

«Caro Salutis Cardo», celebre frase di Tertulliano (De resurrectione mortuorum VIII, 6-7), scelta come motto e insegna dell'Istituto di Liturgia Pastorale «Santa Giustina», delinea in stile lapidario e con rara efficacia la funzione della carne di Cristo e nostra nel mistero della salvezza e nella liturgia. La collana, curata dall'Istituto e articolata in quattro sezioni (Contributi, Studi, Sussidi e Complementi), intende offrire a studiosi, operatori liturgici e al pubblico la ricchezza di pensiero e il fervore di stimoli propri di una chiesa che celebra e vive in maniera cosciente il suo mistero.

Questa raccolta di saggi «italiani», scritti da un teologo tedesco che insegna in Italia ed è attento alla vita culturale del nostro Paese, non può passare inosservata, perché mette a disposizione di un vasto pubblico un patrimonio di pensiero spesso ignorato da molti che pur si ritengono «persone colte».

Anche se l'origine dei vari saggi è diversa per i tempi e i luoghi della loro composizione, tuttavia li accomuna il tentativo di verificare la possibilità di uno stile di vita e di pensiero ispirati al cristianesimo, senza per questo rinunciare ad essere uomini del nostro tempo. In altre parole Salmann si chiede se i «misteri» centrali del cristianesimo possono ancora emergere come motivi fecondi di cultura in una società come quella odierna, in cui sembra improponibile la richiesta di vivere e di pensare secondo i criteri della fede cristiana.

Questa domanda vale per l'Italia come per tutti i paesi del mondo industrializzato, dove si assiste all'eclisse di Dio e su tutto trionfa la «ragione economica». Merito di Salmann è averla posta con rigore, e la sua opera è già una dimostrazione di come fare teologia significa costruire cultura, se quest'ultima esprime l'incessante ricerca di verità da parte dell'uomo, cui corrisponde l'altrettanto perenne offerta di salvezza da parte di Dio.

ELMAR SALMANN, nato nel 1948 a Hagen (Vestfalia), ha compiuto gli studi di filosofia, lettere e teologia a Paderborn, Vienna e Münster. Dal 1973 monaco benedettino dell'Abbazia di Gerleve, insegna dal 1981 teologia e filosofia presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo e l'Università Gregoriana di Roma. Il suo interesse verte sul rapporto tra esperienza e simbolismo, cultura moderna e cristianesimo, mistica e filosofia.

EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

ISBN 88-250-0862-7



9 788825 008623

L. 50.000 (I.C.) - € 25,82

PRESENZA DI SPIRITO

ELMAR SALMANN

PRESENZA DI SPIRITO

Il cristianesimo
come gesto e pensiero

CARO
SALUTIS
CARDO

EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA

PRESENZA DI SPIRITO
IL CRISTIANESIMO COME GESTO E PENSIERO

→ a.o.
p. 100. P. 10
cns
Senza, 6. X. 2001.

«CARO SALUTIS CARDUS». STUDI, 13

Collana a cura di

R. CECOLIN - A.N. TERRIN - F. TROLESE

Istituto di Liturgia Pastorale
Abbazia di S. Giustina - Padova

ELMAR SALMANN

PRESENZA DI SPIRITO

IL CRISTIANESIMO
COME GESTO E PENSIERO

EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA
ABBZIA DI SANTA GIUSTINA PADOVA

Nil obstat quominus imprimatur

INNOCENTIUS AUGUSTINUS NEGRATO O.S.B.
Abbas Monasterii S. Justinae in Padua
Vice Magnus Cancellarius Instituti

*Patavii, die 1 januarii 2000
In sollemnitate Sanctae Dei Genetricis Mariae*

ISBN 88-250-0862-7

Copyright © 2000 by P.P.F.M.C.
MESSAGGERO DI S. ANTONIO – EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova

Copyright © 2000 by PP.BB.
ABBZIA DI S. GIUSTINA
Via G. Ferrari, 2/A - 35123 Padova

PREMESSA

Questa raccolta dei miei saggi «italiani», vergati da me o tradotti da altri, intende sondare le possibilità di pensare e di vivere la religione cristiana, data la sua apparente (o ovvia?) improponibilità nella società di oggi. Ciò che li accomuna, attraverso la diversità dei tempi e dei luoghi che li hanno occasionati, è il duplice tentativo di verificare fenomenologicamente l'attualità, anzi, la presenza dei misteri centrali del cristianesimo e di farli emergere come motivi fecondi e inesauriti della cultura. Dato che la «cinghia di trasmissione» tra fede e vita quotidiana si è logorata o addirittura rotta, ci si pone la domanda circa il se e il come, oggi, potrebbe essere possibile uno stile di vita e di pensiero ispirato al cristianesimo senza rinunciare ad essere un uomo del proprio tempo.

Per completare questo mosaico ancora molto provvisorio si leggano la terza parte (mistagogica) del mio Contro Severino. Incanto e incubo del credere, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996, e i due saggi pubblicati nei volumi di questa collana: Liturgia e incarnazione («Caro Salutis Cardo». Contributi, 14), e Mistica e ritualità: mondi inconciliabili? («Caro Salutis Cardo». Contributi, 16).

La pubblicazione di queste pagine non sarebbe stata possibile senza l'aiuto umano, istituzionale e finanziario dell'Istituto di Liturgia Pastorale dell'Abbazia di Santa Giustina in Padova e l'impegno del suo preside, il prof. Alceste Catella, un gesto che può essere riguardato come un bel frutto e segno gradito di anni di collaborazione feconda e amichevole.

PROLOGO

LA FORZA DEL FORSE

IL CRISTIANESIMO COME EVENTO E FERMENTO
DI UNO STILE POSSIBILE

La fede cristiana non s'intende più da sé. È come se dovessimo riscoprire ed esplorare i paesaggi remoti di una fede ormai obsoleta, estranea alla mentalità vigente. Forse è giunta l'ora nella quale il cristianesimo, non lasciandosi più imporre come comandamento morale o dogma, potrebbe essere proposto come motivo, come invito, come possibilità e configurazione di stile. In fondo, la realtà della fede non si è mai limitata a codificare l'ortodossia e il comportamento morale, ma ha sempre fatto leva sulla fantasia intima e artistica dell'uomo, ha inciso sulla sua esistenza, ha arricchito il patrimonio delle sue immagini e del suo pensiero e si è tramandata per via di gesti, forme di vita, modi di pregare, celebrare, pensare, sentire, parlare, valutare, guardare, cioè di dare una incastonatura alla fluidità della vita.

In un primo momento, è con gli occhi dei moralisti – da Montaigne fino a Canetti – che vorrei accostarmi alla religione, cioè attraverso una tradizione filosofica del tutto trascurata in ambito teologico, che pure ha interpretato, accompagnato e influenzato la condizione umana durante gli ultimi quattrocento anni e che potremmo definire uno scetticismo non chiuso, rassegnato ma forte, che rinvia e valorizza nuove forme di condotta, di creanza, di critica e di creatività, che mette in dubbio ciò che tutti credono di vedere e di credere, ma che si apre anche a possibili prospettive di cui tutti dubitano. È quel gioco tra il forse minore (e minante) e quello maggiore (valorizzante, incoraggiante) che fa nascere uno stile libero, sciolto, urbano, incarnato e convincente. E «forse» la chiesa e le coscienze credenti soffrono più della mancanza di uno stile, di un rapporto naturale tra fede e vita quotidiana, dell'immediatezza perduta del pensare, sentire, guardare che di un moralismo o di ortodossia.

Teologi tanto diversi come Tillich ed Ebeling hanno colto questa esigenza. Sulla scia della *Lebensphilosophie* di un Simmel o di un Landmann (ma chi non si ricorderebbe del *pathos* della vita in Rosenzweig e H. Arendt?), partono da una descrizione di ciò che la vita è, comprende e fa intendere, rilevando soprattutto il suo carattere polare, se non contraddittorio. Spesso si presenta all'uomo come una realtà tanto faticosa e patetica quanto banale; gli si propone e impone, lo circonda e gli chiede di essere guardata, interpretata, gestita, senza perdere mai la sua sovranità, nei confronti della quale l'uomo rimane un servo inutile; essa è l'unità tra dinamica e forma, destino e libertà, necessità e scelta, concentrazione e trasgressione, autopotenziamento e menomazione, esistenza ed essenza; sempre creativa, lussureggiante e angusta, pericolosa, esplosiva e involuta, vulnerabile, donata e imposta; sempre di nuovo da ricevere e da rilanciare, da promuovere e da domare; essa richiede dall'uomo un sostegno virile e tanta forza di resistenza, di pazienza e malleabilità, e infine una resa incondizionata; questa vita misteriosa è singolare in ogni specie eppure comunicativa, esposta e chiusa, e in tutto questo sorprendentemente vicina allo Spirito e ai ritmi del suo esserci e propagarsi: *Geist und Leben* – le parole chiave del Vangelo e dell'idealismo tedesco; e se vi aggiungiamo il gesto corporeo, abbiamo già le componenti con cui si costruisce lo stile di ogni esistenza umana.

Questa vita interpella l'uomo, è insieme un dato e una scommessa, è dono, domanda e sfida, gli si presenta come realtà cruda ed esigenza, come postulato necessario ma irrealizzabile: tu puoi e tu devi vivere, conquistarti la vita che ti è stata data. Questa vita contiene e rappresenta in modo anonimo già tutti i ritmi della coscienza credente e dei misteri cristiani: nascere e perire, grazia e comandamento, solitudine e alleanza, la sua «impossibilità» per via della quale si trasforma in tentazione e peccato (chi non peccerebbe contro la vita e le sue coordinate? Chi potrebbe accettarla come dono, come destino, come compito e sfida? Chi mai reggerebbe alla sua contraddittorietà?). Poi ci sono i momenti di riscatto, redenzione, perdono, superamento della morte, e infine la promessa della trasformazione del corpo, della transustanziazione della materia e della comunione nello spirito; e in tutto ciò dovrebbe manifestarsi il Dio che viene invocato come forza del destino, donatore e garante della libertà e della giustizia,

come scaturigine vitale e orizzonte fragile e fuggitivo dell'esistenza: un girotondo che unisce la fede alla vita, che si illuminano e sorreggono, arricchiscono e criticano a vicenda, perché la religione non distrugga ma sostenga la vita, e la vita non diventi banale, vuota, astratta e distratta.

Ma come nasce e si forgia lo stile di vita di un contadino, il modo di parlare e di celebrare del prete, la scrittura di un poeta, quella tonalità originale della voce e in ogni gesto che ci identifica e ci rende riconoscibili, così che nel caso dei grandi possiamo dire: è Cusano, Mozart, Mondrian, è proprio lui! Ma cos'è lo stile, come esso si definisce e si riconosce? In un primo approccio potremmo avanzare un'ipotesi che contiene due paradossi: sembra necessaria una reciprocità tra mondo oggettivo e soggettivo; più un mondo, l'ambiente, la *forma mentis* di un mestiere e di una funzione compenetrano la libertà e gestualità di una persona – e viceversa, più il soggetto sa dare un'impronta al suo gesto e alle sue diverse forme di rappresentazione e di presenza, e più si creerà tra queste due movenze un'affinità elettiva, un rapporto quasi alchemico, naturale e voluto, istintivo e intelligente, un connubio libero e pregnante, che ci fa parlare di uno stile incarnato e attendibile, anche nella sua imprevedibilità.

Questo paradosso si dispiega e si traduce in un secondo: chi non è ancora integralmente contadino, coniuge, madre, padre, prete, medico, insegnante, politico, calciatore o artista, non lo è ancora; chi invece è soltanto contadino, coniuge, madre ecc., non lo è più; gli manca la serietà dell'incarnazione e allo stesso momento lo stacco nei confronti di se stesso e il senso per la differenza specifica tra persona e ruolo, l'Io e il Sé, che dà libertà e ariosità alla sua rappresentanza; la persona si riduce alla sua fattualità, si fa villano o funzionario, bohémien o pretino, diventa una moglie che trascura il marito, insomma si dà un'autodefinizione quanto mai restrittiva. Essere soltanto marito o moglie, operaio o artista non basta. La persona deve, sì, incorporarsi nel proprio ruolo, esservi presente tale e quale, senza ritegno, con anima e corpo, intelligenza e vitalità; il «ruolo» e il modo di esprimersi devono entrare nella sua autopercezione e autodefinizione spontanea, far parte della sua intimità, pur senza immergersi, ma conservando uno spazio di naturalezza che le permetta di cogliere quei versanti che non si esauriscono nel suo ruolo dominante; essa è, invece, invitata e spinta a valorizzare le funzioni

secondarie del suo carattere che forse un giorno prevarranno di nuovo. Lo stile è lo spozalizio sciolto tra le diverse componenti del personaggio, tra ruolo e solitudine, carne e anima, il gesto stereotipo e attendibile e la freschezza e prontezza della presenza. È ovvio quanto la genesi e il conservarsi di uno stile siano precari e come si muovano sempre sul crinale tra idiosincrasia e anonimato, tra ruolo e originalità, tra volere e grazia, tra natura e libertà, tra l'autogiudizio e lo sguardo degli altri che si fissa su di me. Concretiamo ancora cosa significa e come nasce questa configurazione che abbiamo chiamato stile.

— Potremmo parlare della sua *archeologia* o *protologia*: tutto ciò che è importante nella vita e le s'impone richiede un'attenzione e un'obbedienza precise. Le scelte non sono mai del tutto arbitrarie, ma vi si entra e vi si trova già coinvolti, in una logica che non è mai solo «mia», seppure esprima e diventi sempre più l'impronta della propria essenza e autopresentazione. Ci appropriamo di uno stile imitando genitori e maestri, leggendo grandi testi, imparando le tecniche del mestiere (che divengono poi una sorta di «seconda natura» gestuale); siamo un anello nella catena infinita dei genitori, preti, medici, contadini — epperò noi lo saremo a modo nostro, pena l'insignificanza se non l'effetto controproducente del nostro ruolo e della nostra esistenza. I gesti del futuro stile ci attraversano, crescono in noi e solo poi vengono imparati e trasformati; e più liberamente un soggetto si sottopone ad un tale tirocinio e sa riconoscere i suoi debiti nei confronti della tradizione, più troverà la sua libertà di espressione. Più uno si confessa figlio con un senso di generosità e distanza, più saprà essere padre di se stesso e di altri, generare vita nuova.

— Così nasce l'*escatologia* dello stile, il suo senso e avvenire. Uno impara a programmare, ad esprimersi ed esporsi per conto proprio, comincia a mangiare, dormire, lavorare, scrivere, parlare, comunicare e muoversi a modo suo, s'investe con anima e corpo, scopre e sviluppa la sua *potentia* (patrimonio, titolo, potere, possibilità, forza generante e propulsiva), dandosi così un carattere, una maniera d'imporsi e di assistere alla vita. La sua libertà non rimane nel guscio della privatezza, ma si oggettivizza, s'inserisce in un contesto (che essa pure riesce a ridefinire e a riplasmare) e vi diventa man mano istanza, riveste una sua autorità, e in questo si fa discutibile, contestabile, vulnerabile. Ognuno ha il suo linguaggio, crea attorno a sé il suo campo d'irradiazione,

e infine sperimenta ciò che si merita: una legge feconda e inclemente dell'esistenza che spesso si conferma con una precisione terrificante. La tragedia greca, nonché la sapienza biblica, hanno colto bene questo aspetto della vita che di solito tendiamo a rimuovere.

— La *dialettica* dello stile. Concretando la fisionomia dell'evento e dell'*habitus* dello stile, dobbiamo dire che esso si deve a e si esprime in alcune dialettiche sottili ed elementari, ma facilmente trascurabili. Esso nasce da una reciprocità e costellazione particolare tra la debolezza e i lati forti di una persona, che si configurano e si corrispondono in un equilibrio promettente e precario. Chi non accetta e collabora con la propria pesantezza e inettitudine, girandola e inserendola nelle venature e nell'impianto delle proprie forze e doti, chi non riesce a dare alle sue debolezze uno *status* e una statura non avrà mai uno stile convincente.

Un'altra dialettica è quella tra impegno e risultato di un'azione e della vita: più lavoro, investo, mi butto nella mischia della vita, più ogni esito buono, ogni successo appare, sì, come merito mio, ma anche come dono, come aggiunta benefica, come grazia; perché nessuno sforzo potrà mai garantire un esito felice che, invece, si deve sempre a tante componenti mai prevedibili che vi confluiscono. E viceversa, posso sperimentare, cogliere e riconoscere la grazia solo entro la dinamica di un impegno che mi porta fino all'esaurimento e all'autodimenticanza. Solo soffrendo e lavorando l'uomo si accorge delle premesse e promesse, e dei risultati mai del tutto meritati del suo esistere e campare. Tutto gli è dato in prestito per un lasso di tempo, tutto si deve ad un sovrappiù mai calcolabile. Lo stile nasce da un connubio tra fatica e grazia che segna la persona e la sua opera.

Le due dialettiche esposte sfociano in una terza: quella tra l'investimento e il carattere personale di ogni azione e stile e il suo alone anonimo. Quest'ultimo si deve da un lato all'insignificanza e intercambiabilità di ognuno di noi, che vanno accettate con sobrietà e umiltà. Ma l'anonimato va anche voluto e favorito da un pudore e un ritegno che circondano e velano la propria presenza. Lo stile non sopporta l'ostentazione della particolarità delle persone. Anzi, più una persona scopre e sviluppa la propria originalità, più dovrà anche cedere il passo alle premesse anonime e alla verità archetipa del suo mestiere, tornare alla sua gestua-

lità normale, inserirsi nel contesto istituzionale per lasciare uno spazio libero agli altri; essa dovrà confessare la propria relatività, mascherarsi, ritirarsi senza risentimento — e misurarsi col fallimento che in-segna ogni impresa umana. Questa legge vale anche per i genî e le persone ispirate. Una persona veramente dotata e impegnata nel suo ruolo deve spesso riconoscere che non ha potuto esprimere le sue intuizioni, che non è stata all'altezza della propria ispirazione e dell'incarico assunto. Non esiste uno stile senza inabitare le crepe che contrassegnano la persona e il suo ambiente.

E infine, ci sarà ancora uno scoglio ultimo nel quale s'imbatte la formazione dello stile: a lungo andare, si diventerà sempre più protagonisti e vittime (e a volte magari spettatori) della propria gestualità, del proprio modo di dipingere, predicare, insegnare. Lo stile sviluppa una dinamica propria che incombe sull'autore, il quale ne rimane schiavo. L'uomo diventa un tipo, il rappresentante di qualcosa che lo supera e aliena da se stesso. Se sa accettare questa sorte con magnanimità, l'anonimato non lo distrugge, ma lo rigenera, peraltro non senza un che di tragico, di sofferto. La *pietas* chiaroveggente di Pirandello si è piegata su questo oscillamento tra maschera e volto, apparenza e realtà, teatro e mondo, ruolo e persona, autopresenza e giudizio degli altri, cioè su quel processo in cui ognuno è imputato e accusa, pubblico ministero e avvocato, giudice e spettatore, ognuno rassomiglia a un pittore che è accerchiato dai propri autoritratti. Solo inabitando le diverse dialettiche appena evidenziate e sapendosi assumere questi ruoli, ci viene dato qualche spazio di libertà per poter ridere su di noi e prendere in mano le redini di un'esistenza di cui non siamo mai i padroni. Questa consapevolezza è la condizione prima e ultima dello stile.

— Lo stile nasce e si forma sotto la pressione dell'esperienza di vita, alla quale poi dà il suo sapore e la sua verità. Più precisamente, esso è il frutto e il presupposto dell'espressione congeniale di quell'esperienza che essa fa con e oltre se stessa; lo stile e l'esperienza con l'esperienza si corrispondono e generano insieme. Questa alchimia si deve alla riflessione e inversione delle esperienze primitive e primordiali, di cui si scoprono e valorizzano i lati sconosciuti, nascosti, mai voluti che pure vanno accettati e incarnati. Soprattutto il carattere emotivo iniziale subisce una transvalutazione radicale per trasformarsi poi in sapienza, stile,

nella fisionomia di un uomo riprovato: ciò che appare in un primo momento attraente, rivela poi la sua faccia dura e dolorosa, mentre le peripezie risultano feconde e necessarie. Sempre di nuovo l'uomo deve imparare a rispondere alle esigenze e alle sfide degli impatti con la vita, ma solo in questi interstizi tra appello e risposta, tra il sentimento spontaneo e la sua rivalutazione si rinviene e si costituisce una libertà che non esiste mai di per sé, ma soltanto in quanto viene colta, evocata, conquistata, realizzata. Verità (la forza di rispondere a ciò che m'interpella) e libertà (poter iniziare a gestire e ad interpretare la propria vita) nascono nel medesimo momento; la loro corrispondenza è il germe del futuro stile di un'esistenza e di ciò che saprà promettere e rappresentare.

— In tutto questo lo stile appare come *categoria e criterio reale e critico-trascendentale* della percezione e della realizzazione della vita, uno schematismo storico che fornisce stimoli, indica strade, dà delle garanzie e dei criteri di giudizio per poter valutare e valorizzare forme e dinamiche dell'esistenza. Lo stile sembra nel medesimo momento la condizione e la realizzazione, il postulato e il criterio di valutazione di se stesso, la perfetta sintonia tra estetica ed etica, conoscenza ed essere, piano storico e quello trascendentale: una configurazione che Kant e Balthasar hanno intuito ma non portato ad un chiarimento definitivo e soddisfacente.

Tornando alla vita spicciola, dobbiamo dire: solo corrispondendo a tutte le implicazioni appena accennate lo stile sarà fresco, limpido, comunicabile e vivibile, non cadrà in stilizzazioni manieristiche o in mancanze deplorabili. Non è facile muoversi sui crinali descritti senza cadere, comprendere e contenere le contraddizioni della vita che sono allo stesso tempo il suo fermento e il suo garante. Se solo qualche elemento del suo campo dialettico si sposta o slitta via, l'edificio comincia a sfaldarsi, e pochi sanno fallire con stile, riescono a trasformare il naufragio nella *chance* di riformulare i capisaldi della loro esistenza. Chi non cedrebbe volentieri alla tentazione di lasciarsi andare alla deriva, di abbandonarsi alla sciattezza, a un'ideologia ascetica od ortodossa, ad un codice prefisso che risolverebbe tutti i problemi, togliendoci la maledetta libertà, perché prescrive e prevede tutti i comportamenti e le formule stereotipe del linguaggio con le quali commentiamo la nostra sciagura? Ancora peggiore è la tendenza

a stilizzarsi, a rinchiudersi nella tana di un tratto promettente o infelice del personaggio. Spesso ci identifichiamo con un lato discutibile del nostro carattere, con un ghiribizzo, una particolarità, perfino con tutto ciò che ci rende impossibili davanti a noi stessi e agli altri, trasformando così un'infelicità senza desideri in una nicchia protetta: una trappola alla quale pochi sanno sottrarsi.

Il senso di (e dello) stile favorirebbe, invece, il connubio tra estetica ed etica, tradizione e presente, debolezza e potenza, lavoro e grazia, fallimento (quale persona non è anche segnata da sconfitte nascoste e scottanti?) e rigenerazione, persona e opera. Non è che vi debba essere una sintonia armonica, ma una figura convincente che abbracci perfino le magagne, le lasci stare, le accetti con un sorriso sofferto.

— Un tale sorriso nato dalla sofferenza e dalla perspicacia è forse il fermento che connette i diversi *moralisti* che sanno unire lo stile di vita con quello della scrittura, di un linguaggio quanto mai pertinente e acuto. Vi troviamo l'oscillazione del Guicciardini tra astuzia, prassi politica e una profonda rassegnazione, che lo trasforma man mano in un osservatore acuto e sconcolato dell'impossibilità di ogni impegno umano, per assistere al ribaltarsi perpetuo tra follia e ragione, che egli sa cogliere con un occhio quasi erasmiano. Vi è lo scetticismo sereno e l'apertura alla vita individuale di Montaigne, che accetta anche la fede tradizionale, perché un cambiamento sarebbe ancor più dannoso che la conservazione delle vecchie credenze; la chiarezza e l'analisi spietata delle incoerenze della vita cortese e borghese in Pascal, Gracian, La Rochefoucauld; la limpidezza e l'eleganza dei *Paralipomena* di Schopenhauer e della prosa di Freud; la battuta mordente e il piglio preciso di Lichtenberg accanto al garbo e alla concretezza amena dell'*Antropologia* di Kant; l'esistenza esasperata di Nietzsche che si fa protagonista, vittima, spettatore, cavia e analista dell'impatto tra il piccolo mondo antico cristiano e il nuovo gesto imperiale di un uomo che si è emancipato dalle forzature di ogni protologia e teleologia. E chi potrebbe gareggiare con la protesta accorata e virile contro la morte e la fantasia del possibile di Elias Canetti, col *pathos* visionario-profetico e la precisione di Günther Anders, con la sobrietà descrittivo-antideologica di H. Arendt, l'amarezza cristallina di Cioran, lo sguardo malinconico e inesorabile di Kafka, Pavese o Camus? E quale

teologia si sarebbe mai cimentata col senso ludico della metamorfosi e con l'inquietudine, l'energia e la paura, il correre ilare e disperato di Pinocchio, sempre in fuga verso una terra promessa che gli si sottrae senza sosta?

La teologia non è mai riuscita a cogliere la sfida di questi autori, perché non sa inabitare il nulla che loro presuppongono e hanno sempre alle spalle. Tutti loro si sanno esposti, privi di sicurezza religiosa e istituzionale, sanno che l'essere è altrove. Ma rivalutano appunto per questo il qui e ora, l'attimo, il sacramento della presenza, sanno ritornare alle apparenze, alla loro vita contingente, sanno menare una vita ilare, distaccata, per trasformarsi in fenomenologi e agrimensori dell'esistenza lesa e confinata, restituendole la possibilità di pienezza e dignità:

All'interno del nulla stesso, ogni oggetto ci impone una evidenza immediata che, anche se non è spiegabile sulla base della sua natura intrinseca, è tuttavia capace di colmarci. Il consenso al nulla dell'esistenza ci permette di godere ogni presenza che ci appare, e grazie a questo il nulla è progressivamente trasformato in un tutto sovrabbondante. Quello che era inizialmente vanità o vento ritrova la sua legittimità dal momento che lo riconosciamo nostro [...]. Cosa importa se le cause ci sfuggono. Restiamo in mezzo alle cose¹.

Questa conversione sanjuanista (*nada-todo*) laicizzata sta alle origini del coraggio e del diletto, dello stile dei moralisti — e la teologia non dovrebbe tenersi troppo al di sotto di questo livello di pensiero acuto e di vita esposta, nati da e votati ad una conversione permanente.

I teologi, infatti, non hanno saputo rispondere a questa sfida se non in alcuni personaggi piuttosto marginali, mai entrati nel canone delle letture di scuola: oltre a Pascal penseremmo alle analisi del cuore umano in Giovanni della Croce e soprattutto in Francesco di Sales e Fénelon, alla storiografia di Paolo Sarpi, deluso e illuminato dal fallimento del concilio di Trento, all'auscultazione delle peripezie della volontà in Blondel, al pessimismo cristiano e all'attenzione alle movenze minime nella conoscenza dell'esistenza umana in Karl Rahner. E non sarà casuale

¹ J. STAROBINSKI, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 111 ss.

che tutti questi cristiani propongono una nuova forma di asceti, di sacrificio, di autodistacco nei confronti dei propri sentimenti, delle devozioni e credenze, per invocare la possibilità di una grazia diversa che ci verrebbe da lontano e sarebbe pure l'antidoto necessario per poter vivere degnamente la nostra esistenza sospesa tra cielo e terra, Dio e peccato, realtà e fede, conoscenza e volontà, volontà e tentazione: il mestiere di vivere è questa partita a scacchi tra due sponde impossibili.

— Lo stile e la *grazia*. Giungiamo ora al vertice e vortice della nostra piccola fenomenologia introduttiva: una religione e fede che avessero da dire qualcosa e che ci facessero vivere (invece d'incutere una coscienza scissa e infelice, di far soffrire per niente, di aumentare ancora i problemi e i pesi della vita) salvaguarderebbero il campo polare, le tensioni, la freschezza dello stile, lo preserverebbero dalla stilizzazione e dalla sciattezza, gli darebbero forza e umiltà, realismo e slancio. Non è casuale che la religione sia fonte e spazio delle arti, garante e stimolo dello spozializio tra carne e spirito, gesto e pensiero, riflessione e invocazione, impegno e grazia, menomazione e rigenerazione, tradizione e libertà, comunità e solitudine, eteronomia e autonomia, debolezza e dignità; essa è custode della meraviglia dell'essere, della concreatività tra uomo e mondo e tra gli uomini. In tutto questo l'unione tra grazia e stile ci preserva da un falso relativismo (tutto è uguale, indifferente) e dogmatismo (solo questo è vero), dalla faciloneria e dal moralismo, favorendo un senso spiccato per le differenze dimensionali tra le sfere del vissuto, per la particolarità di ogni ente e di ogni situazione, nonché per i legami tra di loro. Religione e stile (che non è identico al semplice buon gusto e ancor meno ad un estetismo borghese o romantico) sono espressione di un'ontologia delle differenze, dell'evento, intravedono il rivelarsi dell'universo in ogni particella. Una tale estetica della grazia non esclude l'*etbos*, la virtù, ma li rivendica e promuove, dà sapore, verità e intelligenza all'agire. Ne nascerà un'etica non proibitiva o repressiva, ma incoraggiante, che valorizza le capacità e le potenze delle singole persone e di un tessuto sociale.

— Forse intuiamo che e come la *figura di Gesù* ci convince tuttora per il suo stile di vita; si pensi solo alla sua coerenza tra gesto e parola, presenza e remotezza, al suo modo di agire e soffrire, di toccare la gente senza farsi comune con essa, di venire

da lontano senza fare misteri o il difficile, di essere autonomo, signorile, eppure in tutto questo rivelando la presenza e la volontà di un Altro al quale si sottomette: la sua figura è e rappresenta una configurazione quanto mai sottile ed elementare, individuale e perciò inimitabile, che pure fa pensare e vivere l'umanità intera; e ognuno potrà trovarvi una traccia che gli dia dignità e orizzonte, gli infonda tenerezza e forza, gli ricordi la sua fragilità e signorilità.

— Rovesciando la prospettiva, possiamo forse affermare che la sensibilità per *lo stile* incommensurabile di una persona (anche di Gesù) o di un'opera d'arte, il senso delle proporzioni e la misura del contingente, per il decoro e la miseria dei mortali e la loro speranza, *preserverà la religione dal dogmatismo* e dal moralismo, dalla sua fatale tendenza all'autocelebrazione, dal fanatismo e dalla banalità, dal devozionalismo e dalla superstizione, e le darà forma, decoro, *charme*, forza convincente. E la religione potrà intuire che essa stessa non è soltanto fede, ma una delle forme decisive della *poiesis* dell'uomo, perché non si coglierebbe nemmeno l'esistenza di Dio senza la forza simbolico-poetica dell'uomo, senza il suo bisogno d'incarnarsi e orientarsi tra cielo e terra. La religione è una delle forme principali di coltivare l'anima, di accompagnare le vicende travagliate dell'uomo, di incastornare il destino. Nella scuola della religione l'uomo ha imparato a leggere, a celebrare e a meditare la sua sorte, ad abbracciare i ritmi della sua esistenza, a cogliere ed elevare il piccolo gioiello che sotto tanta polvere nasconde nel suo petto, a dare un nome a sé e alle cose, a contemplare il suo volto e le maschere della vita, a custodire la vita e il corpo, ad intrattenersi con le immagini che gli parlano del cosmo. Alex Stock nella sua grande impresa *Poetische Dogmatik* ci riporta le testimonianze di un tale connubio tra poesia e musica, pittura e liturgia, fede e cultura, festa e vita, grazia e stile. Lo stile non esclude il dogma o il canone, anzi li rivendica, ma li incorpora e li trasforma in un gesto di vita.

— Forse potremmo rileggere la *storia della religione cristiana* come una storia del realizzarsi dei diversi stili che l'hanno presentata. Mi pare che una tale visione permetta una maggiore serenità e rilassatezza nella valutazione di questa storia. Partendo dalla semplice verità che l'unico evento autenticamente cristiano è stato la vita e l'abbandono di Gesù, siamo liberi di concepire e valutare le diverse forme della fede e della prassi ecclesiale senza

parametri e valutazioni ideologici (come ellenizzazione, regidazzazione, inculturazione), perché la fede non esiste mai in una forma pura che poi s'incarnerebbe in un contesto, ma vi è già da sempre iscritta e realizzata. Una fede o religione pura, verginale, non esiste. Spesso essa è solo un'aggiunta accidentale, un orpello marginale, un contorno o condimento della minestra della vita. Se invece s'impone in un modo che le è degno e connaturale, la fede in-siste nel (e sul) mondo come fermento, orizzonte, dinamica intrinseca, come voce profetica in mezzo alla cultura, una sua idea regolativa, un suo schematismo storico-trascendentale che ci apre spazi più ampi della fantasia e della libertà, e che ci fa comprendere, agire, patire in modo leggermente diverso da quello ovvio e banale.

— Pertanto, *cultura e fede* interdipendono, si trasformano e trasmettono insieme mediante una trasposizione permanente dei loro motivi. E in questo la fede diventa motivo motivante, stimolante, significativo in e per la vita. Questa legge vale anche per l'evo moderno, che riprende tante istanze e intuizioni della fede biblica: ambedue sono per questo (con Troeltsch e Pannenberg contro Balthasar e Blumenberg) legittimi. Ogni epoca è un *kairos* della presenza dello Spirito e chiede un riscontro critico tra entrambi. La fede in-esiste in ogni fase della storia e spesso vi sparisce e muore in essa, si fa anonima, senza mai perdere del tutto il suo carattere di sale, di presenza qualificante. Perciò non possiamo giudicare sul carattere più o meno cristiano di Innocenzo III o di Agostino, di Boff o di un cardinale romano, di un mercante protestante di Lubeca o di un contadino calabrese: ognuno di loro rappresenta una forma spuria e autentica della fede, ne è portatore e traditore, la salvaguarda (e viene da essa salvato) e la corrompe. Un benedettino non è più vicino a Gesù di un gesuita, un religioso non più del più misero analfabeta, ognuno dovrebbe vivere la sua forma di esistenza cristiana con un minimo di decoro, di umiltà, di abbandono, insomma: di stile.

I saggi qui riproposti girano attorno a questo perno, cercano di sondare il terreno per un recupero di temi cristiani, rivedono le coordinate della modernità, del vissuto, ma anche alcuni luoghi classici della teologia in vista di una loro congiunzione o almeno di un loro rapporto salutare. Tutti i saggi hanno un taglio fenomenologico: collocandosi a volte in una prospettiva inconsueta, seguono le vicende della vita e della fede con una simpatia distacca-

ta e im-pegnata, rivisitano alcuni paesaggi del vissuto, della religione, della teoria teologica, del pensiero filosofico. Ed è loro intento, loro scommessa e speranza di poter contribuire alla possibilità di riproporre motivi e temi della fede cristiana all'uomo moderno (cioè a noi stessi) e creare il clima di un confronto dia-logico-dialettico-paradossale (ed anche malinconicamente umoristico) tra di loro.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Per la stesura di questo prologo mi sono ispirato alle seguenti opere: A. STOCK, *Poetische Dogmatik*, Paderborn 1995-1998 (finora sono usciti tre volumi della cristologia: *Namen; Schrift und Gesicht; Leib und Leben*; il quarto volume verterà sulle immagini del cristianesimo). Un'operazione analoga per il riscontro tra letteratura moderna e temi cristologici è quella di K.J. KUSCHEL, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, München 1987; IDEM, *Vielleicht hält Gott sich einige Dichter*, Mainz 1991; IDEM, *Im Spiegel der Dichter*, Düsseldorf 1997; J. VILWOCK, *Die Sprache - Ein «Gespräch der Seele mit Gott»*. *Zur Geschichte der abendländischen Gebets und Offenbarungsbretorik*, Frankfurt 1996.

Per i moralisti e lo sfondo del loro sentimento di vita cf. A. ASOR ROSA, *Genus italicum. Saggi sulla identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Einaudi, Torino 1997 (libro molto suggestivo e fonte inesauribile per rintracciare le orme dello stile laico nella storia della letteratura italiana, dal Boccaccio fino a Dino Campana e Carlo Michelstaedter); R. CALASSO, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1983 (un libro intrigante attorno allo stile di Talleyrand); É.M. CIORAN, *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano 1984; H. FRIEDRICH, *Montaigne*, Tübingen-Basel 1993³ (ed. orig.: 1949, forse l'introduzione più nobile e «cavalleresca» al mondo di Montaigne); R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1982; G. MACCHIA (a cura di), *I moralisti classici: da Machiavelli a La Bruyère*, Adelphi, Milano 1988; IDEM, *Il teatro delle passioni*, Adelphi, Milano 1993; B. PAPASOGLI, *La lettera e lo spirito: temi e figure del Seicento francese*, Libreria Goliardica, Pisa 1986; IDEM, *Il «fondo del cuore»: figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Libreria Goliardica, Pisa 1996; J. STAROBINSKI, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984.

Poi dovrei fare i nomi di due allievi di Heidegger non ancora recepiti in Italia: R. MARTEN (significativi i suoi titoli: *Lebenskunst; Denkkunst; Der menschliche Tod; Der menschliche Mensch*, tutti apparsi

presso Fink-Schöningh, Paderborn-München) e H. ROMBACH (*Substanz-System-Struktur; Strukturontologie; Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, ecc., tutti pubblicati presso Alber, Freiburg), ideatore di un'ontologia strutturale che si ispira a Cusano, Eckhart, Pascal, Cartesio e Leibniz, tutti riletti alla luce della fenomenologia. Infine va segnalata l'opera sistematica di H. SCHMITZ, *System der Philosophie*, 10 voll., Bonn 1964-1980 (riassunta in IDEM, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bonn 1990), una fenomenologia di tutte le sfere del vissuto che si basa su un'analisi del carattere spaziale e coinvolgente dell'emotività e dell'affetto.

Per concludere vorrei segnalare una scrittrice polacca che scrive delle poesie nello spirito della migliore tradizione del moralismo: W. SZYMBORSKA, *Vista con granello di sabbia*, Adelphi, Milano 1998 (basta leggere *La prima fotografia di Hitler; Scorcio di secolo; Funerale*).

PARTE PRIMA
L'ESPERIENZA TRA GESTO
E INTERPRETAZIONE

CAPITOLO PRIMO

L'UOMO DI FRONTE A DIO

TRACCE E GESTI DI AVVIO E AD-DIO

Dio: come un tale nome, una realtà tanto remota quanto ineluttabile è potuta entrare nella mente, insediarsi nel cuore degli uomini? E perché non c'è nessuna cultura umana che non conosca la presenza confortante e l'assenza terrificante degli dèi? Perciò ci chiediamo: come Dio viene al mondo – e come il mondo viene a lui? Cercheremo, dunque, 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 ineluttabile di ciò che tutti chiamano «Dio» senza potergli dare rilievo o definirne l'essenza.

1. ESORDIO: LA PAROLA «DIO» COME RICORDO E PUNGOLO

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*, θεός, Giove, Jahwe, 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 ci sarebbe da dire? Perché ci fa pensare tanto?

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, soprattutto una levità che lo esonererebbe dal prendersi troppo sul serio. Una parola concreta, un nome, eppure universale, concetto e cifra; astratto, incolore e radicato nella storia; personale e transpersonale, generico, pesante e frizzante, incomunicabile e onnipresente, appello di una presenza pungente e sfera che ammanta tutto e ci libera dagli idoli ai quali somiglia tanto.

Forse potremmo 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 ad 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 d'impegno.

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 e 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 rinvio-a e presenza-di qualcosa che lo trascende e interpella? 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 dischiudono 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? Forse tutte queste vie risulterebbero troppo adulte, preferisco iniziare dall'inizio: la scoperta meravigliosa del mondo agli albori della nostra infanzia, il sorriso della madre che ci accoglie e avvolge, e le prime incrinature e delusioni che questo ludo primordiale comporta.

2. LA MERAVIGLIA DEGLI ESORDI: L'UOMO COME PROMESSA E DELUSIONE

La tesi di questo breve 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?

— 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 sfuggevole e potente, la parola autoritativa, una luce abbagliante a sor-prendermi, 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, m'incanta, mi lascia esterrefatto e trasecolato, fuori dallo spazio e dal tempo e in mezzo a loro. 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 dell'unità fra grazia ed essere, dell'esordio sincrono di vita umana e presenza del θεῖν. L'idea del divino si dovrà a quell'attimo dell'impatto sfuggevole e 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.

— 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 tramuta 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 nascosto 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 modo 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'acconsentimento 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.

— Eppure, questa unità del momento incantevole, dell'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, cernere fra amore umano e attesa di un altro amore che non ha ancora un nome. Quel disastro della delusione mi renderà adulto, mi farà desiderare e ri-cercare 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, qualche 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 ritiene alla portata dell'uomo.

— 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, è 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. Egli sareb-

be 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. E potremmo, forse, già intuire che un tale Dio avrà tratti materni (come mistero connaturale che ci avvolge) e paterni (come custode della differenza, istanza che si sottrae) e in questo sarà il garante della nostra libertà (di figli) di andare avanti.

3. POTER INIZIARE: L'UOMO COME FUTURO PASSATO

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 beneficiato. 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 l'inerzia, di farsi padrone e promotore della vita.

Ognuno è debitore di 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, grazia, il sovrappiù che ogni cultura fa risalire al dono degli dèi) per far nascere un distacco liberante nei confronti di questo passato. E in questo l'uomo troverà la forza di creare uno stile nuovo, di imboccare la propria strada. Ognuno può e deve interpretarsi simbolo, rappresentante di un tale passato, di un retroterra benefico, di una paternità che l'ha concesso a se stesso e nei confronti della quale è responsabile.

Ciò che uno ha ricevuto, lo può tramandare, comunicare, trasformare. Ognuno trasmette un messaggio, una speranza, una forza e un'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. Essere *auctoritas* significa e comporta dunque accettare la propria provenienza, essere conciliati con le proprie origini, confessarsi figlio, autorità im-piegata e responsabile (poter e dover rispondere a ciò che sono), 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 misconosciuto, 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.

Ritrovandosi in questa unione fra dovere e potere, fra indicativo e imperativo, fra grazia e legge, fra paternità e figliolanza, autorità e dipendenza, gratitudine e obbligo, l'uomo s'inscrive nel circolo virtuoso della benedizione fra passato donato e avvenire, e impara ad affidarsi ad un Dio che in se-stesso risulterà padre e figlio, unità fra passato e futuro, promessa di libertà e comunanza, garante di un'apertura sconfinata indietro e in avanti. Un tale Dio compare dunque nel sacramento della riconoscenza nei confronti delle sue sorgenti e nella speranza intraprendente che va verso il futuro; e in questo si scopre la vita nella sua sostanza e nelle sue dimensioni simboliche essenziali.

4. POTER RISPONDERE: L'UOMO COME COSCIENZA INVOCATA

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 concessati, 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, ri-spettarsi, realizzarsi, rigenerarsi sempre di nuovo. Nell'intimo della sua libertà è vincolato, obbligato ad essere se stesso, è appello a sé per diventare se stesso, si trova interpellato, chiamato, giudicato, incentivato. La coscienza è sempre co-scienza fra la libertà e il donde di questa legge interiorizzata, fra identità e appello. È dunque vero che la coscienza è interiorizzazione di un appello, ma non come legge imposta da fuori, dal costume o dal terrore dell'arbitrio di un padre capriccioso. Quella coscienza, invece, mi fa scoprire la realtà come donata, data, concessa; seguendo la voce di quella coscienza, seguo ed eseguo la sostanza della mia indole, della libertà che sono e che devo ancora divenire, sviluppare. Allo stesso tempo, la coscienza non potrà non venerare e rispettare la medesima libertà incomunicabile in ogni altro essere umano. Stima di sé e dell'altra persona si condizionano reciprocamente, sono interdipendenti, fondamento trascendentale della libertà e di ogni forma di comprensione interpersonale.

È comprensibile che in questo punto potrebbero incontrarsi Tommaso d'Aquino e Kant, e tutti coloro che concepiscono la coscienza partendo da un appello esterno e dall'alto. È questo un richiamo che contrasta e inverte la tendenza del nostro desiderio. Un tale desiderio non lascia il cerchio dei suoi sogni, è sempre in cerca di sé. Data l'urgenza dell'appello, invece, deve consentire a farsi ascolto, servizio, e a lasciarsi trovare, consolare e interpellare da una voce che gli viene da lontano eppure gli ricorda la casa paterna ormai obliata da lungo tempo. Un tale richiamo, una tale parola può incarnarsi nel volto dell'altro che m'intacca, mi turba e mi toglie l'autosicurezza. Nella parola della Bibbia, in ogni caso, una tale voce interrompe la circolarità dell'autocompiacimento fra me e me e del desiderio possessivo, mi provoca, invoca, evoca, mi contesta, sveglia, scuote dal sonno, mi strappa dai miei idoli, dal cerchio di autoconferma in lavoro, religione, ideologia, e mi chiama a rispondere a questo appello nella preghiera e nella conversione, nella povertà e nel servizio per il fratello bisognoso che diventa così 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 un'istanza che mi s'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 col diritto dell'altro, stabilendo tra di noi un legame o meglio un impatto e un confronto di giustizia, responsabilità, disponibilità.

Penso che abbiamo bisogno di ambedue le concezioni del rapporto coscienziale con il sé e con l'oltre-altro. Dio appare in questo contesto come quintessenza della libertà, della realtà, della comunanza e della solitudine, e come avvocato e richiamo alla trasformazione, come garante della conciliabilità fra legge e grazia, realtà e obbligo, esigenza etica e felicità, protologia (mi sono donato) ed escatologia (devo ancora diventare ciò che sono), fra l'amore connaturale-sferico, il rispetto di me, e l'amore dell'altro che m'importuna, turba, opprime, fra la mia e la tua libertà, fra stacco e attiguità. È la chiamata che mi sradica, abbatte e rigenera da fuori e il richiamo all'indole del mio esserci: un Dio che si rivela nella voce della mia interiorità e nelle provocazioni dell'estraneo, che è comunanza spirituale e spirito profetico, legge paterna e conforto materno-pneumatico, assolutamente altro e soavemente intimo, inesorabilmente parola, legge e grazia allo stesso momento.

5. VIVERE LA COMUNIONE: L'UOMO NEL DIALOGO

— Un Tu, una parola, un volto si affacciano sulla scena della mia vita: qualcuno si rivolge a me, irrompe nel mio ambito ben definito, mi assale 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. E 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 e mi promette un futuro. Dove viene, perché ha il diritto di intrufolarsi nelle mie vicende, perché devo rispondergli, perché l'ho tanto atteso, sono già apertura nei suoi confronti?

— Tu ti rivolgi a me, perché io ti attraggo, incoraggio, prometto qualcosa. C'è un che tra noi, una forza d'attrazione reci-

proca, di responsabilità e corrispondenza, 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 «frammezzo» (in-) e di un confronto, di un faccia a faccia, 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 avere il coraggio di parlare) e comunanza.

— Ogni incontro incisivo e decisivo è promessa che non si mantiene: promette un'eternità, una profondità di comprensione reciproca, una patria, e rimane invece solo un'allusione, rimando a, caparra di un sovrappiù che non avviene. È perituro ciò che dovrebbe essere una realtà perenne; la sfera della comprensione s'incrina per poi (semmai) ricostruirsi in modo nuovo. Ogni incontro duraturo si muove a mo' di spirale infinita che gravita attorno al centro del nostro noi: epifania – dono – prima intesa – promessa – compimento – sfaldamento/sfasamento – delusione/colpa/stacco – nuova possibilità.

— Un tale incontro-amore non è mai né destino cieco né atto arbitrario, ma ci viene dato e imposto, è passione subita e iniziativa libera, lavoro della volontà, libero consenso, dunque totalmente dato, totalmente da compiere, grazia, legge e gesto libero e liberante.

— 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 rifiutato, malinteso. Ogni incontro vive in questo ritmo tra l'abbandono, la morte, e la parola e il gesto che mi risuscitano.

— Gli uomini si catturano e poi non si sopportano, molto spesso l'amore è un gioco fatale fra unione (fittizia) e falsa, 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 del-

l'altro e un'attiguità che permette tante forme d'intimità e corrispondenza.

— L'incontro responsabile (e amorevole) risulta una compagine quanto mai semplice e complessa: l'incrocio fra due libertà, due sfere incomunicabili di vita, di pensiero, di solitudine, fra due tempi che non saranno mai sincroni; è la grazia di una vera comprensione, una sfera di comunanza primordiale, un appello etico in vista di una cor-responsabilità, un gioco fra distanza e correlatività, fra promessa e delusione; un ritmo tra l'abbandono rischioso, il fallimento, e la restituzione della comprensione tra di noi e della dignità degli interlocutori.

— Questa struttura emerge in modo ancora 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 stesso (dico ciò che penso?) e nei confronti della causa (cosa so davvero? Quale potrebbe essere il difetto delle mie asserzioni?). Ci vuole la capacità di parlare in modo che l'altro possa accedere liberamente alla verità comune, e la responsabilità di tutti nei confronti degli altri e di una verità che oltrepasserà ogni nostra intesa e che per questo giudicherà su di noi. 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.

— E Dio? Egli emerge indirettamente come la grazia e la legge dei ritmi finora evidenziati: nega 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. Lui appare nella promessa di vita e nel vortice fra delusione e inizio nuovo, nel gioco fra rispetto e intimità che ogni rapporto comporta, nella pretesa di cercare la verità e nel fallimento di ogni sua definizione. E compare ancora come Parola che c'incoraggia e ci giudica, come Spirito di comprensione, di vita e di speranza, come inizio di giudizio su ogni rapporto, come potenza metacomunicativa grazie alla quale gli uomini si comprendono, e sotto il giudizio della quale ogni loro intesa (forse peccaminosa o mafiosa...) rimarrà sospesa.

6. SUBIRE IL DOLORE: L'UOMO FERITO DALLA PIAGA DELL'ESSERE

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 spalancano in loro il vortice della morte. Tutti sono trapassi delicati, fragili, precari, sono delle realtà che vanno attraversate, riconquistate sempre di nuovo. Per questo non si può parlare della creatura senza toccare il dolore — ed essere toccati da lui.

— Il dolore manifesta il carattere passionevole dell'esserci. Non possiamo non subire le vicissitudini della vita, le passioni dell'amore, le angherie o semplicemente la presenza ineludibile degli altri, le sofferenze del corpo, della menomazione, della morte, il venir meno 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...

— 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. Tutto può capovolgersi nel suo contrario e nascondersi sotto l'apparenza di esso: 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 della croce possono rivelare un grande amore, una forza di dedizione senza pari.

— 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 d'inerzia, sulla casualità incombente degli eventi. Non si ottiene nulla senza lotta, e a lungo andare ogni essere si consuma, si logora 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 subito, 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 dev'essere sacrificata e recisa per giungere ad una certa mèta, per incarnare ciò che mi s'impone.

— La biografia di un uomo non assiste soltanto a piccole mutazioni o a cambiamenti di opinione, ma subisce a volte il crollo dei suoi ultimi orizzonti di valutazione, della sua visione del mondo, lo sfacelo dei parametri di giudizio, la metamorfosi del suo sentire e parlare, valutare e progettare. E ci vorranno parecchi anni per ristabilire l'equilibrio psichico e «ideologico», per ridefinire i capisaldi validi dell'orientamento nuovo.

— Il peccato esaspera la sofferenza appunto perché vuole scansarla ad ogni costo. Cerca invano di annidarsi nelle banalità della vita, di ricorrere agli stupefacenti del lavoro, del divertimento, di lasciarsi andare alla deriva, di perdersi in tanti progetti fittizi, in un passato remoto, in tante forme d'impegno, o di rannicchiarsi in una gelida solitudine. Il peccatore non regge alla ricchezza e agli abissi della sua provenienza, della sua coscienza, del dialogo, non sa accettare e abbracciare la contingenza del finito, e per questo tende a ridurre o allargare a dismisura la portata di quelle realtà e dimensioni per poterle dominare o rimuovere. Ed esse si vendicano, riemergono sotto tante maschere, turbano l'equilibrio fasullo di un animo preso in giro dall'angoscia o dalla vanagloria, minano i castelli di carta costruiti sulle sabbie mobili dell'illusione, della bugia, della cecità.

— Data questa situazione, ci vorrebbe una conversione alla realtà contingente, un'inclinazione sofferta e serena alle condizioni limitate del nostro esserci. Accettare il finito come dono e compito, come feudo assegnatoci, come terreno propizio del nostro lavorare e riposare, come grazia e istanza di responsabilità; convertirsi, dunque, al carattere provvisorio, provvidenziale, simbolico del mondo, alla sospensione e ariosità del «come»: sarebbero queste le attitudini che ci salvano.

— 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 il peccatore non conosce: lo stacco infinito tra la sfera divina e quella umana, tra santità e peccato, promessa e realtà sofferta e vissuta, tra esperienza banale e progetto di fede, tra un Dio totalmente altro e un Dio vicino, incarnato, fra paternità e

figliolanza. Ma in tutto ciò un tale Dio non risulta sadico, anzi ci libera dalla forzatura ideologica di dovercela fare ad ogni costo, di dover costruire un mondo perfetto, insomma di essere dei piccoli dèi; c'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, ci costituisce nella nostra dignità di essere parabola aperta, cioè esistenza con collocazione precisa e tante possibilità di significato, di essere similitudine e calice espanso, traccia di una presenza passata e di un futuro aperto, cifra ancora da leggere e decifrare, simbolo che porta in sé una presenza, uno splendore indicibili, rimando in attesa di un compimento che esula dalla nostra fantasia e ci apre per questo spazi di speranza, di attività, di accoglienza.

E forse questo Dio ci libera dalle nostre angustie in un altro senso ancora. Sembra che non sia stato soltanto orizzonte infinito, stella mattutina e vespertina del nostro vagabondare su questo pianeta, non solo uno spettatore lontano dal nostro dis-astro, ma che abbia condiviso le tensioni delle nostre considerazioni e dei nostri desideri, la nostra posizione esposta fra astri e terra, fra l'incanto degli esordi e la lunga storia delle delusioni e illusioni, fra grazia e peccato, e in questo abbia ricomposto lo spazio simbolico della nostra esistenza appena evocato.

7. RIFLETTERSI COME RIFLESSO: L'UOMO COME SIMBOLO APERTO

Contemplo un volto, mi vedo visto, mi rifletto riflettuto da parte dell'altro, ci intra-vediamo reciprocamente, ci scambiamo delle parole, ognuno si riverbera nelle parole del suo partner: sono questi alcuni dei processi simbolici percettivi e dialogici che ci fanno scoprire noi stessi, nei quali diventiamo un Sé che si riflette da altro. Solo nella misura in cui riflettiamo, rispondiamo e riusciamo a costituirci soggetti, potrà nascere in ognuno di noi un rispetto di sé e potrà dischiudersi un paesaggio di libertà e creatività fra di noi. Così ci scopriamo nudi, ricettivi; la nostra libertà non è assoluta, ma assolta ad essere se stessa; ognuno deve imparare che ciascuno è autostima, autorispetto e per questo degno di essere rispettato, nonostante la fragilità e la contestabilità di ogni essere umano.

Dio compare in questo contesto indirettamente: come garante della grazia degli inizi e dei possibili esiti, come legge e inter-esse di e in ogni incontro; 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 farci padri. Egli non è un fenomeno tra gli altri, ma fa sì che ogni cosa appaia come epifenomeno e possa dunque comparire nella sua immensità, inesauribilità, dignità, correlatività, come presente e obbligo (di amare ed essere amati), come istanza e istante da cogliere come simbolo, riflesso, specchio di una luce che si rifrange in ognuno, come dato provvisorio, invitato e spinto a riceversi, incarnarsi e simboleggiarsi, a progettarsi e superarsi in avanti. Niente è soltanto sintomo o funzione in vista di un altro fenomeno, ma tutto riveste un suo carattere ricco, poliedrico e trasparente, ha lo statuto di un simbolo.

Dio compare così come spazio, luce, orizzonte, stimolo, come garante che ci sprona a cogliere e interpretare le cose in modo nuovo, inaudito, ricco, che ci fa vedere il mondo come problema, come progetto aperto; impedendoci spiegazioni frettolose, definitive, ci preserva così da letture banali, puramente spiritualizzanti, ciniche o ideologiche, fa emergere la multidimensionalità di ogni cosa ed evento. Così, la storia è tessuto di casi, destino ferreo, spazio di decisioni libere e, infine, può essere letta in chiave di provvidenza divina. Ma quest'ultima lettura va presentata con grande delicatezza e presuppone un percorso che tenga conto delle prime tappe descrivendole con la precisione di un fenomenologo. Ugualmente, possiamo parlare della morte come evento biologico, psichico, clinico, interpersonale, di abbandono e decisione liberi, di passione e, infine, di apertura e presenza possibili da parte del mistero della Vita.

Potremmo, dunque, dire che Dio compare come garante, punto prospettico e fuga (nel senso musicale) del carattere variegato, sinfonico, trascendentale e simbolico del mondo e dell'uomo, come spazio e istanza che mette il mondo tra virgolette e lo fa leggere come involucro e riflesso di una parola creativa, di una luce calda e trasparente. Nel nostro percorso Dio è emerso come Padre, Figlio, Spirito, come natura inglobante e principio di libertà, come sfera del Noi e parola, come Io e Tu, come paesaggio e fisionomia distinta, come legislatore ed evento di grazia. Ma il velo rimane. Dio non è afferrabile, individuabile, a

portata di mano o da catturare. Egli – almeno nel contesto del nostro vissuto – non interviene, ma è inter-esse, non c'è come le altre cose e le persone che incontriamo, ma rimane istanza remota. E la sua presenza va sempre nuovamente precisata, invocata, sofferta, partorita, individuata, ricreata, ci richiede un lavoro d'interpretazione, di ascolto, di apertura, uno sforzo di attenzione e una scioltezza e spigliatezza dello sguardo, una spregiudicatezza del cuore che sono difficili da conservare o da rinnovare.

8. COME PARLARE DI DIO IN LINGUA UMANA?

A questo punto capiamo due cose. Primo, che le prove di Dio sono delle formalizzazioni razionali del nostro percorso. La prova ontologica di sant'Anselmo ci ricorda che la stessa ragione è l'immagine primordiale della presenza di Dio, e per questo la dinamica del pensare e il suo massimo concetto, nel quale il pensare riflette e supera permanentemente se stesso, deve essere reale. Il nome di Dio si troverà ugualmente iscritto in quel processo di autoriflessione della ragione; Dio appare come qualcosa di cui non possiamo pensare nulla di maggiore: è questo il suo nome fondamentale, nonché la quintessenza della ragione stessa. San Tommaso, invece, riflette sulla sproporzione fra finito e infinito e ritiene che ogni essente, il suo esserci, il suo muoversi, la sua perfezione devono essere radicati in un essere infinito, a meno che la ragione non intenda perdersi in un concatenamento infinito di cause ed effetti senza mai trovare un punto di quiete e ancoraggio. Pascal, partendo dallo stesso squilibrio, pur essendo molto più insicuro nei confronti di illazioni del genere, ci propone una scommessa: dato il fatto che ogni posta in gioco è finita, il lucro promesso invece infinito, non perdiamo nulla se scommettiamo sulla realtà della fede. Dio si presenta sotto forma di ipotesi che c'invita a rischiare qualcosa, e solo in un tale salto, in una prassi che si collochi nell'ottica della fede, potremo inverare la sua consistenza. Il Dio cristiano si scopre, peraltro, se consideriamo la contraddittorietà della condizione umana: sembra che l'uomo sia troppo ricco, splendido, dotato, e misero, degradato allo stesso tempo, un re destituito che versa, anzi, si rifugia in una tracotanza tapina. Per questo solo l'umiltà del Dio cristiano può riscattarlo, rivelandogli la causa di tanta miseria (il peccato) e di

tanta luce (creazione e redenzione), che si rappresentano nella figura del Dio-uomo.

Allo stesso momento capiamo la possibilità e l'estensione di fenomeni come ateismo e mitologia. Un Dio che risulta orizzonte, spirito, Logos, Padre remoto, istanza della nostra libertà e 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 latente e permanente.

Sono le ideologie e le mitologie, che s'inseriscono in questo spazio vuoto, che tentano di sostituire il Dio assente, la madre che ci ha deluso. Fanno finta di fornirci un'immagine concludente, una spiegazione totale del *totum*, ci cullano e soffocano, ci dipingono un'immagine del mondo come lo fanno le tappezzerie nella stanza dei bambini, una scena illusoria alla quale ci si sottrae appena.

Ma come parlare di Dio senza intaccare il suo mistero, in quale lingua, con quali gesti? Forse il nostro discorso teorico non serve tanto, ma 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 in che modo le situazioni normali della vita possono essere rilette e vissute come eventi trascendentali, come situazioni limite, chiave e spia in cui le esperienze, i ritmi e le leggi di una biografia si condensano. E per via loro si aprono nuovi orizzonti, si valorizzano nuovi paesaggi, nuove prospettive e possibilità. L'esistenza umana appare in una luce inattesa, come paesaggio d'amore ancora inesploso 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 un uomo in modo che essa si costituisca *come* storia; e in questo Dio può apparirvi come sfondo, come colui che ha pilotato, accompagnato, sostenuto e trasformato il suo orizzonte e il suo canovaccio. 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.

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. In fondo, Dio è ciò che avviene in questi racconti e in quelle parabole: mistero e forza di trasformazione e di trasgressione di/in ogni situazione, fenomeno e uomo (anche di quelle realtà che noi vorremmo escludere e che riteniamo impossibili, inaccettabili, come la malattia, la morte, il nemico, la finitezza). Il tutto in modo che possano rivelarsi come evento di grazia, come simbolo di un futuro di riconciliazione, come germe di una gloria che ha già illuminato la nostra infanzia e che speriamo risplenderà anche in mezzo ai nostri fallimenti e nell'ora della nostra morte, quando dobbiamo e possiamo abbandonarci alle mani e allo sguardo di un Altro di cui siamo stati qua solo un riflesso lontano, una parola monca, uno specchio torbido.

NOTA BIBLIOGRAFICA

H.U. VON BALTHASAR, *L'accesso alla realtà di Dio*, in J. FEINER - M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis*. III. *La storia della salvezza prima di Cristo*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 19-59; B. FORTE, *Trinità come storia: saggio sul Dio cristiano*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993³; R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992⁴; G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Laterza, Bari 1983; E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982; W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984; H. KÜNG, *Dio esiste?*, Mondadori, Milano 1979; B. MONDIN, *Dio: chi è? Elementi di teologia filosofica*, Massimo, Milano 1990; W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, Queriniana, Brescia 1990; K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1984⁴; P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993; P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1985; A. RIZZI, *Differenza e responsabilità: saggi di antropologia teologica*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983; E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (Studia Anselmiana, 94), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1986; IDEM, *Monachesimo e filosofia. Una piccola teoria del simbolo*, in «Vita monastica» 46 (1992), pp. 95-125 [riportato anche in questa raccolta alle pp. 278-305]; IDEM, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie* (Studia

Anselmiana, 111), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1992; F. SCHLEIERMÄCHER, *Sulla religione*, Queriniana, Brescia 1989; B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Freiburg-Basel-Wien 1978 [trad. it.: *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1985]; IDEM, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1983.

CAPITOLO SECONDO

IL DIALOGO COME EVENTO DELLA VERITÀ

Chiunque legge quest'opera prosegua con me se avrà la mia stessa certezza, ricerchi con me se avrà i miei stessi dubbi; ritorni a me se riconoscerà il suo errore, mi richiami se si avvedrà del mio. Insieme ci metteremo così sui sentieri della carità in cerca di Colui del quale è detto: Cercate sempre il suo volto. In questa disposizione d'animo pia e serena vorrei trovarmi unito, davanti al Signore Dio nostro, con tutti i miei lettori di tutti i miei libri...

Così esordiva uno dei grandi testi sistematici della tradizione cristiana, il *De Trinitate* di Agostino (1,3.5), la cui stesura si è protratta per ben vent'anni di interrogazione interiore, di dibattito, di meditazione, di colloquio serrato con la Bibbia e con la filosofia pagana. Seguendo le orme di questo grande maestro, vorremmo chiarirci le idee sull'evento della verità in mezzo alla storia, in un dialogo «veritativo» volto a scoprire la presenza della Verità dello Spirito in tutti i poli del suo accadere: nell'Io parlante, negli interlocutori, nell'oggetto o argomento del colloquio e nelle sue aperture e implicazioni etiche e ontologiche.

1. LA VERITÀ OGGETTIVA: MISURARSI COI FATTI

Ogni ragionamento o discussione prende le mosse e viene qualificato da un tema, da un oggetto o un fatto che gli dà contenuto e forma. Nonostante tutte le svolte soggettive, trascendentali o ermeneutiche, vi è sempre il primato di un fatto presupposto che determina la disamina e che persiste in e oltre tutte le opinioni che si possono esprimere su di esso. Da Tommaso d'Aquino fino a H. Arendt si è insistito molto su questa base incontrovertibile di ogni giudizio in campo politico e giuridico, nonché in qualsiasi dialogo banale. La parola umana deve adeguarsi ad una

realtà dalla quale viene confermata o smentita, lega e unisce l'interesse e l'attenzione degli interlocutori che da parte loro non possono non rendere giustizia all'oggettività, alla realtà come si presenta a noi. C'è in ogni particella della realtà un sovrappiù, una promessa, una sfida, uno sfondo enigmatico che non esauriremo mai con la nostra conoscenza, che non si lascia comprendere o assorbire. La precisione di una presenza incontestabile e l'alone di un mistero indicibile: ecco le due coordinate, le due premesse oggettive di ogni concezione del reale che sfidano e smentiscono permanentemente il nostro cammino conoscitivo. Raramente siamo all'altezza della realtà, rendendole quella giustizia che essa ci chiede e impone. Esiste un *pathos* e un *ethos* di oggettività, un'umiltà nei confronti di un mondo del quale possiamo e dobbiamo prendere solo atto. Nessuna svolta antropologica potrà mai dispensarci da questa rettitudine elementare, da una duttilità rispettosa, da un'accoglienza ospitale, da uno spirito sportivo che si cimenti con la realtà data. Essa ci appare come invito, istanza, limite, ci incute timore e ci attrae, intende che l'uomo se ne intenda, sia degno di essa, le corrisponda, sia responsabile: si diventa uomini in quanto si può e deve rispondere a ciò che è. La realtà stessa dunque fa leva sulla libertà, sulla capacità delle persone di poterla concepire e aprirsi ad essa. Ed essa è aperta all'intelligenza umana (un fatto che secondo gli antichi si deve alla conoscenza creativa del Verbo divino), ci obbliga a reggere al suo impatto.

2. LA VERITÀ SOGGETTIVA: MISURARSI CON SE STESSI

L'uomo è presupposto a se stesso, ai meccanismi del suo reagire e agire, del suo stesso conoscere, concepire, parlare. È condizionato da tante forme di pregiudizio e precomprensione, ne rimane vittima e protagonista, perché può vedere il mondo soltanto a modo suo, a partire dalla e nella sua ottica, dentro il suo campo visivo. Il mondo accade nella sua prospettiva, si dà entro i limiti del raggio della sua capacità di abbracciarlo. Solo lentamente, in un lungo processo di autochiarimento, le persone imparano a tematizzare e a circoscrivere questo campo, le implicazioni e i condizionamenti della propria visione del mondo, a confessarne la limitatezza, la soggettività, la fecondità e la violen-

za. Ci vuole molto per potersi accorgere della propria stupidità, di quel tipo di approccio al mondo e di giudizio su di esso che incarniamo e rappresentiamo. Cosa e quanto ho veramente capito della politica, della storia, delle persone delle quali parlo, di una qualsiasi cosa di questo mondo? Qual è la mia competenza professionale, umana, sapienziale che legittima e fonda il mio giudizio? Così, l'uomo deve imparare a corrispondere anche a se stesso, ad essere coerente, realistico, umile e veridico, a definire la sua posizione e qualificazione, il grado di attendibilità di ciò che dice e sottace. Solo la confessione umile e orgogliosa del proprio approccio alla realtà e a noi stessi ci preserva dall'ideologia, dalla banalità crudele dei nostri giudizi. Non è che questo possa avvenire sempre e ovunque, nelle chiacchierate circostanze di cui è fatta la nostra giornata. Ma almeno nei momenti più decisivi o qualificanti una tale chiarezza sarà la condizione della possibilità di ogni comprensione e di ogni intesa con e di se stessi e con gli altri.

3. LA VERITÀ INTERPERSONALE: MISURARSI CON L'ALTRO

Si parla di altri – con altri. E si deve e si può parlare di modo che l'altro, il Tu, capisca me, comprenda la causa della quale trattiamo e possa rispondermi con libertà. Un vero discorso apre uno spiraglio all'interlocutore, gli permette un suo accesso alla realtà; non impone la propria visione della cosa, ma vuole che il Tu trovi adito ad una comprensione originale del suo e del nostro mondo comune; non costringe alla imitazione, ma provoca la sequela, suscita la capacità di ognuno di attingere alle fonti della sua libertà e sapienza, di accorgersi del fondo del mondo col quale ha un rapporto individuale e addirittura incommensurabile. Ogni dialogo veritativo intende svegliare un gusto, un sapore, un'inclinazione e congenialità libera e liberante tra soggetto e oggetto; così si nutre di e si affida a un senso comune, a una libera e liberante intesa tra i soggetti. Perciò il giudizio estetico ha ripercussioni immediate sul piano etico, gli è attiguo, e la verità del comandamento non può non implicare la fantasia, la forza simbolica, la creatività delle persone. Così almeno afferma Kant nella *Critica del giudizio* (§§ 32, 49, 59), forse la sua opera più sciolta e «vera».

Più si crea un'intesa tra gli interlocutori, più essi dovranno far fronte alle differenze di vedute, di stili, di attitudini; da questo in-contro nasce una reciprocità, uno scambio duro e lieto tra le persone, che man mano si scoprono «mondi», «monadi», «romanzi» di una vita singolare. L'alternanza delle voci, tra parlare e ascoltare, tra parola e silenzio, fa emergere uno spazio d'intesa e di comprensione che è più grande e comprensivo della somma delle nostre intelligenze individuali, uno spazio che si deve alla grande tradizione culturale, linguistico-simbolica, che condividiamo e di cui siamo beneficiati – e ad una sfera di grazia e di obbligo che dischiude e valorizza le dimensioni primordiali e ultime di ogni dialogo dedito al rinvenimento della presenza della verità.

4. LA VERITÀ LINGUISTICA: MISURARSI CON LA PAROLA

L'uomo non ha mai un accesso immediato a se stesso, all'altro e alla realtà, ma invero la verità in modo indiretto, si lascia impressionare e si esprime, comprende e comunica per via di processi simbolici, gestuali, linguistici, di modo che tutto gli appaia come simbolo, come rappresentazione di sé e di qualcosa che non afferra mai del tutto. L'uomo si cimenta con la lingua, che è allo stesso momento la culla, la miniera e l'orizzonte del suo essere-nel-mondo. Anche qui ci vuole un lungo percorso finché la persona avrà trovato il suo linguaggio, il suo modo di mediare tra lingua e cuore, cuore e mondo. Pertanto, quale lingua non è spesso menzogna, maschera, schermo e scherno? Per rappresentare la verità sul piano soggettivo, oggettivo e interpersonale, e per confessare anche le lacune che ogni discorso implica, ci vuole molto. Il linguaggio, infatti, oscilla sempre tra banalità funzionale (come mera informazione che poi non dice più nulla), forza poetica e abuso ideologico; tende a costruirsi un regno a sé stante che non ha nessun riscontro con la realtà, anzi la altera e la estranea da se stessa. Un linguaggio sbiadito, stereotipato, srgiante soffoca la realtà e la libertà, non serve per farle emergere. Ci vorrà un rapporto sciolto e ossequioso alla stessa lingua materna che ne colga le cadenze e la sapienza nascosta nelle sue espressioni idiomatiche; siccome la lingua sa già tutto, basta carpirne il messaggio che ci sussurra senza sosta e che si nasconde nelle sue falde e

suture, nel suo ritmo, nella sua intelligenza poetica. Questo confronto ci dimostra quanto è limitato e povero il nostro linguaggio normale, quanto ripetitivo, scarno o esuberante, sempre pronto a gonfiare e a smidollare la realtà. Solo parlando un linguaggio che illumini e dischiuda le potenze della realtà, delle persone e magari della stessa lingua, l'uomo potrà essere all'altezza di se stesso – e del mondo come simbolo, come teatro che rappresenta nel suo piccolo la scena dell'universo.

5. LA VERITÀ METACOMUNICATIVA: MISURARSI CON LA LEGGE DELLA GRAZIA

In questo campo del dialogo veritativo vige una legge che ci obbliga a corrispondere a noi stessi, alla realtà, all'altro e alla lingua, a tessere la rete infinita dei rapporti, a non stancarci mai della ricerca della verità in tutte le direzioni e dimensioni finora sviluppate. L'uomo non è padrone della sua vita, della sua libertà, non è in suo potere se vuole, può e deve essere buono, vero, uno, attendibile e ospitale, ascoltare l'altro, esprimersi in modo adeguato; tutto questo corrisponde ed esula in tale misura dalla sua indole che il dialogo gli risulterà nel medesimo momento un comandamento e una grazia: devo e posso realizzare la mia e la nostra verità, rispondere a me, a te, al mondo, al linguaggio. Questo vale per ognuno di noi: ogni persona è chiamata ad inventare la verità, a rappresentarla, a renderle omaggio nella sua vita. Uso qui, con Rosenzweig, la categoria di comandamento (*Gebot*) e non di legge (*Gesetz*), perché quell'obbligo non ci viene dettato da fuori, ma emerge dalla struttura stessa del nostro esserci. Perciò la verità è, in ultima analisi, identica all'amore, in quanto ognuno realizza e riconosce se stesso e l'altro come evento della parola e della libertà, come mondo integrale, come individuo comunicabile, come *hapax legomenon*, cioè come espressione di una volontà creativa, come riflesso del Verbo divino e come interlocutore libero di un Tu che è identico all'Essere. E l'uomo ci metterà tutta la vita per decifrare quel messaggio che lui stesso è già da sempre, e per imparare ad affiancare gli altri affinché anche loro possano abbracciare la vita e la libertà che ci è affidata e imposta.

Non esiste, però, alcuna garanzia per il compimento di questo processo. È sempre una meraviglia quando ci comprendiamo, quando un pezzo di questo mondo si fa carico e rappresentante di una verità liberante, quando la lingua non tradisce, ma trasmette il vero in modo veridico. Una tale meraviglia testimonia una grazia che pure non cade dal cielo, ma ci viene concessa in mezzo alla fatica e all'autoimpegno richiestoci. E più uno si mette al lavoro per ovviare a quest'unico compito assegnatogli, più vivrà ogni attimo e ogni esito felice come un *kairos* della grazia, come un momento di bellezza e di gratitudine, di *charme* e di leggerezza, di perdono immeritato.

6. LA VERITÀ ESCATOLOGICA: MISURARSI CON LA LIMITATEZZA

La verità s'impone in modo perentorio, eppure essa rimane inafferrabile, inesauribile, si sottrae ad ogni appiglio. In mezzo ad ogni comprensione persiste e resiste qualcosa che ci sfugge; m'imbatto nei limiti della mia comprensione, eppure capisco che senza questo limite non capirei proprio niente. Il vero confine è l'altro (che io sono perfino per me stesso), quell'altro che da parte sua comprende (a modo suo) se stesso, me, il mondo, il linguaggio, il dovere e la grazia dell'amare e comprendere. E anche a lui viene imposto un limite che è diverso dal mio. Ognuno è e garantisce l'integrità e l'integralità della sua verità; dall'interno è un mondo, da fuori appare come epifenomeno. A questo punto cruciale si desta la coscienza della libertà, della consapevolezza del dover e poter decidere sulla propria verità, sul grado e sul modo del suo inveramento nella mia vita, sul livello nel quale la mia piccola esistenza si svolgerà. La nostra libertà è incondizionata, fa parte della sostanza della persona come prospettiva integrale del mondo e risulta contemporaneamente fragile, contingente, un tentativo soggetto a tante forme di tentazione, di deviazione, di fallimento. Questa nostra, la tua e la mia libertà non si fondano da sé, non si comprenderanno mai del tutto, ma vanno realizzate e fanno leva su una libertà che ne garantisca l'incolumità, la differenza, la dignità. In questo contesto s'impara a parlare di un Dio. Dio appare come quella realtà integra(le) che riconosce e salvaguarda la distanza, la verità e il carattere integra(le) di ogni libertà; egli è l'avvocato della loro distinzione e il garante della loro comprensione vicendevole, istanza ultima della legge ed

evento della grazia. Un tale Dio sarebbe il fondo e la fonte di ogni cosa, di tutte le realtà e del loro significarsi reciproco. Pertanto, ogni particella del mondo è pregna di senso e rinvia ad una ricchezza ulteriore di cui è già pienamente rappresentante; essa è metafora, capace e bisognosa di essere interpretata sempre di nuovo. La fede è, in questo contesto, la forza, lo slancio vitale, la gioia di poter scoprire sempre nuove connotazioni, nuovi rapporti di rimando e implicazioni, perché riesce a intravedere il cosmo come rete infinita e precisa di presenza e di significato. Essa ci fa capire di più, e più comprendiamo, più capiamo quanto incommensurabile è e rimarrà la nostra comprensione, e che non ci spetta né la prima né l'ultima parola sul mondo. Ogni nostro giudizio si appella ad una istanza ultima, ad una *parusia* nella quale parola e realtà, significato e significante, legge e grazia, la tua e la mia verità, il limite e la pienezza si salutino, si corrispondano, com-bacino (pur senza coincidere). È questa la ragione e la bellezza dell'idea cristiana dell'Ultimo Giudizio, di un risveglio della verità liberante sotto un occhio tanto pietoso quanto limpido¹.

7. LA VERITÀ RIVELATA: MISURARSI CON LA PAROLA CROCIFFISSA

Adesso possiamo capire il carattere e il raggio della verità della rivelazione. Quell'istanza ultima non è un giudice che intervenga in modo arbitrario, da fuori, nell'ultimo momento della storia. Non è un giudice freddo, puramente oggettivo, ma una persona che ha condiviso la fatica di giungere alla verità delle persone e di Dio in mezzo alla storia. Dio stesso si è incorporato, si è sottomesso alle condizioni contingenti del genere umano; essendo l'unità tra Verbo e Spirito, origine e fine, parola e realtà, io e tu (in quanto dialogo trinitario), aveva la potenza di apparire in questo mondo; si è presentato sotto le condizioni della comprensione umana, correndo il rischio di essere frainteso ed espulso dal regno dei nostri compromessi storici. Su questo pianeta, la verità non ha molte opportunità di essere ascoltata e accolta. E infatti, il Verbo fu estromesso, sottoposto ad una tortura di verifi-

¹ Cf. J. SIMON, *Philosophie des Zeichens*, Berlin 1989, pp. 195-244, 266, 309 ss.

ca: «Se tu sei il Figlio di Dio...». Gli uomini nel loro accecamento non capiscono e non sopportano la Verità incarnata; sono troppo astratti e distratti, i loro concetti sono troppo generici per capire la concretezza della presenza della verità; per questo tendono a sorvolare il mondo, se stessi e gli altri – per potersi impadronire della realtà vera, fissandosi su una qualsiasi parte della loro identità che si lasci facilmente inquadrare e definire. Il Verbo divino risulterà loro troppo concreto per essere preso sul serio e allo stesso tempo troppo sfuggente: devono incastonararlo, ridurlo alle loro categorie e ucciderlo per rimanere i padroni della terra. La risurrezione, invece, non soltanto giustifica il Figlio, ma rivela e ricostituisce la verità che è sempre una realtà dialogica (tra Padre e Figlio, Dio e uomo), dialettica (l'amore divino si altera, si fa altro da sé per rivelarsi sotto le condizioni del finito), paradossale (essa appare sotto le vesti e le apparenze del fallimento). I misteri della Trinità, dell'incarnazione e dell'evento pasquale sono, realizzano e comprendono l'evento stesso di ciò che noi chiamiamo, in modo goffo e astratto, la verità.

8. MISTICA E TEOLOGIA DELLA VERITÀ: LA CIRCOLARITÀ TRINITARIA

A questo punto, la ricerca della verità si compie e si abbandona all'evento della grazia, che è il nodo della rivelazione della Trinità in mezzo alla conoscenza e all'amore umano. Si crea un campo di coriflessività tra il Verbo divino e la mente umana, e di cospirazione tra Spirito divino e spirito umano. Questa *connaissance* viene descritta non soltanto dai grandi mistici come Meister Eckhart e Giovanni della Croce, ma anche da alcuni testi arditi di san Tommaso. Vorremmo a questo punto cedere il passo alle voci di quella tradizione alla quale s'ispirò il giovane Karol Wojtyła (sulla scia del suo maestro Garrigou-Lagrange e dei suoi libri sulla contemplazione in Tommaso, Giovanni della Croce e Teresa d'Avila), perché la verità si tramanda mediante l'ascolto e la ripresa coraggiosa delle diverse tradizioni della teologia e della mistica in cerca di una consonanza tra intelletto e cuore, di conoscenza e amore.

L'anima ha sempre il desiderio di intendere chiaramente e puramente le verità divine nella cui conoscenza tanto più desidera penetrare quanto più ama (*Cantico spirituale*, B 36,9).

Questo è il grande diletto di tale risveglio: conoscere le creature per mezzo di Dio e non Dio per mezzo delle creature, [una tale conoscenza è] essenziale (*Fiamma viva*, B IV,5),

perché tocca l'essenza dell'intimità e dello spazio divino che contiene e comprende tutto in sé:

Secundum scientiam et voluntatem, magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus (*Summa Theologiae* I,8,3 ad 3).

Una tale configurazione si compie nel gesto del con-dono reciproco:

Perciò, diventata ombra di Dio per mezzo di questa trasformazione sostanziale, ella fa in Lui per Lui, nello stesso modo di Lui, quello che il Signore fa da sé in lei. [L'anima] dona a Dio lo stesso Dio in Dio (*Fiamma viva*, B III,78).

[Essa compie] in Dio la medesima spirazione di amore che il Padre spirava nel Figlio e il Figlio nel Padre, che è lo stesso Spirito Santo che in questa spirazione spirava in lei (*Cantico spirituale*, A 38,2).

E Tommaso:

Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quae a Deo sunt facta, ut ostensum est. Oportet igitur quod omnia quae sunt facta a Deo, praextiterint in Verbo Dei antequam sint etiam in propria natura [...]. Deus autem non solum est causa per intellectum suum omnium quae naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur. [...] Oportet igitur quod per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio (*Summa contra Gentiles* IV,13).

Cum autem Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo seipsum Deus amat; eodem autem amore Deus se et alia propter suam bonitatem amat: manifestum est quod ad Spiritum Sanctum pertinet amor quo Deus nos amat. Similiter etiam et amor quo nos Deum amamus: cum nos Dei faciat amatores (*Summa contra Gentiles* IV,23).

In questi testi vibra il *pathos* teologico-mistico della storia dello spirito occidentale, che animerà – a modo suo – la filosofia da Cusano a Hegel e in forme diverse la teologia recente di K. Rahner, di H.U. von Balthasar o di K. Barth². E mi pare che

² Si pensi solo a quel volume commovente scritto a quattro mani col fratello filosofo Heinrich: *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, München 1930.

questa grande tradizione, questo connubio tra mistica e filosofia, sia anche il baricentro segreto della dignità umana sulla quale verte il magistero di Giovanni Paolo II.

9. DEFINIZIONI DELLA VERITÀ: MISURARSI CON LA TEORIA

Scendendo dalle vette della contemplazione, possiamo dire che nel nostro percorso abbiamo cercato di valorizzare la gamma delle descrizioni e definizioni che si sono date al concetto di verità lungo la storia fino alla discussione recente. La verità non può non significare la conformità tra l'intelletto e la realtà; essa avrà sempre una componente esistenziale, perché richiede autenticità, veridicità, limpidezza, un atteggiamento di autosuperamento, di autorelativizzazione e di umorismo nei confronti della propria limitatezza; essa avrà sempre una dimensione interpersonale, cioè sarà indirizzata verso il coinvolgimento liberante di altre persone in vista di un'intesa tra di loro (Habermas, Apel): tutto ciò implica un'attenzione critica nei confronti del linguaggio usato, del referente simbolico, del mondo secondario che si crea nel nostro parlare e significare. E infine, l'uomo non è mai signore del campo del dialogo, la cui validità (*Geltung*) e verità normativa nonché il loro realizzarsi esulano dalla nostra intelligenza, pur facendone l'orizzonte integrale. Nondimeno, un tale cammino d'inveramento richiede tutta la vita, tutto l'impegno della persona. Solo le verità che costano (e danno) la vita meritano di essere sostenute e seguite: sono le verità messianiche di cui Rosenzweig ci parla nella sua opera.

Concludiamo con tre circoscrizioni dell'ambito ambito della verità che potrebbero, per la loro assoluta diversità, correggersi e completarsi a vicenda.

Per H. Arendt, la verità si caratterizza per il suo puro esserci, per una sua incontrovertibilità quasi testarda che sembra vicina alla fattualità di un fatto. In questo la verità (del fatto) è inesauribile, si beffa spesso delle smentite o delle impostazioni della mente umana, resiste, almeno a lungo andare, ad ogni propaganda e ideologia che, invece, naufragano per la loro illusorietà. Nessun potere al mondo potrà sostituire l'istanza umile ma tenace della verità dei fatti. Si vede quanto la Arendt è ancora erede di una tradizione illuministica con la sua forte vena politica

e anti-ideologica; ma senza lo zoccolo duro di questa convinzione si vanificherebbero ogni comprensione o intesa, verrebbe meno ogni fiducia nella vita. E anche il Giudizio divino non sarà altro che una conferma della verità del dato e del fatto, spesso alterati o soffocati dalle proiezioni umane, nate dall'angoscia e dalle fantasie d'onnipotenza, dai tanti complessi d'inferiorità o di superiorità che infestano l'animo umano. La verità si lascia, invece, definire come ciò che l'uomo non può alterare; in senso metaforico, è il fondo sul quale stiamo e il cielo che si estende sopra di noi¹.

Anselmo di Canterbury riflette più sul versante trascendentale della verità e ci fa notare che soltanto la mente può realizzarla e rifletterla. Ma la riferisce immediatamente all'atteggiamento di fondo, alla forza della mente di dover e poter essere all'altezza di se stessa, cioè di realizzare se stessa e il mondo, e perfino il suo concetto massimo, limite e spia, la sostanza e garanzia divina, l'*id quo maius cogitari nequit*. Il concetto significa la quintessenza, la realtà e l'orizzonte primordiale e ultimo del pensare, e in tutto questo contiene una definizione dell'essenza divina. La corrispondenza tra la libertà e la conoscenza umana, nella quale l'uomo sa tener conto della sua condizione ultima e intima, si coglie nel concetto di *rectitudo*: «Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis» (*De Veritate* XI). Nella «rettitudine» si realizza il dovere e il potere, la responsabilità e il senso di proporzione dell'uomo che non può non rendere giustizia alla verità: «Invicem se definiunt veritas et rectitudo et iustitia», la giustizia si definisce invece come «rectitudo voluntatis propter se servata» (*De Veritate* XII). Ecco il circolo virtuoso tra ragione teorica e pratica, tra autoriflessione e apertura, tra solitudine e impegno, tra ragione illuministica e adorazione, che anima la cerca della Verità (e non sarà del tutto casuale che la *Fides et ratio* abbia un tocco anselmiano).

Pertanto, la verità non si deve mai ad un ragionamento solitario, ma è sempre un evento comunitario, colloquiale; essa nasce dall'ascolto, dall'affidamento ragionevole alla tradizione. Perciò la chiesa viene definita «colonna e fondamento della verità» (1Tm 3,15), in quanto testimonia l'avvento del Verbo. In

¹ Cf. H. ARENDT, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, I, München 1994, pp. 341, 362 ss., 370.

ultima analisi, non si riflette tanto sulla verità, ma la si testimonia sul piano intellettuale, esistenziale e gestuale; essa va contemplata, comunicata, assunta, e così si fa evento della rivelazione, come ce lo descrive l'inno che si cita nel versetto seguente:

Essendo il grande mistero della pietà,
la verità si incarna nel Verbo,
viene giustificata ed elevata nello Spirito;
essa si manifesta con splendore umile
e viene annunciata e creduta sulla terra,
infine assunta in gloria (1Tm 3,16).

La verità non è mai soltanto una costante antropologica, ma presuppone e implica una sua manifestazione terrestre e celeste, si fa evento teandrico. Poiché una verità che non implichi la riflessione e la rivelazione divino-umana non meriterebbe il suo nome, si ridurrebbe ad un concetto astratto, ad un idolo fantasmatico, ad uno schema ideologico. Troppo spesso l'uomo preferisce gli idoli alla verità, una presenza fittizia degli spettri alla sua istanza sottratta e soave, e non sa che gli idoli sono sempre crudeli, distruggono la carne e la mente umana, la vita delle persone, il tessuto di una società. Il vero problema della verità è per questo la menzogna, il suo camuffarsi in tante vesti ideali e futili. Sembra che l'uomo non sia fatto per cogliere la verità, ma cosa rimarrebbe di lui senza di essa?

CAPITOLO TERZO

CONOSCENZA – SAPIENZA – TEOLOGIA OGGI

Molti sono del parere che la teologia odierna sia astratta, complessa, troppo lontana dalla vita della chiesa, della parrocchia. Però basta leggere un manuale di quel tipo di teologia che prevalse fino agli anni Sessanta per vedere che un tale pregiudizio non regge. Mi pare, invece, che la conoscenza teologica stia avviandosi ad una concezione molto più sapienziale, originale, personale, più vicina alle fonti bibliche e ad una visione d'insieme della struttura del cristianesimo, almeno nei confronti di una teologia barocca o neoscolastica. In questo processo si trasforma perfino lo stesso concetto di «conoscenza teologica», il suo senso personale, trascendentale e teologico che non si esaurisce in una cognizione di causa, una fredda oggettività, un'impressione soggettiva o una concettualizzazione della realtà, cioè in una forma di assorbimento dell'oggetto da parte del conoscente. Ma essa implica, o meglio, si dispiega in un processo che la fa avvicinare all'amore, all'unione ri-conoscente fra persone. Un tale tipo di conoscenza, che verte sulla «realizzazione» di me, dell'altro, del mistero della nostra comunanza, interesserà perfino la sua stessa dinamica, la sua stessa struttura assai complessa come quella dell'amore.

1. COORDINATE DEL CONOSCERE: UNITÀ E DIFFERENZA

Cominciamo il nostro discorso con una riflessione su questo processo di «amore-conoscenza»¹.

¹ Per le riflessioni seguenti cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985 [trad. it.: *Teologica. I. Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989]; IDEM, *L'accesso alla realtà di Dio*, in L. FEINER – M. LÖHRER (a cura

1) Ogni conoscenza è *comprensione*, si basa dunque sull'inclusione reciproca, sull'*unità spirituale* fra me e te, fra soggetto e oggetto, una comunanza primordiale che fonda e garantisce la loro comprensibilità, lucidità, apertura. Non potremmo capirci, corrisponderci se non ci fosse quell'affinità elettiva, quella comunanza sorgiva, quell'occhio/orecchio aperto che permette il processo conoscitivo. Infatti la conoscenza amorosa e accogliente riconosce soltanto ciò che le è simile, affine. Questa affinità non va compresa a modo di una «imitazione» o «effigie», ma significa piuttosto una parentela e corrispondenza spirituale che lega e porta un polo all'altro. Vita e conoscenza partono da questo interesse, dall'intreccio dinamico delle loro sfere.

2) La conoscenza presuppone e crea di nuovo *uno spazio del fra*, uno stacco che ci fa intravedere l'un l'altro, una *distanza salvifica*. E in questo intervallo emerge la gioia e la sofferenza della differenza, della disparità fra i poli, fra i partner. Ognuno si distingue assolutamente dall'altro, è un mondo incomprensibile, si distingue da lui magari nel modo del suo distinguersi, di essere e vivere l'alterità, il tempo, lo spazio. Ognuno è fulcro e centro dell'alone del suo mondo; e nell'incontro di questi mondi incommensurabili si crea lo spazio arioso del riconoscimento reciproco, senza confusione né divisione. Sono pertanto i contrasti che si attraggono nel gioco ellittico dell'amore, nell'avvicinarsi e intrecciarsi di unione e distanza, differenza e abbraccio.

3) La conoscenza è, nondimeno, *un evento nel e del soggetto*, attualizzazione della presenza dell'altro, dell'oggetto in me – e in questa autorealizzazione indiretta dello stesso soggetto. L'altro, l'universo accadono soltanto entro l'orizzonte e il recinto ristretto del «mio piccolo mondo antico», l'oggetto avviene ed emerge quale oggetto solo in e per me, in e per via della mia reinterpretazione. Dall'altro canto, anch'io sono oggetto per tanti altri che mi oggettivizzano, giudicano, per cui io sono soltanto uno degli altri. Così ci estraniamo, sradichiamo e realizziamo reciprocamente, ci abbandoniamo agli altri e gli altri a noi nel gioco permanente delle prospettive che la conoscenza è.

di), *Mysterium Salutis*, III, Queriniana, Brescia 1969, pp. 19-60; E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (Studia Anselmiana, 94), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1986, pp. 171 ss., 355 ss.

4) Adesso possiamo già intuire che *il trapasso attraverso la morte*, la violenza, la sofferenza fanno parte del nostro processo conoscitivo che non ci risulta tanto innocuo quanto lo crediamo. La conoscenza distrugge per un certo verso la distanza, l'apertura delicata, e riveste per questo il carattere di una violentazione, di un assorbimento. Essa annienta la differenza, l'alterità, sottomettendole alle «mie» categorie, al «mio» giudizio, integrandole (se non fagocitandole) nel «mio» mondo. L'altro viene alterato, divorato, trasformato, deformato; il «tu» perde il suo carattere autonomo e si fa soggetto al mio piglio, viene necessariamente misconosciuto, sotto o sopra-valutato, sia nell'amore sia nell'odio sia in un giudizio apparentemente oggettivo. L'io costituisce l'altro nel suo «come» ed egli non appare mai quale Io, quale mondo integrale, ma solo quale simbolo, quale portatore di tanti significati e messaggi. Intanto, anche il soggetto deve subire una forma di morte, di abbandono, di dolore, perché si lascia inevitabilmente dominare, conquistare dall'oggetto che alloggia, deve adattarsi ai suoi ritmi. Leggendo un libro, ascoltando una voce, accorgendomi di un amico o di un avversario che mi viene incontro, sono già vittima occupata da parte dell'altro. La presenza dell'oggetto mi impressiona, mi fa scordare me stesso, mi riempie ed estrania. Ma solo in un tale processo affermiamo e recuperiamo la nostra identità; esponendoci alle mani e alla comprensione dell'altro, rinasciamo, ci accogliamo di nuovo grazie al riflesso del suo sguardo, della sua risposta, della sua intesa. Siamo mendicanti gli uni per gli altri, chiediamo all'altro un pezzo della nostra identità come dono, correndo sempre il rischio di perderci, di essere rifiutati, misconosciuti. Nel nido stesso della nostra solitudine veniamo snidati, alienati, dipendiamo dal consenso degli altri. Un circolo virtuoso di grazia, un circolo vizioso di tanta sofferenza.

5) Solo attraversando queste molteplici forme di morte, di abbandono, di oggettivazione, *risorgiamo*. Si ricercano, riemergono la nostra comunione primordiale (la bellezza della prima giornata della creazione, di un amore), l'altro e l'io, la distanza e la vicinanza. Io e tu, il mondo fra di noi, distanza e unità «conoscono», e si ri-conoscono, noi diventiamo congeniali, trasparenti per gli altri e per noi stessi. Si crea «la corte», l'aura, la sfera della nostra cortesia, della nostra comprensione delicata, sappiamo riconoscere la nostra alterità, la nostra parentela, rispettare la differenza, l'incommensurabilità e inesauribilità dei poli. Con-

templiamo l'altro e noi stessi quale tempo dello Spirito, rinveniamo il nostro vero ed unico nome con il quale siamo designati fin dall'inizio del mondo.

6) La svolta critica fra morte e risurrezione entro la dinamica della conoscenza comporta un ulteriore ribaltamento di prospettiva. D'ora in poi si crea uno spazio del *fra* fra di noi, nel quale e grazie al quale tutto si fa *simbolo*, segno della nostra intesa, del nostro mondo comune. Il susseguirsi inesorabile di momenti nel *chronos*, nel tempo fuggitivo, si fa *kairos*, tempo di presenza, di uno spessore di senso e d'intesa. La morte si trasforma in vita. L'*epiphainomenon* dell'oggetto si fa *phainomenon*, epifania di un mondo integrale; la cognizione si trasforma in un riconoscimento amoroso o almeno rispettoso, l'innamoramento si apre ad un riconoscimento della distanza, della libertà dell'altro, e il mondo stesso fra di noi si fa evento simbolico, rimando, trapasso al mistero, non si esaurisce in sé, nella sua fatticità, ma risulta pregno di significato, di scoperte. Solo questa conversione al mistero della nostra comunanza e della nostra libertà, al mistero che compare in me e in te e fra di noi, garantisce l'integrità e il plusvalore inesauribile dei partner, lo spazio dell'unità primordiale e della distanza altrettanto fondamentale che sostengono ogni rapporto conoscitivo.

7) Una vera conoscenza si deve all'alone e alla lucidità di quel *mistero dello Spirito* nel quale essa si rigenera e si compie sempre di nuovo. Questo mistero è l'indice della profondità, libertà, inesauribilità, incomunicabilità di ogni persona, di ogni particella del cosmo, l'idea precisa, inconfondibile di te e di me e la condizione di possibilità della nostra comunanza e comprensibilità. Esso sottende e sorregge, sì, ogni discorso, ma fa anche scoppiare e mina ogni comprensione troppo ristretta, ideologica; esso è sorgente e garante, splendore e fine di ogni comprensione, di ogni rapporto, si presta e si sottrae in tutti i poli del processo conoscitivo. A questo punto nasce una nuova realtà che in ogni cultura si chiama «sapienza», il compimento aperto della e in mezzo alla stessa conoscenza.

2. COORDINATE DELLA SAPIENZA: ESATTEZZA ED EPIFANIA

La sapienza ripercorre, inverte, sperimenta e riflette gli spazi e le leggi, i ritmi portanti e nascosti del processo conoscitivo e

cerca di corrispondergli; risulta, quindi, una forma concomitante, pratica e teorica della stessa conoscenza, un suo compimento aperto che sa cogliere la conoscenza *quale* conoscenza, cioè quale evento e processo fra soggetto e oggetto, quale costituzione di un mondo, quale sofferenza e gioia, comunque nel suo carattere polivalente. In questo cerca di intravedere, rileggere, spiegare (sia pure in forme ben diverse e poco riflettute) tutto alla luce di quel mistero di vita (perfino di quel mistero santo), di quel sovrappiù alienante e confortante che sorregge e avvolge, trapassa e salva i poli del processo appena descritto.

È una prospettiva protologica ed escatologica dello stesso conoscere che sa cogliere le cose da fuori e dal di dentro, una visione a volo d'uccello che, tuttavia, sprofonda nelle viscere, nella fisionomia precisa di ogni evento.

La sapienza non è mai astratta, generica, non ha molto in comune con un atteggiamento scientifico, essa si trova tanto nella contadina quanto nel professore di filosofia e viene forse a mancare nello scienziato o prelato più prestigioso. In seguito cercheremo di evidenziare qualche punto decisivo e saliente di questo tipo di conoscenza amorosa (e trascendentale, perché un saggio è sempre consapevole del carattere simbolico, indiretto, ampio e misterioso della sua propria conoscenza, intuisce lo sfondo, la profondità fondante, le implicazioni pratiche di ogni discorso o evento). Ci domandiamo di che cosa i sapienti si accorgono, quali sono le falde e le faglie della realtà e del conoscere che sanno cogliere, sia pure in una forma poco riflettuta, ma sempre intuita, vissuta, sofferta².

1) La sapienza è e coglie, in un primo momento, la gioia della *comunanza primordiale* che unisce e differenzia le diverse realtà e cose, me e te, noi e il mondo, il mondo e Dio. Oltre a tutte le differenze (e in esse), oltre alla disparità di cultura, creanza, carattere, c'è qualcosa che con-dividiamo, che ci comprende, uno sfondo del vissuto che ci è comune e nei confronti del quale ci comprendiamo. Riso e pianto, vita e morte, solitudine e comunanza, la sofferenza di ogni vivente, il fascino della natura e del cielo, le poche leggi che determinano le cose essenziali della

² Cf. E. SALMANN, *Weisheitliches Denken. Zur Typologie und Hermeneutik sapientialer Theologie*, in «Salesianum» 49 (1987), pp. 684-717.

esistenza, i fenomeni originari del mondo, il saggio li coglie in ogni parolina, in ogni particella del cosmo, su qualsiasi volto solcato dal destino, in ogni gesto umano.

2) La sapienza è la gioia di una *visione globale del cosmo*, essa sa intuire le cose alla luce di un tutto che le appare *quale* tutto onnicomprensivo, quale senso e spirito di comunanza, peraltro un tutto che non schiaccia, non risulta parola ideologica e soffocante; il saggio scopre e dischiude nelle cose un Logos e uno Spirito che uniscono e *conciliano senza confondere* e che *distinguono* le realtà *senza separarle*. Un tutto accomunanteci del quale noi, io e tu, partecipiamo, e perfino lo spazio e l'orizzonte della nostra intesa viene costituito e giudicato da esso, in quanto riflette fedelmente le leggi dell'essere. Nel sapiente si crea così una delicatezza, una cortesia, un tatto squisito che risulta una rappresentazione della maniera e forma divina di essere, di sentire, di rivelarsi, e in questo delle *leggi cristologiche* che sottendono e determinano l'esistenza in tutte le sue dimensioni.

3) La sapienza è la gioia della *visione del singolare*. Essa non si accontenta di concetti generici, affermazioni vaghe, asserzioni apodittiche, ma sa intuire e individuare il singolo *quale* singolo, coglie la fisionomia individualissima di ogni ente, di questo volto e di quella pietra. Con spavento, timore e riconoscenza, ci si accorge della particolarità incommensurabile, della profondità inscandagliabile, della fisionomia esatta eppure incircoscivibile di ogni fenomeno, anzi lo costituisce quale *phainomenon* in tutta la sua dignità.

4) La sapienza è la gioia del *gioco polare* fra le cose. Niente è isolato, definitivamente rinchiuso in sé, tutto ha e comprende la sua verità, in ogni affermazione c'è un seme di vero, di bello, di buono, e anche il contrario, l'opposto, mantiene una sua dignità a condizione che ogni polo sia disponibile a lasciarsi completare, arricchire dall'altro. È, infatti, indispensabile avvicinarsi alla realtà con logiche e lenti ben diverse, sia alla realtà complessa di un uomo (che in sé è già da sempre contraddittorio), sia a quella di una legge teologica (che ha sempre bisogno di registri differenti per essere spiegata in modo adeguato). Sotto lo sguardo benevolo ed esatto del saggio, i poli si salvano, completano e correggono reciprocamente e formano un campo di forza che rassomiglia alla *figura dell'ellisse*, che è una delle forme più importanti per ogni approccio dialogico e simbolico alla realtà.

5) La sapienza è la gioia della *circolarità commovente* fra individualità e comunione, fatto e idea, io e tu, oggetto e soggetto, cielo e terra. Questi poli si potenziano solo insieme, riversano il loro proprio sull'altro, abbandonandosi a lui. La circolarità è dunque un'altra figura costante del movimento della vita e del cosmo. Questo vale per il progresso collettivo ed individuale: ogni vivente parte dalla sua essenza e torna ad essa; non si scappa mai dalla matrice del proprio essere; lo sviluppo, sia pure drammatico, non è fuga isterica verso un aldilà, ma accrescimento di ciò che siamo, della nostra ricchezza a volte molto polivalente e contraddittoria in sé, è autopotenziamento di se stessi. E in questo emergono le vere novità, avviene un pro-gredire di ciò che siamo. La linearità della storia che si muove e trascende in avanti e la circolarità, il ritorno del medesimo, non si escludono, ma si completano. La novità rivoluzionaria e la ri-voluzione dell'uguale si alternano, si consegnano l'uno all'altro, devono perdonarsi sempre di nuovo. Sotto lo sguardo del sapiente, la storia riveste per questo la forma dinamica della spirale, perché le stesse cose, le poche leggi che ritmano l'universo vanno sempre rivissute e reiterate di nuovo, riscoperte in un'altra prospettiva e ad un livello diverso.

6) La sapienza è la gioia della *visione simbolica* di tutte le cose. Tutto è simbolico in e per se stesso e per gli altri, risulta punto d'incrocio fra espressione e percezione, universalità/comunicabilità ermeneutica e particolarità ermetica sul livello ontologico e gnoseologico. Ogni particella del cosmo rappresenta qualcosa, se stessa, la storia della sua stirpe o della natura, il mistero di vita e morte e, in ultima analisi, l'orizzonte immenso del Verbo creativo divino che si riverbera, riflette e inabissa nell'inesauribilità di ogni fenomeno. Per questo, ogni cosa nell'intimo del suo essere risulta rinvio e segno, appunto in-segnamento, scuola segreta del Verbo, denota una pienezza e presenza nascosta, ri-velata. Perfino l'atto dello stesso conoscere ed amare è in sé e per sé simbolico, specchio, riflesso delle cose, del mondo, della propria identità e profondità; esso costituisce il mondo quale simbolo ed è in sé rimando, presenza di uno Spirito, di un Verbo che lo trascendono, attraggono, avvolgono. E forse solo la vita intratrinitaria potrà mantenere ciò che il gioco simbolico, la rete di rimandi che è il mondo, promette e premette.

7) La sapienza è la gioia e la sofferenza della *provvisorietà* di ogni ente e del *carattere indiretto e mediato* di ogni approccio alla sua realtà. Questa provvisorietà e indirettezza fa parte della misteriosità simbolica, del rispetto delicato, dell'incrinatura e della grazia della nostra esistenza. Il saggio sa che tutto è saggio, grande e misero, incompiuto, frammento, tentativo approssimato che richiede un approccio lento e travagliato, coraggioso e reverenziale da parte dell'amante e conoscente. L'universale e i concetti non si comprendono mai in sé, ma solo attraverso il singolare, un'analisi esatta e un'intuizione profonda del suo essere. E, a rovescio, il singolare e particolare non s'intende da sé, ma solo attraverso una rilettura permanente del suo ambiente; dei tanti fili che costituiscono la sua esistenza, magari di ciò che non è (più o ancora). Come abbiamo visto, questa legge vale anche per l'approccio all'oggetto, che si ha solo mediante l'autorealizzazione del soggetto, il quale conosce se stesso solo attraverso l'autoalienazione, l'abbandono all'oggetto, al servizio, al mondo. L'io è consapevole di sé solo mediante il tu, l'uomo trova la sua autodefinizione solo per via dei concetti universali e nei confronti dei suoi dèi e del Dio universale, il mio, il tuo, il nostro Dio e il Dio del mondo. E questo Dio si conosce soltanto (almeno per noi) mediante la sua incarnazione, la sua presenza anonima nel simbolo di ogni persona e del suo servo, Gesù Cristo.

8) La sapienza è la gioia e la sofferenza dell'*incommensurabilità* di ogni cosa, dello *iato* che corre fra di esse, fra i tempi, fra universale e concreto, fra le diverse falde del concreto. Il sapiente è ben consapevole della vulnerabilità, fragilità e debolezza di ogni essere, nonché del loro contrasto, del carattere agonico dei loro rapporti che si deve alla loro limitatezza. Inoltre, sarà impossibile determinare precisamente la fisionomia di un qualsiasi ente, dobbiamo in qualche modo accontentarci di concetti generici che alterano e soffocano la verità concreta delle cose. Così, la sapienza si compie nella *docta ignorantia* che comprende e abbraccia il proprio non-sapere e coglie la contraddittorietà ed estraneità di tutto ciò che esiste (Cusano, Socrate). Eppure, questo iato abissale non viene soltanto subito in modo apatico, ma vissuto, accolto, riprovato, sperimentato come ricchezza, quale spiraglio aperto, possibilità di epifanie e di rigenerazioni. La sapienza si compie, in ultima analisi, nella speranza, nel presagio

della salvezza di ogni singolo, della risurrezione del suo possibile significato preciso e illimitato.

9) La sapienza è la gioia accorata e la mestizia confortata e confortante di un'esistenza che vive consciamente nei confronti dell'*ambivalenza* di questo mondo, di questo secolo. Sotto gli occhi vigilanti e misericordiosi del saggio, tutto si fa *parabola di vita e di morte*, di una presenza nascosta di significato. In questa visione simbolica che ha del mondo il sapiente è collegato a terra e allo stesso momento spazia nei cieli della possibilità; egli sarà umile e coltiverà una sua vena umoristica che salterella fra cielo e terra, libertà e necessità obbligante del destino, leggerezza e peso insostenibili di questo mondo. E la leggerezza e il peso del «come» e del «come se» sono davvero il compimento della dinamica dell'amare e del conoscere in tutte le loro dimensioni.

3. COORDINATE DELLA SAPIENZA GRECA: ENIGMA E CHIAREZZA

Durante il lungo corso della storia, questa sapienza è emersa e si è articolata in diverse forme, e sarebbe un'impresa quanto mai affascinante seguirne le orme nelle diverse culture e nell'alternarsi delle diverse epoche³.

Nel mondo greco la *sophia* sa cogliere e abbracciare tutti i significati da noi sviluppati. Essa è davvero un dono dall'alto, una grazia, un entusiasmo che sopraffà l'uomo, ma riveste allo stesso momento un carattere molto pratico-sociale, facendo parte della struttura della *polis* in tutte le sue sezioni e funzioni. Essa comprende la prassi abile dell'artigiano, dell'artista e dello scienziato (soprattutto del medico), gente, comunque, che sa conformarsi ai ritmi della natura e del bisogno sociale. Poi ci sono i sapienti e i veggenti, che sanno cogliere le leggi più

³ Cf. il riassunto stimolante e originale di E. BLOCH, *Über den Begriff der Weisheit: Gesamtausgabe*, X, Frankfurt 1977, pp. 355-395. Rispetto al concetto greco della sapienza cf. W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1941, pp. 14 ss.; W. SCHADEWALDT, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen: Tübinger Vorlesungen*, I, Frankfurt 1978, pp. 177 ss.; G. SÖHNGEN, *Philosophie und Theologie*, in «Handbuch theologischer Grundbegriffe» II (1962), pp. 312 ss.; W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953 [trad. it.: *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1961].

profonde e nascoste della storia e della natura dell'uomo esprimendole in sentenze succinte ed emblematiche; e infine i filosofi, i pensatori che, peraltro, non perdono mai il contatto con la base comunitaria, ma assumono in essa la funzione dei veggenti, sia pure in una forma meno estatica e più teorica. Tutto questo mondo oscillava fra l'ordine della cultura e della *polis* e gli enigmi della natura e del mito; e fra loro, fra mito e filosofia, si staglia il mondo degli dèi, che risultano garanti dell'ordine e abissi del mistero fosco dell'esistenza.

Fu compito permanente della sapienza interpretare la natura e gli dèi, il mito e la poesia, le leggi della *polis* e della vita, con una passione per l'inestimabile del gioco, con una spregiudicatezza imparagonabile, con la gioia e il terrore delle scoperte inaudite.

Questo mondo pratico, religioso e filosofico era in cerca del Logos, della chiarezza, della luce candida, delle proporzioni fra i componenti del *kosmos*. Gli dèi figuravano come espressione e forma di questa definibilità e lucidità delle cose. *Archè* e natura, teoria e virtù si completarono, finito e infinito si fondarono e fusero in una forma di connaturalità. Il principio sconfinato e fondante dei filosofi e gli dèi del mito e della poesia, lo spirito universale-cosmico-geometrico e lo spirito umano, la teoria e la prassi rinviano l'uno all'altro, plasmano un cosmo quanto mai limpido e urbano.

Eppure non manca a questo mondo un carattere fosco, ambiguo, estatico ed esoterico; la scienza apollinea è sì, da un lato, schietta, definibile, ma questa nitidezza si deve ad uno sfondo bieco, losco, enigmatico, dionisiaco. Il sapiente si vede assalito dal mistero buio della sorte che lo travolge e pedina; l'essere gli risulta enigmatico, fatidico, fatale, e sarà compito della sua astuzia e chiaroveggenza (se non della follia estatica del veggente) sciogliere i nodi indissolubili del destino. Per questo, la conoscenza, la divinazione, la saggezza lungimirante, il dolo, lo stragemma, l'impronta agonale della discussione, la dialettica, il senso esasperato per l'ironia e i paradossi rivestono massima importanza nella cultura greca. Poter reggere di fronte all'ambiguità del reale e del cuore umano (nonché delle peripezie della vita e delle intenzioni segrete degli dèi) è una questione di vita o di morte. Ed è stato Eraclito che ci ha trasmesso il messaggio di

questo mondo an-archico e arche-tipo in sentenze quanto mai abissali, dense e imperscrutabili⁴.

Con i sofisti, invece, si crea un tipo più pragmatico e pedagogico di sapere che si prefigge di unire in sé sapere e *virtus*, legislazione e prassi, formazione e retorica, non senza una vena satirica e pragmatica. In Platone, questo duplice sfondo viene reinterpretato e razionalizzato, il vanto dei sofisti è messo a nudo, la tradizione mitico-estatica integrata in una visione più ampia e teoricamente articolata. Forse c'è in lui anche un'intuizione del perduto, l'anelito verso una sapienza smarrita che va ritrovata per via del raziocinio, di una concezione riflettuta o filosofica del cosmo e della sua unità spirituale (anche se nel suo *Socrate* si trovano ancora bagliori del vecchio sapere estatico ed etico, oltre al fondo oscuro dell'indovinello, della dialettica maligna, della lotta pericolosa attorno all'enigmaticità dell'essere). Incontriamo, dunque, una fisionomia molto ambivalente di sapienza presso i greci: da un lato prevalgono la mania, la divinazione, la maliziosità degli dèi, dall'altro il senso politico-pratico e speculativo di cui tutta la storia della filosofia e della teologia è debitrice. E forse anche l'esito della storia della metafisica in Platone e Plotino tradisce ancora quel volto ambiguo dell'impresa: questa metafisica risulta «*mathesis universale*» (cioè scienza integrale) che parte dalla visione dell'unità fra lo spirito divino, l'intelligibilità e proporzionalità (aritmetica) dell'essere e l'intelligenza umana, poi si conserva un senso per l'alone e la sorgente transrazionale e trascendente dell'essere nella forma dell'Uno assoluto, una trascendenza an-archica oltre ogni processo ontologico e ogni ragionamento analogico⁵.

Questa sapienza greca, il cui carattere bifronte viene sottaciuto in ogni classicismo (o sublimato in una sua malinconia impalpabile), esiste poi in una forma, diciamo, minore, cioè nell'indifferenza pacata, passiva, rassegnata di certe forme dello stoi-

⁴ Cf. l'impostazione originale della sapienza greca presso G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975; IDEM, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974; IDEM (a cura di), *La sapienza greca*, 3 voll., Adelphi, Milano 1977-1980.

⁵ Cf. H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967; IDEM, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982; G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte*, CUSL, Milano 1986.

cismo, un umanesimo valoroso che cerca di resistere alle vicissitudini della sorte, allo splendore e alla banalità della vita ricordando il Logos comune in tutto ciò che esiste. Una sapienza che sa cogliere i momenti e le scintille del bene e dell'unità nel cosmo.

4. COORDINATE DELLA SAPIENZA VETEROTESTAMENTARIA: PRESENZA E SOTTRAZIONE

Una simile ambivalenza fra coscienza di crisi e chiarezza, fra sentenza pratica e atteggiamento speculativo la ritroviamo nell'ambito dell'Antico Testamento. Nonostante il suo rapportarsi alla sapienza egiziana e greca, si tratta qui di una trasformazione genuina della stessa fede israelitica, che si riscontra soprattutto nei tempi di trapasso dall'epoca di Salomone fino al periodo successivo all'esilio e quello ellenistico del I secolo a.C. Il presupposto di un tale sviluppo è sempre una certa secolarizzazione della religione e della società, una crisi del messianismo in tutte le sue forme (cultica, profetica, davidica, regale), l'essiccarsi della fonte mistico-prophetica, l'estinguersi della forza politica di Gerusalemme. Vengono meno i temi e le speranze principali della religione ebraica: i motivi del patto, dell'elezione, della legge, della promessa ai padri, del paese, della tradizione del piccolo gregge sacro da parte del popolo, di Sion, di Davide e della sua stirpe, delle speranze escatologiche. Tutti questi motivi perdono il loro vigore intrinseco e vengono dimenticati o almeno trasformati.

Questa perdita viene, invece, compensata da diverse forme di arricchimento e ampliamento a livello culturale e religioso⁶. Dapprima incontriamo una interiorizzazione della religione, della devozione, della visione del mondo: il cuore del sapiente è il luogo privilegiato del culto, della presenza dello spirito divino, la conoscenza si fa co-scienza fra Dio e uomo nell'intimo del cuore umano. A questa tendenza corrisponde quella della moralizzazio-

⁶ Cf. H.D. PREUSS, *Das Gottesbild der älteren Weisheit Israels*, in «Vetus Testamentum. Supplements» 23 (1972), pp. 117-146; G. VON RAD, *La Sapienza in Israele*, Marietti, Genova 1975; H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*. III. *Fächer der Stile: Laikale Stile*, Einsiedeln 1967, pp. 113 ss., 317 ss. [trad. it.: *Gloria*. III. *Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1976].

ne della religione, che implica anche una funzione sociale e una nuova prospettiva teologica. Per esempio, si rileggono i temi della creazione in chiave sociale: tutti gli uomini sono creature di Dio, e per questo non si devono sfruttare e sfrattare i poveri, ma seguire attentamente le strutture del reale che sono già in sé una rivelazione del Dio creatore⁷; lo stolto, invece, intacca e viola le leggi dell'ontologia, il senso del reale, e subisce per questo la condanna. In questo contesto, Dio appare come garante della giustizia, del nesso fra atto e fatto, un congiungimento che si fa addirittura legge universale, quasi naturale. Ogni azione comporta necessariamente un effetto salvifico o controproducente, e Dio è il fondatore, il garante e il custode di quest'ordine.

Da qui si comprende il carattere cosmologico della religione che si deve ad un ampliamento e ad una riflessione approfondita del discorso etico. Tutto il cosmo, le varie strutture del reale risentono della voce, sapienza, giustizia e potenza divina, sono sacramento della sua presenza nascosta. E la reazione adeguata ad una tale concezione del mondo sarà il timore di Dio, una devozione del cuore che implica un ragionamento sulle leggi fondamentali del cosmo e dell'anima umana. Infatti, sia la sorte degli uomini sia il cosmo risultano campo di gioco e di scoperte fra Dio e uomo. La sapienza riveste un carattere insieme religioso, cosmologico, antropologico, pedagogico e infine erotico-femminile, funge da forza ipostatica di attrazione, invitando l'uomo al banchetto divino, e fa da mediatrice ontologica e gnoseologica nel rapporto delicato fra Dio e uomo (Pro 8; Sir 24)⁸.

Dato questo sfondo luminoso e illuminante, questa tendenza all'universalità e comprensibilità da parte della religione di Israele, non verrà a mancare l'altro versante dell'esperienza sapienziale: dappertutto, infatti, rode il tarlo del dubbio, della contestazione, dell'oscuro, della disperazione. Tutti i capisaldi della fede vengono messi a nudo e in forse: la conoscibilità e la giustizia di Dio, la limpidezza dei suoi giudizi, il nesso fra atto e

⁷ Cf. P. DOLL, *Menschenschöpfung und Welterschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit*, Stuttgart 1985.

⁸ Cf. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973², pp. 237 ss., 281 ss., 453 ss.; B.L. MACK, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen 1973, pp. 184 ss.; B. LANG, *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, Düsseldorf 1975.

conseguenza (il tema del benessere dello stolto malvagio in Sal 73). Questa crisi dei temi attinenti al mondo della fede si allarga, e si scoprono la nullità dell'essere, il peso insostenibile dell'assoluto, l'ambivalenza del volto di Dio, la relatività dell'esistenza. L'uomo prova insieme orgoglio e angoscia, rivolta e disperazione nei confronti del mistero fosco dell'incomprensibilità della propria vita e del suo Dio, che sembra usare misericordia e condannare secondo una logica che sfugge ad ogni logica umana (Giobbe; Qohelet; Is 45,7, ecc.)⁹. Vista questa crisi, i punti forti, i pilastri della speculazione sapienziale si salvano, ma vanno anche ripensati, riproposti in una luce diversa. Nei primi due secoli avanti Cristo si rafforza da un lato il versante apocalittico della religione, dall'altro si cerca di recuperare la pienezza della fede di Israele ricollegando i motivi del mondo sapienziale ai temi classici del profetismo, della promessa divina, di Sion. In questo contesto, la figura della sapienza ricorda e salvaguarda la trascendenza e l'immanenza salvifica di Dio in tutte le dimensioni della storia di Israele, del cuore umano, del cosmo, e in questo si sviluppa un nuovo senso per l'autonomia, per la libertà dialogica dell'uomo in tutte le tappe della rivelazione.

Dio accompagna la storia di salvezza, il destino dei singoli, è presente al cuore e al ragionamento dell'uomo – eppure si sottrae in ogni forma di presenza e rimane trascendente, inizio e fine assoluto delle vicende umane, anche della storia del patto con Israele (Sap 6-9; Sir 24).

5. CRISI E RIPRESA DELLA SAPIENZA NEL NUOVO TESTAMENTO: IL LOGOS E LA CROCE

I tratti caratteristici della teologia sapienziale veterotestamentaria preparano e annunciano tutti i motivi centrali della teologia del Verbo divino, dell'immagine di Dio, della sapienza divina e della sua venuta nel mondo come essa avviene in Gesù Cristo, la sapienza, il Logos incarnato. Basta ricordare la struttu-

⁹ Cf. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, cit., pp. 232 ss.; H.P. MÜLLER, *Der unheimliche Gast. Zum Denken Kobolets*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 84 (1987), pp. 440-464.

ra affine di Sir 24 e Gv 1 e i motivi principali di Ef 1, Col 1, Eb 1,1-4, 1Cor 8,6¹⁰. Seguendo la logica della nostra esposizione, cominciamo il nostro discorso con la spiegazione del concetto di «conoscere» in Giovanni, che significa e comprende in sé l'unità radicale eppure differenziata fra vedere, ascoltare, intuire, sapere, riconoscere, ricordare, testimoniare. «Conoscere» è dunque un atto emblematico e simbolico che non risulta soltanto azione umana, ma realizzazione dialogica, pneumatica della presenza divina in noi stessi. L'uomo si riconosce vaso dello Spirito, cassa di risonanza del Logos, partecipe della *Doxa* divina, del circolo del glorificarsi dialogale che d'ora in poi sarà il *milieu divin* nel quale i singoli e la chiesa si trovano iscritti.

La sapienza divina si rivela in questo contesto quale circolo del $\delta\omicron\varsigma\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\nu$ di glorificazione, quale sintonia fra amare e conoscere, fra atti conoscitivi e amorosi, intenzionali e personali/dialogali. In questo circolo, il Logos universale si rivela quale Figlio diletto, riconosciuto, e lo Spirito si manifesta quale *Doxa*, forza vincolante fra Padre e Figlio che si palesa definitivamente al momento dello iato, dello stacco, dell'abbandono, della morte in croce. Anzi, la croce è il punto culminante della glorificazione, della rivelazione della sapienza che Dio nel suo spazio interpersonale è. Questo spazio è d'ora in poi la casa e la legge della vita del singolo cristiano e della comunità ecclesiale. Una tale inclusione ontologica e dossologica investe l'intimo della conoscenza, dell'autodefinizione, dell'intuizione e del comportamento umano. Adesso, l'autoriflessione umana sfocia nel vanto di Dio, in una giusta conoscenza e valutazione delle cose di questo mondo nell'ottica della presenza divina e in un'intima conoscenza di Cristo quale Logos-Figlio, quale sapienza e legge del cosmo e della vita divina nella loro corrispondenza. L'uomo riconosce in Cristo la sua definizione e realtà eterna, la sua profondità individuale e sociale¹¹.

¹⁰ Cf. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, cit., pp. 256 ss.; H. GESE, *Der Johannesprolog: Zur biblischen Theologie*, München 1977, pp. 152-201; W. THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. I. Kriterien*, Düsseldorf 1981.

¹¹ Cf. F. MUSSNER, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus*, Freiburg 1965; H. SCHLIER, *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1964, pp. 264-294, 319-339.

Però questa *Doxa* implica e abbraccia in sé e nelle sue tensioni la realtà, l'impatto della croce. Solo nell'evento della croce si misurano lo stacco fra Padre, Figlio e Spirito, fra santità e peccato, fra sapienza divina e sapienza umana, gli equi-voci che corrompono la trasparenza e la trascendenza della voce divina. In questo senso, il mistero della sapienza della croce può sembrare un compimento dell'esperienza di tutta la storia della sapienza umana e dei suoi fallimenti. Infatti, nelle tensioni della croce si colgono l'abissalità del forse, l'enigmaticità maliziosa del destino e dell'esistenza umana, il buio dell'alterità di Dio, della sua strana immanenza e altrettanto strana trascendenza. Nel mistero della croce, Dio stesso scandaglia, percorre l'abisso, lo iato che corre fra lui e noi, fra grazia e peccato, fra creazione e storia, fra me e te, oggetto e soggetto, fra i diversi messianismi. Egli si fa vittima della sapienza umana, delle diverse teologie e ideologie che cercano di fissare Dio, prende su di sé l'impossibilità della comprensione fra di noi, la disperazione di Giobbe, i rischi mortali del conoscere nel mondo greco, i naufragi della storia di salvezza.

Ma c'è ancora di più. Ogni forma di sapienza puramente umana tende inesorabilmente a farsi gnosi, cerca dunque la sua salvezza in un'interpretazione globale e definitiva, in una decifrazione totale del mondo. L'uomo si studia di trovare la chiave logica dell'essere, della religione, delle decisioni divine, della prassi e libertà umane. Una tale sapienza integrale si fa dunque ideologia, mito, compartimento stagno, sfocia in un autovanto dell'uomo, e nemmeno la sapienza degli ebrei è rimasta scevra di un tale gesto di conquista, di una tale tentazione che si rispecchia perfino nell'ambivalenza della stessa figura della sapienza e nel suo vantarsi nei confronti dell'uomo, nella sua fisionomia oscillante fra rivelazione divina e proiezione umana. Ma, come abbiamo avuto modo di vedere, a questo punto culminante della storia della sapienza, dove sapienza divina e umana s'incontrano e sembrano confondersi (o almeno confluire, convergere), il cosmo del sapere si sbriciola, si dissolve. Le lacerazioni e incrinature si esasperano e l'uomo si trova di fronte all'aporia, ad una perplessità profonda riguardo al suo cammino, si abbandona allo scetticismo, alla disperazione, deve affrontare il naufragio di tutte le sue fatiche, si fa vittima di una morte senza luce (Giobbe, Omero).

Nell'evento della croce, invece, la sapienza divina stessa prende su di sé le incrinature dell'essere e della storia, si fa vittima della saggezza ideologica dell'uomo, delle sue aspirazioni politiche, religiose, del suo autovanto farisaico. E in questo avviene il giudizio su ogni forma di sapienza umana. La sapienza crocifissa mette a nudo e in forse ogni vantarsi di una sapienza autofondantesi, che si trincerava dietro i baluardi di una sicurezza ideologica e definitiva (che in fondo è già nata dall'angoscia e incertezza, dalle vertigini del nulla). L'uomo ama costruirsi un mondo totalitario, chiuso, che invece non è nient'altro che un castello di carta senza forza unificante, conciliante. Anzi, ogni tentativo di una tale unificazione totale conduce a nuove forme di dualismo, antagonismo, nuove fazioni e lotte che distruggono ogni rapporto d'intesa, comprensione e amore. La tracotanza tapina di questa sapienza viene giudicata e condannata sulla croce, ed è stato san Paolo che ha potuto cogliere questa implicazione del processo salvifico fra Dio e uomo in Gesù. Perché sulla croce è apparsa la vera sapienza di Dio, l'unità di amore e conoscenza, di potere e bontà.

La sapienza divina non appare nella forma della teoria, dell'ideologia, ma nell'abbandono fiducioso del Figlio, nel silenzio umile e signorile del Logos, compare nel dono dello Spirito, nel grido escatologico, nella sofferenza, nel gesto fragile e potente della risurrezione, della salvezza. Una tale forma di affermazione di verità, di *Doxa*, di gloria, di potenza, di sapienza, di amore indifeso, una tale unione para-dossale fra potenza e amore, fra conoscenza e abbandono, è follia agli occhi della sapienza di questo mondo. Eppure, solo nello spazio di questa *Doxa* ogni discorso, ogni dialogo, ogni preghiera, ogni amore potranno respirare. Solo qui la sapienza divino-umana si salva, si ricrea la possibilità di una vera sapienza che recupera e assume tutte le dimensioni della sua propria storia. La sapienza umana deve, però, attraversare il punto critico della croce, va «battezzata», purificata, giudicata, deve aprirsi ad un amore che non comprenderà mai e che è per questo la sua salvezza, la sua radice, il suo avvenire. In un tale vero rinnovamento della nostra mente (Rm 12,2) potremo capire la figura e il destino di «Gesù Cristo, il quale per opera di Dio è divenuto sapienza, giustizia, santificazione e redenzione». In lui possiamo anche noi giudicare ogni cosa e scrutare le profondità di Dio, il suo mistero (1Cor 1,30; 2,15; Ef

1,8; 3,14-19; Col 1,9; 2,3). D'ora in poi la conoscenza umana e quella divina si elevano e nascono insieme¹².

Ora possiamo capire la svolta in 1Cor 2,6, il cambiamento repentino di atmosfera, di tono, di stile e del procedere teologico. Non si tratta soltanto di un adeguamento strategico-pastorale alla comunità da parte di Paolo, ma dobbiamo tener conto del forte accento sapienziale degli scritti paolini e giovannei, nonostante la critica aspra di ogni sapienza che non si fondi nel e non parta dal mistero unico di Cristo. Solo in lui siamo salvati dal mondo fittizio dei misteri inventati da noi stessi, dalla prigionia della nostra fantasia, degli idoli che non sono altro che proiezioni del nostro bisogno di potenza e di autopunizione. Niente è più crudele degli idoli e dei feticci creati e ideati dalla mente umana. Ma in Cristo siamo liberi – anche per il ripristino del mondo sapienziale. E così, Paolo si avvale senza imbarazzo delle forme del discorso sapienziale e sa integrare tutti i motivi della sapienza umana nella sua teologia. Data la sottomissione della ragione all'annuncio della croce, essa si conformerà alle leggi e ai ritmi della vita trinitaria, dello Spirito divino. In lui si salvano il primato di Dio, la libertà dell'uomo, l'intelligibilità del mistero e la sua esplorazione sistematica da parte della teologia e della chiesa. La verità di Dio avviene nell'umile e attenta riflessione dei teologi, nell'amore dei membri della chiesa, nella meditazione del cosmo

¹² Nella nostra esposizione abbiamo cercato di riassumere e salvare le diverse prospettive d'interpretazione di 1Cor 1-3, tenendo conto delle opinioni di H. Schlier e U. Wilckens, che determinano la posizione di Paolo e dei suoi avversari in un modo molto differente. Per Schlier, Paolo cerca di recuperare la dimensione autentica di una gnosi teologica contro una sapienza puramente filosofica che si vanta di se stessa, mentre Wilckens intende escludere ogni forma di presa sistematica da parte del teologo e ritiene 1Cor 2,6 ss. una ripresa puramente formale del discorso sapienziale mondano da parte di Paolo in una intenzione pastorale. Cf. H. SCHLIER, *Besinnung auf das Neue Testament*, cit., pp. 330 ss.; *Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*, in IDEM, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1966¹, pp. 206-231 [trad. it.: *Kerygma e sophia*, in *Il tempo della chiesa: saggi esegetici*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 330-372]; U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit*, Tübingen 1959, pp. 268-270; IDEM, *Kreuz und Weisheit*, in «Kerygma und Dogma» 3 (1957), pp. 77 ss., 104-108; IDEM, *Sophia*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VII, pp. 465 ss., 518 ss. Per un riassunto del dibattito cf. R. BAUMANN, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1Kor 1,1-3,4*, Münster 1968.

dei misteri della fede, nel dogma. In ciò si realizza e rappresenta storicamente la sapienza della parola di Dio¹³.

6. COORDINATE DELLA TEOLOGIA SAPIENZIALE: SIMBOLO E ISTINTO DIVINO

Dato questo sfondo e fondamento, la teologia sapienziale dei Padri non potrà fare a meno di sviluppare una visione d'insieme del mondo e del nesso fra Bibbia e filosofia, nonché fra i misteri dello stesso cristianesimo. In una tale visione, il mondo non appare quale congerie di fatti, i dati della fede non sono soltanto punti fermi da credere, ma piuttosto cosmo simbolico e differenziato, riflesso della vita trinitaria, dell'ontologia cristologica, rappresentazione del Logos universale e incarnato, rinvio a lui, processo di trasformazione nella sua presenza. Tutto risulta risonanza e consonanza riguardo ad una parola e ad uno spirito di amore che ci uniscono e ci fanno capire gli uni gli altri. Tutta la vita, il culto, i singoli misteri sono sacramentali, in-segnamento efficace che cerca di rinvenire le orme del Dio presente-assente, della sua grazia concreta in tutto, e viceversa di rileggere le cose alla luce della sua venuta. In una tale visione, amore ed essere risultano coestensivi e cointensivi, ci sarà una consonanza proporzionale fra la verità, la giustizia e la libertà dell'uomo, fra l'ambiente umano e l'ambito ambito di Dio, tutto si muove entro lo spazio ellittico dello Spirito, in un campo di forza e di gioco fra universale e concreto, teoria e prassi, una sfera interpersonale che risulta corpo spirituale del Logos-Figlio¹⁴.

È stato san Tommaso a riflettere sullo statuto e sulla metodologia sapienziale. Per lui, la sapienza si fa spazio integrale della scienza teologica pur essendo allo stesso momento dono gratuito di Dio, un dono che s'inserisce nell'intimo «istinto» dell'uomo, nel suo modo di sentire, pensare, agire, di vedere le cose concrete

¹³ Cf. H. SCHLIER, *Kerygma und Sophia*, cit., pp. 226 ss.

¹⁴ Cf. i diversi contributi sul mondo dei Padri in W. BAIER (a cura di), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt (Festschrift Kardinal Ratzinger)*, 2 voll., St. Ottilien 1987; sul nesso sapienza-giustizia-verità in sant'Anselmo cf. R. POUCHET, *La rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Paris 1964.

alla luce dei primi principi portanti dell'essere. Così riesce a intuire la connaturalità fra le cose, fra i diversi mondi e settori del reale, fra il mondo e Dio. Questo istinto si compie nello slancio vitale verso la propria perfezione e nel senso delicato per le proporzioni ana-loghe dell'essere, cioè nell'amore che vuol bene ad ogni cosa perché è vaso dello stesso spirito a cui l'intelligenza s'ispira. Un circolo meraviglioso fra ispirazione e aspirazione, intuizione, intelligenza, amore e intelligibilità, fra presenza lucida e illuminante di Dio e libertà, eros, autorealizzazione dell'uomo¹⁵. Un essere che aspira alla propria perfezione, all'elevazione connaturale del suo essere, tende in questo a Dio, agogna la sua presenza, e viceversa, la misura dell'amore di Dio è la fedeltà alla propria forma dell'essere. Questa circolarità si rispecchia anche nell'interiore economia dell'uomo. La grazia fa sì che il rapporto dinamico fra conoscere, decidere, amare e agire si faciliti. Sia nella prassi sia nella scienza si crea un nesso organico fra le conclusioni, l'agire e i loro rispettivi primi principi, che non sono un assioma astratto ma espressione incarnata e spirituale del rapporto divino-umano. Con queste idee del trattato sui doni dello Spirito siamo giunti ad un punto culminante della teologia sapienziale, nel quale il cosmo simbolico si riflette nell'interiorità intelligibile della ragione, si fa condizione trascendentale di ogni conoscenza di Dio, di se stessi e del mondo. E questo sarà un punto di partenza per le scoperte dell'evo moderno, che cerca di definire la libertà dell'uomo in vista dell'Assoluto e l'Assoluto a partire dall'autoriflessione umana.

¹⁵ Cf. E. SALMANN, *Weisheitliches Denken*, cit., passim; M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, München 1964; IDEM, *Instinkt und Glaubenswille*, Mainz 1961; IDEM, *Das eine Ganze und die Theologie. Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status des Grundkurs-Idee Karl Rahners*, in E. KLINGER - K. WITTSTADT (a cura di), *Glaube im Prozess*, Freiburg 1984, pp. 847 ss. [trad. it.: *Il tutto in quanto uno e la teologia*, in IDEM, *Teologia, scienza, chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 107-137]; R. SCHAEFFLER, *Spiritus sapientiae et intellectus - spiritus scientiae et pietatis. Religionsphilosophische Überlegungen zum Verhältnis von Weisheit, Wissenschaft und Frömmigkeit und ihrer Zuordnung zum Geist*, in W. BAIER (a cura di), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt*, cit., pp. 15-35.

7. COORDINATE DELLA TEOLOGIA MODERNA: TRINITÀ, CROCE, LIBERTÀ

La teologia moderna ha cercato di riprendere le riflessioni di Tommaso tenendo conto delle correzioni e degli ampliamenti dovuti al Nuovo Testamento, e riflettendo più criticamente sulla teoria e storia del pensiero sapienziale, sull'impatto fra mondo greco e rivelazione, sulla differenza fra l'ontologia e l'orizzonte trascendentale della libertà dell'uomo emancipato e le leggi della storia di salvezza. In questo processo si è creato un nuovo tipo di pensiero sapienziale che, partendo da un'ontologia trinitaria e della croce, cerca di riflettere sulle coordinate del conoscere da cui siamo partiti. In questo abbiamo oggi un certo consenso fra i grandi teologi sistematici, che potremmo caratterizzare e formulare brevemente come segue.

1) È impossibile definire l'uomo senza un suo intimo rapporto all'Assoluto e sarà altrettanto impensabile definire Dio senza un suo intimo rapporto all'uomo e alla sua autocoscienza o prassi morale, una legge che determina (contro molti pregiudizi riguardo al carattere ateo della filosofia moderna) il cammino di riflessione da Cartesio fino a Hegel e Heidegger - e in un modo rovesciato e indiretto anche di Nietzsche e di Sartre, perché donde verrebbe loro il sapore, l'acutezza, il *pathos* del ragionamento se non dalla contestazione sofferta dell'Assoluto crocifisso?

2) Il punto culminante di questo «incrocio» fra l'autocoscienza divina e quella umana si ha nel mistero dell'incarnazione, che risulta punto di riferimento decisivo per una comprensione sia del destino umano (Hegel, Rahner) sia dell'immagine di Dio e del loro nesso storico.

3) Questo incrocio delle sfere (e di conseguenza la rinascita della sapienza divino-umana) non è un fatto ovvio e scontato, ma una realtà da conquistare, acquisire, trasmettendosi e realizzandosi attraverso un processo doloroso, appunto il trapasso della croce. Solo nel mistero della croce l'uomo comprenderà lo iato fra cielo e terra, fra idea dell'umanità e suo stato reale; solo qui emerge il baratro dell'oscuro, dell'angoscia fuorviante, del falso orgoglio dell'uomo, il nulla che mina e minaccia la nostra esistenza, il peccato di una fatale albagia disperata che si aggrappa a se stessa. Solo nell'abisso della morte, dello stacco fra sapienza divina e quella umana compare la vera potenza amorosa di Dio che

non è violenza devastatrice ma forza di conciliazione, dell'ordine di amore. Solo qui Dio e l'uomo possono riconoscersi, nascere insieme (Balthasar, Jüngel, Moltmann, Hegel).

4) In questo punto delicato del trapasso, della *Pascha*, avviene e appare la *Doxa* divina, il mistero della Trinità. Il Dio che si abbandona, si consegna al buio, alle peripezie della storia, della morte, dell'annichilimento, del peccato, che prende su di sé tutto ciò accogliendolo nel proprio intimo, un tale Dio risulterà in sé sfera di distanza, di tensione, un campo di forza e di gioco fra parola e risposta, fra autorità e ubbidienza, sfera ellittica dell'Amore nello Spirito. E oggi non c'è teologia speculativa di un certo formato che non cerchi di collegare il mistero della croce a quello della Trinità. C'è in questo punto un consenso ecumenico fra i diversi tipi di teologia e fra teologia e filosofia che potrebbe, magari, indurci a parlare di una svolta decisiva nella storia del cristianesimo. Perché solo adesso, verso la fine dell'evo moderno – dopo le scoperte della teoria della conoscenza, della storia, dell'alienazione, nei confronti della nullità dell'esistenza, della vastità immensa del cosmo, della corriflessività dialogica fra gli uomini, fra Dio e uomo e perfino in Dio stesso (fra Padre e Figlio/Logos) – siamo evidentemente in grado di «sentire» Dio quale realtà trinitaria in tutte le dovute dimensioni, di realizzare la sapienza cristiana, la *Doxa* nel processo di croce e risurrezione¹⁶. Mi pare, dunque, che oggi abbiamo le categorie del pensare e le dimensioni esistenziali, le dovute esperienze per capire e realizzare un'ontologia trinitaria oltre un Dio «monoteista», paterno, isolato. Ma, allo stesso momento, le scoperte della filosofia moderna che si devono anonimamente al mondo cristiano dovrebbero «convertirsi» al loro principio per intuire la propria profon-

¹⁶ Si pensi soltanto a teologi tanto diversi come K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik. IV. Die Lehre von der Versöhnung*, 1-3, Zürich 1932 ss.; H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970; H. MOHLEN, *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura*, Queriniana, Brescia 1975; W. KASPER (sulla scia di Schelling); B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, Paoline, Roma 1981, pp. 260 ss.; IDEM, *Trinità come storia: saggio sul Dio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, pp. 102 ss., 161 ss., oltre a Balthasar, Jüngel, Moltmann, che si ispirano tutti più o meno velatamente ai pensieri di Hegel. L'orientamento trinitario manca in Schillebeeckx, Tillich ed Ebeling.

dità e serietà, il proprio carattere simbolico. Altrimenti si fanno ideologia, gnosi, disperazione, *management* di una salvezza di stampo puramente psicologico.

5) Con questo, lo stesso cosmo della fede, il nesso fra i misteri rivestono una fisionomia ben marcata. Non si deve credere in qualsiasi oggetto di fede, ma si crea una gerarchia della verità che gravita attorno ai misteri di Trinità-incarnazione/croce-grazia/conoscenza pratica e amorosa di Dio. Anche questa focalizzazione del mondo del mistero mi sembra sia un recupero delle coordinate della teologia sapienziale che abbiamo incontrato in Paolo e Giovanni.

6) Sapienza significa «gusto», sapore, esperienza nell'intimo del proprio cuore. Infatti, molti teologi recenti prendono le mosse per le loro idee da un'indagine sulle implicazioni dell'esperienza e della prassi umana evidenziandone i presupposti, gli orizzonti, i dinamismi intrinseci, le aperture che nel loro insieme ci portano al mistero inesauribile dell'uomo e della Parola divina, nonché della presenza dello Spirito nell'intimo della nostra libertà e conoscenza. E non è un fatto casuale che molti teologi si ispirino all'antropologia e alla teologia della grazia negli scritti dei mistici per sviluppare una comprensione integrale del cristianesimo che contiene organicamente in sé una teologia fondamentale e una visione dogmatica di Cristo, della grazia, della storia e del cammino mistagogico dell'uomo verso Dio¹⁷.

7) Con questo abbiamo già toccato un ulteriore tratto caratteristico della teologia moderna: la *reductio in mysterium*. Nonostante un certo razionalismo apparente, i maggiori teologi salvaguardano attentamente il mistero, l'alone della non-comprendibilità di ciò che ci comprende. Questo alone, quella sottrazione di ciò di cui viviamo marcano il limite e l'orizzonte, e risultano infine fonte, principio e sfera del pensiero teologico. Il mistero non è soltanto barriera, ultimo confine del pensare, ma si presen-

¹⁷ Non si dovrebbe dimenticare che Rahner e Balthasar hanno dedicato una notevole parte della loro opera ai temi di spiritualità e mistica; stimolante l'articolo di R. BAUERDICK, *Transzendente Subjektivität oder Transzendentalität des Subjekts. Die mystische Theologie Karl Rahners am Ende der Moderne*, in «Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie» 33 (1986), pp. 291-310; K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg 1973, pp. 19-105.

ta quale pozzo inscandagliabile e inesauribile al quale i teologi attingono le acque del loro ragionamento. Ci vuole, peraltro, uno sforzo notevole per poter realizzare il mistero *quale* mistero, per *comprendere* l'incomprensibilità di Dio che trascende e giudica ogni forma di una pura enigmaticità goffa o maliziosa.

E non è un puro caso che i due grandi teologi, generalmente ritenuti antagonisti, s'incontrino nell'idea del mistero, della presenza anonima e potente del Dio umile: sia Rahner sia Balthasar insistono sul carattere indiretto, segreto, anonimo della rivelazione, sia pure in contesti ben diversi. Per Rahner, Dio è l'orizzonte immane, infinito e indefinibile di ogni nostra conoscenza e azione che non si lascia mai abbracciare; per Balthasar, invece, Dio si è fatto schiavo anonimo, nell'evento d'incarnazione e croce ha cancellato la sua fisionomia, si è fatto mendicante tra i fratelli: ecco il Signore come Servo la cui signorilità rimane per noi inaccessibile, la sapienza in veste di una follia che ci ricorda le leggi del vero amore, della vera conoscenza, della nostra libertà nel gioco fra io e tu, Dio e mondo.

Nella loro ottica non manca una vena di quella sapienza minore di cui abbiamo parlato, una punta di rassegnazione pacata che in Rahner e in Balthasar si trasforma nell'atteggiamento di un'in-differenza di stampo ignaziano disposto ad assumersi ogni forma di differenza, di distanza e di vicinanza da parte degli uomini, del mondo e di Dio. E in questo si realizza un'ulteriore adesione al mistero dell'essere che solo la sapienza della croce saprà comprendere in sé.

CAPITOLO QUARTO

IL LOGOS CON-DIVISO

IL CRISTIANESIMO COME PAESAGGIO APERTO

1. «MEDITATIO»

1.1. *Coordinate del conoscere che ama: unità e differenza*

— Dove cominciare con l'io, con l'altro o con il mondo comune? Per la visione sapienziale ogni conoscere è dovuto a un'*intesa*, alla *messa in luce di un collegamento originario*, di un'apertura reciproca e di un'affinità elettiva che garantiscano la comprensibilità, l'essere-l'un-per-l'altro di io e mondo, parola e cosa. Non ci potremmo corrispondere, comprendere, amare l'un l'altro se questo essere-l'un-per-l'altro non si fondasse sulla comunanza nel Logos e nello Spirito, su quella promessa di luce e di bontà che si proferisce già nel primo sorriso della madre. Per questo conosciamo solamente ciò che ci è affine, simile; non nel senso di un'imitazione esteriore ma come *riconoscimento* del sé nell'altro, in quanto abitante dello stesso spazio, dell'«inter-esse» che situa, ammalia, indirizza ogni intenzionalità.

— L'interspazio di tale conoscere si mostra cooriginariamente come forma di realizzazione della *differenza*, *spazio della distanza*, rende possibile la percezione dolorosa e *gioiosa* della differenza dei poli. È proprio rispetto alla *medesimezza* dell'essere che risulta evidente che ogni individuo è ineffabile e si distingue assolutamente dall'altro, perfino e proprio nel suo modo di vivere la diversità, il tempo, lo spazio, l'essere e la luce. Ognuno è punto focale e orto del suo mondo, e nell'essere-l'un-per-l'altro di questi mondi scaturisce l'ampio spazio del riconoscimento reciproco, senza confusione e separazione. Siamo tutt'uno e in questo siamo separati, del tutto diversi, e d'altra parte, proprio in questo, uniti. Perciò è in senso contrario a quanto precedentemente detto che quei contrasti si attirano nel

gioco ellittico dell'amore, nel girotondo di unità e distanza, di separazione e abbraccio.

— In questo gioco il soggetto si esperisce come soggiogato, affrontato dall'altro, coatto al presenziare e all'ufficio del conoscere, debitore di presenza. È posseduto dall'altro, non può fare nient'altro se non elevare il Logos di quest'ultimo ai lumi della conoscenza. Conoscere significa trovarsi nel mondo ed essere presente all'appello dell'altro, assumere la sua verità come tale. Perciò il soggetto non è astratta interiorità, pura intenzionalità, ma è intriso di mondo, assediato e occupato, si scopre sostenuto e situato, parte di un insieme, di uno spazio mondano esteriore nel quale gli è assegnato un posto specifico. È stato inviato dall'altro, dal mondo, e a questo ha da rapportarsi, rammemorando ha da interiorizzare l'essenza di questo, e in ciò la propria. La conoscenza è ricordo dell'oggettivo che ci è stato donato.

— E proprio perciò è interiorizzazione: il mondo esiste solo nello spazio mondano interiore del soggetto, è solo in esso che emerge. L'oggetto si dà come tale solo nel richiamare alla mente che caratterizza la conoscenza, l'oggetto sta di fronte a quest'ultima solo come uno star dentro allo stesso soggetto. L'uomo dà a tutto il suo senso e il suo nome, colloca e ordina, permea il tutto con le sue categorie.

— Nel contempo, proprio a questo punto della sua conquista del mondo, il soggetto vive un'accresciuta resistenza. Niente si adatta completamente al suo concetto, tra il mondo/oggetto e l'io/soggetto resta aperto un intero corso del mondo, tanto più che l'io si sente da parte sua giudicato, oggettivato da parte di divinità e uomini, da un contesto globale. Così il conoscere è sempre processo aperto, in quanto tutti i poli si giudicano, si sradicano, si affrontano, si perdonano reciprocamente in quel gioco di prospettive che costituisce la sua insondabile essenza.

— Così esso si produce già come passaggio attraverso la morte. Non c'è alcun conoscere amoroso senza sofferenza, violenza, rischio mortale; soggetto e oggetto esistono solo in quanto posti, annullati, assorbiti, sottomessi al giudizio, e quindi anche incompresi e violentati. E contemporaneamente devono esporsi all'altro e ad un processo a porte aperte per poter essere se stessi, per giocare. Il soggetto sottomette il mondo, sottomette l'altro alle proprie forme di comprensione, e allo stesso tempo si fa impressionare da questo e si fa possedere fino all'oblio di sé. Il

coraggio di uscire fuori da se stessi e di farsi affrontare, questa duplicità — l'assenza di sé e la possibilità di un fallimento — fa parte, dunque, dell'intimo processo del comprendere. I poli stanno uno davanti all'altro disarmati e nudi, ognuno mendica all'altro la propria identità come un'offerta, assumendosi sempre il rischio di perdersi, di essere disconosciuto o rifiutato. Circolo della grazia e dell'esporsi, dell'identità lacerata in quanto bisogna apprendere il sapore del reciproco sopportarsi.

— Solo in questo plurimo morire, il *comprendere amoroso diventa un risorgere*. Io e tu, soggetto e mondo risorgono nuovamente come tali, come assoluti, nella freschezza e bellezza della loro originalità, e come assolutamente relativi, come *phainomenon*, come annunciatori del Logos comune, di ciò che è tra loro. Il conoscere è nascita gemellare e rinascita, scoperta della connaturalità e congenialità di ogni essere nello spirito. La distanza non significa più alcuna separazione e la vicinanza alcuna confusione: in entrambe si svela invece l'appartenersi reciproco dei due poli e la loro inesauribilità.

— In questo rovesciamento il mondo risorge come simbolo, come uno stare tra. Tutto diventa possibile segno dell'intesa. Il *chronos* passeggero si trasforma nel dono del *kairos*, della presenza del senso. L'oggetto, che inizialmente sembra essere epifenomeno, pura parvenza, diventa *phainomenon*, rispecchia tutto un mondo. La conoscenza che prende possesso dell'oggetto si dispièga nel libero riconoscersi, e il mondo stesso si mostra inesauribile, appare come riflesso e rinvio. Tutto è completamente ciò che è e proprio per questo sovrana eccedenza, aperto a più grande compimento, a più intima unità e a più ampi spazi di distanza.

— Il conoscere non si esaurisce in se stesso, non è autosufficiente, ma si mostra dappertutto come cammino dello *ex-perire* ontologico (nel senso etimologico del *παίρω* greco, del trapassare, dell'attraversare), cioè come viaggio di scoperta faticoso e benedetto. Esso scopre sé e il mondo come dono, come possibilità e compito, ai quali non si sfugge: si resta in un'apertura e in una opposizione che sono insieme imposte e donate, in una differenza e in una unità che sono insieme proprie e concesse dalla grazia.

— Questa contemporaneità è evento dell'illuminarsi, dell'essere, del dono dello spirito, del mistero. Dono e sovrabbondanza, dovere e potere, resistere e concedersi, differenza e unità

rinviano alla profondità, alla libertà, alla luce del comprendere nostro e di tutti. Il mistero che si offre in questo essere-l'un-per-l'altro e in questa contemporaneità rende possibile ogni comprendere per annientarlo poi nello stesso istante e preservarlo così dalla chiusura in una concezione prematura o in un'autoaffermazione ideologica. Conoscere è misurare avanti e indietro l'orizzonte della luce, del Logos e di una presenza determinata, senza che si possa mai fissare del tutto. Più si empie, più va oltre se stesso: diventa *habitus, praxis*, esperienza aperta e allo stesso tempo incremento dei ritmi e delle legalità universali, situate – perfino negli attimi più rivoluzionari – nella *revolutio*: il ritorno e la stratificazione del corso dell'essere.

1.2. *Coordinate della sapienza: presenza e fenomeno*

Chiamiamo *sapienza* quell'atteggiamento cognitivo e vitale che percorre, in vera e riflette coscientemente gli spazi e le leggi più elevati, i ritmi portanti, le fratture e i passaggi del processo conoscitivo, per potersi conformare ad essi, per trasformarsi in essi (e trasformare così anche loro). È l'aperto compimento del conoscere, nel quale questo si frena, si dà forma e libera guida, si percepisce e si conforma *come* conoscere, come evento e processo di soggetto e oggetto, come proiezione costitutiva del mondo e come il venire incontro del mistero, per poter poi essere cosciente del carattere di grazia della libertà e del comprendere stesso. È al tempo stesso uno sguardo protologico ed escatologico sul conoscere stesso, che vede sé e le cose dall'esterno, da lontano come fenomeni, e quindi vede anche al loro interno, nella loro specifica dinamica e valore, come mondo e per questo sa di farlo.

Una simile sapienza non è un concetto o un sapere astratti ma piuttosto *una conoscenza di un che di determinato*, e non è nemmeno una scienza o una filosofia, ma piuttosto gioia sofferta e meravigliata per il processo del conoscere e per il mondo; essa si trova nella contadina come nel professore, è vita vissuta che impara a conoscere se stessa. La domanda che ci si pone qui è se c'è un tale sguardo sapienziale, e, nel caso, come guarda nel mondo e cosa può percepirvi, quali configurazioni e trasformazioni fa subire al conoscere.

— Si potrebbe descrivere la sapienza come *unità della feno-*

prassi e della fenomenologia, come quell'atteggiamento unitario, quel modo di agire e di conoscere che è a disposizione di tutti, che può apparire come autodatità presente, come dono e presenza. Essa non sostiene alcuna opinione, non si esterna sulle cose, piuttosto vi si estranea senza però perdervisi, senza cedere la libertà o lo sguardo globale. È passiva e ricettiva rispetto a ciò che le viene incontro, e questo proprio mentre lo inquadra in orizzonti più ampi: sa porsi nei suoi confronti. Il suo atteggiamento nei propri confronti e quello nei confronti del mondo sono in grado di fecondarsi nei risultati reciprocamente e in permanente mediazione. Perciò essa si compie e si dà come *conoscenza di* (se stessa e del mondo), come empatia-simpatia e distanza, come *gioia sofferta* e assenso alla realtà.

— La sapienza è gioia sofferta per il sapere e sapere del *collegamento originario di tutte le cose*, di quello spazio che le unisce e le separa. In ogni fenomeno, nel piangere e nel ridere, nella guerra e nella pace, nel vivere e nel morire essa avverte e assapora ciò che è comune, i pochi movimenti fondamentali dell'essere, il ritorno dell'identico, l'ana-logo, considera ogni cosa come fenomeno originario e vi concepisce le realtà che sole ci danno e ci rendono possibile la comprensione.

— La sapienza è gioia sofferta per la *visione d'insieme del cosmo*, di quel senso comune di tutte le cose che non s'impone con violenza a queste ultime, che non le opprime, ma è solamente la loro luce e il loro segno e significato. Nel Logos e nello Spirito i fenomeni, il soggetto e il mondo si riuniscono senza confondersi, e si distinguono senza cadere nell'isolamento e nella separazione. In ognuno è presente lo spazio e l'orizzonte del tutto, ognuno è microcosmo, per la qual cosa a ognuno è dovuto rispetto, onore e ospitalità.

— Perciò essa non è mai una spiegazione ideologica totale del mondo, ma, cooriginariamente, *gioia per ciò che è singolare*. Non si accontenta, come accade in alcune forme di conoscenza unilaterali, di sentenze universali, di formule vaghe o di asserzioni apodittiche, ma si fa carico del singolo proprio perché lo vede innanzitutto come «caso» dell'universale, come informazione e configurazione incommensurabile e individuale dello stesso, è cosciente della sua inesauribilità e insondabilità e lo sa comprendere come precisa figura e manifestazione, come rappresentante del tutto.

— Perciò si mostra come gioia sofferta per l'*interazione polare delle cose*. Non c'è nessun epifenomeno isolato, chiuso in sé medesimo: tutto è, ha e concepisce la sua verità in se stesso, in ognuno è il seme del bello, del vero, del bene e proprio questo vale anche del contrario e dell'opposto, di ciò che offre resistenza. I due poli debbono concedersi l'uno all'altro (e quindi al tutto che si cela in essi), devono lasciarsi affrontare, arricchire, completare dall'altro fino a che si manifestano come fuochi di un'orbita ellittica, adattandosi a un ordine superiore e proprio così trovando la loro specificità.

— La polarità che muove ed è mossa si allarga e diventa *movimento circolare*, nel quale resta imprigionato ogni essere vivente nonostante l'aleatorietà della propria esistenza. L'evoluzione non va mai in una direzione a caso ma è dispiegamento, crescita del sé in sé, potenza di autoaccrescimento; ognuno sbocca in ciò che è ed è capace di essere. La linearità e il movimento circolare non si escludono, ma hanno bisogno l'uno dell'altro: la novità e la ripetizione, la storia e il destino, l'irruzione e la sosta prendono l'uno il posto dell'altro, debbono cedere l'uno all'altro. Sotto lo sguardo della sapienza la storia assume perciò la figura della *spirale*, perché debbono essere attraversati e patiti, innalzati e conseguiti ogni volta a un altro livello e in un'altra ottica — sempre le stesse leggi e gli stessi comportamenti. In questo c'è sicuramente progresso e crescita, ma anche perdita e ripresa — e proprio perciò ci possiamo comprendere attraverso le epoche.

— La sapienza è gioia sofferta per la *visione simbolica delle cose*. Una ricorda, rispecchia, rappresenta l'altra, tutto è rinvio, inizio, riflesso, punto d'incontro tra l'espressione e la percezione, l'universalità e la comunicabilità ermeneutiche, come anche particolarizzazione ermeneutica in senso ontologico e gnoseologico. In questa traducibilità e unicità ogni cosa è luogo del Logos, rivelazione dello Spirito comune. E perfino l'atto del conoscere è in sé e per sé simbolico, specchio del mondo e della propria identità e abissalità, segno di una ragione che giudica ancora una volta circa la propria ragionevolezza.

— La sapienza è gioia sofferta per la *precarietà* e la *frammentarietà delle cose*, come anche per la mediazione e l'essenza indiretta di ogni conoscere. La sapienza riflette sempre sulle condizioni trascendentali, sull'orizzonte che fa da sfondo, sull'orizzonte inconcepibile del concepire stesso. Sa che tutto è solo

accenno, manifestazione, riflesso, che ha bisogno di un faticoso e lungo avvicinamento, che dev'essere determinato ogni volta a partire dal suo contrario. L'universale si capisce solo a partire da una precisa determinazione del singolare, non deve diventare chiacchiera vuota; e viceversa il singolare resta sconosciuto se il suo luogo e il suo significato non vengono compresi a partire dai molti sostegni che lo costituiscono, dalla sua forma di rappresentazione, infine se non viene compreso a partire da ciò che esso non è (più o ancora). Similmente stanno le cose per l'opposizione tra soggetto e oggetto, io e tu, perfino tra Dio e mondo. Il mondo c'è solo come dono, come tutto e come limite, come pienezza e rinvio e Dio solamente come Dio che si rispecchia in questo aperto accadere, come incarnazione.

— Così la sapienza è gioia sofferta per l'*inconcepibilità* e la *limitatezza di tutte le cose*. Sa della vulnerabilità, della questionabilità, del carattere mortale e combattivo di ogni essere, è sapere del limite che non ritiene mai di poter cogliere l'essenza stessa. Piuttosto veglia nei punti di sutura, dove le cose si toccano tra loro, sbocciano l'una nell'altra e si danno vicendevolmente forma. La realtà non la si potrà mai circoscrivere né descrivere globalmente e nemmeno determinare o definire; dobbiamo accontentarci di visioni e concetti poco universali, che storpiano le cose più che esprimerle. Perciò ci può essere soltanto la via infinita dell'umile e coraggiosa supposizione, del permanente comparativo, di un autosuperamento del conoscere in rapporto a sé e all'irraggiungibile e inconcepibile oggetto, movimento che è nel contempo un preferire e un privilegiare ogni cosa e una *confessio* della propria ignoranza. Questo non significa affatto una forma di rassegnazione, ma una limitazione che viene assunta come possibile ricchezza, come apertura verso ulteriori scoperte e come rivelazione che si compie nel presentimento di una salvezza nella quale tutto possa infine ricevere il suo profilo esatto e il suo significato inesauribile.

— Così la sapienza si trasforma sempre più in un *ambulacro* e in un evento di trasformazione alchemica tra cielo e terra. Fermamente e realisticamente volta alla terra, essa sa però delle infinite possibilità di trasformazione; tutto è prologo ed epilogo del Logos, caduta tragica e *kairos* dell'innalzamento, contemporaneità di libertà e vincolante destino, di insopportabile leggerezza e pesantezza del mondo. Il senso del tragico e del comico, del

l'angusto spazio di manovra e del limitato susseguirsi di ciò che è mortale si collega con il senso fremente per la molteplicità inimmaginabile dei caratteri umani e della rivelazione divina. Tutto è esclusivamente nel modo del *come* e del *come se*, ad ogni cosa è concesso di e deve diventare ciò che è anche se non lo può diventare mai completamente. Da qui il senso, pregno di meraviglia, dell'ambivalenza e della fragilità, della luce e dell'enigmaticità dell'essere, un senso a cui attinge anche l'attenzione per la percezione del $\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\sigma$, del divino che perturba e soccorre.

— La sapienza è *memore di Dio*. Dio non è qualcosa di distaccato, di astratto, qualcosa di esperibile in un'esperienza vissuta speciale ed estatica, o qualcosa di creduto, si tratta invece della *ex-perienza* di tutte le coordinate e dinamiche nelle quali Dio presenta e garantisce la luce e l'abissalità, il collegamento di tutti i poli e di tutti gli orizzonti. Davanti a lui e in lui l'uomo deve adattarsi ai suoi limiti, ma anche superarli continuamente, per far essere sé e il mondo così come sono e s'incontrano sempre daccapo in ogni momento.

2. PENSIERO ESPERTO — PENSIERO DELL'ESPERIENZA: QUOTIDIANITÀ E FILOSOFIA

Il pensiero è più che mero pensiero: è sempre pensiero giudicante o giudicato, rigettato, comprovato (riprovato), progettuale, provato, affrontato, reattivo, ricettivo, dunque esperiente ed esperto; c'è pensiero solo nel lungo viaggio sul cammino che conduce a se stessi, al conoscere che ama, al comprendere preciso e pur tuttavia generoso. Così s'intende procedere qui e così vanno le cose nella vita. Ma quale esperienza conduce al pensiero (e a quale)? Come procede, come si può pensare l'esperienza di modo che diventi pensiero esperto, perfino reminiscenza dell'assoluto, dunque delle proprie condizioni di verità e possibilità, della propria finitezza? E, viceversa, qual è il pensiero che si esperisce, si prova e si affronta così da doversi volgere alla propria origine e alla propria verità? Il percorso dei grandi metafisici, di Kant, di Hegel, di Rosenzweig, di Heidegger, la realizzazione del destino poetico di Rilke o di Goethe non sono forse proto-tipici per l'unità duale di pensiero ed esperienza? In tre passi successivi si vuole dire prima qualcosa sulla struttura e sul processo del-

l'esperienza, poi sulla verifica e sull'inveramento del pensiero: si vuole tentare dunque una piccola fenomenologia dell'esperienza della coscienza. Infine, oltre a quanto visto da Kant e Hegel, bisognerà riflettere sull'essenza della svolta, e qui il nostro punto di riferimento sarà Heidegger.

2.1. *Dall'esperienza al pensiero: pensiero dell'esperienza*

— *L'esperienza vissuta e il suo sfondo*. L'esperienza comincia con l'esperienza vissuta; incontro qualcosa che mi viene incontro. L'attimo dell'esperienza vissuta è complesso proprio nel suo carattere di evento irruente: significa un confronto, un rigetto e un'estraniamento, un capitare che si distingue chiaramente da quanto sperito e saputo fino ad allora, anzi lo rende insicuro, lo nega e lo soddisfa in eccesso. Infatti l'uomo esperisce molte cose, ma ognuno esperisce cose diverse e diversamente. Ciò che per uno diventa esperienza vissuta è del tutto indifferente all'altro. L'esperienza vissuta si staglia sempre sullo sfondo già dato della vita e delle interpretazioni, è ispessimento di una configurazione della vita che incontra altro e si fa incontrare da altro — e proprio in questo si distingue da se stessa e dal mondo così come si erano configurati fino ad allora. L'esperienza vissuta è presenza del differente e differenza come presenza, attimo che perde la sua arbitrarietà e diventa istanza che mi chiama alla presenza, mi riguarda irresistibilmente, mi contraddistingue. Mi appare un altro mondo — qualcosa mi tocca — e scopro qualcosa di diverso in me stesso. Addolora e libera. Ciò che mi ha fissato, stregato sul momento diventa possibilità — esperienza possibile.

— *L'esperienza come esperienza vissuta interpretata*. L'esperienza vissuta non è ancora l'esperienza in senso proprio. Infatti può cessare subito, andare oltre, può essere fissata per le sue caratteristiche esoteriche e proprio per questo archiviata. Per diventare esperienza in senso proprio ha bisogno della distanza da sé, bisogna darle spazio, bisogna che venga collegata alle precedenti configurazioni di senso e del mondo. Le si deve dare una collocazione e un significato, dev'essere riflettuta, bisogna che sia inquadrata nella formazione del soggetto e quest'ultima dev'essere a sua volta trasformata. L'esperienza in senso proprio è l'assimilazione dell'esperienza vissuta in quel processo di trasformazione in cui consiste la storia di un'identità. Quanto più era

intensa, quanto più impressionava l'esperienza vissuta (si pensi alle manifestazioni di Jahwè, all'intervento di Gesù nella vita degli apostoli, all'innamoramento, in breve ad ogni forma di «vocazione» e di genesi di un'esistenza), tanto più lungo diventa ora il cammino dell'interpretazione, e talvolta ha bisogno di un'intera vita, perfino di secoli nella storia di un popolo o di una disciplina scientifica.

— *L'esperienza come transvalutazione dell'esperienza vissuta.* Affinché qualcosa diventi esperienza in senso proprio, generalmente si capovolge il contenuto e il valore emotivo iniziale dell'esperienza vissuta come anche delle prime interpretazioni: l'esperienza in senso proprio si costituisce in una mediazione contro se stessa. Così un'esperienza vissuta positiva, cioè un'esperienza armoniosa (di attrazione, di felicità, di scelta, di identità, di riuscita), nel corso del tempo e nel confronto con nuovi avvenimenti subisce una transvalutazione, appare nella sua questionabilità, nella sua oscurità, nel suo costo, nelle conseguenze che comporta. È solo in questo ampliamento e in questa inversione che si esperiscono tutte le implicazioni della discontinuità iniziale, e questo inizio diventa dato, parte integrante del percorso (e non inizio che ci si è lasciati dietro, inizio nostalgico, desiderato o fatale). La stessa cosa vale per esperienze e momenti negativi: è solo lentamente che questi svelano il loro potenziale positivo, le loro possibilità, la loro ricchezza, non degenerando, quindi, nel risentimento e nell'amarezza. Il ringraziamento e la vergogna, la *confessio laudis, peccati et veritatis* sgorgano tutti da una verifica in una retrospettiva che sa leggere la vita come parabola e struttura aperta dalle sempre nuove costellazioni.

— *L'esperienza come unità della libertà e del destino.* La libertà è libertà d'interpretare, di esperire, sorge dunque nell'interspazio a cui dà vita contrappuntisticamente l'esperienza vissuta. È proprio in questo si esperisce come esperienza che viene affrontata, limitata, resa possibile, che gioca in spazi e tempi determinati. La libertà c'è solo in quanto destinata — esattamente come il destino (che sarebbe più questione di fortuna o sfortuna) ci può essere solo per una libertà (che riesce o che viene frantumata) che interpreta (si pensi alla funzione di commento che ha il coro nella tragedia classica o nel carattere oscillante dell'*Amphytrion* di Kleist). Forse ciò che si suole chiamare stile è un modo di esprimere la riuscita unità di entrambi.

— *L'esperienza come evento toccante da parte del mistero.* L'esperienza è dunque già sempre rinviata alla sua finitezza, è quella mia personale o del mio mondo — eppure non si può contentare di sé, non può tenere ferma se stessa: l'esperienza non mi appartiene ma è sempre oltre me e se stessa; essa è la qualità più intima e privata, la mia — e proprio in questa limitatezza si sottrae, diventa inaffidabile, rinvia a un oltre indefinito e smisurato. Essa parla a me e attraverso me, mi personalizza. Quanta più esperienza faccio con la mia esperienza, tanto più diventa personale e impersonale-universale: diventa sempre più esperienza del limite, riconoscimento della realtà che è più grande di ogni esperienza, degli orizzonti ineliminabili, diventa ospitalità per ciò che è estraneo.

— *L'esperienza come cammino dell'indifferenza.* Quanta più esperienza si ha, tanto più si riconosce la propria inesperienza, le infinite possibilità di esperienze vissute e di interpretazioni, tanto più si diventa aperti a esperienze nuove, in contrasto ai diversi giudizi degli altri che ci interpretano, alle sovrapposizioni delle frequenze. Le esperienze si danno solo nell'accrescimento, nell'autoesaurimento e nell'autoesaltazione (*quo maius cogitari nequit*), nella disponibilità indifesa. Chi è in questa situazione non fa più perno sulla propria esperienza, non cerca di farla a tutti i costi, ma la incontra, vi si può abbandonare, ne è il servo inutile. Una persona esperta ha il proprio stile, ha trovato ancor più la sua missione, qualcosa che può e deve attuare. Così Gesù, in quanto esperto e provato, è aperto e disarmato all'interpretazione degli altri e di Dio, sopporta la sua condanna, si espone all'annientamento di ogni autoaffermazione, per trovare in questo modo la sua identità teandrica.

— *L'esperienza escatologica trascendentale.* L'esperienza va perciò incontro al suo impossibile compimento e risale alle proprie e inimmaginabili condizioni, è lotta aperta per la convergenza tra soggetto e oggetto, tra la mia e la tua interpretazione, tra l'uscito della tradizione e futuro aperto, tra volere e realtà, tra ideale e vita, tra parola e intesa silenziosa, tra fatticità e orizzonte condizionante. In questa competizione vengono trascesi non solo i contenuti categoriali ma anche gli orizzonti d'interpretazione e gli ambiti di senso. Esperienza del singolo e contesto globale, immanenza e trascendenza si annullano vicendevolmente, si configurano in costellazioni e si strutturano sempre nuovamente, con

molta chiarezza, in quelle situazioni di crisi e di trapasso che rendono necessario un salto in una nuova dimensione, un altro orizzonte assiologico e pratico. In questi luoghi sgorgano in modo inatteso (l'uno dall'altro) linguaggio e pensiero, soggetto e oggetto; l'esperienza, in quanto considerata, discussa e riflettuta, diventa infine esperienza reale ed efficace.

— *L'esperienza come evento del e nel linguaggio.* Le tensioni e le svolte, le pressioni e la leggerezza del processo dell'esperienza si esternano nel linguaggio. Ogni esperienza si cerca e si reinventa il e nel suo linguaggio e nella sua forma di silenzio. Altrimenti non è. Può sopravvivere solo nell'espressione, e solo nell'espressione può scavare il suo alveo e diventare cosciente di se stessa. Solo nel parlare e nel comunicare sappiamo cosa abbiamo esperito. Certo, non appena viene a se stessa nel discorso, si è già tradita e abbandonata. Quando parliamo delle nostre esperienze, queste sono già lontane, sono fonti già al di là dell'orizzonte presente, abbandonate ad ogni abuso.

Viceversa, il linguaggio stesso, nelle sue trasformazioni, crea nuove possibilità di fare esperienza. Il linguaggio è la casa dell'essere e dell'evento della verità, per potersi esprimere si è già esposto ad esperienze. Così il sorgere delle lingue nazionali è strettamente collegato con la mistica di Meister Eckhart, degli spagnoli, degli italiani, dei francesi, e talvolta questi eventi si sono anche stimolati e condizionati reciprocamente. È solo dove s'incrociano entrambi i movimenti che l'esperienza ha trovato la sua lingua specifica e il dono di questa lingua la sua esperienza, e sorge quindi uno stile convincente, in grado di comunicare in epoche diverse. Forse ciò è possibile solo in uno stile dell'età matura che sia complesso e pur tuttavia scevro da autocompiacimento, e dove non si tratti più di una diretta espressione di un'esperienza vissuta, ma piuttosto di un porsi-al-servizio-del-vero, di un linguaggio che ha l'impegno dell'ascolto degli altri e diventa perciò laboratorio di se stesso, uno stile nel quale le immagini si depositano e si sovrappongono, si decifrano e si cifrano daccapo, e fa sì che incommensurabili configurazioni di questo mondo si ritrovino in un plasmarsi reciproco. Dove si frantuma la semplice connessione del simbolo, dell'espressione, del racconto, dove il detto non si adorna ma si spoglia dell'avverbio, dove il paradosso strapazza il corpo dell'esperienza e del linguaggio, dove il detto e l'interdetto stanno ineffabili uno a

fianco dell'altro — proprio in questo il sovrappiù e l'aldilà dell'esperienza si tramandano e trasformano l'ascoltatore e il narratore. Il linguaggio non è qui simbolo epifanico, ma metafora produttiva, lapsus della *similitudo*, non è imitazione o rapporto, ma interruzione, esternazione, indice che suggerisce l'esperienza non presagita senza però imporla. Le parabole del Vangelo, le cronache della *Historia lausiaca* sulla follia dei santi, che oscillano tra cronaca, poesia, mistagogia e trattato, gli scritti dei mistici, che maltrattano il linguaggio e l'esperienza, da Eckhart passando per Giovanni della Croce fino a Surin, lo stile maturo di Goethe (la seconda parte del *Faust*), di Rilke o di Heidegger, tutti sono tali da essere stati strappati all'impossibilità di parlare, sono parola custodita dal linguaggio, o meglio nel linguaggio, non significano più una propria esperienza ma un futuro che deve ancora giungere, un assenso a ciò che non si può dare mai in nessuna esperienza. Qui l'ascoltare e il parlare sono diventati tutt'uno e così al linguaggio può pervenire qualcosa che c'è solamente in questa unità, sia esso l'essere, il Logos o la potenzialità di trasformazione delle cose stesse, lo spessore della loro presenza, la loro inconcepibile possibilità. Pensiero ed esperienza sono realizzati al massimo nella misura in cui sono impegnati, espropriati, messi al servizio di qualcos'altro¹.

— *L'esperienza come promessa o l'esperienza promessa.* Le ultime tappe del nostro percorso si situano nel centro e, nello stesso tempo, al margine dell'esperienza. Quando è matura, questa comprende la sua autorelativizzazione e il suo autosuperamento: si oltrepassa proprio nella negazione dell'esperienza, nell'apertura, nell'indifferenza, nel servizio, nella responsabilità, nel dire. Ma sorge sempre daccapo e inattesa ai propri margini, dal proprio fallimento, dalla propria disillusione e dall'eccesso di realizzazione. L'esperienza non si può produrre a piacere, né la si può aspettare: la si può solo accogliere nello sforzo dimentico di sé, nel crollo e nella nascita delle grandi e piccole situazioni che produce il mondo, ed è salva solo contro di me, con me, al di là di

¹ Cf. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987; M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973; R. SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978.

tutte le attese. È sforzo e grazia, dono non meritato, che si mostra come tale solo nello stare insieme e nella sequenza completa di tutti i momenti di quell'evoluzione che rappresenta la storia – allo stesso tempo meravigliosa e terribile – della nostra identità. Ha bisogno di tutto il nostro essere e va tuttavia ben al di là del nostro intelletto, ci consuma e proprio per questo ci rinfranca. Solo così, in modo esitante e pur tuttavia coraggioso, si potrà parlare dell'esperienza della grazia, dell'identità salvata e della capacità di fare esperienze. E sebbene sia la cosa più intima, più misteriosa di un essere umano, essa non è mai esclusivamente soggettiva ma è anche la cosa più comune, ciò di cui ognuno ha bisogno, ed è proprio perciò sempre capace e bisognosa d'interpretazione, di guida, di annuncio salvifico e d'immagini.

— *Il racconto come guida, esperienza orientata.* L'esperienza, per poter comprendere se stessa, ha bisogno di spazi, di precedenti, di modelli, di schemi storici (e perciò trascendentali), di promesse di realizzazione; ha bisogno di storie, di immagini-guida, di parabole che facciano (com)prendere la vita come storia, immagine, progetto, parabola, realizzazione sempre minacciata, come cammino del linguaggio e dell'esperienza, come luogo della responsabilità e della grazia, come limite e come riuscita; ha bisogno di riti, che accompagnino i passaggi pericolosi quando crollano gli orizzonti dell'interpretazione e il nuovo non è ancora visibile. Gli eventi e le storie della Bibbia (come anche delle altre religioni) sono forse tra le interpretazioni che si avvicinano di più alla grazia e al peso dell'esistenza quotidiana, quelle in grado di dare qui un'indicazione, di fornire una comprensione delle leggi della vita, della sua inimmaginabile ricchezza come anche della sua fragilità. Io pervengo a ciò che mi è più proprio solo nel confronto con l'altro che è inimmaginabile, nel riflettere e nel ricordare ciò che non mi posso dire da solo. L'esperienza della propria vita riesce solo nell'orizzonte dell'esperienza del mistero, nella sua luce, sotto il suo assenso e la sua protezione, sotto la sua guida. Il racconto e il rito – se vengono trasmessi giustamente – rendono l'esperienza libera nei propri confronti. Ma vengono da parte loro trasmessi correttamente solo se si rivolgono all'essenza dell'esistenza e incitano alla trasformazione.

— *L'esperienza dimensionale.* Ciò che è l'alfa e l'omega della grazia, dell'essere, del Logos, del mistero, degli orizzonti non si può esperire, si dà, piuttosto, e accade in/con/lungo percorsi

diversamente configurati, in modo definitivo solo nella grande retrospettiva – per noi inaccessibile –, nel deperire di ogni possibilità di esperienza. Dio è pensabile solo come dono, approdo, promessa d'identità riuscita; visto a partire dal nostro procedere non è soggetto, non è oggetto, non è tu, non è egli, ma è prima e al di sopra di tutto ciò: denominazione, nome senza articolo, né determinativo né indeterminativo, assoluto e perciò in grado di assolvere, in grado di liberare ciascuno alla determinazione che gli compete, per ognuno completamente nuovo e altro, pura proiezione di ciascuno nel cuore della storia della propria esperienza, per ciascuno pura possibilità del proprio compimento, apertura e coerenza del proprio significato, realtà di ciò che in ciascuno si accorda: insomma quella dimensione che fa apparire l'esistenza come grazia, promessa ed esigenza. Le due scoperte vanno insieme, come del resto in ogni esperienza dimensionale. L'America poté essere scoperta solo quando la visione europea del mondo si era superata, e tale scoperta ha, da parte sua, rivoluzionato la visione del mondo. Così, è in una storia della vita che si sforza di andare oltre le proprie forze che si scopre l'essere divino – e forse si può sopportare l'esperienza (con l'esperienza) solo quando si è trovato qualcosa a cui vale la pena dedicare tempo, intelligenza e storia.

— *L'esperienza corporale/esperienza del corpo.* Se l'ambito divino costituisce l'orizzonte trascendentale d'interpretazione di ogni esperienza pervenuta a se stessa, il corpo ne è l'inizio e la fine terrena, la sua sfera naturale. L'esperienza è sempre sensitiva, situativa, situata, intercorporale-comunicativa; altrimenti non è. E il corpo non è affatto un oggetto solo passivo, una presenza muta, un'appendice superflua: noi non solamente abbiamo un corpo, ma siamo un corpo – ancora meglio: è esso ad averci ed è il *sub-jectum* del nostro io in più sensi.

La sua presenza anonima e inevitabile rende possibile e accompagna tutte le nostre rappresentazioni mondane. È un servitore discreto, sempre presente e disponibile, ed è un signore, con esigenze e necessità precise. Dà alla vita – anzi della vita è – prospettiva, concrezione, patria, orientamento, posizionamento, *haecceitas* e microcosmo; non è prigioniero ma tempio dello spirito, è la sua espressione, in opposizione ma pur tuttavia ad esso congeniale, ed è la sua situazione, le sue radici e la sua attualizzazione. Da qui la tensione che alla vita e allo spirito procura la

relazione con il corpo, ma anche la necessità di quest'ultima. Nessun pensatore è internazionale, nessuno è pensabile senza una lingua madre, una patria, condizioni e radici. La cosa non deve essere sempre percepita con l'evidenza che ha in Heidegger, il cui pensiero abita e si radica nell'esperienza della patria, della provincia e del mondo come quadratura², però nessuno può sottrarsi del tutto a questa origine che permane. Non si tratta di fare biografismo, ma dell'essere situato di ogni pensiero, che è appunto pensiero di un'esperienza somatica – e non si può dire che la filosofia e la teologia ordinarie abbiano colto a sufficienza questo punto.

Il corpo è anche *sub-jectum* nel senso dell'offrirsi passivo, è affidato ed esposto agli sguardi, alle azioni, agli interventi, alle torture, alla custodia e cura dell'uomo, è in esso che siamo vulnerabili, finiti, delimitati, sottoposti inesorabilmente ai ritmi della natura. La nostra esperienza è solo una piccola variante all'interno dell'esperienza vissuta, comune a tutti i mortali, del dormire e del vegliare, del giorno e della notte, del mangiare e del lavorare, del piangere e del ridere, dell'essere bimbo e vecchio: siamo cullati, mantenuti, stimolati da un ristretto numero di processi cosmici e storici, sui quali l'uomo di esperienza riflette e ai quali si adatta. È significativo che qui (in modo quasi postmoderno) recuperiamo quella forma minore della sapienza antica da cui siamo partiti: circolo del medesimo trasposto in tutt'altro contesto.

Infine l'esperienza si può pensare solo come esperienza tra corpi. Siamo reciprocamente collegati e imprigionati nello spazio e nel tempo, in quanto contatto nella medesimezza della materia e della situazione. Vivere è convivere, ci tocchiamo, ci guardiamo, ci percepiamo, ci perseguitiamo, ci accordiamo l'un l'altro. Ogni contatto emerge da una solidarietà originaria, dall'*humanitas* e dall'*humilitas*, dalla Terra comune, finché possiamo udirci l'un l'altro, prestarci orecchio, confrontarci infine «faccia a faccia», misurarci l'uno con l'altro, percepire il volto dell'altro e in esso la spiritualità, l'esperienza accumulata, i segni e il senso della vita di quest'altro, e farci affrontare (il volto è il sacramento della presenza nel quale ci specchiamo e ci rappresentiamo l'un l'altro, ci

² Cf. M. HEIDEGGER, *Pensiero e poesia*, Armando, Roma 1977.

trasformiamo l'uno nell'altro), finché sorge un percepire tattile comune, e, nell'intimità della sensazione di se stessi, sorge un presentimento per ciò che è giusto, per ciò che è adeguato a me, all'altro, a noi.

Stranamente la teologia fa poca attenzione a questi problemi (salvo alcuni accenni nell'estetica e nella teodrammatica in Balthasar³ e alcuni recenti tentativi di Chauvet⁴ per rifondare la dottrina sacramentaria); il suo discorso sulla corporalità resta sempre nell'ombra del discorso sullo spirito e la trascendenza, mentre il Logos sul corpo di Cristo potrebbe esserne il cardine. Il corpo di Cristo, infatti, in un'inimitabile indeterminazione simbolica, presenta contemporaneamente i seguenti caratteri: è individuale, viene consegnato passivamente al dolore e alla morte, è soggettivo e trasfigurato, è pura rappresentazione dell'amore e dello spirito, è comunicativo-sociale, infine è *medium* di un'unità che arriva fino all'aspetto somatico del contatto teandrico (eucarestia), modello della trasformazione dell'esperienza di sé e del tempo da parte dell'uomo. Un'esperienza di anamnesi che, in ogni *kairos*, dev'essere sempre ricordata, interpretata e attualizzata nuovamente: dà infinitamente da pensare proprio in virtù della sua indeterminazione aperta e della sua concrezione terrestre. Quanto più e più intensamente, dunque, un'esperienza è incarnata e situata somaticamente, tanto più diventa spirituale, comunicativa, universale, magnanima. Densità della presenza e ampiezza del pensiero si condizionano reciprocamente. Proprio ai confini estremi e ai limiti dell'esperienza, all'inizio dell'essere e del collegamento alla Terra nel corpo – dove la passività e l'attività, la precarietà e la potenzialità, l'amare e il conoscere, il conoscere e il presentire confluiscono indistintamente l'uno nell'altro – essa diventa rammemorazione pensante, ha bisogno della mediazione del pensiero, si volge alle sue condizioni più proprie che pur la trascendono.

³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. II. Stili ecclesiastici e III. Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1976-1978.

⁴ Cf. L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1987 [trad. it.: *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, LDC, Leumann (TO) 1990].

2.2. Dal pensiero all'esperienza: pensiero che ex-perisce

Se vogliamo corroborare quanto detto, deve anche valere il contrario: se non è un esercizio di riscaldamento accademico ma riflessione su ciò che gli succede, il pensiero è vero solo se sbocca nell'esperienza, solo in quanto pensiero provato, verificato, affrontato e superato. In questo senso il pensiero è molto più vicino alla prassi mistica e ascetica di quanto comunemente si supponga. Facciamo qui di seguito alcune osservazioni che intendono considerare congiuntamente e in quest'ottica il percorso di riflessione intrapreso e il destino del pensiero filosofico.

— *Pensiero kairologico-esposto*. Tommaso e Rosenzweig, Kant e Hegel, Platone e Heidegger non pensano in uno spazio vuoto, ma si confrontano col *kairos*, ne sono ispirati, stimolati, vi si espongono. Spetta loro, nel posto che occupano, ripensare e riformare il destino della filosofia, del pensiero umano, preparare categorie per la comprensione dell'uomo da parte dell'uomo. Le domande e i problemi-guida, le idee originarie, i pensieri fondamentali che vogliono farsi strada attraverso quei filosofi, lo stile di parlare e pensare di questi ultimi come anche le sue trasformazioni, il penoso silenzio (di Kant dal 1770 al 1780, di Rilke dal 1914 al 1922): tutto ciò s'impone, ed è solo attraverso questa imposizione che dev'essere parimenti scelto e attualizzato.

— *Pensiero messo a nudo*. Un percorso intellettuale, per quanto possa cominciare con un'intuizione originaria, con un'illuminazione, con una preoccupazione critica, non potrà mai mantenersi a questa altezza. Perché un pensiero possa mantenere fede a se stesso e ritrovarsi nella sua verità c'è bisogno di un lungo percorso di purificazione. Deve diventare, in modo coraggioso e diligente, «pensiero debole», deve accettare autocriticamente le proprie debolezze; le immagini, i pregiudizi, le certezze, i concetti astratti verranno definiti storicamente in modo sempre diverso, forse diventando perfino più intuitivi, avvicinandosi maggiormente alla propria intuizione originaria. Ogni pensiero che meriti questo nome deve svelare i suoi trucchetti, deve tematizzare, con una riduzione trascendentale, le condizioni del proprio pensare, deve rinunciare ai freni soggettivi e oggettivi finché non resti nudo davanti a se stesso senza un *perché* e un *donde*, senza nome, sopportando il proprio essere apparente e la sua mancanza di fondamento.

— *Pensiero liberato ad essere se stesso*. Quanto più si arriva a questa situazione, tanto più intensamente il pensiero diventa espressione di una libertà nei propri confronti, di una libertà, però, che gli è imposta. Il pensiero esiste solo in quanto pensiero andato fino in fondo, che ha esaurito dolorosamente il proprio fondamento, che è giunto alle leggi originarie di sé, le sopporta e infine si accetta a partire da esse, giunge dunque a quell'origine dove sorgono insieme tema e linguaggio, libertà e necessità, peso e grazia del pensiero. Il percorso di Kant fino alla scoperta del puro io trascendentale, fino alla fondazione della morale e agli orizzonti della speranza, l'indirizzarsi di Hegel allo spirito, di Heidegger all'essere e al linguaggio, il percorso di Rosenzweig fino alla porta aperta della redenzione dovrebbero essere considerati come dinamiche del pensiero che esperisce.

— *Oltrepassamento sofferto e costruttivo dell'altro*. Il pensiero dell'altro che ci sta di fronte non va semplicemente superato, liquidato e confutato, ma la sua alterità va accolta, e va oltrepassato costruttivamente con dolore in quanto ci riconosciamo avvenimento dello spirito, va rielaborato nel quadro del proprio progetto intellettuale, e va ricostruita l'intera preistoria del nostro pensiero riconoscendo la nostra coappartenenza al mistero dell'essere e l'assunzione di responsabilità. Nello spirito, infatti, ognuno ha ragione nella situazione in cui è, è originale e luogo e passaggio irripetibile della verità.

— *Pensiero originario dell'origine*. Il pensiero non si acquieta finché non ha scoperto la propria e comune origine, il salto primordiale, finché non vi ritorna, finché non effettua il salto all'indietro — contemplando infine il procedere delle cose da questa prospettiva. Tutto è qui la stessa cosa, ha lo stesso essere, la stessa dignità — e pur tuttavia ogni cosa si distingue infinitamente dall'altra. È a partire dunque dallo stesso salto originario e dal comune destino che bisogna comprendere l'assoluta eguaglianza delle cose come anche la loro incommensurabilità (da dove, per dirla con Eckhart, angelo, uomo e mosca sono uguali e non possono essere la stessa cosa, scaturendo dal fondamento originario)⁵. L'unità dell'essere, del linguaggio, degli orizzonti si manifesta nel

⁵ Cf. MEISTER ECKHART, *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*, in IDEM, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985, pp. 132-133.

contempo insieme allo strappo, alla negatività, all'alterazione, alla riserva del mistero. Il pensiero tiene testa alla situazione coraggioso e modesto, ed è modesto perché trova soddisfazione solo in quanto c'è di più grande. Ciò che vale anche là dove si riflette sulla nullità, sull'impossibilità della comunicazione, sui limiti del linguaggio come ultimo orizzonte. Il pensare è sempre inesorabile, è sempre rinviato a ciò che gli è inaccessibile e che tuttavia lo rende possibile. È avvenimento, ritorno al proprio fondamento e alla propria verità, dai quali esso si sa inviato; è pensiero che viene intaccato e utilizzato dall'evento della verità⁶.

— *Pensiero che accompagna*. È a partire dall'origine, della quale non sappiamo niente — cosa ne sa, infatti, Hegel del cominciamento, Kant della speranza, Heidegger dell'essere, Wittgenstein del mondo o del linguaggio... e il teologo della natura di Dio? —, è nella sua ottica, nella sua luce che va rivisto tutto, che vanno accompagnati il procedere delle cose, le parole, i gesti e le storie (la storia). Il pensiero, all'acme della sua forza creativa, diventa ricettivo, meno costruttivo, più adatto e perfino condannato all'accompagnare e al contemplare insieme. Sarà pensiero che raccoglie, che riflette, che rappresenta, pensiero fenomenologico, pensiero deontologicamente impegnato, pensiero che lavora concretamente insieme alla propria origine. Compie la propria conversione in quanto rappresenta quest'ultima e la può solo rappresentare in quanto la fa accadere in se stesso. Ogni pensiero deve dichiarare a cosa serve, cosa attualizza, che ha appreso con l'esperienza, e diventa se stesso solo se dà alle cose una guida interpretativa a partire dall'origine comune, dalla loro connaturalità⁷.

— *Pensiero esperto*. Il pensiero, in questo modo, è presente per ciò che si presenta, che si esprime, in ogni ente — nell'altro come in sé. In questo si realizza, fa esperienza di sé. Solo così si protegge dalla sua tentazione originaria, la tendenza all'autostilizzazione, nella quale si assolutizza così com'è nel suo nucleo sistematico, diventa astratto, si perde in se stesso e nei suoi concetti. Eckhart e Heidegger, Kant e Hegel (si pensi solo all'eccellente

⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, in IDEM, *Gesamtausgabe*, LXV, Frankfurt 1989, pp. 407 ss.

⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt 1958, pp. 179 ss., 192 ss. [trad. it.: *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968].

saggio intitolato: *Chi pensa astrattamente?*), Wittgenstein e Adorno hanno parimenti evitato di cadervi considerandolo il peccato originale del pensare. La conversione e l'esperienza costituiscono dunque il procedere necessario e la prova del pensiero; ed è solo su tali basi che questo perviene alla sua verità, perché esso, in tutte le speculazioni e in tutte le critiche, è appunto visione, accettazione della realtà, riconciliazione con la differenza originaria (che spesso viene esperita come salto e strappo) e con la presenza dell'assoluto. Il pensare che non riuscisse ad essere all'altezza di quella differenza e di questa presenza, che non vi ritornasse, che non si facesse amare e criticare a partire da questo punto, avrebbe mancato a se stesso.

— *Pensiero come cammino dell'esperienza*. Perciò il pensiero implica — è perfino — una lunga e incalcolabile storia nella quale deve imparare che cosa significano, cosa sono la sua possibile essenza e le trasformazioni che s'impongono ad esso. C'è pensiero solo sul cammino verso la verità, teoretica e nel contempo adeguata alla vita, verso la propria fondazione e quindi verso la propria saggezza e la propria relatività. La svolta in Kant dal razionalismo alla critica (dunque al riconoscimento delle differenze come dell'orizzonte trascendentale), il susseguirsi delle sue *Critiche* fino alla scritto su *La religione*, all'*Antropologia* e all'*Opus postumum* sono allo stesso tempo percorsi evolutivi della libertà nella sua concrezione, verso una forma e una saggezza che le siano adeguate, ragion per cui essa deve concedere sempre più spazio a ciò che le resiste (al male), a ciò che le è estraneo, all'incalcolabile, a ciò che sfugge alla ragione. Così non a caso, sugli specifici temi dell'arte, della religione, della vita quotidiana, egli segue (senza tradire il fondamentale carattere trascendentale della sua filosofia) una linea che, a partire da Schaeffler, ha riscosso sempre più attenzione nell'esegesi kantiana interessata alla teologia e all'antropologia.

Similmente stanno le cose per la svolta di Heidegger, che lo conduce dall'analisi esistenziale alla riflessione sul linguaggio e alla storia dell'essere, come anche per la sua svolta in direzione della poesia; per lo sforzo intellettuale di Hegel e per ciò che delle sue lezioni affascina, soprattutto della sua estetica, dove egli sembra addirittura sopraffatto dal materiale e riesce a produrre un linguaggio nuovo, icastico, che scolpisce la cosa nel linguaggio e il linguaggio nella cosa; per le biografie di Löwith, di Benjamin,

di Rosenzweig e per tutto ciò che può dare un'idea di quanto il pensiero sia radicato nella vita.

— *Pensiero convertito/pensiero della conversione.* Si noti *en passant* che la *conversio* religiosa (la seconda conversione), la conversione del pensiero e la svolta a metà della vita sono forse solo diverse manifestazioni di uno stesso processo. Se fino a questa svolta la sensibilità soggettiva, la volontà di espressione e di conquista, il costruire e l'analizzare razionali predominano e si è tentati di prendere tutto ciò (e soprattutto la propria intensità e forza) come l'assoluto, con il passo verso la maturità incomincia una fase nella quale diventano possibili la distanza nei propri confronti, il commercio multiforme e rilassato con sé e il mondo, il sapere circa il destino, i limiti e le leggi della propria natura, infine un'apertura priva d'impacci ma riservata. Non si deve più vincere, perché si sa che si è al servizio di qualcosa, si è attraversati, miracolati, spossati da qualcosa che non si può concepire. Si vive con le cose, non contro le cose. Si deve poter sopportare se stessi e gli altri senza essere narcisisti o idealisti, si debbono accettare i propri limiti senza diventare pigri, abbracciare il mondo senza comprenderlo. S'impongono coerenza, armonia, perfino stringenza senza che si tratti di principi e affermazioni. In questo *senza c'è* forse la libertà della grazia, la sua piccola sovrabbondanza. Essa arriva all'uomo ed egli sa percepirla desto e rilassato, ossia attento nella partecipazione. In questo si fa strada il già menzionato stile della maturità, la perspicuità per l'oggetto, la libertà oggettiva, la quale lavora a qualcosa senza coartarlo. Si può lasciar stare le cose perché fanno parte dello stesso essere, e in questo modo il soggetto cresce dentro ciò che poteva e doveva essere. Infine ognuno risulta solamente prologo ed epilogo di una parola che nessuno può dire a se stesso ma che si può solo orecchiare *una tantum*, ognuno è copia di un'immagine che si vede riflessa solo in migliaia di frammenti e di volti. Forse è solo dopo questa svolta che si può parlare veramente di immagini, di vita e di morte, di assoluto, o meglio: che si può dare ad essi lo spazio che spetta alla loro aura, alla posizione nella quale essi comunicano reciprocamente.

— *Dal pensiero all'intuizione.* Per questo non è un caso che tutti i pensatori con i quali si è qui cercato di dialogare hanno detto le cose più belle nell'ambito dell'estetica e sono pervenuti alla loro verità e scioltezza proprio nel loro periodo più tardo, si

tratti di Kant, di Hegel, di Heidegger o di Adorno o Rosenzweig. È in età tarda che essi hanno trovato verità e stile, pensiero e intuizione, esperienza e storia, solitudine/originalità e socievolezza, comprendere empatetico, presenza e differenza l'uno con l'altro. E si può parlare ancor meno di una casualità se si pensa che è proprio in questo frangente che il discorso su Dio, la redenzione e la fede diventa particolarmente sentito e pressante.

— A questo punto la *teologia* dovrà ricordarsi delle sue origini mistagogiche, della sua rimossa vicinanza alla mistica, come apparirebbe una teologia che avesse i propri punti di riferimento in Geremia, Paolo, Agostino, Evagrio, Anselmo, Bonaventura, Eckhart, Cusano, Giovanni della Croce, perfino in Tommaso o addirittura in Kant, Hegel, Heidegger, Goethe, Kafka, Celan, che non utilizzasse questi autori come mattoni e pietre, che non li archiviasse come parti della storia dei dogmi o delle eresie, ma ne ascoltasse le leggi evolutive e le armonie linguistiche, i ritmi fondamentali della vita *coram Deo*, i modi di volgere il mondo a Dio, il semplice, e di considerare il mondo a partire da Dio, di condividere il suo cammino nella differenza, di vivere la differenza dal di dentro. Allora sarebbe meno teoria astratta, filologia, storia, e sarebbe riflessione di un cammino dell'esperienza che si fa sempre turbare, e non discorso su Dio e la parola, ma il percorso stesso — che ascolta e specula — del concepimento di questo discorso: doglie del suo presente, servizio della sua attualizzazione. Una simile teologia c'è solo come percorso dell'annullamento delle proprie categorie, del superamento costruttivo e modesto delle diverse impostazioni (in questo Tommaso era un maestro), della doppia conversione del discorso umano verso l'origine e da lì all'accompagnamento del movimento kenotico, in permanente mobilità, senza poter definire o addirittura escludere definitivamente qualcosa. Infatti la rivelazione di Dio, la nascita del Logos nel pensiero può avvenire in ogni luogo, in ogni uomo, sapendo che non c'è nulla che sia Dio e perciò non esiste nulla al di fuori di Dio, e che tutto diventa vero solo nel luogo della sua comunicazione luminosa, dove si riceve il proprio posto e la propria assolutezza, ognuno uguale all'altro e del tutto diverso dall'altro, sempre nuovo: ogni volto, ogni storia, ognuno un miracolo di permanente trasformazione. Aver cura di questo miracolo della trasformazione, di questo dinamico andare insieme della differenza e della presenza, di questo corrugamento

e di questa ferita dell'essere, è il luogo e il compito della teologia. E in questo è vicina alla poesia e all'amore riflessivo per la sapienza più di quanto essa stessa possa immaginare.

— Così la teologia è con la filosofia una delle forme massime e integrali del pensiero che esperisce e dell'esperienza che pensa. Essa non è affatto limitata alla trasmissione e all'interpretazione della religione storica e delle sue testimonianze primitive, come Kant, Heidegger (nel suo saggio *Fenomenologia e teologia*) e Barth desidererebbero, ma è essa stessa processo e luogo della verità. Condivide con la filosofia e la poesia questo cammino che comprende la propria inversione, solo che, mentre essa legge queste cose con l'ausilio degli schemi che si costituiscono a partire dal *nexus mysteriorum* e dalle sue testimonianze primitive, questi schemi per la filosofia e la poesia possono essere solo ultimo orizzonte, traccia, possibile scoperta, prima o dietro o sotto il loro specifico contenuto e il loro metodo direttivo. Esse tutte, teologia, filosofia e poesia, sono vere solo nella misura in cui vedono e comprendono il mondo in modo nuovo, e ammaestrano e plasmano i sensi in modo che diventi possibile una molteplicità di significato e un ricambio tra ragione ed esperienza. Perciò ci piace terminare con quello strano inizio, presente in due diverse versioni, della prefazione alla *Critica della ragion pura*: in quella del 1781 si dice che l'intelletto genera l'esperienza come suo primo prodotto, mentre nel 1787 Kant, diventato forse più saggio, ritiene che ogni conoscenza cominci con l'esperienza. Non è una contraddizione, ma due impostazioni che, durante e dopo la svolta trascendentale, rendono possibile e incoraggiano un gioco aperto delle prospettive⁸.

3. CRISTIANESIMO E POSTMODERNO: SPIGOLATURA CRITICA

Il cristianesimo c'è solo nel tempo di volta in volta presente; d'altra parte ogni epoca diventa cosciente di sé solo nel confronto con una istanza che non le appartiene mai interamente, ma che ricorda valori, immagini, possibili verità ai quali essa stessa è anonimamente debitrice — o dai quali si deve distinguere per

⁸ Cf. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990, pp. 20 ss.

potersi definire. Così il cristianesimo è di fatto confrontato con una mentalità che oggi si denomina postmoderna. Si tratta di uno stile di pensiero, linguistico e artistico che, prendendo le mosse da Nietzsche, Heine, Baudelaire, Husserl, Heidegger, dall'ermeneutica (Gadamer) e dalla linguistica, riflette sulla fine della metafisica e di ogni pretesa assoluta di verità, e pone l'accento sulla pluralità delle prospettive, sulla molteplicità di concezioni: quello stile perciò va ricercato in strutture aperte, orientate ermeneuticamente, che oscillano tra filosofia, letteratura e saggio critico. Il pensiero postmoderno si può definire provvisoriamente come una prassi intellettuale esteticamente orientata che trova fruttuoso il contrasto insuperabile tra mondi e forme concettuali diversi, come un pensiero del limite che si compiace della differenza, dell'estraneità, della posticipazione delle soluzioni e risoluzioni, come un senso della transitorietà, provvisorietà e interconnessione delle prospettive: dunque è il primo stile di pensiero adeguato alla coscienza democratica (e all'evoluzione dell'arte moderna da Mallarmé, Schönberg e Kandinsky). Esso combatte ogni tipo di assolutezza di una totalità prospetticamente centrale e concettualmente chiara, del logocentrismo e dell'antropocentrismo, e in tutto questo riscatta non pochi elementi della modernità, non essendone, dunque, solamente il contrario alla moda, ma, per contrapposizione, rivelandone anche il segreto.

Viste dalla prospettiva del punto di vista pratico e teorico appena abbozzato, che resta poi in genere per metà inconscio, la religione e la chiesa cristiane appaiono stranamente erratiche e irreali: esse si presentano da una parte come una riserva di interessanti riti, immagini, forme, dall'altra come l'ultimo bastione ideologico che, incomprendibilmente, tiene fermi determinati dogmi e rappresentazioni morali, e che, pur con tutti i discorsi umanistici, non può nemmeno pensare a una divisione del potere: un dinosauro, un nulla oppressivo. Le coordinate qui messe in rilievo potrebbero aiutare a trovare una chiave di lettura dell'essere e della fede cristiani che non sia ideologica o che sia, al limite, meno assolutistica, e, laddove è possibile, a indirizzare la chiesa e il cristianesimo a quella verità della loro esistenza kenotico-anonima che è ad essi congeniale. Perciò c'è bisogno di una nuova visione del cristianesimo che lo caratterizzi in modo tale da non passare già *a priori* sopra lo stile e il sentimento dei contemporanei, dato che — coerentemente alla nostra impostazio-

ne ermeneutica – l'epoca di volta in volta presente e il suo pensiero si manifestano come *kairos* in grado di mettere in luce aspetti originari dello stesso cristianesimo.

3.1. *Il nulla e la frattura creativa: la morte di Dio come inizio*

Con e dopo Hegel, Nietzsche e Heidegger non si può aggirare il dato di fatto che la teologia e la religiosità classiche, fedeli al pensiero dell'essere e al procedimento analogico, hanno provocato la loro fine, e che, comunque, l'avvento di Dio deve essere annunciato in modo nuovo, diverso, forse più adeguato al cristianesimo. Ancora più profonda e decisiva è la constatazione che non esiste più il Dio della Bibbia, il quale – in un modo che per gli esseri umani era verificabile – si distingueva per la sua capacità di intervenire con forza. Non ci sono più eventi nei quali si profili e si manifesti come tale la sua presenza. Dio non interrompe e non sostiene più alcun processo mondano, cosicché il Dio biblico personale, particolarizzato, interventista, resta altrettanto privo di fisionomia e di senso quanto il Dio metafisico. Non si può parlare nemmeno della sua assenza in quanto non c'è nessun criterio, nessuna tipologia dell'esperienza per la sua presenza e assenza. Tutte queste categorie del discorso e del sentimento religioso diventano inutili, implausibili. Di questo Dio non si sa più cosa farne, per lui non c'è più posto: semmai resta visibile come orizzonte vago, come riserva, come istanza ultima.

Perciò il cristianesimo dovrà fare buon viso a cattivo gioco, dovrà prendere coscienza della propria *u-topia* e percepirsi da sopra e dall'esterno come ipotesi incerta, come possibilità. E potrebbe trattarsi perfino di un'occasione per insediarsi meglio nel posto che gli compete. Così Nietzsche, nel I libro di *Aurora*, propone l'esperimento di vivere una buona volta senza cristianesimo. Come starebbero le cose se non ci fossero né Dio né Cristo, né croce né asceti, né provvidenza né storia della salvezza, nessuna redenzione, né giudizio universale, né inferno, né preti, dogmi o riti: il mondo non ci si presenterebbe più leggero, liberato da pesi enormi? Tutto ciò non ci risulta sovrastruttura, zavorra, deterrente, il genere umano non ne viene sovraccaricato, eccessivamente impegnato? Al cristiano di oggi può certamente convenire

un simile *ritardando* di un'autoriflessione estraniante, cosciente delle debolezze della propria rappresentazione, del proprio pensiero, della propria vita, tanto più che non si è mai realmente cristiani – e senza gli altri lo si può a malapena essere e non lo si deve neppure.

B. Welte ha insistito a livello metodologico sull'atteggiamento di congedo, sulla distanza aristocratica da se stessi, sul passaggio spietato attraverso l'annullamento e la contestazione del cristianesimo come percorso inevitabile per la sua ricostruzione, cosa che ha poi costituito la forma e il contenuto dei suoi scritti. In altra forma E. Przywara ha acuito il doppio processo di analogia e katalogia nel senso che la prima si perde nella pura esaltazione, nel puro annuncio del Dio sempre maggiore (*plus ultra*), e la seconda nella kenosi umile e annichilante del Dio sempre minore (in Cristo).

L'uomo vive tra il Dio che sempre si concretizza e il Dio che proprio perciò sempre sparisce nella lontananza infinita e nella vicinanza impercettibile, del Dio che è allo stesso tempo troppo signore e troppo schiavo per poter diventare comprensibile alla nostra mente. I suoi allievi, K. Rahner e H.U. von Balthasar, hanno seguito, a modo loro, entrambe le vie dell'annullamento di ogni concetto e dell'anonimato di Dio: Rahner in direzione dell'analogia (Dio come mistero oscuro e come quell'orizzonte aperto di ogni conoscere che non si fa mai comprendere), Balthasar nell'accentuazione del pensiero kenotico che si vede rivelare il Logos profondissimamente nel silenzio del Sabato Santo. Perciò il cristiano è sempre al punto zero: Dio va sempre ritrovato, atteso e vive sempre nella differenza, addirittura nella frattura dei tempi, degli spazi, dell'essere.

3.2. *Il cristianesimo come passione e «rito di passaggio»*

Il cristianesimo, alla luce del nulla, appare come fragile passaggio, come custodia della frattura simbolica: in Dio stesso (distanza trinitaria), nel processo della creazione come dispiegamento diacronico della sincronia divina, nell'antagonismo dei messianismi o tra profezia e istituzione (si pensi a figure come Mosé, Saul, Geremia), nella frattura/passaggio dall'antica alla nuova alleanza, dalla croce alla resurrezione, da Gesù come predicatore

al Cristo annunciato, da Cristo alla chiesa, dal tempo finito al tempo della fine. Tutte queste fratture originarie dell'essere e della storia (come anche quelle della biografia individuale: il trauma della nascita, la separazione dalla casa paterna, la scelta di vita) l'uomo non le supera mai. Non si tratta di differenze ma di vera distanza, di uno iato e di una diastasi, di una scissione insuperabile e di un passaggio da passare sempre daccapo. Non c'è nessuna vittoria finale, i punti di sutura e di frattura del suo essere restano stigmatizzati, passaggi segnati dalla precarietà, che ognuno deve interpretare e percorrere sempre daccapo. Il cristianesimo si manifesta immediatamente come custodia e protezione, anamnesi e passione di queste fratture costitutive e del loro superamento, come pasqua perenne, monumento del passaggio libero e coatto. Deve sopportare il salto temporale rappresentato dalla creazione, lo iato tra i Testamenti, tra croce e resurrezione, deve viverlo, vi è addirittura insidiato senza però potersi ambientare o abbandonarlo, o considerarlo da una postazione superiore. Ogni frattura è aperta a diverse interpretazioni, è irruzione, eruzione, rottura, luogo di necessaria ermeneutica.

Si deve e si può leggere il passaggio, la pasqua come disvelamento, rivelazione del sé, dell'essere, del Logos, di Dio e/o come conseguenza dell'impegno, dell'amore e/o come drammatica lacerazione delle sfere e delle epoche. Tutte queste letture sono istruttive, debbono essere sempre tentate e provate per poter mettere a fuoco l'incomprensibile evento del passaggio. Perciò le diverse concezioni teologiche hanno pieno diritto di descrivere la creazione, la relazione tra l'antica e la nuova alleanza, tra greci ed ebrei, la figura di Cristo, la relazione tra la vita di Gesù e l'«ora», tra Cristo e la chiesa, l'evento escatologico (come compimento o catastrofe apocalittica, come immortalità dell'anima o come annullamento e salvezza dell'uomo). La cristologia trascendentale, quella liberale, la teodrammatica oppure quelle diverse escatologiche non sono conciliabili tra loro, e pur tuttavia non si può rinunciare a nessuna di esse. Perciò l'unico modo possibile di essere cristiano è di sopportare la contraddizione tra queste interpretazioni, di esporsi sempre nuovamente alle diverse ottiche e di vivere nel passaggio.

È solo a partire da qui che si può determinare in modo conveniente il rapporto tra ebrei e cristiani, qui si radica l'unità tra teologia della croce e dottrina trinitaria, è da qui che si po-

trebbe contemplare il «Dio senza essere»⁹ che va sempre ricercato daccapo, che è sempre distanza e inter-esse, spazio del dativo, dell'offerta di sé libera e fragile. Questo potrebbe essere il senso teologico dello iato: diventare spazio dell'offerta, che non si appiattisce mai sull'evidenza dell'essere, che non diventa mai un possesso garantito ma che significa sempre esproprio, distanza, possibilità che deve darsi sempre nuovamente e sempre nuovamente dev'essere ricevuta: «tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile nulla» (G. Ungaretti).

3.3. *Il cristianesimo come processo di libertà*

Come religione dell'insuperabile avvenimento pasquale, del pensiero e della pratica della passione e della separazione – che vanno molto al di là dell'idea di Heidegger della differenza ontologica –, della transitorietà subita come dell'attesa insoddisfatta del libero avvento di Dio, il cristianesimo sarebbe luogo di libera interpretazione dell'esistenza e di rivelazione. C'è bisogno qui dell'audacia del cominciamento e della molteplicità delle ermeneutiche, del coraggio di sopportare nelle sue diverse forme il nulla e la provvisorietà dell'essere. Il nulla, la passione, il passaggio sono luogo, stigma, essenza, vertigine della libertà tentata e solo in ciò e da ciò sorge la gioia del cristianesimo e quest'ultimo può diventare credibile e degno d'amore. Mal si adatta a tale clima di libertà sperimentale uno spazio ecclesiastico nel quale si tratta sempre di un'unità controllata, della conservazione del potere e di posizioni. Perciò non sorprende che quasi tutti i teologi creativi, che sanno rappresentare il cristianesimo come avventura dello Spirito e lo fanno in un modo che risulta attraente dall'esterno, vengono innanzitutto sospettati (la lista dei sospettati nel nostro secolo sarebbe senza fine): manca il piacere della crescita concreativa, dello scoprire e dell'inventare i molteplici *loci theologici* nei quali potrebbero dispiegarsi il Logos e lo Spirito. E invece sospetti, accertamenti, clima regressivo e pavido – per quanto tempo, a che pro? Come se in questo modo si potesse suscitare una sia pur minima gioia nei confronti del cristianesimo

⁹ Cf. J.-L. MARION, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987.

e riscoprirlo come fenomeno originario, come motivo del vedere, del raccontare, del volere.

3.4. *Il cristianesimo come fenomeno*

La frattura apre prospettive verso l'esterno e diverse forme di accesso, fa apparire il cristianesimo come motivo e fenomeno. E questo in diversi modi. Esso ci si presenta in primo luogo – nella sua figura storica contingente, nella sua singolarità e questionabilità, nelle sue forme inesauribili, siano esse positive o negative – come fenomeno culturale, sociale e religioso. Sarebbe veramente auspicabile che un cristiano d'oggi avesse un po' dello sguardo meravigliato di un pagano dell'antichità, di un Goethe, di Nietzsche, di Freud, ma anche di un Dostoevskij, di Bernanos, di R. Schneider o di Eliade, Kerenyi, Thomas Mann, di un Buber, di un Rosenzweig o di un Benjamin. Bisognerebbe, in secondo luogo, percepire le sue specifiche conformazioni e le possibilità d'interpretazione che si offrono in concreto. Si pensi alle sue forme in Kant, Hegel, Schleiermacher, Harnack, Rahner, Küng, Balthasar, nella forma di vita rappresentata dal Vaticano o da una comunità di base. Ogni forma di vita o ottica determinata rappresenta sempre un'altra sezione trasversale del suo essere: sguardo estrinseco e determinazione intrinseca e pratica, teologia fondamentale, dogmatica e mistica lavorano fianco a fianco per la determinazione di questa natura. Perciò la sua ricostruzione è sempre un'impresa dell'illuminismo e della mistica: in entrambi i casi si tratta di una purificazione del cristianesimo dalle incrostazioni secondarie, venga poi vista la sua natura nella pratica interiore, come da parte di Giovanni della Croce, Eckhart o del pietismo, oppure venga essa descritta come evoluzione dello spirito da parte di Hegel, oppure come morale e grazia possibile da parte di Kant, o infine come struttura del sentimento di dipendenza da parte di Schleiermacher. Oggi la teologia fondamentale – come anche la fede dei singoli – dovrà comprendere una ricostruzione fenomenologica del cristianesimo di questo tipo, dovrà essere processo di corrispondenza tra atto e contenuto, esistenza e parola, pratica e immagine, ricostruzione che, nella sua attuazione, deve includere allo stesso tempo una mistagogia. Anche qui la molteplicità delle impostazioni e delle interpretazioni va non so-

lamente permessa, ma diventa addirittura necessaria se si applica alla teologia il metodo fenomenologico.

Modello di tale procedimento fenomenologico, di una simile ricostruzione del senso del cristianesimo nel quadro di un'analisi rigorosa della corrispondenza tra atto e oggetto è il metodo di B. Welte: una volta che ci si è purificati con il passaggio attraverso il nulla, ci si sofferma sulla religione e sulle sue diverse pratiche finché si manifestano il senso originario del suo essere e del suo esistere come anche le possibilità della sua attuazione, dunque insieme il suo acme e il suo punto di caduta. Qui, nella nuova teologia, la purificazione mistica diventa per la prima volta essa stessa metodo di pensiero, e lo sguardo esterno della filosofia dischiude cooriginariamente le intime possibilità e le deformazioni della religione. Non a caso Eckhart, Nietzsche, Heidegger e i fenomenologi sono i partner privilegiati, ascoltati e messi in pratica con sovrana distanza, di questo dialogo nobile dal quale il cristianesimo risorge come forma purificata e possibilità del pensare e dell'agire.

3.5. *Il cristianesimo come motivo del racconto*

Cominciamenti e cadute, distanze e superamento delle stesse, fallimento e resurrezione, dolore e salvezza non si possono comprendere sistematicamente, ma vogliono essere narrati, ricordati, annunciati¹⁰. Perciò il cristianesimo è luogo, oggetto, soggetto di una *story* nella quale tesse se stesso, vive in racconti avventurosi e la letteratura è anonima realizzatrice di teologia.

Il racconto si dà sempre tra evento ed esistenza, ricorda, eleva, critica, proietta uno sull'altra e viceversa, è avvenimento di vita nella parola e trasposizione della parola in una vita che si deve poi interpretare e assumere. La parola di Dio si dà anch'essa esclusivamente in quanto tradita, raccontata, trasformata, proiettata dall'esistenza e nell'esistenza, in quanto corrisponde e contraddice la vita e dalla vita ne viene corrisposta e contraddetta.

¹⁰ Cf. E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniiana, Brescia 1982; GH. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Paris 1987 [trad. it.: *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992].

Perciò il cristianesimo è avvenimento ermeneutico, il suo accadere – si pensi solo alla resurrezione – si dà solo nella parola, a partire dalla parola, attraverso la parola, per la parola. Da qui la multiformità di questa parola. Come profezia e racconto, comandamento e preghiera, come speculazione sapienziale e disposizione cultica, come leggenda e lettera, come antica e nuova legge, essa parla sempre diversamente, presenta lo stesso Dio, lo stesso messaggio in modi, facce e forme di rivelazione che sono tra loro incommensurabili – e produce e si origina da situazioni religiose originali altrettanto diverse. Dio si manifesta indirettamente come quella lontana traiettoria del loro referente comune – e resta vivo solo in quanto si estrinseca nella parola e la sua Parola si fa Scrittura, che, da parte sua, va interpretata in modo sempre originale, cosicché il senso di Dio e dell'uomo si esplicitano congiuntamente e l'ispirazione s'invera e si produce¹¹.

Perciò, nella sua autoesegesi, il Logos si espone come biografia in una variegata simbolica: come bambino, artigiano, criminale, vittima, come servo e padrone, come figliol prodigo e padre benevolo, come sapienza e porta, come porta e guardiano, come figlio di Dio e dell'uomo, come buffone misconosciuto dalle verità incomprensibili, come capo e corpo della chiesa, vite e sposo, in infinite situazioni e parabole, in infiniti gesti, la luce soffusa dei quali si rifrange nelle pieghe dei Vangeli, nelle cristologie di un Paolo o di un Giovanni. E non c'è da meravigliarsi che nel corso del suo lungo cammino debba sempre trovare la propria definizione e convertirsi alla smisurata ampiezza della sua missione; che sia tentato e spinto da tutte le parti, incompreso dai suoi seguaci, presentito da donne pagane che lo conducono sulla strada delle verità – perché esse hanno la forza di farsi umiliare, di restare nell'ombra della loro fragilità e precarietà, della loro provvisorietà (Mt 15,21 ss.). Tutto ciò deve essere gustato, raccontato, immaginato, trovato, interpretato e vissuto sempre nuovamente; il cristianesimo non è altro: i suoi dogmi e il suo rito sono solamente il precipitato ultimo di tale accadere della Parola.

¹¹ Cf. P. RICOEUR, *Tempo e racconto*. III. *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988, e IDEM, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1991.

3.6. *Il cristianesimo come motivo estetico*

Mentre inizio e fine, rottura e risanamento si mostrano e si fanno raccontare – impegnando dunque l'immaginazione, la libera facoltà di rappresentazione e da questa vengono incitati –, accade che anche la ragione ne riceva spunto per riflettere di più. Il cristianesimo è analogia vissuta, immaginata, evocata e solo successivamente pensata, rigoroso gioco dei simboli, libera e liberante rappresentazione delle leggi originarie dell'essere e della storia – e proprio in questo stimola lo spirito e permette alla ragione di giungere a concetti che vanno al di là dell'intelletto. Perciò, dopo Kant, sull'origine e sul fine della storia si possono fare solo delle ipotesi, e, pur con tutta la dovuta serietà, si tratta pur sempre di un tonificante viaggio aereo, che, se non si può di certo affrontare senza la guida della biblica carta geografica e senza essere stimolati dalle sue immagini, va però ben al di là del suo uso dogmatico. Perciò non si può nemmeno prendere una decisione definitiva tra i diversi modelli di protologia ed escatologia: essi sono forme necessarie e tuttavia libere dell'intuizione, della facoltà di rappresentazione, le quali forniscono alla ragione materiali, spinta e forza spirituale per far intuire e pensare al di là di ciò che è nomologico. Si capisce dunque come mai, da parte di Kant, l'intuizione e la forza creativa del genio estetico, la sua capacità di avere spirito (inteso come principio vivificante dell'animo, come potenza dell'espressione e come capacità di poter ricevere impressioni) e di costruire analogie e simboli, di «pensare di più» e di giocare con/tra immaginazione e concetto vengano rappresentati con le stesse parole che egli ritiene adeguate per il lavoro della teologia¹². L'estetica e la teologia hanno a che fare con la libera bellezza che astrae da ogni scopo e risveglia in ciò nuova libertà¹³. Infatti il genio viene compreso e recepito nelle sue intuizioni solo a partire dalla libertà di un altro; e infine anche il comandamento dell'eticità non è legge opprimente ma appello alla libertà in sé. L'etica, l'estetica e l'intuizione religiosa

¹² Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants gesammelte Schriften*, VII, Berlin 1908-1913, §§ 49-59 [trad. it.: I. KANT, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1960], così come i saggi: *Sul probabile inizio della storia umana e Il fine delle cose*.

¹³ Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, cit., § 16.

si realizzano solo nel centro oscillante dell'intuizione, della libertà, dello spirito e del rigore della ragione, dove l'uomo si fa carico del mondo tanto da progettarlo¹⁴. È a partire da qui che bisognerebbe riflettere su fino a che punto la poesia, la pittura (e la liturgia) non possano essere genuini *loci theologici*, dato che essi rappresentano, spesso meglio di ogni predica o teologia, il gioco di rinvio tra la visione umana del mondo e la rivelazione, preservando la sovrabbondanza di fantasia, il senso per la misura e la forma, l'attualizzazione sensibile del cristianesimo come motivo, in modo da rendere quest'ultimo tradibile. Probabilmente la presenza culturale e psicologica del mistero cristiano deve molto più a questi *loci* che alla dottrina e al dogma. Perché la teologia è ancora così lontana da tali realtà, così poco interpretazione di cultura e di arte?

3.7. *Il cristianesimo come motivo della volontà e come libero dono*

Alla fine e all'inizio, nei punti di frattura e nei passaggi, nelle situazioni decisive della vita l'uomo sta davanti all'abisso della sua libertà (Kant), alla vertigine delle infinite possibilità che restano incomprensibili alla sua realtà (Kierkegaard), alla scissione tra dovere e non potere, tra volontà che vuole e che è voluta, che non può scegliere se stessa per non parlare della sua realizzazione (Blondel). Questo iato, questa contraddizione in cui consiste l'uomo e che l'uomo porta in sé fa pensare tutti e tre gli autori menzionati (come già Pascal) all'istanza originaria della grazia, che è tanto necessaria quanto inaccessibile: vi si deve sperare, ad essa ci si può appellare, su di essa si può puntare e ci si può comportare come se se ne fosse degni e vi si partecipasse, o almeno vi si potesse partecipare. Il cristianesimo appare qui come scommessa aperta, come possibilità, come postulato liberatorio, come ipotesi, come grazia così come si comprende e si trova «dal basso». Lo iato non si chiude in sé ma si mostra come *potentia* positiva (*oboedientialis*), che dà da pensare, come un che d'incompiuto che fa sperare, attendere, lavorare, che dà occasione e nutrimento alla fantasia, alla forza audace della scommessa.

¹⁴ Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, cit., § 49.

La contraddizione che stride nella volontà e che pur tuttavia la anima viene rigettata rigorosamente da tutti i pensatori, mentre il cristianesimo appare, almeno in Kant e talvolta in Pascal, come dono, come possibilità liberatoria e come «elemento complementare irrinunciabile», con tutta l'apertura dell'ipotesi, del «come se», della soluzione desiderabile; dunque non in quanto dogma che s'impone autoritariamente, ma con quell'amabilità che s'imprime liberamente nel cuore e che risveglia nel contempo saggezza, amore, liberalità, le quali sono, da parte loro, criterio del cristianesimo. La grazia, per l'appunto, non può essere dimostrata o comandata, né dettata o sistematizzata, ma deve giungere con lo *charme*, il garbo, la leggerezza e la distanza del libero dare e ricevere, deve offrirsi priva di difese, magnanima, discreta. Come apparirebbe un cristianesimo che recepisce questa massima e ne facesse il fulcro della propria presentazione? Come sarebbe il cristianesimo se si presentasse come un amabile dono di una vita riuscita, come possibilità che si offre, come consolazione e grazia, come incitamento ispiratore e incoraggiamento, non come la sola cosa necessaria, non come principio, ma come complemento della vita, ovviamente non come un complemento casuale ma come potere accattivante che può aprire orizzonti reali, rendere possibile la vita, allargare e dischiudere altri mondi – in libera concorrenza con altre concezioni? E ci fa riflettere la circostanza che questo discorso possa riallacciarsi soprattutto a Kant, pur venendo a recepire motivi postmoderni che facciano apparire il cristianesimo proprio come motivo. Sembra infatti che il moderno e il postmoderno s'incontrino nei passaggi dell'esistenza marcati dalla precarietà – e rendano possibile uno sguardo su temi cristiani ricco di promesse.

3.8. *Il cristianesimo come motivo dell'interpretazione*

Gli stili non si contrappongono, ma hanno bisogno dell'interpretazione, del dischiudersi della loro specificità, del loro particolare punto di vista, si mostrano come ermetici: armonici in se stessi, plasmatori del mondo; ed ermeneutici: aperti verso l'esterno, capaci di schiudere il mondo. E ciò vale particolarmente per i cominciamenti e le conclusioni, per le fratture e i passaggi di una forma di vita. Essi restano nascosti, enigmatici, sono visi-

bili solamente da un'intima profondità e da una grande lontananza, come vedendoli dal luogo della loro genesi e da quello del Giudizio universale. Perciò ognuno è complessione dell'universo, originale, riferimento irripetibile al suo Dio, *hapax legomenon*, sentimento immediato della presenza a se stessi, di un essere esposti, di dipendenza, di legame con il mondo, gioco tra la vicinanza e la distanza nei propri confronti come anche tra vicinanza e distanza rispetto al mondo. È nell'esperienza e nel sentimento di se stessi che si è questa tensione, accessibile ermeticamente in sé, per sé, al massimo alla solitaria empatia degli altri – ma si è nel contempo passaggio attraverso molte tradizioni, ermeneuticamente aperti, bisognosi e capaci di gran copia d'interpretazioni. Ciò vale particolarmente per la figura di Cristo, per il fine e la resurrezione della sua vita, e vale anche per il cristianesimo come comprensione delle tensioni di fondo della manifestazione di Dio in Gesù – come dai tempi immemorabili già a partire da Abramo. C'è bisogno del senso della distanza, della specificità, dell'incalcolabile dignità, dell'intima visione e della lontananza escatologica – e proprio qui c'è bisogno anche del lavoro preciso sui temi fondamentali e sulle forme fenomeniche della rivelazione intesa come ricettiva apertura alle altre interpretazioni. Ognuna è qui assoluta, implicazione del tutto (Paolo ha altrettanta ragione quanta ne ha Giovanni...), e ognuna è assolutamente relativa rispetto alla causa come agli altri interpreti. Tutto è vero in se stesso e tuttavia solo in contrasto con altro. Si potrà rispettare l'altra interpretazione solo da lontano – e allo stesso tempo la si percepirà dolorosamente come sfida, come spina nel proprio sentimento di sé e del mondo. Non si può veramente comprendere l'altro, lo si può solamente co-esperire nella dolorosa trasformazione della propria emotività che reagisce al contatto, osmotico e tuttavia distante, ragion per cui, in questo contatto, in tale trasformazione del tatto si finisce poi in una nuova interpretazione di sé, degli altri come del mondo comune, ma anche del cristianesimo inteso come spazio, dono, oggetto. Come apparirebbero la storia dogmatica, l'ecumenismo, il comportamento ecclesiastico se si fosse coscienti di queste leggi fondamentali dell'ermetica e dell'ermeneutica, del senso del tatto interpretativo? E Paolo in 1Cor 8 o la *Regola di Benedetto* (nei capitoli sulla misura nel mangiare e nel bere, sull'aspetto autoritario e umanitario degli abati, sul rapporto tra abate e consiglio della comunità) non

hanno forse sorprendentemente prefigurato una tale magnanimità, laddove non hanno stabilito nessun principio come definitivo, ma sempre e daccapo hanno dovuto dolorosamente confrontare le concrete linee direttive del cristianesimo con le differenziazioni della vita stessa e con le altre concezioni? E una tale esposizione all'altro (l'eretico, l'inferiore) non sarebbe nel contempo una realizzazione formale del cristianesimo anche nell'impostazione della teologia, intesa come suo principio ermeneutico? D'altra parte, l'ortodossia che si vuole affermare ad ogni costo non diventa essa stessa eretica, l'occasione di uno scisma, nella misura in cui è anch'essa solo un'amministratrice unilaterale di una verità parziale?

3.9. «Excursus»: sentimento ed ermeneutica in Schleiermacher

A questo punto della nostra esposizione non è forse fuori luogo menzionare D.F. Schleiermacher, contemporaneo e concorrente di Hegel, un autore spesso dimenticato dalla teologia cattolica. Egli interpreta il cristianesimo come simbolo della cultura e della vita, come motivo del narrare e del sentire, come presentazione concreta dell'identità e della lacerazione dell'uomo, il cui essere si manifesta tanto alla rischiarata visione esteriore quanto alla mistica visione interiore, come evento ermetico ed ermeneutico. Queste idee, inoltre, sono presentate in modo gioioso, amorevole, esteticamente e umanamente interessante.

In Schleiermacher il cristianesimo appare come dispiegamento, come comprensione storico-intuitiva della dialettica umana tra sentimento di sé e del mondo, un sentimento che mentre progetta attivamente viene impegnato passivamente, è finitamente situato e infinito, nel contempo rapisce verso l'interno come verso la lontananza. L'autocoscienza del credente è il dato originario da cui tutto il resto scaturisce: tutte le proposizioni dogmatiche sono esposizione e più precisa determinazione della sua specificità. Anche le asserzioni su Dio e sul mondo sono in fondo glosse che caratterizzano più esattamente la sua fede e la sua coscienza – e perciò, a rigore, possono anche venir meno. La bella vitalità del discorso sulla religione come anche la precisa organizzazione della dogmatica sono debitorie nei confronti di questa intuizione. Si tratta, dunque, di un'esegesi dell'intuizione

dell'universo oppure del sentimento di incondizionata dipendenza; di quest'ultimo fa poi parte la dinamica strutturale precedentemente descritta (al punto 3.8), la quale viene illuminata qui solo più chiaramente a livello razionale ed ermeneutico¹⁵. Ciò che si riversa nel discorso ancora in modo estetizzante, quasi in atteggiamento postmoderno (con tutti i suoi limiti: si pensi all'imprecisione del concetto di Dio e di infinito), nella dogmatica, certo, viene concepito più esattamente: soprattutto il sentimento nella dialettica tra coscienza del peccato e coscienza della grazia; Cristo, poi, viene interpretato come simbolo concreto, come autentica vivificazione di quella dialettica. Tuttavia, qui come lì, il cristianesimo appare solo come concrezione simbolico-storica del bisogno religioso dell'uomo. Schleiermacher non interpreta questo punto in modo riduttivamente critico, in termini di filosofia e di morale, ma, in modo artistico e produttivo, sa portare alla luce tutto ciò che nella forma cristiana di vita promuove e impegna, tutto ciò che sorpassa le aspirazioni dell'uomo, precedendo così l'impostazione della filosofia della vita e dell'ermeneutica, e producendo una interpretazione culturalmente interessante del cristianesimo.

3.10. *Il cristianesimo come avvenimento simbolico*

Rotture e fratture, in quanto divisioni dell'originario, sono i presupposti della mediazione simbolica, per la ricerca di una possibile riunificazione, riunione, traduzione¹⁶. Il cristianesimo, in quanto religione della pasqua, è continuo avvenimento del rompere e del risanare conformazioni di senso, della frantumazione e lacerazione di mondi chiusi come della loro aperta concordia simbolica. È perciò significativo che il Maestro del Vangelo non abbia lasciato alcuna dottrina o trattato di tipo sistematico, nemmeno un mito, un racconto, una poesia, ma abbia invece raccontato parabole, abbia eseguito azioni simboliche la cui solu-

¹⁵ Cf. il passaggio dalla situazione emotiva fondamentale al necessario comprendere e interpretare l'esistenza in M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970 (in particolare i §§ 30-32).

¹⁶ Si pensi al mito platonico della nascita di eros: cf. C. SINI, *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Bari 1991.

zione è questione ancora aperta. In questo modo ha provocato scissione, divisione, insicurezza, ha strappato uomini dal loro ambiente e dai loro legami religiosi, cosmici, familiari, etici, commerciali, li ha spaventati ed estraniati, li ha resi estranei a se stessi. La parabola dei lavoratori nella vigna o quella dell'amministratore infedele (con la quale, evidentemente, gli apostoli neotestamentari ebbero il loro daffare, perché vengono presentate non meno di sei versioni interpretative che non si accordano minimamente tra loro), allo stesso modo del discorso della montagna o di molte sue azioni, aprono breccie incolmabili nella logica codificata del pensiero e del comportamento umani di tutte le epoche, rendono infine visibile la frattura tra Dio e mondo, legge e grazia, morale e religione, religione e presenza di Dio, presenza di Dio e sua risoluzione escatologica: anzi l'approfondisce fino alla mancanza di vie d'uscita. Laddove la vita viene trasformata in linguaggio impertinente ma del tutto adeguato, essa riappare poi come possibilità aperta, come *traccia*, segno di una presenza passata che incute timore, che risveglia speranza e fiuto, come *cenno* al non ancora vissuto, a ciò che resta irrealizzato, come *metafora* passeggera, rinvio, processo straordinario che fa scoppiare il momento attuale affinché il suo essere venga superato e ricostituito¹⁷, come *monogramma*, che dev'essere ancora letto, decifrato, reso libero, dunque come la metà della vita che non è ancora compiuta e che è alla ricerca di un *pendant* a partire dal quale appaia degna di essere vissuta. Inizia l'epoca del *simbolo*, più esattamente di quella scissione che, rispetto al compimento e al completamento, fa apparire e fa proseguire tutto come un che di distante e d'incompiuto, di bisognoso di completamento¹⁸, e perciò richiede la sua rilettura e realizzazione critica, protologica e comparativamente escatologica.

Solo in questo rinnovamento dell'esistenza e della visione della vita, intesa come possibile simbolo di se stessa come anche del rinnovamento della creazione e della presenza del Creatore, si manifesta la figura di Cristo come salvatore, come cenno, metafora, simbolo, per l'appunto, come Parola di rivelazione di Dio e come Parola salvifica della libertà umana. E allora il cristianesimo

¹⁷ Cf. P. RICOEUR, *La metafora viva*, cit.

¹⁸ Cf. P. RICOEUR, *Il tempo raccontato*, cit.

appare non tanto come fede dogmatica, quanto piuttosto come coraggio di vivere e interpretare il mondo e la vita in funzione di queste coordinate e di comprendere la figura di Cristo come configurazione simbolica e unione di Dio e uomo, come protologia ed escatologia, come rottura e punto di sutura. Ogni cristologia è comprensione concettuale di quel doppio processo simbolico che si indica come *imitatio*, la quale, a causa della sua dolorosa apertura e della sua irrisolvibilità, è separata anni luce da ogni mera mimesi.

Perciò il cristianesimo non esiste mai come se stesso, in una forma pura che non sia già rotta o ri-flessa (sicuramente esso si è realizzato proprio così nel momento del suo massimo anonimato, la consegna di Gesù alla violenza della croce). Di fatto esso si presenta solamente in mille travestimenti, rappresentazioni e mimetismi, stili di vita e di pensiero, cioè come cristianesimo ellenizzato, rigiudaizzato, risolto e sciolto, sotto la forma di fermenti e forme di comportamento, come costellazione di pensiero e orizzonte, prospettiva e fattore della cultura umana, come motivo della vita, del racconto, del volere e dell'agire.

3.11. *Il cristianesimo come prassi*

La separazione e il risanamento non avvengono primariamente nella teoria e nell'ortodossia ma come – e nella – prassi, nella realizzazione anonima che è a malapena cosciente di sé. Il cristianesimo non si fissa su di sé, non s'interessa della sua auto-conservazione e autocontinuazione, ma delle possibilità di trasformare il mondo e il cuore umano, della gioia per la crescita della vita, per la fantasia del possibile, anche quando la figura e la presenza di Cristo restano celate (Mt 25). Sembra perfino che un tale anonimato, una tale azione indiretta corrispondano al piacere kenotico della sua presenza ben più di ogni agire trionfale e di ogni sua presentazione in termini concettuali o di potere. Il cristianesimo si realizza come prassi sensibile, dialogica, che suscita meraviglia, che si lascia impressionare dal dolore e da ciò che è lontano; risulta dunque prassi simbolico-espressiva, liberatoria, e sapere incarnato della contingenza e della tensione simbolica tra uomo e mondo; è celebrazione che si presenta somaticamente, trasfigurazione, trasformazione di entrambi senza essere vittima

della mania del cambiamento totale. È esercizio d'intelletto e di sensi, è azione, unità di un'indifferenza che riceve e ringrazia e di un'altra indifferenza, quella attiva che sa prendere e dare tutto ciò che è adeguato al singolo, alla situazione, al rapporto tra gli uomini. Per questo si trasforma esso stesso in un'incalcolabile molteplicità di forme d'arte, di prassi d'amore, di pratiche cultiche, di visioni intellettuali, di fertilità spirituale e umana. E non è un caso se, con la cosiddetta teologia della liberazione (come anche, per altri versi, in autori quali Drewermann o Pohier), per la prima volta (dalla teologia patristico-monastica) la prassi cultico-sacramentale come anche quella quotidiana (letta psicologicamente o socialmente) diventano *loci theologici* decisivi, per cui si capisce tra l'altro l'imbarazzo del magistero, al quale a tutt'oggi mancano le categorie per ordinare e comprendere questo tipo di esperienza.

3.12. *Il cristianesimo come impossibilità ed evento di svolta*

Quanto detto non può ingannare sul fatto che non c'è prassi, per quanto vincolante o liberatoria, non c'è simbolo, né forma di imitazione o interpretazione che sembri adeguata all'origine del cristianesimo, che gli corrisponda appieno e lo realizzi compiutamente, dato che il sì della sua epifania viene risucchiato non solamente nel perdurante iato tra la croce e la resurrezione, tra il Cristo e la chiesa, ma anche – ed è qui l'origine di quello iato – «nel permanente negarsi della parusia»¹⁹. La pretesa, la verità e l'*ethos* di Cristo si fondavano su un'attesa profetica immediata che informa ancora i primi modelli interpretativi della resurrezione. E fu proprio questa parusia a restare irrealizzata, mentre l'attesa si protrasse nel tempo infinito della chiesa. Perciò il cristianesimo dovette stabilirsi e delinarsi contro una promessa, definirsi *ex novo* contro una disillusione primitiva. Così veniva destinato alla sua intrinseca impossibilità e invivibilità, se si prendono sul serio le precise esigenze che Gesù esprime nei discorsi ai discepoli e nel discorso della montagna. Forse la sua origine era sin dall'inizio ambigua, essendo indirizzato da una parte all'attesa escatologica, al superamento profetico dell'evo, e dal-

¹⁹ P. SCHÜTZ, *Freiheit-Hoffnung-Prophetie*, Moers 1986, p. 415.

l'altra alla duratura, all'etica, all'ecclesialità e sacramentalità, ciò che ancora oggi conferisce ad esso un carattere bifronte. L'ambivalenza di questo iato originario, la tensione tra l'*in* e il *contro*, tra l'*e* e il *pur tuttavia* nel rapporto con il mondo e l'istituzione da una parte e con il *pathos* profetico dall'altra, l'oscillazione tra affidabilità e sorpresa²⁰, rende possibile e necessario un nuovo tipo di verità che scaturisce dalla libertà, e precisamente da una libertà che deve ritornare continuamente a questa incolumabile e insuperabile frattura originaria senza potersi mai definire definitivamente. Il cristianesimo non è mai semplicemente vero, ma deve inverarsi di continuo nel posto impossibile che occupa in questo mondo, deve collocarsi, relativizzarsi, deve definirsi mondanamente e fenomenologicamente, in modo profetico e aperto, deve albergare nella frattura originaria della promessa ed essere all'altezza del sovrappiù della sorpresa, del nuovo, dell'incompiuto, della trasformazione della parola. E si potrà dire che la storia del Nuovo Testamento fino alle lettere pastorali, quella della cristologia fino a Calcedonia rappresentano una grande prestazione ermeneutica per definire nuovamente, nonostante tutta l'incompiutezza della parusia, la possibile presenza di Cristo nel mondo²¹ senza mai dire ed esplicitare del tutto quanto implicito nell'origine.

3.13. *Il cristianesimo come continua conversione alla verità*

Laddove rottura e mutamento sono permanente origine e luogo della verità (in quanto dono, sorpresa, orizzonte, spazio) e del suo possibile ri-trovamento, un modello statico basato su una corrispondenza e un consenso viene allo stesso tempo disatteso e superato – come succede per il postulato postmoderno dell'apertura e della libertà combinatoria dell'interpretazione. Innanzitutto una tale verità è molto più lontana, memorabile, misteriosa, inesauribile, perfino in se stessa contraddittoria e in tensione, di quanto amino sognare il magistero, gli interpreti, i teorici del consenso e gli autori classici. Ed è per questo che c'è bisogno di un cammino per il suo ritrovamento, per la sua risolu-

²⁰ Cf. *ivi*, pp. 501-515.

²¹ Cf. *ivi*, p. 419.

zione, per il suo inveramento, per la sua possibilità, cammino che è lungo, doloroso, continuamente smentito, suscettibile d'inversione ma anche ben più eccitante di quanto possano escogitare gli autori postmoderni. Essa si offre solo nel conflitto tra interpretazioni che si contestano reciprocamente, dunque nel modo del dativo. Non nominativo, né accusativo, ma, magnanima, anonima, si offre a chiunque le sia dappresso, le dia libero corso, le si sottometta: la verità si definisce sempre daccapo nel corso della storia delle sue trasformazioni e interpretazioni, si delinea e si trasforma, è criterio nella misura in cui ci si sottomette ad essa creativamente. Non c'è rivelazione senza un ascolto adeguato, senza la parola umana, e non c'è nemmeno la verità di Cristo senza scrittura, testimonianza, interpretazione, come, viceversa, queste ultime diventano vere solo se commisurate a quella. Entrambe non sono «in sé» ma solamente in un essere-l'un-per-l'altro che (anche se asimmetricamente) indirizza ed è indirizzato. E questo tanto più in quanto sia la parola sia l'interpretazione sono ognuna già in se stessa contraddittorie, poliprospectiche, infinitamente ricche e aperte. Se già il Dio trinitario non va espresso unidimensionalmente ma polidimensionalmente, allora la creazione, la rivelazione, il Logos stesso nella sua parabola si mostrano tanto più come rotte rifrazioni della loro propria verità, come gioco serissimo tra distanza e vicinanza, tra analogia e dialettica, passaggio amoroso, libera trasmissione e spaventoso rigetto e lontananza. A maggior ragione, poi, queste considerazioni valgono per la storia dell'interpretazione della verità!

Perciò si deve parlare di un conflitto mortale e pur tuttavia necessario e fruttuoso della verità con sé e con le sue esegesi (come anche di un conflitto tra queste ultime). Si tratta, come si è già detto, innanzitutto dell'antagonismo tra diverse immagini e generi letterari nella stessa Bibbia: Dio appare come padre, sposo, potere personale e impersonale (da qui l'ambivalenza delle immagini biologiche e personali fino alla caratterizzazione della figura di Cristo); per non parlare dell'ambivalenza della profezia, del racconto, delle prescrizioni cultiche, e della loro continuazione nella già menzionata frattura all'origine del cristianesimo. La rivelazione si rivolge dunque contro se stessa, cioè, nella sua autointerpretazione, si volge sempre in direzione di possibilità di realizzazione ancora inesprese, ed è solamente in questa estraneazione e alterazione. Poi, pur con tutta la corrispondenza, si

volge contro la simbolica naturale e l'attesa: le immagini del padre, dello sposo, del corpo, del premio, della giustizia, dell'attesa e del compimento, che risultano evidenti all'essere umano, vengono messe sottosopra e liberate da ogni associazione biologica, narcisistica, idolatrica, autolesionistica, venendo così ad aprirsi uno spazio di libertà per Dio nell'essere Dio (libero dispensatore di bene) e per l'uomo nell'essere uomo.

Forse anche le diverse ottiche bibliche debbono essere illuminate e modificate criticamente a partire dalla visuale odierna, dalla sensibilità del presente. Chi non leggerebbe con riserve il racconto sul destino degli egiziani, dei moabiti, delle vittime di Israele, e non interpreterebbe figure come Saul e Giuda come vittime di un'ombra che Dio getta necessariamente quando egli, in quanto amore infinito, si sposta verso il finito? Chi non vedrebbe oggi che il passo prima citato (Mt 15,21 ss.) non mira a provare la capacità di sopportazione della pagana, ma alla conversione di Gesù, il quale deve imparare a comprendere e a onorare la sua missione, la cui ampiezza va ben al di là di Giuda? Oppure a chi potrebbe sfuggire l'ambivalenza psicologica della simbolica della purezza mariana e di quella (corrispondente) del potere papale, e chi non leggerebbe entrambe (prescindendo qui del tutto dalla loro fissazione dogmatica) in parte contro di loro – per poter così mostrare il loro valore per un'umanità liberata oppure palesarle come esibizione di un aspetto del Logos? C'è bisogno perciò di una rilettura orientata archeologicamente, psicologicamente, fenomenologicamente e simbolicamente, che sia cosciente della genesi e delle alterazioni, del senso teologico, della consistenza storica e dell'ampiezza epifanica della rivelazione e del suo contesto vitale²². Solo allora si terrà testa alla sua ricchezza che tiene insieme l'irriconciliabile, che collega l'impossibile, che ci ritiene capaci di un «salto da un frammento a un altro senza che ci sia una logica a collegarli»²³.

La verità c'è dunque solo in una lunga storia di costituzione e trasformazione, come romanzo esistenziale. Essa consiste in – e richiede – un esercizio nel quale si profilano e diventano visibili a

²² Cf. P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 500 ss.

²³ P. SCHÜTZ, *Freiheit-Hoffnung-Prophetie*, cit., pp. 512 ss.

fatica la verità e la libertà dell'uomo (vocazione), come anche quelle del Logos/Dio. Manca ancora, nonostante gli sforzi di Przywara, Fessard e Rahner, una teologia che si sviluppi a partire dagli esercizi, che descriva più universalmente e più esattamente le condizioni e i processi concreti dell'inverarsi del Logos. In questa luce non è completamente fuorviante Thomas Mann quando, nel suo romanzo su *Giuseppe e i suoi fratelli*, ritiene che sia Abramo ad escogitare Dio, oppure quando Rilke insinua che il poeta partecipi alla costruzione del duomo, della vecchia torre, a quell'infinito evento della parola nel quale Dio si comunica.

Solo ora tocchiamo un aspetto che ha alcune affinità con il modo postmoderno della scoperta della verità. Nel pensiero postmoderno la ragione non è monolitica e chiusa, ma è un processo trasversale di mediazione tra mondi diversi. Il pensiero è collegamento di segni, arte della combinazione, traduzione tra diverse epoche, differenti mondi, prospettive, lingue. E questo non per trovare una metasoluzione o un'unità sovraordinata: al contrario, le ramificazioni, le sovrapposizioni, le comunanze, così come risultano in ogni dialogo, debbono essere scoperte, bisogna esplorare le possibilità di corrispondenza perfino tra cose immediatamente estranee e bisogna ricercare compromessi. Dunque non è affatto una ragione unitaria, ma nemmeno mera e rassegnata – o anche giuliva – constatazione delle divergenze, bensì per l'appunto ragione trasversale che è capace di scorrere tra i diversi orizzonti, storie, scritture e vite, e tenere dietro agli slittamenti e alle metamorfosi dell'essere, alle connessioni dell'incompatibile. Alla luce di questa ragione trasversale può apparire, ora, la possibilità di una «teologia combinatoria»²⁴, di una teologia per la quale la verità si espone sempre nuovamente a partire dalla rielaborazione dei differenti *loci theologici*, delle differenti ottiche ed ermeneutiche. Se ogni sequenza d'immagini, sia essa biblica, sociale o situata nella storia della vita, se ogni tipo di teologia, di esperienza del mondo, vengono visti come luogo della verità, come una delle sue prospettive, e il suo conflitto con le altre interpretazioni viene condotto fino in fondo, per poi comprenderlo – nella sua con-figurazione con le altre – come luogo neces-

²⁴ Cf. I.U. DALFERTH, *Kombinatorische Theologie*, Freiburg 1991, pp. 19 ss., 46 ss., 50 ss., 62, 88 ss.

sario e correlativo in funzione delle altre, allora la verità potrà comparire e mostrarsi senza essere per questo concepibile e comprensibile.

A questo punto si potrebbe intendere più esattamente la dialettica tra verità e interpretazione che, dopo Heidegger e Gadamer, viene discussa vivacemente in circoli postmoderni. Un pensiero che riconosce la sua in-fondatezza e la sua debolezza (e il riconoscimento è dovuto, sia da parte della ragione cristiana sia da parte del «pensiero debole»), nel corso di un lungo percorso di spigolatura e rintracciamento di testi, di testimonianze, di opere d'arte, perfino del linguaggio nelle sue implicazioni ed esplicazioni, svilupperà una vera debolezza per ciò che è più estraneo, si esporrà ad esso e alla storia dei suoi effetti per poter poi sottolineare ciò che è comune. In questo processo saprà onorare l'ermetico e l'inavvicinabile, dovrà in qualche modo rispondervi senza poter fare mai completamente a meno della verità nel suo aspetto di dono e di orizzonte che si manifesta, infine, solo in diverse forme di espressione e in diverse interpretazioni²⁵. Solo così si possono preservare l'apertura e la cogenza del pensiero, sfuggendo nel contempo al dogmatismo e alla rapsodicità.

È quanto si è tentato qui. La verità del cristianesimo si offre come dono e presenza del Logos e dello Spirito solo alla riflessione trascendentale di un'esperienza storica, nella testimonianza delle diverse interpretazioni l'una per l'altra e l'una contro l'altra, come simbolo fragile e bisognoso sempre di rinnovata lettura, dunque nel passaggio attraverso diverse forme, mentalità e metodi di pensiero, laddove, nel seguire la propria dinamica, ognuno entra in crisi volgendosi all'abisso di se stesso, alla sua condizionatezza, esponendosi così alle condizioni e agli orizzonti, agli approdi e sviluppi futuri del pensiero stesso. Solo l'intero percorso può suggerire la possibile verità delle forme moderne del pensiero e del cristianesimo (inteso come loro abisso) nel loro reciproco essere-l'un-per-l'altro. E un tale essere-l'un-per-l'altro, anche se frammentario, non costituiva già lo spazio e il *pathos* del pensiero sapienziale?

²⁵ Cf. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1991⁴.

3.14. *Verità e stile: il cristianesimo come stile*

Rotture e lacerazioni della vita non si possono superare e guarire con facilità: lasciano il marchio, restano come stigmate, rughe, fratture, come carattere del volto, dell'occhio di chi sa, come specificità del pensiero; la vita e il pensiero di un uomo sono veri solo in quanto sono marcati. Per questo, almeno a partire da Kant, ci sembra convincente solo un pensare che abbia considerato apertamente il proprio insuccesso, la propria impossibilità essendo capace di convivere e sopportare una nuova fondazione di se stesso. L'umile assunzione e il coraggioso accorpamento di un'esperienza patita e coatta ci fanno apparire ispirato, in preda a una vocazione, un uomo o un pensatore, tanto più se questi può contribuire alla scoperta di sé e al raggiungimento di uno stile da parte dei suoi successori. Perciò il cristianesimo si esprime non solamente in diverse interpretazioni, ma soprattutto in stili completamente imprevedibili di vita e di pensiero, di prassi individuale e comunitaria. Le comunità di Paolo, di Matteo, di Giacobbe, di Giovanni sono articolazioni di questa natura: esse portano a maturazione il tipo di riflessione teologica che corrisponde loro. E cosa dovremmo dire di Cluny, degli ordini mendicanti dell'Alto Medioevo, delle comunità luterane, del pietismo, della chiesa del concilio Vaticano I, o dei più recenti gruppi di base e del loro culto, della loro teologia? Non sono forse essi tutti infinitamente lontani dallo stile di vita e dall'atteggiamento di Gesù – e proprio per questo possibili attualizzazioni e riformulazioni della sua ispirazione? Qui non si tratta di opinioni dogmatiche o di altro tipo, nemmeno di un'eventuale giustezza di enunciati estrapolati dal loro contesto, ma di formazioni globali, di forme di attualizzazione di ciò che è cristiano, le quali si possono solo percepire, correggere, incontrare e corrispondere amichevolmente. Lo stesso vale degli stili dei teologi: Anselmo, Bernardo, Bonaventura, Tommaso, Cusano, Kant e Hegel, Adorno e Rosenzweig, Balthasar o Rahner, essi tutti rappresentano diversi tentativi di sopportare i limiti del pensiero e della condizione umana, di tratteggiarne i contorni, di modellare ciò che è invisibile per farlo poi scomparire di nuovo. Spesso incomparabili e incommensurabili, hanno da dirsi, però, qualcosa, e forse se lo dicono proprio nella misura in cui non si possono comprendere l'un l'altro (si pensi all'incomprensione da parte di

Tommaso dell'argomento di Anselmo) pur essendo – quando è possibile – mossi da simpatia fraterna (Tommaso e Bonaventura, Teresa e Giovanni della Croce, Scholem e Benjamin, Kant e Hamann).

3.15. *Verità e giustizia: il cristianesimo come realizzazione*

Nella frattura delle epoche, degli spazi, delle interpretazioni la verità non si realizza principalmente nella sua affermazione imposta autoritariamente o nel consenso incondizionato, nella coincidenza di orizzonti, ma piuttosto come quel confermarsi nella giustizia che lascia spazio anche all'altro che io capisco poco o addirittura per niente e che mi fa comprendere che egli vede altre cose o le stesse realtà diversamente. Là non c'è nulla da affermare e nemmeno da conciliare, ma solo l'approvazione dell'altro pur senza rinunciare a ciò che è proprio. In questo caso può emergere dopo tutto anche ciò che è comune, cioè quel poco ma fondamentale che gli uomini hanno in comune in quanto uomini, quando piangono e ridono, quando sono bimbi e già prossimi alla morte, ispirati o spaventosamente limitati. Forse la verità e la giustizia si realizzano ancora più profondamente in quella situazione fondamentale – descritta da Levinas – quando l'altro mi si rivolge per chiedere aiuto, i cui bisogni io capisco perché sono io stesso fragile, vivo sempre al limite della mia (im-)possibilità, della mia dignità faticosamente mantenuta²⁶.

E infine, nel dialogo ecumenico e interno alla chiesa non è decisivo o produttivo e nemmeno d'aiuto l'astratto problema della verità (le differenze dogmatiche sono a malapena di rilievo e riguardano questioni ecclesiologiche di secondo piano), ma lo è la percezione delle differenze degli stili, del tipo di sacralità, della rappresentazione del sacro nel culto, nella vita quotidiana, nell'atteggiamento di vita, nella spiritualità. Qui non ci sono possibilità di mescolanza e nemmeno costrizioni ad unirsi, ma solo la coscienza che ognuno rappresenta un'importante prospettiva della verità cristiana e che dunque è bene essere diversi per

²⁶ Cf. A. RIZZI, *L'Europa e l'altro*, in «Rassegna di teologia» 31 (1990), pp. 341 ss., 354.

potersi completare e arricchire, stimolare vicendevolmente, per ricordarci l'un l'altro la distanza dalla e nella origine comune. Da tale rigorosa presa d'atto della differenza sgorgano lungimirante giustizia e piacere della molteplicità d'interpretazioni della verità di Dio – e il possibile presentimento che egli è garante e spazio e custode, abisso lontano che ci umilia ed eleva perché garantisce il gioco tra prospettive e forme.

3.16. *Il cristianesimo come evento della debolezza di Dio*

La cesura ci si è presentata sempre più come l'origine comune del cristianesimo e del postmoderno. Il cristiano e l'uomo postmoderno vivono nella frattura epocale, non sono mai a casa, nell'essere o nella parola, nemmeno nella storia o in se stessi. Per questo non si può nemmeno parlare di assenza del senso o di Dio, dato che il senso e Dio non si presentano mai come tali ma sono introvabili per motivi metafisici (lontananza, impotenza, perplessità di Dio di fronte alle apocalissi del nostro secolo) ed ermeneutici (lontananza e indeterminatezza della verità nella molteplicità dei discorsi). Forse c'è bisogno di una nuova chiave di lettura della teologia, che si faccia carico della debole presenza del Dio cristiano e impari a capire diversamente la sua origine nella croce e nella scissione tra presente mancato e assenza di futuro. Così la croce, al di là della trasformazione della nostra immagine di Dio, può acquistare un significato anche per la storia di Dio con se stesso e con l'uomo. Non c'è più il Dio metafisico dell'autoconservazione, dell'autodeterminazione e dell'autoaffermazione – e non vengono meno sempre più anche per l'uomo le forze di un'autoaffermazione fortemente ideologica? Forse entrambe le debolezze sono provvidenziali, e dalla e nella cesura sgorga uno spazio della presenza divina e umana nello spirito del dono della comunicazione reciproca, della proiezione di libertà e giustizia, le quali attraversano anche nuovamente il nulla, il reciproco fallimento in modo che ne scaturisca uno spazio del libero darsi. Questa libertà della pro-esistenza abbisogna di distanza, di non-identità, di vie indirette, per poter verificare le molteplici possibilità del dativo, dove la rottura rappresentata dalla croce e dall'irrealizzata parusia appaiono come rimando

positivo²⁷, ma non nel senso che Dio si determini all'amore attraverso il nulla: al contrario il suo amore appare come negazione determinata del nulla, come salvezza senza però sopprimere la lontananza, l'anonimato e il rischio della comunicazione: egli la assume invece nel suo avvento.

Ciò dev'essere ancora chiarito lungo due direttive. Un simile Dio non è constatabile e delimitabile nella sua presenza, ma è sempre nel venire, supera sempre daccapo il nulla nella sua libertà decidendosi all'avvento. Esiste solamente nell'avvenire, puro giungere, è puro dono che si cela in migliaia di forme di esistenza e di rappresentazioni, e solo escatologicamente significa avvento, salvezza di ognuno, datità²⁸. Un simile Dio non è esperibile, né verificabile o dimostrabile, è senza sosta, dato che può comparire ovunque. Si manifesta come campo correlativo, come accadere creativo, come realtà differenziata, nella quale, in sempre nuove prospettive comunicative e diffusive, si esplica e si realizza il medesimo del suo amore e del suo comprendere, e solo perciò è vero, è amore e rende possibile ogni altra cosa come configurazione della sua multipolare presenza²⁹.

3.17. *Il cristianesimo come teo-logia aperta*

Non c'è teologia che sia adeguata a un simile Dio e all'uomo che gli corrisponde. La teologia non può restare che tentativo e tentazione (senza la quale non si fa nulla) – per poi fallire ogni volta. Ci è impedita oggi una parola diretta, affermativa su Dio, sulla figura di Gesù, come anche ogni limitazione a una visione storica o dogmatica dall'interno. Essa è diventata piuttosto fenomenologia del cristianesimo, tentativo di una sua comprensione critica e intellettuale, arte dell'intrattenimento con diverse culture e impostazioni intellettuali, della combinazione di diverse ottiche, del rintracciamento e della fenomenologia del reale, dell'in-

²⁷ Cf. F. WAGNER, *Christentum und Moderne*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 87 (1990), pp. 140-142; J.-L. MARION, *Dio senza essere*, cit.; E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, cit.

²⁸ Cf. E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, cit., pp. 487 ss.

²⁹ Cf. I.U. DALFERTH, *Kombinatorische Theologie*, cit., pp. 132 ss.; W. PANENBERG, *Teologia sistematica*, I, Queriniana, Brescia 1990, pp. 474 ss.

terpretazione simbolica di realtà simboliche³⁰, arte della ricostruzione del possibile significato dei rinvii tra religione e cultura, gioia della descrizione precisa di possibili *loci theologici*, della elaborazione dell'irripetibilità di situazioni, testi, prospettive, infine arte della traduzione tra di essi, dunque custode della diversità e della possibilità di stabilire mediazioni. Una simile teologia è stata qui perlomeno accennata. Si sono confrontate con diverse visioni e temi di fondo del cristianesimo filosofie e prospettive di vita estranee le une alle altre, e si sono descritti le loro proporzioni, i loro conflitti e i loro livelli. In questo ogni tipo di pensiero si mostra come criterio critico, e possibile – perfino necessaria – grammatica dei fondamentali enunciati del cristianesimo, mentre questi ultimi, dal canto loro, si sono presentati come elementi produttivi di corrispondenza e conflitto con ogni immagine del mondo o con ogni specifico metodo filosofico: per rendere visibili i limiti e le possibilità del confronto diventa necessaria una traiettoria di oscillazione tra questi poli. E in tutto ciò si è delineata la possibilità di un libero percorso che marchi e apra il campo di realizzazione e conferma dell'odierna teologia. Qui ci sono poche soluzioni, ma molto da imparare e da vedere, da costruire, da tentare. È in questo modo che la teologia potrebbe avere oggi una propria consistenza, potrebbe diventare interessante e mostrare qualcosa dell'inesauribile fascino della vita umana e del nesso tra Dio e il mondo.

4. SGUARDO SAPIENZIALE: DELLA SVOLTA DELL'EPOCA E DELLA SVOLTA DELLA VITA

Nessuno negherà che viviamo in un'epoca di precarietà e di confusione generale. Chi potrebbe dire come si configureranno i rapporti tra tecnica e natura, sviluppo dell'individualità e inserimento in complessi più ampi (stato, matrimonio, collettività del lavoro), universalismo (idea dell'Europa e del mondo) e radicamento regionale, o anche solo come proseguiranno le tendenze già attuali? Tutti gli orientamenti della modernità classica hanno perduto la loro capacità d'indicazione, tanto il culto delle ideolo-

³⁰ Cf. D. TRACY, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993.

gie quanto quello delle chiese, lo slancio profetico al pari dell'attesa messianica del progresso e del futuro: ci è negata la sicurezza di sé dei soggetti autonomi, ogni tipo di soluzione globale e perfino la pensabilità di un ideale. È come se l'uomo fosse stato ricondotto nel deserto dove non c'è alcuna idea o rappresentazione affidabile dell'idea di Dio e dell'uomo. Qui si vuole tentare di interpretare e descrivere quest'epoca marcata dalla precarietà come una possibilità di cultura sapienziale in teoria e in pratica. Già nell'ambito dell'Antico Testamento, dopo l'esaurirsi della rappresentazione cultica, regale e profetica di Dio, e dunque delle speranze salvifiche e messianiche (comprese quelle del servo di Dio che fallisce), è sopraggiunta la teologia sapienziale ad allargare lo sguardo e a percepire nel cosmo e nell'*ethos* la presenza del Dio diventato silenzioso e anonimo, interpretando lo sprezzo e la rassegnazione come forme della religiosità. Cose simili accadono allorché si sbiadiscono l'attesa del Messia e i temi forti della teologia paolina negli scritti tardi del Nuovo Testamento, nelle lettere pastorali e deuteropaoline o nella Lettera di Giacobbe. E per illuminare questo passaggio da un altro e inatteso punto di vista, i passi dove Kant parla esplicitamente della saggezza non sono forse proprio quelli dove la ragione teoretica e la ragione pratica devono riconoscere il proprio fallimento e dichiarare il bisogno di un'integrazione reciproca e di uno sguardo più ampio?

Siamo entrati così nella prospettiva e nella dinamica del concreto svolgimento del nostro epilogo. E per dare più contorno e colore a quest'epoca di crisi collettiva, memore del parallelismo tra filogenesi e ontogenesi, vorrei descrivere quella crisi decisiva e quel momento di svolta che si producono nell'esistenza di una persona a metà della sua biografia, essendo questa, in qualche misura, specchio e prisma delle urgenze collettive: si pensi alla coscienza della crisi, della grazia e della responsabilità istituzionale che ha Agostino (a partire dal 396), oppure alla svolta kantiana dal razionalismo illuministico a quello critico, all'atteggiamento teso a determinare i limiti della ragione tipico della seconda metà della sua vita.

Oggi, però, viviamo in una tale vicinanza tra confusione individuale e collettiva che sparisce ogni differenza. Il prolungamento sempre maggiore della durata media della vita, insieme al pluralismo delle visioni del mondo, in una società aperta può

essere una delle cause della difficoltà di coltivare e conservare una convinzione per lungo tempo. Non che le convinzioni vengano contestate: piuttosto esse precipitano nell'indifferenza della noia e della molteplicità di possibilità. Appare allora tanto più necessario dare un contorno più netto all'avvicinarsi di simili mutamenti nello spirito e nella condotta di vita, e scandagliare le possibilità di una svolta verso una saggezza che non si limiti a relativizzare tutto. Perciò la nostra attenzione deve dirigersi alla struttura e allo svolgimento di quella crisi che si produce a metà della vita, indicata oggi in genere come *midlife crisis* e cristianamente come «seconda conversione». Che cosa accade in questo momento di passaggio, che cosa significa?

Prima del suo quarantesimo anno di vita, nessuno potrà essere scettico oppure parlare di Dio autenticamente, mettere definitivamente in atto le massime del suo agire, attraversare l'inferno, il purgatorio e il paradiso della propria esistenza; raramente si potranno misurare la vicinanza, le contraddizioni e le differenze tra diverse epoche e gli uomini, tra interpretazione e fatto, immagine dell'altro e di se stessi – per quanto differenti e addirittura contraddittorie possano essere le ottiche, queste testimonianze concordano tutte nel raffigurare tale soglia critica³¹. Anche se (insieme a Karl Barth) si deve relativizzare con ironia questa opinione e ci si deve ricordare che ogni età contiene le altre in sé e da parte sua si manifesta in esse (il bimbo nell'uomo adulto – e questo bambino non ha già la sua angoscia primigenia e la sua saggezza propria?), non si può nemmeno negare che l'uomo, giunto alla metà del cammino della sua vita, attraversi

³¹ Per quanto riguarda G. Rensi (1871-1941), il filosofo genovese perseguitato dai fascisti, da poco riscoperto e altamente apprezzato da L. Sciascia, si vedano: G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano 1991; IDEM, *Spinoza*, Guerini, Roma 1929, pp. 32 ss. Per quanto riguarda Taulero, si veda lo stupefacente libro di I. WEILNER, *Johannes Taulers Bekehrungsweg*, Regensburg 1961, pp. 165 ss., 231-241, 245 ss. Si confronti inoltre I. KANT, *Antropologie*, in IDEM, *Kants gesammelte Schriften*, VII, Berlin 1908-1913, p. 294, e, a riguardo, l'apprezzabile scritto di M. SOMMER, *Identität im Übergang*, Frankfurt 1988. Per quanto riguarda M. Yourcenar si vedano la postfazione alle *Memorie di Adriano*, in M. YOURCENAR, *Opere. Romanzi e racconti*, Bompiani, Milano 1989, pp. 546-547 (ma anche il romanzo *L'opera al nero*). Altamente stimolanti sono pure la vita e l'opera poetica di G. Ungaretti (cf. *Vita di un uomo*, Mondadori, Milano 1974).

una profonda crisi d'identità e della sua concezione o del suo orientamento sociale e simbolico³².

Basti menzionare i lunghi anni di silenzio di Kant (tra il 1770 e il 1780) e di Rilke (tra il 1915 e il 1922), la revisione della sua impostazione dogmatica da parte di Barth (il quale nello stesso 1929 incontra la sua amante/segretaria e Anselmo come chiavi del proprio pensiero, senza le quali non sarebbero pensabili i tredici volumi del suo *opus magnum*), la crisi intellettuale e l'illuminazione di Anselmo tra *Monologion* e *Proslogion* (1077-1078), il viaggio italiano di Goethe (e la nuova elaborazione della *Iphigenia* e del *Tasso*), la definitiva autodeterminazione di Agostino (come vescovo e difensore della grazia), di Lutero (Worms nel 1521 e il matrimonio nel 1525), di Hegel (compimento della *Logica*, matrimonio, cattedra) oppure di Schleiermacher (come dogmatico a Berlino). Si modificano fronti e visioni: Santa Teresa d'Avila si converte alla mistica, R. Ardigò si sprete e diventa positivista (nel 1870), i poeti Rebora e Papini come anche il filosofo M.F. Sciacca si convertono al cattolicesimo, Madre Teresa lascia la sua congregazione e va in India, Eco scrive romanzi labirintici, Thomas Mann, con *La montagna incantata*, si allontana da Wagner e Nietzsche e si riconcilia con la democrazia, con l'impegno pratico (*Giuseppe e i suoi fratelli*) e con la finitezza del tempo, Elsa Morante legge febbrilmente Simon Weil, perde la sensazione della propria femminilità e il rapporto con il proprio corpo – e giunge forse a uno specifico tipo di compassione per la storia del popolo minuto e dei falliti (*La storia*, *Aracoeli*). E Gesù non è forse a metà del suo cammino, in occasione del confronto con la donna di Tiro, che deve definire nuovamente se stesso e la sua missione, prendere coscienza e sopportare l'infinita ampiezza di quest'ultima (Mt 15,21 ss.)? E, infine, ogni donna dopo la separazione dai figli oppure ogni impiegato dopo vent'anni di lavoro deve presentarsi diversamente (a se stessa/o) e domandarsi cosa ne è di sé e della propria vita.

Cosa accade? Certo lo slancio e l'idealismo giovanile ed emotivo, l'infinita ampiezza di un futuro carico di promesse si attenuano e diventa mano a mano impossibile cadere nell'il-

³² Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*. III.4. *Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1951, pp. 700-710.

lusione di uno scambio felice tra proiezione e realtà, tra dinamica fisica e Dio/idolo: una specie di assenza di sé e di senso, un passaggio nel quale si decidono la vivibilità e la dignità della vita da vivere e che può dunque presentarsi come una *rupture instauratrice*. Si riscopre ciò che era rimasto fino a quel momento non vissuto, rimosso, accantonato, si riscopre per l'appunto l'altro, la diversità – in modo diverso, con tutto il rischio e il continuo cambiamento di fronte che ne conseguono. Non si cambia solamente occupazione o partner. In realtà è pensabile ogni tipo di slittamento nelle strutture già affermate: chi è rigido comincia a prendere gusto alle cose, chi è sciatto ha nostalgia della forma, il profeta scopre il piccolo miracolo di ciò che è naturale, il saggio e chi è raccolto in se stesso deve confrontarsi con l'evento libero della grazia, il monaco col mondo, e il mondano col monacale – nessuna ne resta fuori, e proprio questo è il sostrato comune ad un processo altrimenti squisitamente individuale, il quale, se va in porto, può condurre alla scoperta della libertà del mutamento, del ritmo – proprio di tutta la vita – tra rinuncia e determinazione, e quindi ad una propria forma di saggezza: ed è questa che vogliamo precisare meglio nelle prossime pagine.

1. *Il fulmine dell'illuminazione*. Nella misura in cui rinuncia alla casa costruita in proprio dei concetti astratti e delle soluzioni finali, l'uomo partecipa in qualche modo a un'illuminazione senza la quale sarebbero impensabili le scoperte e le concezioni filosofiche di rilievo, come anche una «vita riuscita». Con ciò non s'intende una specificità psicologica, un'esperienza vissuta, ma la trasformazione strutturale (talvolta repentina anche se non priva di lunga preparazione) di una visione del mondo e di un atteggiamento. Ciò che fino ad allora era apparso come punto fisso o come limite invalicabile diventa ora punto di partenza e di slancio del proprio dispiegamento e della propria evoluzione. Dove, fino a quel momento, c'era realtà constatabile, appare ora una metamorfosi nella quale ciò che prima si escludeva in quanto opposto agisce come componente e interazione di un campo polare. E, al contrario, ciò che è uniforme, chiuso può manifestarsi ora in tutta la sua differenziazione. Questa trasformazione e questa visione del mondo si ritrovano nelle annotazioni che M. Yourcenar ha scritto per i suoi romanzi, nelle massime di Goethe, nell'*id quo maius cogitari nequit* di Anselmo, che è formula del

cammino della ragione e nome di Dio, oppure si manifestano nella sensibilità ontologica che è alla base del dogma cristologico-trinitario che in Calcedonia ha trovato la sua attenta trascrizione dialettica.

2. *L'ammissione della polarità.* Rinunciando all'angoscia e alla conseguente coazione a un'eccessiva autoconsiderazione e autolimitazione, l'essere umano avverte la voce di ciò che fino ad allora era rimasto oppresso, soprattutto delle qualità e dei tratti caratteriali secondari o complementari che non vengono percepiti nel gioco sociale. L'intellettuale scopre l'intuizione come radice fondamentale del suo comprendere, lo psicolabile o il pacifista scopre la parte aggressiva del suo io, tutti devono esporsi alla realtà incalzante del proprio corpo o, in modo nuovo, alla presenza dell'altro sesso. Si pensi solamente al significato di Giovanni della Croce per Teresa d'Avila, di Charlotte von Kirschbaum per Barth (vale per tutte la disarmante osservazione: «So cosa significa avere un aiuto»³³) o di Adrienne von Speyr per Balthasar, della Münther per Kandinsky (nel 1908). E, per un pittore come Picasso, ogni nuova conoscenza non è forse stimolo per un nuovo stile? In ogni caso l'io, al di sotto e all'interno del suo spazio apparentemente chiuso – come anche dell'idea che ha di sé –, deve fare i conti con tutto un parlamento di voci diverse e di immense tensioni polari, le quali, nella misura in cui va loro incontro amichevolmente, promuovono una produttività e una potenza formale spesso insospettabili. Anche in questo si può percepire forse una eco lontana della tensione della struttura trinitaria tra natura e persona, paternità e figliolanza, amore naturale e spirituale, come anche del duplice carattere della seconda ipostasi (*verbum et filius*).

3. *Libertà imposta e concessa.* Rinunciando all'autoaffermazione di un egoismo o di un perfezionismo eccessivamente narcisistici, l'io trova il coraggio di farsi carico di sé e sorge una nuova forma di autonomia che è debitrice all'assenso alla propria contingenza, come se la si fosse annuita e ratificata all'inizio della propria esistenza. La libertà viene ora assunta come qualcosa che mi è stato imposto, concesso, attribuito, come campo che si può

³³ *Ivi*, III.3, Prologo.

arare fino a sera – ma nemmeno oltre. E qui si potrebbe pensare alla forza necessitante che spinge e sostiene la libertà di Gesù, il quale manifestava in questo modo la peculiare coappartenenza tra dipendenza e autonomia delle persone trinitarie.

4. *L'altro percepito.* Quanto più profondamente si attraversa e si sopporta se stessi, tanto più si diventa coscienti dell'affinità elettiva con gli altri, con la loro esistenza segnata, e si attende alla comune e pur tuttavia solitariamente vissuta *condition humaine*; e tanto più si considererà il destino inevitabile, la particolarità di ogni biografia, di Saul, di Davide, di Geremia, di Ruth o di Maria, di Gesù, di Paolo o di Platone, di Goethe, di Napoleone (per non parlare delle loro donne e delle loro vittime), oppure la fisionomia dei propri genitori spaventati eppure pieni di riconoscenza, con rispetto e senso indulgente della proporzione, della misura che è stata imposta e inculcata a ciascuno – ricordandosi dello sguardo di Gesù attraverso il quale ognuno riceveva salvezza e giustizia.

5. *Il tempo ritrovato.* Se si rinuncia a volersi emancipare ad ogni costo dal passato, a godere il presente e a pianificare tutto il futuro o anche a idealizzare una di queste dimensioni del tempo a spese delle altre, si diventerà capaci di raccontare la propria storia e di far crescere la propria biografia: infine puoi essere ciò che sei diventato – e diventare forse ciò che eri una volta. Il passato diventa spazio e possibilità per un sorpreso riconoscimento o per un pentimento, il presente agisce in ricettiva amicizia, il futuro nel donare speranzoso e attento – trasformazione eucaristica delle epoche della vita; *puer senex*, coraggiosa e corroborante previsione e illuminante e rilassato sguardo retrospettivo si consacrano l'un l'altro, anche se in ogni epoca di transitorietà e di passaggio aperto e minacciato non mancherà mai la sommessa e triste ironia che conosce l'essere sbalottati tra le epoche e vi si adegua con modestia e discrezione.

6. *Proesistenza e rappresentanza.* Rinunciando al privato della piccola felicità, alla realizzazione della libertà meramente soggettiva e del suo bisogno di pace, dal percorso qui tratteggiato nasce la capacità della proesistenza: l'uomo esiste cioè per qualcosa di più grande e a partire da questo qualcosa diventa testimone, mediatore, rappresentante di un legame oggettivo, di un

mondo, di una speranza e infine di un (del suo) Dio. Infatti ogni uomo ha un'aura, una determinazione (mancata o percepita), un compito, è latore di un messaggio. Nella misura in cui riconosce questa situazione, acquista il coraggio di definirsi, di diventare imputabile, responsabile, di ringraziare e di farsi utilizzare. In questo modo, anche nella società aperta degli «emancipati», può essere attiva e può essere vissuta anonimamente la dinamica fondamentale di ciò che una volta significavano il culto, il sacrificio, la profezia o una testimonianza.

7. *Lo stile incarnato.* Non si tratta in alcun modo di alienarsi e di negare il proprio sé deprimendosi. Piuttosto, con la rinuncia alla presunzione e alla stilizzazione, si diventa padroni di uno stile caratteristico e proprio per questo comunicativo. Lo stile è matrimonio tra natura e spirito, necessità e libertà, forma e spontaneità, artigianato e slancio creativo, *kairos* individuale e collettivo. La vita, a partire dallo stile e nello stile, appare come un gioco serio, rigidamente regolato eppure arioso e libero.

8. *Ethos senza motivo.* Nella rinuncia all'ideale e ad un'autoriflessione – che si compiace di se stessa – sulle proprie motivazioni e prestazioni, il soggetto diventa libero, attento all'attimo e all'altro che vi si manifesta, dunque ad agire in modo da giovare all'altro e da far apparire il nostro agire come legge generale nella prospettiva di molti. Tale contemporaneità di presenza dell'altro e di se stessi informa il *pathos* dell'*amour pur* in Fénelon, dell'imperativo categorico in Kant³⁴, dell'attenzione quasi sacramentale in Weil e Levinas. Certo sarebbe desiderabile che in costoro ci fosse un pizzico in più di *humour* e – vedendo più in profondità – il contatto trasformatore con la grazia, la quale, nell'Antico Testamento, fa apparire il comandamento come segno di e derivazione da una più grande presenza, motivo per cui l'uomo non ha più bisogno di agire male, di rubare all'altro il suo – dato che si esperisce come uno che è capace di amare. Indicativo e imperativo si fondono nell'unica realtà dell'io liberato.

9. *Rilassatezza e trasparenza.* Rinunciando alla serietà tetragona, l'uomo scopre il fascino della sospensione, la leggerezza e

³⁴ Cf. R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität*, Stuttgart 1990, pp. 237 ss.

la molteplicità delle cose, la loro unità e differenza, la loro inconcepibile inesauribilità e distanza, la loro fedele vicinanza e disponibilità – e in tutto questo scopre la vita come oggetto smarrito e pur tuttavia sempre conservato e ritrovato, come miracolosa scoperta. Ognuno è passaggio, possibilità di significato, fragile, fuggitivo e bello, degno e bisognoso della meraviglia come della compassione, esistenza segnata, assoluto e pur tuttavia relativo, come se fosse una parola che un Dio gli avesse rivolta – e dovesse essere proprio questa e incarnarla. Così diventa traccia, cenno, manifestazione di un dono e di una promessa, infine simbolo e allocuzione dai molteplici significati e capace d'incidere. All'occhio e ai sensi attenti il mondo si schiude proprio nella sua debolezza e fragilità come punto di passaggio – della parola, dello spirito e della possibile inclinazione – che l'uomo percorre in una umile *confessio laudis, peccati et veritatis*, nel riconoscimento della bontà dell'esistenza, della manchevolezza del proprio essere e delle proporzioni dell'essere compreso e vissuto simbolicamente.

10. *Debolezza come forza: l'uomo senza qualità.* Un simile uomo vive la contemporaneità del «puoi, ti è permesso, devi», di grazia, comandamento e attuazione. È solo e può sopportarsi senza essere infatuato di se stesso, percepirà e si farà carico dell'altro senza perdersi; è dedito alla bellezza senza essere esteta, alla verità senza essere fanatico, al bene senza essere moralista, al mondo della fede senza essere bigotto o iniziato, perché sa che quanto c'è di più grande, ciò che gli uomini chiamano Dio, è precisamente il punto debole di ogni religione, di ogni sistema, di ogni logica, ciò in cui tutte queste cose si perdono e si rendono continuamente colpevoli per poi forse ritrovarsi³⁵.

11. *Un Dio che non sia idolo.* Un simile Dio non è idolo, sovrastruttura, conclusione, non è una soluzione di tutte le questioni, né il senso di tutto e nemmeno un potere che sorregge. Non se ne può abusare per legittimare condizioni di vita umane; in ogni caso si svela a uomini che hanno una debolezza per il mondo, per l'altro – e in questo per un Dio che da parte sua è

³⁵ Cf. A. EMO, *Le voci delle Muse. Scritti sulla religione e sull'arte*, Marsilio, Venezia 1992, p. 15.

diventato debole per tutti. Un simile Dio passa attraverso la massa del nostro piccolo mondo, non si fa catturare in alcun concetto di unità o di predicazione; in quanto antichissimo cominciamento originario è di volta in volta presente, orizzonte, custode, consolazione, spazio, esigenza, incondizionatezza, alleggerimento dell'essere. Non si deve e non si può parlarne di continuo né nominarlo incessantemente, come invece ritengono i pastori e la teologia. Al contrario, si mostra indirettamente nel nostro procedere sapienziale, come garante lontano e tuttavia vicino, come colui che concede sempre daccapo la stupefacente identità dell'io (nel mezzo del crollo di tutti gli orizzonti, di tutte le valutazioni e di tutti i concetti di io) e della coerenza del mondo (nonostante e proprio nella sua molteplicità e dispersione), della fedeltà delle cose e degli uomini, infine come pungolo, incitamento e protettore della libertà impostami (anche dove si è perduta), come conciliabilità di potere e amore, come accusa (l'uomo è infatti colpevole e getta ombra proprio in quanto è) e come perdono, potere e ragione. Possiamo dire poco di lui anche se egli è manifesto in se stesso e ci si offre in diverse prospettive, si apre a diverse ottiche, si esplica in più persone e in realtà incommensurabili e si mostra sempre daccapo come quello spazio nel quale possiamo ricevere l'essere sorridendo e nel quale si manifestano le cose e i mondi nella ricca molteplicità dei loro significati, dove tutto diventa e può trasformarsi in possibile traccia, in spigolatura (del Logos), in dono e promessa. Infine Dio è quella realtà nella quale si toccano, si comprendono e si sollevano l'irripetibile biografia del singolo e il destino comune, il *kairos* individuale e quello collettivo, dove la conversione possibile di ognuno alla sapienza significa l'apertura nei confronti del tutto, la capacità di assentire a quanto di trasformazione e innovazione è dato ad ogni epoca.

Così possiamo ritornare all'inizio delle considerazioni di questo capitolo: l'evoluzione della storia individuale sbocca in quella della comunità. Interpretare la svolta che si sta preparando, il cambiamento epocale alla luce di quanto si è detto, significa, non solamente per la politica, l'economia, la pianificazione, ma soprattutto per il cristianesimo, il doversi sottomettere umilmente e coraggiosamente a tale svolta, a tale passaggio, e questo già solo per corrispondere alla logica intrinseca al cristianesimo del Dio «diventato debole». Allora il cristianesimo non si potrà

più presentare e imporre come il solo difensore della verità, della morale e del potere, ma, memore dell'arrivo singolarmente anonimo del suo Dio, vivrà e si rappresenterà come dono, promessa, motivo (del racconto, del volere e, in quanto fenomeno visibile dall'esterno, come «evento» liberatorio che dà sempre da pensare e come simbolo della verità), come possibilità invitante, come riserva quasi inesauribile di immagini, speranze, esperienze, teorie, come filosofia della vita e indicazione di vita, come mistagogia e introduzione all'arte di vivere. Del pari il tono della novella sarà più timido, più descrittivo, propositivo, invitante e meno concessivo di prescrizioni, comandamenti, dogmi, i quali, poi, sgorgano più dalla paura che dalla gioia per l'esistenza di Dio. E il Logos, sia nella trinità sia nella sua manifestazione terrena, non è forse puro passaggio, esternazione, messaggero, rimando all'altro?

In tutto questo il cristianesimo appare come custode dei passaggi marcati dalla precarietà. La vita tridimensionale, la creazione, la *traditio* (passaggio) attraverso le epoche (Antico e Nuovo Testamento; tempo di Gesù e della chiesa), la morte e la resurrezione, la trasformazione eucaristica o la grazia nella profondità dell'animo umano, sono tutte cose che non si possono fissare, definire, nessuno ne è diretto testimone, sebbene possiamo captarne i riflessi, una lontana eco, e interpretare pazientemente le conseguenze del loro passaggio. Come accade appunto anche nei rivolgimenti e nei passaggi della vita, nella crisi dell'età di mezzo, nello sbocciare e nel morire di una inclinazione, guadagnando o perdendo una convinzione: solamente nello sguardo retrospettivo, meravigliato e protettivo siamo in grado di afferrare un frammento della verità e possibilità dell'evento – per poi consolarci o intristirci, diventare umili e penserosi e attingere un po' alla sapienza, al dolce sapere dei ritmi e dei processi della vita. Proprio per questo motivo non c'è da meravigliarsi se i misteri centrali del cristianesimo sono nel loro insieme processi di trasformazione e passaggi oscillanti, mai concepibili interamente, che si offrono col tempo solo a impostazioni e a ottiche differenti. Ci si darà e ci si avvicinerà loro sempre di nuovo, si abbandoneranno posizioni e opinioni che si dovranno ascoltare e vedere di nuovo finché non ci appaiono vere. E solo nel sacrificio, nel fare a meno della propria sicurezza, seguendo in questo il mistero della Pasqua di Dio (ἱλαστήριον), viene donata anche la

bilaritas, quella superiore serenità, quell'ampiezza e saggezza del cuore che può sgorgare solo dalla conoscenza di quanto c'è di più grande nel mistero: *hilarem datorem diligit Deus* (2Cor 9,7 e Rm 3,24)³⁶. È alla custodia e alla cauta interpretazione di questa doppia offerta che la tradizione cristiana sarebbe vincolata, laddove volesse essere all'altezza del proprio nome. Un simile cristianesimo avrà meno brama di «volere», preparerà meno ricette, non si sforzerà di costringere: di questo atteggiamento nuovo abbiamo dato qui un piccolo saggio. Abbiamo solo descritto una via possibile, abbiamo solo seguito la risacca dell'onda della vita così come si rompe sulle coste della nostra ragguardevole impossibilità, sboccando forse nel gesto di un sorridere disarmato, di un affidarsi stupefatto, i quali gesti, nel mezzo della nostra apparente maturità, sanno svelare e conservare il minuto *charme* dell'essere e gli affascinanti abissi dell'errare avanti e indietro.

³⁶ Cf. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., pp. 660-674.

CAPITOLO QUINTO

IL TRAGICO DIETRO LE QUINTE DEL TESTO

POSTILLE SULLA PERSISTENZA IMPERTINENTE DEL DESTINO

Il tragico come domanda, una domanda che non dà quiete al lettore e ancora meno all'autore di questo libro straordinario¹. Un tema e un testo appassionanti che incidono sul pensare e sul vivere. È senz'altro pericoloso scrivere sul tragico: più ci si interroga sulla sua essenza, più essa ci sfugge e ci assilla, ci rimanda a uno sfondo oscuro, a un conflitto primordiale, a un destino ineluttabile, all'impatto tra coordinate e prospettive incompatibili. Un autore deve far fronte al retroterra impermeabile della domanda del tragico che si ritorce spesso anche contro la sua idea di partenza. Egli dovrà scendere di nuovo nella caverna delle ombre per porsi di fronte al volto ambiguo del domandare e dell'essere interrogati, al loro sfondo enigmatico: il tragico come sfinge, che ti fissa sull'impossibile. Riavvicinandosi alle tesi più classiche sulla tragedia, Ottone non ha dovuto tradire la sua intuizione che, anzi, si è inverteva e approfondita lungo il cammino: il tragico come domanda che assilla e interpella l'eroe sul palco, lo spettatore e ognuno che si chiede: «Che cos'è il tragico inciso nel libro indecifrabile della nostra esistenza?».

Dall'orizzonte della questione originaria, man mano si staglia un cammino che procede in modo circolare tra libertà e necessità, tra il problema del vivere e l'incombere del fato, tra la domanda che interpella e un conflitto irrisolvibile che, in quanto rappresentato, eseguito, si fa di nuovo domanda; questo circolo ontologico, trascendentale ed ermeneutico sorregge la rilettura delle tragedie classiche che appaiono in una luce nuova, spesso

¹ [Il riferimento è all'opera di R. OTTONE, *Il tragico come domanda. Una chiave di volta della cultura occidentale*, Glossa, Milano 1998, in cui questo contributo appare come postfazione; N.d.R.].

sorprendente: esse rivestono una figura e una dinamica più abissale e plausibile. Ed è mediante questo cammino che l'autore è riuscito ad evitare due possibili sottolineature unilaterali: la riduzione del senso della domanda al piano esclusivamente etico e l'accentuazione forzata della fatalità del destino. Ne è nato un testo affascinante, che conserva i poli estremi del tragico: la fatalità e la responsabilità, l'eroismo etico e la forza del destino, la domanda e il fallimento. Una rete nella quale la religione fa da sfondo, da orizzonte e da pungolo indispensabile; attraverso di essa, forse, è possibile il salvamento dell'avvenimento tragico.

Qui tocchiamo il secondo grande problema dell'opera di Ottone, il rapporto tra fede cristiana e il tragico. Vorrei, in questa sede, riprendere il discorso dell'autore, accentuando più spiccatamente l'affinità elettiva che sussiste, secondo me, tra queste due configurazioni dello spirito umano.

Mentre in Grecia esisteva ancora una certa complicità tra dèi e uomini, la fede biblica nella creazione ed elezione sottolinea la differenza assoluta tra l'assolutezza del Creatore e la contingenza della creatura, tra finito e infinito. Questa costellazione evita i grovigli inestricabili e fatali tra cielo e terra, il destino e l'esistenza dei mortali, tra l'arbitrio degli dèi e le decisioni umane. Tutto questo s'inscrive ora nello spazio della rivelazione di Dio e dell'alleanza tra Dio e popolo. Ma, come dimostra la storia di Israele, la furia del tragico e il pungolo della domanda non si placano, sembra anzi che le sproporzioni tra cielo e terra si acutizzino. Già l'idea di una vera rivelazione, di uno svelamento della verità divina non può non spaventare l'uomo, sovraccaricarlo di attese, speranze e impegni. Il concretarsi del Dio nella storia suscita quasi fisiologicamente un atto di autodifesa, di ribrezzo nell'anima umana. Il Dio infinito, pieno di misericordia, si piega sul destino umano, si lega alle vicissitudini di un popolo: che quadro ridicolo e improponibile! L'uomo risulta spaesato; non è a casa né nel finito né nell'infinito, e deve porsi, definirsi davanti ad una sfera sconfinata, ad un Dio santo, assoluto, sempre presente, sempre inafferrabile, troppo remoto e troppo vicino. Non esistono più zone sacre, tempi riservati; ad un tale Dio non si sfugge. Egli ci interroga sempre, la sua esistenza si manifesta in una domanda che sa di cura e di terrore, di sorveglianza: dove sei, Adamo, chi sei davanti a me? La vita si trasforma in interrogatorio, l'uomo deve definirsi davanti all'Assoluto, rispondergli, di modo che esso

diventi una domanda per se stesso, un problema aperto, indecifrabile; si scopre come libertà vertiginosa. L'appello divino costituisce già la tentazione, che abilita e condanna la libertà umana al tentativo permanente di doversi decidere. Necessità e fatalità, libertà e responsabilità si esasperano in questa costellazione, l'uomo deve e può decidersi davanti all'infinito; gli viene chiesto troppo! Sembra che non riesca a vivere né *con* né *senza* il suo Dio – ed è forse da lì che nasce l'angoscia di fallire, la vertigine delle possibilità, la tentazione di rintanarsi nella propria autonomia, di costruirsi una casa che inglobi anche l'infinito.

L'idea di alleanza si concreta nella fede che la vita umana e perfino la stessa libertà sarebbero un dono gratuito della grazia. Tutto il cosmo è appeso al filo di una libertà donantesi; l'essenza dell'uomo, perfino la sua interiorità sono «date in prestito». Un'asserzione ardita; forse gli si chiede tanto perché gli fu donato troppo. C'è una sproporzione tra datore (infinito) e dato (limitato), tra il dono (identico alla nostra libertà) e le possibilità umane di ricezione e riconoscenza, di corrispondenza. Un dono totale si trasforma facilmente in fattualità (perché è identico al reale), fatalità (perché incombe senza possibilità di scampo) o (se realizzato con consapevolezza) in un *pre-testo* alla rivolta, al tentativo di emancipazione. Dove tutto è donato, tutto si fa domanda che chiede una risposta, tutto tentazione per sottrarsi alla precarietà della situazione. E a lungo andare la differenza acuta tra donatore, dono e «beneficiario perenne» si livella, si appiattisce in una indifferenza: il dramma della grazia si fa tragedia, la tragedia sfocia nella rassegnazione o provoca l'uomo a dominare in modo sfrenato su un mondo sconfinato e indifferente. Con tutte le conseguenze angoscianti che Kierkegaard, Dostoevskij e Drewermann hanno descritte.

La rivelazione divina e l'alleanza s'incontrano nell'idea della elezione, della strana predilezione di un Dio infinito per un popolo concreto (a danno degli egiziani e dei cananei), per Saul e Davide (un atto di grazia che gli è costato molto), per un profeta (in mezzo al popolo, contro di esso), e infine per un popolo nuovo, la chiesa (a danno del popolo della prima alleanza). È davvero il medesimo Dio che si manifesterebbe in queste forme storiche che sembrano escludersi a vicenda? Il Dio dei nomadi e dei sedentari, del tempio e del deserto, dei re e dei profeti, della sinagoga e della chiesa; sembra che un tale Dio contrasti se stesso

e inveri il motto enigmatico ripreso da Goethe: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*. Sono troppe le domande rivolte all'uomo e troppe le domande da porre a un tale Dio.

Questo intrigo si condensa (e si scioglie?) nell'evento dell'incarnazione, ove la parola umana e quella divina s'incontrano in mezzo alla storia: l'infinito nel finito, un amore puro, incondizionato nella veste del peccatore; il Logos nella figura di bambino, artigiano, profeta, vittima muta, pecora da macello. La domanda trova, sì, una risposta, che pure non risolve niente, ma suscita nuove domande: colui che crea, dona, elegge può essere creatura, dono, eletto – e reprobato? Un tale Dio e un tale messaggero possono essere credibili? Non è forse troppo per la povera storia dei mortali? La storia di salvezza si stringe nel nodo del tragico e si ritorce contro il Logos divino: chi sei tu, Cristo? Se sei il Figlio di Dio... Un amore puro, un gesto limpido di abbandono non sono comprensibili per i mortali, e ancora meno per i peccatori che devono difendersi, mettersi al riparo contro le promesse e le pretese di un tale evento – ed espellere il Logos incarnato, cacciare l'«eletto eleggente» dalla loro città; per poter poi dire che sarebbe stato rigettato dal suo Dio. L'impatto si tramuta in «teo-dramma», in un'azione teatrale tra Padre e Figlio, tra abbandono e accettazione, tra domanda e risposta, sacrificio e giustificazione.

Molti dicono che la tragedia sarebbe ora superata, compresa *da e in* Dio. Ma non dovremmo forse dire che solo adesso essa appaia nella sua virulenza e purezza? L'evento pasquale sigilla la coincidenza tra realtà e scena, scena e rito, rito e sacrificio reale, persona e attore, attore e rappresentante, domanda e risposta, condannato e giustificato, amore puro e destino del peccatore – insomma, significa il compimento e addirittura l'exasperazione, la *lectio difficilior* della tragedia. La spinge verso il «giù», verso l'uccisione, la condanna, il sacrificio e, nel contempo, la sublima verso l'alto, verso la forza trasformatrice della presenza divina. La tensione tra basso e alto, Dio e uomo, trasgressione umana e umiltà divina, sacrificio e salvamento si acutizza e si scioglie in questo teodramma².

² Cf. G. BADER, *Symbolik des Todes Jesu*, Tübingen 1988, pp. 186 ss.

Die Ansicht von der Unmöglichkeit einer christlichen Tragödie, die auf dem Mißverständnis der antiken beruht, wird durch die Dramen Calderons ähnlich widerlegt wie durch die Malerei Grünewalds. Wie alles mystische Theater verbinden sie den Untergang des Menschen mit seiner Erlösung, wiederholen sie also den Grundriß der Orestie³.

Ma la reiterano, acutizzandola. L'orizzonte del palco si allarga – ed entra nella storia, ci sta alle calcagna. La rete del peccato e della grazia si ispessisce, la domanda si fa più assillante, universale e concreta: il fallimento dell'uomo si lega a quello del Dio e il *Deus ex machina* prende su di sé la condanna, si fa carico delle conseguenze dell'impatto tra santità e peccato. Insomma, la tragedia si fa storia – e la storia si coglie come decisione teologica, appunto come tragedia ultima, escatologica.

Giunti a questo punto, dobbiamo passare oltre il sipario del nostro testo, lasciare le tesi di Ottone, per inverarle in un modo e in un'ottica imprevisi.

Secondo il nostro, la modernità avrebbe smarrito il senso del tragico e vi sarebbero rimasti soltanto il *Trauerspiel* e la rappresentazione assurda dell'assurdo. Ma forse questo è vero soltanto per la storia delle teorie sul tragico da Hölderlin a Scheler che egli ripercorre magistralmente. Usando però le lenti e categorie dell'autore stesso per rivisitare il paesaggio della modernità, scopriremo la presenza del tragico in modo inaspettato, prima dietro le quinte di un'indifferenza nei confronti del sacro, del teodramma, poi, in modo più funesto, nella stessa storia – e di riflesso anche nella letteratura.

La fede cristiana, dicevamo, ha inasprito i capisaldi del tragico, li ha trasferiti nell'ambito della storia. Con questo si allungano anche le ombre della grazia. Ora l'uomo non vive più soltanto grazie al dono dell'essere, ma anche grazie alla giustificazione da parte di Dio, all'atto inaudito di un amore e perdono costoso, di un sacrificio; l'esistenza dei mortali si vede inglobata (se non incastrata) da un Dio che comprende veramente tutto, anche il

³ «La concezione dell'impossibilità di una tragedia cristiana, che si fonda sull'incomprensione di quella antica, viene confutata dai drammi di Calderon come pure dai dipinti di Grünewald; come tutto il teatro mistico essi collegano il declino dell'uomo con la sua redenzione, ripetono dunque lo sviluppo dell'*Orestea*»: W. MUSCHG, *Tragische Literaturgeschichte*, Bern 1983, p. 290.

peccato. Vi emerge di nuovo un'eccedenza di passione e di salvamento, che trova forse la sua acme nell'agostinismo tra Lutero e Giansenio, tra mistica spagnola e quietismo, nelle dispute sul rapporto tra grazia e libertà nel Seicento francese, in un clima che si esprime anche nelle grandi tragedie di Racine, Corneille, Calderon. La doppia fuga (che risulta la sostanza della fede cristiana) e la duplice domanda alla quale essa si espone giunge qui alla sua vetta: Chi sei, Adamo, dove sei? Chi sei, Dio, dove sei?

Attorno a questo nodo si formano le frazioni, le confessioni cristiane: lo stesso Dio, la stessa grazia in due forme incompatibili. Ed è probabile che questa esasperazione del paradosso cristiano abbia contribuito all'emergere dell'ateismo seicentesco e dell'illuminismo francese e inglese; imprese queste altrettanto titaniche che produrranno, ai tempi nostri, la gaia perplessità che tende a risolvere il nocciolo della domanda cristiana mediante la battuta di G. Caproni: «*Errata*. Non sai mai dove sei. – *Corrige*. Non sei mai dove sai».

Il contemporaneo fallire della riforma ecumenica⁴ e l'acutizzarsi dell'impatto tra razionalità e mistico, tra grazia e libertà, ha spinto l'uomo, per salvare la sua libertà e il suo buon senso comune, a rifugiarsi nell'ateismo o, a lungo andare, in un blando agnosticismo; sembra che l'uomo di oggi trovi riparo nel dominio sul mondo, senza temere altro che se stesso.

L'uomo moderno che sta per nascere assiste al dramma di questa storia, analizzando i propri motivi, definendo e giustificando se stesso. Dalla salvezza divina, dalla giustificazione aliena dell'uomo passiamo alla teodicea, dalla teodicea all'antropodicea, a quel tribunale ove l'uomo è giudice e imputato, pubblico ministero e difensore in una persona. Trova sempre qualcuno (Dio, la storia, se stesso) al quale può intentare un processo. Così si spiega il carattere teso della filosofia moderna. Dato il quadro ontologico-cosmico del loro pensiero, in Tommaso, Anselmo, Cusano non c'è spazio per il tragico, per il dramma della storia. Solo con Cartesio si comincia a sentire il bisogno di legittimare, se non di

⁴ Si pensi al tono accorato della *Storia del Concilio di Trento* di P. Sarpi, nella quale si racconta non un avvenimento, ma la sua negazione, forse una delle prime storie dello scacco umano dentro la storia (cf. A. ASOR ROSA, *Genus italicum. Saggi sull'identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Einaudi, Torino 1997, pp. 390, 406).

giustificare la conoscenza, la storia, Dio, la libertà. La pretesa di questo tentativo ha provocato l'eccesso opposto di una critica ideologica del reale, che sospetta tutto e tutti di essere inautentici, maschere di una tragedia non ancora veramente eseguita.

Ciò che i filosofi scoprono a tentoni in Shakespeare, Schiller, Hebbel e Büchner si traduce già in teatro. Forse Ottone avrebbe colto meglio la presenza del tragico nell'evo moderno, se avesse preso in considerazione questi autori. In Schiller avrebbe incontrato il mediatore tra un eticismo kantiano e una visione universale della storia, riletta in chiave eroico-tragica. Più ancora che non in Shakespeare, in lui le due anime del tragico postcristiano (la fatalità e la libertà, gli ingranaggi deleteri della vita e l'eroismo etico, l'orgoglio prometeico e l'ubbidienza umile dei mortali) sono apparentate; esse trovano la loro cerniera nel momento della decisione dell'eroe, che, dato l'impatto tra idea e realtà, tra volontà eroica e viltà del cuore, non può non rendersi colpevole ed essere condannato: la tragedia greca trasposta nella storia reale e riletta alla luce di un cristianesimo «passato», eticizzato.

Neppure dopo il tramonto della tragedia «borghese» e l'emergere del nichilismo la tensione del tragico si allenta. In Ibsen, Beckett, Ionesco, Th. Bernhard, I. Bergman coesistono il senso per l'istanza etica e l'impossibilità di risponderle; l'orizzonte del nulla non cancella la tensione tragica, la rende, semmai, più irresolubile e disperata. E non manca nemmeno chi si mette a caccia di un Dio assente dal quale si sente tuttora pedinato (così G. Caproni nelle poesie ultime). Non si scapolava dallo scapolare della disgrazia e della sventura⁵. Le ombre del «fu Dio» e del nulla sono a volte più lunghe di quelle della grazia.

Ma per dimostrare la presenza del tragico nella letteratura moderna ricorriamo a un'opera minore e molto più popolare, di stampo agnostico-illuministico, oscillante tra fantasia fiabesca, gusto dell'assurdo e vena pedagogica: il *Pinocchio* di Collodi. Letto con le lenti di Ottone, ci si accorgerà subito del versante tragico della vicenda. Nato per un ghiribizzo, ma anche per un atto di amore nostalgico da parte di Geppetto, una figura sola e malinconica, e per un sussulto di vitalità in un pezzo di legno –

⁵ [Gioco di parole fra il sostantivo «scapolare» (l'abito del monaco, qui usato come metafora per indicare un rivestimento sacro) e il verbo «scapolare» (sfuggire al cappio); N.d.R.].

ecco, a questo desiderio timido e impellente di vita si deve l'esistenza di un burattino con sentimenti umani, dotato di reazioni umane e condannato (già per il naso) a vivere in una distanza incolmabile dalla gente: come se la volontà di vivere implicasse in sé una disgrazia, come se fosse una contraddizione. Pinocchio viene sottoposto a prove interminabili, esposto al ludibrio della sorte, coinvolto in eventi decisamente troppo grandi e complicati per lui, insomma, subisce un tirocinio per il quale non è fatto. Nondimeno, deve scegliere, decidere «eticamente»; come Eracle, si trova permanentemente a qualche bivio, di fronte ad alternative che non riesce a cogliere, a un destino implacabile di cui pure è responsabile. Un essere artificiale che attraversa tanti mondi virtuali e deve pure agire da persona perbene, istruita, consapevole dei propri doveri. Braccato dalle furie, corre e fa correre, sempre inchiodato senza trovare requie, sempre in fuga senza trovare sotterfugio, sempre in agitazione senza trovare la libertà; ma solo attraverso questa via travagliata e tragica si diventa uomini, s'impara cosa significhi quel sogno iniziale di realizzazione che si chiama «vita». Forse questa è un'immagine tragica di quella tragedia che è la nostra vita di persone postcristiane in cerca di un senso storico, alla caccia di una salvezza impossibile, assillate da un appello etico al quale non possiamo rispondere e che crea in noi solo una coscienza infelice, un complesso d'impotenza. Questo retroterra spiega perché incontriamo un Pinocchio bifronte: uno vitale, ilare, spensierato, l'altro umbratile, tormentato da angosce e disperazioni. «C'è un Pinocchio che corre per energia e un Pinocchio che corre per paura... uno verso la vita, l'altro per sfuggirla». E si potrebbe congetturare «che l'esistenza di questa oscillazione – il pendolo di Collodi – abbia favorito l'incredibile fortuna del libro in Italia e nel mondo; ognuno, piccolo o grande, lettore ingenuo e colto, ha potuto ogni volta trovarvi ciò che ogni volta vi andava cercando»⁶.

Ecco perché leggiamo tuttora la fiaba di Andersen e, forse, anche la Bibbia: per l'esile speranza in una trasformazione e integralità, ma sempre su uno sfondo tragico, che ci interpella in mezzo a una storia che sa di destino, e di una sorte che fatalmente diventa sempre di nuovo storia.

⁶ A. ASOR ROSA, *Genus italicum*, cit., p. 618.

Infatti, e questa è la seconda considerazione che ci invita ad approfondire le idee di Ottone, con la rivelazione concreta del Dio infinito, la storia stessa si fa palco tragico del tragico, il nodo si stringe doppiamente. Ora, nessuno e niente sfugge a questa lettura. E sarà l'evo moderno che assisterà a questa ulteriore e ultima esecuzione della tragedia, sulla tribuna della storia mondiale.

Sembra che le coordinate del tragico elaborate lungo il cammino si realizzino in mezzo al vissuto storico, che le ombre del «fu cristianesimo» risorgano nella forma delle soluzioni (finali?) con le quali le ideologie del nostro secolo ripropongono in modo ardito il peso escatologico della storia. Esse assorbono il bisogno dell'Assoluto, promettono di saldare ogni strappo, di riconciliare domanda e risposta, necessità e libertà, natura e storia, di sciogliere il nodo dell'esistenza, di liquidare ogni ostacolo che potrebbe intralciare l'avvento della visione utopica. Questa ambizione non può non finire in una ripetizione della croce su piano universale, in un'unica scena orripilante. E infatti, quale impatto sarebbe più tragico di quello tra fascismo ed ebraismo – con l'inettitudine dei cristiani nel mezzo: il triangolo pasquale con ruoli scambiati? Paragonata a questo impatto, ogni tragedia greca – e forse la stessa croce – pare un artificio remoto e sbiadito. La storia stessa si trasforma in tribunale, il tribunale in un campo di concentramento, in una stanza di morte. L'olocausto come il finale di un connubio tra la tragedia greca (con i suoi dèi crudeli, l'idolatria della *polis*, dell'eroismo, il senso della fatalità) e il sovraccarico cristiano della storia – che spinge l'uomo ad emanciparsi da un Dio onnicomprensivo? O è piuttosto l'ultimo impatto tra le forze demoniache e quelle della grazia, la croce realizzata in mezzo alla lotta storica, come avrebbe voluto Dostoevskij?

Chi potrebbe ancora incastonare un tale destino, un tale esito della storia della fede – e dell'emancipazione da essa in nome della libertà? Chi potrebbe trasformare questa storia in poesia, in tragedia, in teatro?

Forse le poesie di Paul Celan o di Rose Ausländer, lo sguardo sobrio, impietrito di Primo Levi, la tristizia profetica di Leonardo Sciascia colgono ancora qualche riflesso del tragico. Per capire meglio le possibilità di riproporre il tragico nel nostro secolo, ricorriamo di nuovo a un testo minore: la *Medea* di Chri-

sta Wolf⁷. In verità si tratta di una «anti-Medea»: la figura principale appare come avvocata del buon consiglio (così secondo l'etimologia del nome), enigmatica, elementare, limpida, con radici remote nel mito, in una società «primitiva», fin troppo chiaroveggente, disillusa, sincera, estranea ad una società maschile, raffinata e totalitaria, una *polis* che si basa su un crimine segreto e che è minata da una coscienza infelice. Il romanzo coglie soltanto le voci, le prospettive di alcuni protagonisti: Giasone, Medea, Glauco, due astronomi del Re Creonte, di cui uno, per difendere la solidità della *polis*, diventa il suo nemico. Egli riesce a fare di Medea il capro espiatorio per tutte le disgrazie della società; ella viene espulsa dalla città e i suoi figli vengono trucidati per cancellarne la presenza. La tragedia è letta in controluce, e si ricostituisce mediante l'incrociarsi delle voci che si provocano, intralciano, sovrappongono a vicenda, fino a irretire tutti in una ragnatela alla quale nessuno scappa.

In questo pezzo risorge tutta la virulenza del tragico, senza ricorrere con Euripide a una donna gelosa, furibonda, che compie efferatezze nefaste e incomprensibili, e senza ridurre il nodo della tragedia al conflitto etico, interiore di Medea tra il suo sentimento di madre e la sua sete di vendetta, come lo propone Ottone. Tutto, invece, si svolge logicamente; ognuno, a suo modo, ha ragione, basta che gli schemi maschili di comportamento, i meccanismi della ragione di stato e della vendetta si compiano. Il mondo non è da salvare, Medea si beffa perfino degli dèi; eppure c'è tanto *pathos* etico in questa versione, con tanto senso per l'ineluttabilità degli impatti, della logica intrinseca di ogni cammino – nonché dell'incrociarsi fatale delle loro prospettive. E dietro le quinte, alcune citazioni illuminano (e offuscano) il retroterra del destino umano: non possiamo comprendere la vita, perché è troppo grande e piccola, troppo vasta e ristretta, troppo indecifrabile e impercorribile per noi. «Gli uomini, esclusi dal generare la vita che è esperienza esclusivamente femminile (esclusi dal segreto), trovano nella morte un luogo ritenuto più potente della vita in quanto la vita toglie»⁸. E come eco e controcanto

⁷ Cf. C. WOLF, *Medea. Voci*, trad. it. a cura di A. Raja, E/O, Roma 1996.

⁸ A. CARAVERO, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 230.

torna la voce di Euripide: «Se fosse possibile generare facendo a meno delle donne, come sarebbe felice, la vita!»⁹.

La tragedia incombe sulla vita, è la filigrana nascosta, il dinamismo segreto che coinvolge e travolge tutti, uomini e donne, fin dalla nascita; essa è lo spessore della realtà – e, nello stesso tempo, essa è una chiave di lettura, un modo di rappresentare il dramma indicibile della nostra esistenza. In ciò la tragedia si rivela un cammino verso la purificazione, dalla confessione del nostro essere colpevoli fino al riconoscimento della fatalità di tutto ciò che intraprendiamo e trascuriamo. Sappiamo che ogni azione, ogni soluzione si ritorce dopo un po' di cammino contro se stessa, che siamo sempre irritati e irretiti da qualcosa che ha il sopravvento su di noi. Ed è per questo che la sapienza dei padri non si tramanda, ognuno deve imparare a fare i conti con le contraddizioni del destino. Il pensiero tragico comprende il mondo solo attraverso il dolore¹⁰, per trovare, forse, mediante questo sguardo una strada verso la libertà, verso un distacco, un pessimismo energico che potrebbe reggere all'impossibile. Si creerebbe un'alleanza tra tragedia greca e Buddha, Eraclito e l'Ecclesiaste, Matteo e Giovanni che ha animato la visione di C. Michelstaedter e che si condensa nella figura di Cristo:

Se uno è salito davvero sul Calvario non scende più e non c'è più un «dopo» per lui, che ha vissuto in un attimo tutti i tempi. Cristo è salito al Calvario per morire, non per accomodarsi alla vita. A me pare che questa gente finché è vissuta ha avuto fede, perché è vissuta, finché ha avuto fede. Per la grandezza della loro vita dovevano avere una più grande speranza...

Ecco un «nichilismo redento della fede»¹¹, un finale aperto tra fallimento e grazia – o dovremmo perfino parlare della grazia del fallimento cui soccombe ogni vita? Chi mai potrebbe saperlo?

Ecco la scommessa aperta della tesi di Rinaldo Ottone che ha il merito di averci accompagnato fino a questa soglia, ove la tragedia potrà trasformarsi in parabola. E lo ha fatto con una

⁹ *Ivi*, p. 209.

¹⁰ Cf. W. MUSCHG, *Tragische Literaturgeschichte*, cit., p. 15.

¹¹ A. ASOR ROSA, *Genus italicum*, cit., p. 676.

perspicacia, intelligenza di vita e delicatezza che oltrepassa l'ambiente della ricerca accademica e ci rinvia ad una vita che sarebbe arricchita ed ammaestrata dalla sapienza immemorabile della cultura greca e giudeo-cristiana.

CAPITOLO SESTO

FELICITÀ O SALVEZZA?

RIFLESSIONI SU UN BINOMIO DIFFICILE

Chi ci avrebbe tolto il desiderio della felicità, rubato la speranza della salvezza? La vita, ovviamente. Ormai siamo brandelli, stracci dell'esistenza, depressi, disorientati; navighiamo a vista, andiamo avanti a tentoni, viviamo in uno stato d'infelicità senza desideri (P. Handke). Le idee, gli ideali, le ideologie si sono sfaldati, sfilacciati come un tappeto logoro, si sono dileguati come la nebbia sotto il sole del disinganno. Lo sapeva già Montale nel lontano 1925, all'esordio del suo poetare:

Non domandarci la formula che mondi possa aprirti,
 sì qualche storta sillaba e secca come un ramo
 codesto solo oggi possiamo dirti,
 ciò che *non* siamo, ciò che *non* vogliamo.
 E andando nel sole che abbaglia
 sentire con triste meraviglia
 com'è tutta la vita e il suo travaglio
 in questo seguitare una muraglia
 che ha in cima cocci aguzzi di bottiglia¹.

E, infatti, ciascuno deve

vivere, vivere per conto suo e nello stesso momento vivere con l'altro. Questo in fondo era il grande problema di Nuoro. C'erano preti, c'erano avvocati, medici, professionisti, mercanti, c'erano poveri manuali [...] gli oziosi, i miseri e i ricchi, i savi e i matti, chi sentiva l'impegno della vita e chi non lo sentiva, ma il problema di tutti era quello di vivere, di comporre col suo essere lo straordinario e lugubre affresco di un paese che non ha motivo di esistere. Di un paese, come

¹ E. MONTALE, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1984, pp. 29-30.

del mondo, forse [...]. È vero che il succo del Vangelo sta nell'aver fatto di ogni uomo un soggetto di diritti: nell'altro mondo, non in questo [...]. I problemi, in qualunque campo, sorgono quando vengono meno le semplici, le umili certezze della vita, quello che uno si porta nascendo, e non c'è nemmeno bisogno del prete per riconoscerle².

E la fede cristiana? Cosa potrà dirci su questo tessuto che la vita è e rappresenta? Ovviamente, non riusciamo più a collegare il mondo dei preti, dei misteri cristiani (Trinità, creazione, incarnazione, croce, grazia, sacramenti) con l'esperienza «banale», quotidiana. E neppure i grandi eventi: morte, colpa, sessualità, felicità e disgrazia, guarigione e condanna si lasciano ancora leggere e vivere cristianamente. È come se la fede fosse svanita, avesse perduto la sua forza di realizzazione, in modo impercettibile eppure ineluttabile.

E la fede cristiana? Se la prendessimo per un attimo sul serio? Ci porta fortuna, felicità e/o salvezza? O ci porta invece la promessa della redenzione e ci rende in e per questo infelici, sventurati, perché aumenta ulteriormente il potenziale delle tensioni e frizioni di questo mondo? Cosa dire? Il cristianesimo è una religione della felicità, della salvezza, cioè salvaguarda l'integrità dell'uomo, una fede, dunque, umanistica, come sostengono i liberali e come fanno trapelare tanti appelli del papa e delle conferenze episcopali? O è una religione tragica, lacerante e lacerante, alienante, memore dell'impatto tra l'amore divino e il peccato umano, dello iato che vi corre, della croce che risulta tribunale e mezzo di espiazione? Chi potrebbe aver ragione qui: Balthasar o Rahner, Küng o Anselmo, S. Weil o una femminista di oggi? Come mettere insieme queste due visioni? Quali sono le loro dialettiche intrinseche e il loro reciproco rapporto? E come si legano alle attese e alle realtà della vita?

1. DALLA FELICITÀ ALLA SALVEZZA: L'UMANESIMO CRISTIANO

Ogni umanesimo cristiano (o cristianesimo umano/umanistico) s'inscrive nel circolo della benedizione reciproca tra Dio e uomo a favore della felicità dell'esistenza umana. L'uomo agogna

² S. SATTA, *Il giorno del giudizio*, Adelphi, Milano 1979, pp. 40-47.

la felicità per sé in Dio – e Dio, se non è un mostro e se parlare di lui ha un senso umano, non può non volere la beatitudine dell'uomo. *Gloria Dei vivens homo* – e la vita e il desiderio dell'uomo consistono nel trovare Dio (Ireneo di Lione). Una circolarità virtuosa perfetta: l'uomo non può non voler essere felice; e in questo si ri-vela la destinazione, la sorte, la libertà della persona umana: di essere con-sorti della sfera divina.

Molti grandi teologi hanno dato rilievo a questo circolo. San Tommaso inizia la *Summa Theologiae* I-II con una fenomenologia del desiderio, spingendolo, peraltro, al suo punto di rottura trascendentale e storico, in quanto deve sempre bramare più di quanto ottiene, e ciò che ottiene non può soddisfare e riempire l'orizzonte e la dinamica del suo volere. Positivamente, questo dinamismo aperto sfocia nella ontologia del *Logos incarnatus*, come viene descritto in *Summa Theologiae* III,1,1-2. In Cristo il desiderio e il suo compimento si compongono, la fede si fa più certa, la speranza trova conforto, l'amore s'infiamma. Veniamo istruiti mediante il suo esempio, ammaestrati anche sul contenuto della fede che non è altro che la verità della felicità in Dio. Soltanto verso la fine del II articolo Tommaso tocca il tema del peccato, della volontà distorta e distratta che andrebbe restaurata, raddrizzata, liberata, ristabilendo così la proporzione tra la gloria di Dio e la libertà umana³. L'antropologia e la cristologia di Tommaso sono i due dittici della stessa pala d'altare sulla quale vediamo incrociarsi la sorte dell'uomo e l'accondiscendenza divina. Anzi, la figura di Cristo è l'incrocio perfetto dei due dinamismi in persona.

Anche il *Corso fondamentale sulla fede* di K. Rahner è costruito in questo modo. Qui la conoscenza illimitata eppure contingente dell'uomo trova il suo riscontro disarmante e complementare nella forza dell'autocomunicazione divina.

Ora, là dove Dio attua l'autotrascendenza dell'uomo verso di lui attraverso la propria assoluta autopartecipazione a tutti gli uomini in modo

³ Un ottimo commento in chiave «liberale» è quello di H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970, pp. 167 ss.; sulla posizione del trattato cristologico e la sua struttura intrinseca cf. GH. LAFONT, *Structures et méthode dans la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1996 (1961), pp. 299 ss.

tale che le due cose siano la promessa irrevocabile fatta a tutti gli esseri umani e giunta già a compimento in un individuo, là abbiamo appunto quel che chiamiamo *unio hypostatica* [o anche il Salvatore assoluto]⁴.

Questo felice incrocio non è un punto meramente ontologico, astratto o vuoto, ma si fa immediatamente messaggio, parabola e prassi di libertà e di apertura. Boff, Schillebeeckx, Küng, e con loro tutta la teologia liberale da Harnack in poi, hanno giustamente insistito su questo punto. Il ben-essere dell'uomo è identico alla volontà divina, è ciò che Dio vuole. In Cristo l'uomo si meraviglia di se stesso e di Dio – e Dio si meraviglia della meraviglia dell'uomo, e in questo evento miracoloso tutto appare come parabola, come simbolo della presenza salvifica della prassi liberante di Dio⁵. Spinto fino al suo punto estremo, potrebbe sembrare che Dio quasi si cancelli e non voglia niente per sé, né onore, né fede, né preghiera; come se, assolvendo l'uomo, si dissolvesse. Uno degli esiti più delicati di questo tipo di teologia è infatti la tautologia, il girare attorno alla salvezza dell'uomo di cui Dio si fa garante, prodromo, forma e contenuto quasi come se lui stesso oramai non avesse più nulla di proprio da dire, volere, comunicare. Vuole solo il nostro star bene, la nostra felicità⁶. Cosa, poi, diranno i nostri teologi sulla fine tragica, la sofferenza, la morte di questo messaggero del lieto annunzio? Per loro, Gesù risulta vittima dei potenti, e dell'insofferenza dell'uomo nei confronti della libertà di un amore spigliato, senza limiti, che scavalca tutti i confini. Non è una morte voluta o addirittura imposta da

⁴ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1984, pp. 256-257, 265-266.

⁵ Affascinanti in merito le pagine di H. KÜNG, *Christsein*, München-Zürich 1974, cap. III (pp. 239 ss.); L. BOFF, *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella, Assisi (PG) 1982, pp. 52-99; E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 545 ss., 856 ss.

⁶ Sono tendenze riscontrabili nella «teologia della morte di Dio» e in teorie kenotiche del cristianesimo sulla scia di Lessing, Adorno e altri (cf. J. NOLTE, *Theologia experimentalis*, Düsseldorf 1975), da me commentate in *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentum* (Studia Anselmiana, 94), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1986, pp. 134 ss.; *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie* (Studia Anselmiana, 111), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1992, pp. 72 ss. Si capisce bene che l'arianesimo è stato e rimane l'eresia più plausibile e diffusa del cristianesimo. Oggi saremmo forse già lieti, se fossimo almeno ariani!

Dio; quella morte di Gesù non ha dunque alcun valore salvifico in sé, semmai è, oltre alla sconfitta subita, il segno ultimo di una solidarietà estrema, nella quale Gesù trasforma la passione, l'odio, la viltà in un gesto di amore, di abbandono, di libertà. E per questo la croce può essere letta come segno primordiale della presenza di Dio, che nella risurrezione di Gesù conferma e giustifica il suo «mandante» e il Vangelo della libertà possibile del genere umano.

Un altro esito radicale, ma plausibile, si trova nelle opere di J. Pohier, che contesta tutta la dottrina classica della creazione e della salvezza. Secondo lui, quest'ultima si muove nelle orbite dell'infinito di cui il finito sarebbe soltanto un riflesso alienato. L'uomo deve dunque tendere a diventare Dio, a farsi immortale, a trovare un'esistenza felice e integrale senza macchie, senza morte, senza bisogni pulsionali (tutti sintomi della finitezza). No, ribatte il nostro, Dio ha voluto e creato la differenza tra sé e l'altro, dunque il finito come finito, con la morte, la procreazione, il dolore, la possibilità di fallire. Il Dio di Pohier non è il Tutto, ma solo Dio; non è la risposta, il senso, la potenza assoluta, perciò non pretende tutto o la perfezione dall'uomo, ma vuole che sia uomo, uomo e donna, mortale. È un Dio che rispetta e ricrea la differenza. Gesù è solo Gesù e non l'uomo perfetto, compagno di strada, mandato da Dio a condividere il nostro destino. Non ci redime dalla finitezza, dalla colpa, dalla morte, ma le condivide e ci accompagna in mezzo ad esse come la *shekinà*, la nube che accompagnava gli israeliti durante il loro cammino nel deserto. Una visione rivoluzionaria della fede che trae alcune conclusioni radicali dall'impostazione umanistica e inverte tutti i parametri della devozione e della dogmatica finora vigenti⁷. Conseguentemente, Pohier ridimensiona anche la portata della sofferenza di Gesù e il significato della sua morte. Quelle poche ore di dolore segnalano soltanto quella solidarietà, quella presenza di Dio che si verifica anche nel momento della morte, liberandoci dalla fissazione negativa su di essa. Il dolore, la morte non ci allontanano né da noi stessi né dal nostro Dio; di per sé quegli eventi non hanno

⁷ Cf. J. POHIER, *Dieu fractures*, Paris 1985; IDEM, *Quand je dis Dieu*, Paris 1977 [citiamo dall'edizione tedesca: *Wenn ich Gott sage*, Olten-Freiburg 1980, pp. 153 ss., 165 ss.]. Pohier era domenicano, allievo di J. Lacan, l'ultimo rettore di Le Saulchoir.

alcun significato redentivo. E infatti, nulla è cambiato nella nostra esistenza. Il gesto di Gesù ci insegna, soltanto, a prendere sul serio il dolore, a non sottovalutarlo (non possiamo fuggirlo) né sopravvalutarlo (possiamo attraversarlo e combatterlo).

Insomma, in una tale visione umanistica Gesù appare come modello che ci fa capire e gestire la vita; come immagine e archetipo salvifico che rievoca in noi il ricordo di un'esistenza sana e compiuta (Drewermann); come orizzonte trascendentale che rende possibile e rinnova una nuova esperienza con l'esperienza quotidiana, inquadrandola e ri-dimensionandola; come spiraglio e parabola aperta, come libertà liberata e liberante. E in questo si fa rappresentante, avvocato, sostituto dell'umanità sofferente, anaspante e aspirante alla felicità – e di un Dio che vuole la felicità dell'uomo, luogotenente della franchezza e libertà umana, della capacità dell'uomo di poter amare⁸. Siccome l'uomo è inetto a fare ciò che desidera, a vivere ciò che gli conviene, Gesù risulta infine giudice e profeta che critica il genere umano, la sua ipocrisia, la sua sudditanza alla legge, la sua crudeltà in nome di ideali soffocanti. È evidente che una tale visione corrisponde per molti versi al messaggio biblico. Se, invece, la teologia liberale abbassa leggermente il tono e viene meno il suo pungolo profetico, facilmente tende a ridurre la figura di Gesù a un simbolo per i valori che una data società si attribuisce o desidera realizzare; o a un idolo che promette una felicità che non è data ai mortali; o a un profeta scontroso che contesta ogni intesa umana a nome di un'utopia campata in aria.

2. LE CONTRADDIZIONI DEL DESIDERIO: IL VARCO PRECARIO

A questo punto tocchiamo i limiti e gli effetti ambivalenti del modello umanistico. Già la sua predilezione per i «valori» lo

⁸ Si vedano le pagine forti sulla sofferenza dell'uomo e di Cristo in H. KONG, *Christsein*, cit., pp. 381 ss.; L. BOFF, *Gesù Cristo liberatore*, cit., pp. 99 ss., e soprattutto in IDEM, *Passione di Cristo – passione del mondo*, Cittadella, Assisi 1978; E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo*, cit., pp. 783 ss. L'attrattiva dei libri di Drewermann si deve certamente alla precisa fenomenologia della sofferenza psichica e alla promessa che le immagini archetipe che Gesù rappresenta e incarna possano salvarci e sanarci. Fa invece pensare che la descrizione del dolore in Balhasar rimanga alquanto vaga, forse perché fin dall'inizio teologicamente «sequestrata» e sublimata.

rende sospetto. Non è casuale che il termine e la causa del «valore» si devono alla sfera del commercio, dello scambio; nella sfera etica, i valori sono ideali fluidi che vanno «realizzati». Essendo poi molti ed esclusivi, perveniamo a un conflitto dei valori e/o ad una svalutazione di alcuni o di tutti. Il discorso dei valori oscilla pertanto tra la tirannide di una valuta(zione) e un'indifferenza nichilista che liquida il suo stesso significato. Sono esclusivi, quindi aggressivi, oppure intercambiabili; in ogni caso il discorso, oggi tanto in voga, dei valori tende a distruggere ciò che intende salvare. Ed è evidente che la fede cristiana non si lascia declinare mediante questa categoria⁹.

La stessa ambivalenza si ritrova nella dinamica del desiderio e di ogni edonismo. Già lo psicologo Frankl ha fatto capire che l'intenzione forzata mina il perseguimento della meta prefissa. La fissazione allontana, fa fuggire l'oggetto – e l'oggetto del desiderio non è più la verità del soggetto che si voleva «possedere». Il desiderio riduce il suo obiettivo e oggetto ad un feticcio morto. Questo vale per gli scopi positivi e quelli proibitivi. Sempre si produce o evoca ciò che si voleva evitare, e si scansa e soffoca ciò che si voleva far emergere. Questa legge inesorabile è fatalmente valida e operante in tutti i settori della vita: dalla sessualità alla religione (è spesso l'ortodossia che crea le eresie), dalla politica alla giurisprudenza. Magistralmente, Salvatore Satta descrive questo meccanismo per la riforma del diritto:

La presenza del giudice, che doveva essere magicamente risolutiva, diventa un impaccio al cammino; le forme, la nullità, i termini, le preclusioni, le cause di estinzione, che dovevano essere strumento di semplificazione, diventano cause di infinite complicazioni; si consegue in una parola l'effetto diametralmente opposto a quello che si voleva raggiungere¹⁰.

La stessa inversione si trova in Adriano Sofri, ovviamente applicata ad una realtà opposta a quella del diritto, al mondo dei

⁹ Sulla scia di C. Schmitt si trovano delle critiche forti della preminenza dei «valori» in E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit*, München 1990, pp. 97 ss.; L.M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, LDC, Leumann (TO) 1990, pp. 71 ss.; M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt 1952, pp. 213 ss. [trad. it.: *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1973]; U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 58 ss.

¹⁰ S. SATTA, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano 1994, p. 89.

movimenti e della rivoluzione, ambedue in cerca della verità autentica, vissuta, di una coerenza stretta tra teoria e prassi.

Come ogni scelta moralista, anche questa è insidiata dai due lati opposti: la dottrina è incoerente, la vita di tutti i giorni anche. Man mano, le idee si ripetono e si svuotano. Le azioni mancano il bersaglio, o ne raggiungono altri imprevedibilmente devianti¹¹.

Il movimento si sfalda, i rivoluzionari si rintanano, si disperdono, si imborghescono.

A questo punto comprenderemo meglio l'attacco frontale di una certa teologia alla logica del desiderio. In Italia, Armido Rizzi ha ripreso con vigore questo tema caro alla teologia barthiana, facendo di questa inversione di rotta il fondamento di una nuova spiritualità. Secondo lui, il desiderio dell'Assoluto, tanto centrale nella teologia naturale, rinchioda lo stesso Dio nella gabbia delle nostre proiezioni – e anche l'uomo vi rimane imprigionato, perché nel desiderio s'imbatte solo in se stesso, si raddoppia senza mai incontrarsi – e ancora meno incontra l'altro o Dio. Il desiderio è e produce una cultura di morte. Dobbiamo, dunque, ribaltare la prospettiva, invertire l'ordine e la dinamica della nostra visione della vita: «l'ascesa dell'uomo a Dio si inverte nella discesa di Dio all'uomo». Non è che Dio sia la risposta alle nostre domande, il senso della vita, il compimento delle nostre aspirazioni. Al contrario, siamo noi ad essere interpellati, messi in forse, beneficiati – contro ogni attesa. L'uomo si trova investito, travolto, provocato da un imperativo, dall'ordine di rendere giustizia alla verità altrui. La «mia» personalità si deve a un tale appello che in verità fonda ed evoca la mia libertà. «La vocazione è l'essenza individuale, di cui il soggetto non è creatore, ma investito. È il progetto nel quale l'uomo si trova progettato»¹². La salvezza ci riscatta dunque da noi stessi, ci insegna una logica diversa da quella consueta.

La teologia classica, violentemente (e anche ingiustamente) attaccata e chiamata in causa da Rizzi, aveva da sempre tenuto

¹¹ A. SOFRI, *Il nodo e il chiodo: libro per la mano sinistra*, Sellerio, Palermo 1995, p. 146.

¹² A. RIZZI, *Dio in cerca dell'uomo*, Paoline, Roma 1987, pp. 27 ss., 39; cf. IDEM, *La grazia come libertà*, EDB, Bologna 1974, pp. 148 ss.

conto dell'ambivalenza del desiderio e conservato le dovute distanze tra ambizione umana e compimento divino. Lo stesso Tommaso, apparentemente incline a favorire una teologia naturale, tutta costruita sulla logica del desiderio, ne coglie subito le dialettiche e contraddizioni costitutive. Essendo il suo orizzonte troppo vasto e vago, la volontà tende ad aggrapparsi frettolosamente a ogni oggetto concreto che promette una felicità qualsiasi. C'è un'immensa sproporzione tra il desiderio soggettivo e l'oggetto, indizio per le crepe insite nello stesso uomo che non è a casa né nel finito né nell'infinito, non in sé e ancora meno nel mondo. Partendo da questa costellazione, si dipana il discorso già delineato della *Summa Theologiae* I-II che sfocia nella dialettica tra legge (STh I-II,90-95: tu devi essere e diventare buono, cioè corrispondere a ciò che sei) e grazia (STh I-II,109-114: siccome non sei mai all'altezza di te stesso, la coerenza e la conciliazione tra volontà volente, volontà voluta e un oggetto che veramente saprebbe appagare il loro ambire ti vanno donate). E, non dimentichiamolo, il trattato di Tommaso non viene dominato da un desiderio qualsiasi, ma animato dal *desiderium visionis Dei*. La visione poi presuppone una distanza che sa ri-spettare e salvaguardare; e così impedisce ogni identificazione tra intenzione ed esito, soggetto e oggetto, anzi ne capovolge la logica: la meta risulta il vero soggetto che si dà, si presta alla visione beata dell'uomo. A questa inversione si deve il carattere contemplativo della terza parte della *Summa*, che focalizza tutto il suo interesse sui misteri della vita di Gesù, sugli stati della sua essenza ed esistenza (come avrebbe detto la scuola sulpiziana francese), evitando che l'accento si sposti troppo sull'incarnazione e, soprattutto, sulla morte di Gesù¹³.

L'esplicitazione più completa e acuta di questo cammino si troverà nell'opera principale di Blondel, *L'Azione*. In una composizione quanto mai ardua (nella quale si salutano e sovrappongono la *Summa Theologiae*, gli *Esercizi* di sant'Ignazio e la *Fenome-*

¹³ C'è un rinnovato interesse per la teologia dei «misteri della vita di Gesù», che occupa una grande parte della cristologia di Tommaso (STh III,27 ss.), nella quale sono integrate le considerazioni sull'evento pasquale (STh III,46-59, di cui soltanto le qq. 46-49 sulla passione e il suo senso salvifico); si vedano GIL LAFONT, *Structures et méthode*, cit., pp. 399 ss.; I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1994.

nologia dello Spirito di Hegel, nonché idee, forme e procedimenti imparati da san Bernardo, san Giovanni della Croce, Kant, Kierkegaard e Schopenhauer), questo capolavoro ci fa vedere come ogni volere dell'uomo disdice se stesso, si fa vittima di una falsa, o almeno parziale, immagine di sé e del suo oggetto. Per dimostrare questo carattere illusorio dello stesso volere (che nasce dalla tensione tra volontà volente, potenzialmente infinita, e volontà voluta, sempre troppo ristretta e restringente), Blondel percorre le tappe del suo realizzarsi: dal puro estetismo (che si accontenta del mero piacere) e nichilismo (che nega lo stesso fatto del volere) fino alle forme più sottili dell'eticismo e stoicismo che non possono non farsi idolatria dello stesso volere. La critica di queste forme non avviene arbitrariamente da fuori, ma evidenzia, per via del metodo della dialettica negativa, le autocontraddizioni insite in una volontà che si arresterebbe sulla rispettiva tappa. È un lungo esercizio della mente e dell'esistenza, durante il quale il lettore viene convinto che, per raggiungere il proprio compimento, non può né deve fermarsi mai; può e deve, invece, liberamente sacrificarsi, perdersi, avventurarsi e incarnarsi in una prassi che gli costa la vita. Soltanto così potrà «riconoscere la propria ignoranza, la propria debolezza e il proprio desiderio. Infatti solo riconoscendo la sua impotenza infinita è fedele alla sua ambizione infinita»¹⁴. Solo nell'azione, e non nei sentimenti e nel ragionare, si realizza la libertà e il desiderio dell'uomo, si ricrea la sua sostanza:

L'azione buona è quella che nell'uomo stesso trascende e immola l'uomo. Ogni volta che compiamo un dovere dobbiamo sentire che esso ci strappa la vita, sostituisce la nostra volontà e suscita in noi un essere nuovo (pp. 379/482).

La sofferenza è dunque la scuola con-genita a questo processo. O ci migliora o ci indurisce, un esercizio duro ma necessario per far saltare le illusioni idolatriche nelle quali l'uomo si intrica e

¹⁴ M. BLONDEL, *L'Azione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993. Le pagine indicate rimandano all'edizione francese del 1893 e alla summenzionata edizione italiana.

smarrisce inevitabilmente¹⁵. E invertendo la dialettica negativa della felicità, ribadisce:

La felicità non consiste in quello che abbiamo, ma in quello di cui facciamo a meno e ci priviamo (pp. 383/486).

Una tale rinuncia ci apre al possibile dono di una vita riuscita, dono assolutamente inattendibile, perfino impossibile e assolutamente necessario all'uomo (pp. 388/491).

Una tale opzione ci libera dalla falsa pigrizia e dal falso attivismo, pertanto dobbiamo e possiamo pregare come se tutto dipendesse da noi, e operare come se tutto dipendesse da Dio: una preghiera non da devoti, ma da uomini adulti; un'azione non da ossessionati, ma da uomini distaccati e liberi, disposti a incarnarsi, a una prassi letterale, a un'attenzione e presenza precisa. Perché sono

i sentimenti, i pensieri a essere esteriori, mentre le opere sono la cosa più intima, quella che manifesta meglio di tutto la vita e la trasfigura (pp. 409/517).

Metamorfosi che implica e comporta una con-versione, la libertà di un'altra versione della vita:

La maggior parte degli uomini si dà da fare per vedere quanto hanno ragione. Invece bisogna darsi da fare per vedere in che cosa abbiamo torto (pp. 410/518-519).

Una visione veramente e fin troppo cristiana della vita...

Infatti, il Nuovo Testamento chiama beati gli afflitti e gli affamati – e infelici coloro che sono ricchi, soddisfatti, imponenti. È la volontà infranta, turbata, rinnovata, aggiustata che potrà entrare nel Regno della comunione con gli altri, con Dio e con se stessa; che sola conoscerà le leggi e gli orizzonti del suo proprio ambire e agire. In altri termini: solo la consapevolezza del carattere ingannatore, per-verso del volere – che, appunto, non può vole-

¹⁵ Si noti il carattere fortemente ignaziano di queste pagine che troveranno un riscontro ideale negli scritti di H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 45 ss., 77 ss. Potremmo dire che *L'Azione* ripensa e ripercorre gli *Esercizi* ignaziani su un livello fenomenologico-trascendentale.

re che l'uomo sia solo uomo e Dio sia Dio, che si trincerava dietro il baluardo del finito e vuole conquistare l'infinito – potrà riscattare l'uomo. Ma una tale coscienza della propria impossibilità e della possibilità della felicità sembra quasi impossibile. Pare che ci sia una resistenza enigmatica nell'uomo alla stessa felicità e libertà, come se si rifugiava disperatamente nella disperazione e volesse reprimere e dimenticare la vita, le sue grazie e i suoi obblighi. La psicologia del profondo, i romanzi di Dostoevskij e la teologia cristiana ci parlano di questa resistenza, di una ritrosia micidiale dell'uomo alla guarigione, della sua tendenza funesta di definirsi a partire dai versanti più infelici della sua personalità, di arroccarsi nel negativo, di vivere abulicamente un'infelicità senza desideri.

Di per sé sembra ovvio che cosa siano persona, libertà, desiderio, Dio e idolo, volontà e prassi. Ma dato l'offuscamento dei nostri occhi e del nostro volere, ci vuole la rivelazione che ci illumini su di noi – contro noi stessi; che ci faccia vedere chi e cosa Dio sia – e quale sia l'essenza del nostro volere, agire, bramare e fallire. Ci vuole una rivelazione che sia riscatto, redenzione, liberazione dalla schiavitù del falso volere, agire, sognare – e che attraversi il baratro che separa l'uomo da Dio, la grazia dal peccato, il desiderio dalla sua propria meta. Ma l'evento della rivelazione comporta un'interruzione che ci strappi dai cerchi e cortocircuiti delle nostre proiezioni¹⁶.

3. DALLA SALVEZZA ALLA REDENZIONE: IL PARADOSSO DOLOROSO

Più l'uomo cerca la felicità, più si smarrisce, incorre nel tranello delle sue contraddizioni e cade vittima della disperazione. Così almeno suona la diagnosi del pensiero antieudaimonistico della mistica e dell'illuminismo (Lutero, Giovanni della Croce, Pascal, Fénelon, Kant): «La felicità non sta né dentro di noi né fuori di noi; sta in Dio, sia fuori che dentro di noi»¹⁷. Una strana coalizione, che risulta critica nei confronti della felicità, e incline

¹⁶ La complementarità e lo scontro tra l'avvio fenomenologico, condotto in maniera delicata e sottile, e la conversione brusca alla fede, che sola sarebbe in grado di rischiarare la vita, caratterizza il metodo teologico di R. Guardini.

¹⁷ B. PASCAL, *Frammenti*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, fr. 465, p. 282.

a un'apertura alla grazia della croce, all'obbligo dell'autosuperamento; simile la posizione della teologia dialettica, i rappresentanti di una soteriologia forte, come Agostino, Anselmo, Barth, Balthasar, Moltmann, Jüngel. Soltanto l'interruzione brusca, dolorosa rende possibile la scoperta della verità, solo l'esperienza della propria impossibilità, nullità e stupidità potrà illuminarci¹⁸. Lo stesso umanesimo cristiano va giudicato, deve apparire davanti al tribunale della croce. Perché soltanto a questo punto cruciale della storia verrebbe rivelato il vero amore divino – e l'abisso del peccato, cioè lo iato incommensurabile tra entrambi. Soltanto sulla croce si manifesta la potenza e l'umiltà divina – e la necessità per l'uomo di essere amato e salvato. Solo da lì possiamo sapere cosa il peccato sia: la distruzione del rapporto corriflessivo tra Dio e uomo, cioè della libertà che si sa concessa a se stessa, di uno sguardo che si sa ri-guardato, di una relazione che si costituisce reciprocamente. L'uomo senza rapporto perde la bussola, si sopravvaluta (falso orgoglio, protervia nel giudicare, attivismo) e sottovaluta (complessi d'inferiorità, pigrizia, depressività), fino al punto di non poter più vedere chiaro: la menzogna diventa la sua bugia illusoria. Noi possiamo accorgerci di questa situazione solo alla luce della rivelazione, della kenosi del Signore (che smaschera la nostra tracotanza tapina) e della forza della risurrezione (che denuncia la nostra indolenza) nella virtù dello Spirito (che ci convince della falsità delle nostre prospettive)¹⁹.

¹⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, pp. 222 ss.; H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*. III. *Die Handlung*, Einsiedeln 1980 [trad. it.: *Teodrammatica*. IV. *L'azione*, Jaca Book, Milano 1986]; E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit*, cit., pp. 100 ss.; si pensi anche alle intuizioni aspre di S. Weil, che sembra voler acutizzare certe idee del Blondel. Istruttivo per tutto il nostro percorso è B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo, l'unico mediatore*, I, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990: l'autore offre un panorama completo delle soteriologie classiche e attuali. Forse la suddivisione, pur illuminante, tra «mediazione ascendente» (Dio viene conciliato dall'azione sacrificale di Cristo) e quella «discendente» (Dio riconcilia con sé il mondo mediante la prassi liberante di Gesù) non è del tutto convincente, quantunque si apra a prospettive inedite (si pensi all'osservazione sul connubio sorprendente tra cristologia dal basso e soteriologia discendente, p. 64). Comunque sia, noi abbiamo preferito l'opposizione polare tra concezione liberale (dal basso) e dialettica (dall'alto).

¹⁹ È l'incrocio genialmente costruito che sorregge l'impalcatura dei tre grossi volumi che Barth dedica alla dottrina della conciliazione: cf. K. BARTH,

In quest'ottica si comprendono le considerazioni di Anselmo e Balthasar. Sembra evidente che non basterà la buona volontà degli uomini per ristabilire la situazione; né un salvatore puramente umano (di cui rimarremmo del resto debitori e sudditi, come osserva acutamente Anselmo); né un atto di accondiscendenza misericordiosa da parte di Dio (perché violerebbe la nostra libertà e dignità e non riparerrebbe la nostra posizione dal di dentro); né un giudizio di condanna (perché non potrebbe sanarci). Per restaurare la correlazione teandrica ci vuole dunque un Dio-uomo, la configurazione tra la forza divina e la libertà umana in una persona; ci vuole un atto libero e signorile di apertura, di abbandono incondizionato – e tutto questo al punto morto della relazione, dove la vita s'interrompe e perde nel momento della morte: vivere la morte come gesto di consegna, di amore; trasformare la disperazione in coraggio, la protervia in abbandono, l'odio in inclinazione amorosa, la fine di una vita stroncata come spiraglio. La croce appare così come tribunale che fa vedere l'incompatibilità tra amore divino e condizione umana; come altare di espiazione sul quale la seconda persona trinitaria prende su di sé l'alienazione e la trasforma in risposta; come simbolo di amore, perché vi si ristabilisce il rapporto interrotto. Per questo la croce significa la rivelazione dello spazio e del rapporto trinitario nella sua forza di abbracciare gli estremi, di potersi manifestare *sub contrario*, sotto l'apparenza dell'odio, dell'ammutolarsi del Logos, di un Sabato Santo ove si perdono le tracce del Dio-uomo nel baratro della lontananza da Dio, nel sepolcro di tutte le speranze umane²⁰.

In un'ottica ancora più aspra, che tiene conto delle ricerche di R. Girard e W. Burkert sul sacrificio, G. Bader segue il cammino del Logos che si sottomette alla *pesanteur* della colpa, che non può conservarsi nella sfera olimpica della levità della parola, ma deve piegarsi alla forza di gravità, alla tendenza verso il basso, verso la bolgia della perdizione, subire il sequestro da parte del-

Kirchliche Dogmatik. IV. 1-3. *Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1986. Secondo il piano ideale mancano ancora i volumi sulla teoria della redenzione!

²⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, cit.; H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1990; sullo sfondo anselmiano cf. E. SALMANN, *Contro Severino*, cit., pp. 275-290; B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo*, cit., pp. 369-403; più critico H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung*, cit., pp. 83-165.

l'odio umano e il meccanismo dello scambio – fino a farsi denaro, prezzo di riscatto, sacrificio, pecora da macello, mera «cosa», non- e anti-valore²¹. Si identifica dunque con le vittime della storia, senza commento, in un gesto puro. Si depersonalizza; la sua storia di passione si fa scena, culto, e poi viene a mancare perfino lo scenario tragico, il gesto rituale, la parola teologica, e non resta che il tormento, la tortura, il silenzio, il corpo esposto sulla croce: natura morta, mera cosa, salma, il nulla. È questa la carriera indicibile dell'amore, del Logos, la sua parabola in giù. E solo a questo punto infimo si rivela come metafora in su, come parabola di un amore più forte della morte, la morte riacquista una voce e si trasforma in preghiera. La redenzione è la sincronia di queste due movenze, un processo metaforico tra lingua e cosa, soggetto e oggetto, odio e amore, che implica il sacrificio oltre il culto, un prezzo da pagare oltre il denaro, una morte oltre la scena della tragedia, una conciliazione oltre il dialogo, una preghiera oltre la devozione, una simbologia oltre la parola.

L'uomo non potrà mettere il suo piede nel regno di questo metabolismo. Non è un luogo umano. Ci vuole un luogotenente, un rappresentante che compia e subisca la transfigurazione della colpa, del corpo, della libertà isolata al nostro posto, in favore nostro. L'uomo può, a volte, perdonare, cioè ridefinire il passato; a volte sa promettere qualcosa, pre-definire il futuro – sono due atti eminenti della sua libertà²²; ma non può uscire dal suo smarrimento e riparare lo strappo della colpa, perché il peccato ha distrutto l'essenza della sua libertà (ovviamente non quella naturale della scelta, ma la libertà davanti a Dio, la sua dignità e generosità, la libertà comunicativa). La teologia dialettica insiste per questo sull'idea della rappresentazione vicaria, di un sostituto procuratore: solo il Logos incarnato può riconciliare simbolicamente la carne e la parola, ristabilire il *kosmos* simbolico; solo il Figlio, la seconda persona corresponsoriale, può misurare l'abisso che corre tra Dio e uomo e ricreare il loro dialogo; solo il Figlio degli uomini, dotato dello Spirito, può rischiare la condi-

²¹ Cf. G. BADER, *Symbolik des Todes Jesu*, Tübingen 1988, pp. 174 ss., 185 ss.

²² Un pensiero centrale e sorprendente di H. ARENDT, *Vita activa*, München 1974, §§ 32-34 [trad. it.: *Vita activa: la condizione umana*, Bompiani, Milano 1994].

zione umana, strappandola alla menzogna e inserendovi un seme di verità²³.

Infine, capiamo anche la gamma delle metafore che descrivono questo processo: redenzione, sacrificio, giudizio, espiazione, soddisfazione, battaglia, morte, vita, vittoria, guarigione, pace; immagini prese dall'ambito del culto, della giustizia, della natura, della medicina, dell'esperienza di comunione personale. Il cristianesimo è una religione che abbraccia molte esperienze, ricorre ai campi principali della simbologia umana, cerca di reggere alla vastità e abissalità della vita umana e della presenza di un Dio tanto vicino quanto remoto e inesprimibile.

4. LA CROCE DELLA REDENZIONE: LE APORIE DI UNA FEDE FORTE

Una visione imponente, quella della fede forte e della teologia dialettica, una visione che fa riflettere il nesso tra i misteri cristiani alla luce di una teoria speculativa della Trinità. Una visione e versione imponenti, fin troppo splendide e per questo inermi nei confronti della realtà vissuta.

Fin troppo estrema nel suo dolorismo, la fede forte sottolinea i versanti duri, aspri del cosmo cristiano: quasi si compiace della colpevolezza, del carattere incisivo e ineluttabile della disperazione per poter poi celebrare l'ubbidienza, la sofferenza della croce, una mistica trinitaria. Tutti i temi della religione si trovano esasperati, spinti fino al loro punto estremo, ove risplende il loro fascino, ma anche la loro invivibilità. Questo tipo di teologia sembra essere ossessionato dalla frenesia della dialettica negativa, della distanza sofferta, dell'amore tradito e violento – e, come rovescio della medaglia, da un altrettanto forzato trionfalismo. Tutto ciò che appare perso, troncato nell'ottica dell'uomo peccatore, in Dio riguadagna il suo posto giusto, la sua verità e

²³ Da parecchi anni assistiamo al risorgere dell'interesse per l'idea di *Stellvertretung*: cf. E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit*, cit., pp. 239 ss., 271-272; l'opera decisiva (pur essendo deludente sul piano sistematico) che riassume magistralmente tutta la discussione è K.H. MENKE, *Stellvertretung*, Einsiedeln 1991 (informativi i capitoli dedicati a Barth, Balthasar, Ratzinger, Sölle, N. Hoffmann); una ricostruzione filosofico-gnostica molto forte della soteriologia in chiave staurologico-trinitaria si trova in M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990, pp. 527 ss.

rettitudine. Il processo, attraversato e subito con tutta la sua violenza, si risolve in un gesto di superamento. Nello spazio trinitario, tutto, amore e colpa, uomo e donna, felicità, sofferenza e male, è già incluso, accolto, abbracciato, assolto, risolto, superato, salvaguardato.

Questo estremismo nel dolore e nel trionfo desta la perplessità e il sospetto della teologia umanistico-liberale. Agli occhi di D. Sölle, J.B. Metz, J. Pohier si tratta qui di un hegelismo abbassato che non dà spazio alla libertà dell'uomo, alla banalità e incisività della vita quotidiana, e sottovaluta e sopravvaluta allo stesso momento il dolore dell'uomo: da un lato sottolinea troppo la sofferenza, quasi come se la vita dell'uomo fosse di per sé disperata, colpevole davanti a Dio e si lasciasse restaurare soltanto mediante (e quasi a furia di) un estremo intervento divino – e Dio si rivelasse in modo definitivo e autentico solo sulla croce. Dall'altro non riflette abbastanza il dolore contingente, la banalità del male e della sofferenza spicciola del quotidiano che non viene per niente tolta dalla fede, ma va stoicamente sopportata, per non parlare di ingiustizie e arbitrio che vanno combattuti²⁴. Teoricamente, il pensiero forte tende a scambiare la sofferenza «teologica» con il dolore reale dell'uomo, e il dolore vissuto con quello dialetticamente e teologicamente smaltito e superato, un'illusione prospettica che promette troppo o sorvola cinicamente le preoccupazioni reali della gente.

Come si può vivere una tale fede forte, senza cadere nel misticismo del dolore, di un'ubbidienza da cadavere, del peccato, della croce, della mortificazione; senza denunciare la vita contingente, senza perdersi in un soprannaturalismo che a volte risulta piuttosto innaturale e forzato e cade sotto il livello di ciò che si vive altrove con garbo, coraggio e naturalezza? Visto l'impatto tra le due versioni del fare teologia e del concepire la vita cristiana, cosa ci resta e come potremo ancora pensare la salvezza, come valutare questo scacco – della e nella teoria della redenzione?

²⁴ Cf. J. POHIER, *Wenn ich Gott sage*, cit., pp. 169 ss.; J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, pp. 116 ss.; D. SÖLLE, *Leiden*, Stuttgart 1973; E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1985, § 53. Fornisce un'illustrazione per la necessità di una tale critica il «lugubre florilegio» riportato da B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo*, cit., pp. 74-92.

5. REDENZIONE E FELICITÀ: FERITA O SPIRAGLIO?

La fede cristiana, questa mi pare una prima conclusione ineludibile, ha bisogno di ambedue le logiche appena esposte. Non si lascia ridurre a una delle sue versioni. Non può dunque rinunciare alle promesse umane, alla carica profetica, all'amabilità, al buon senso comune, all'attiguità alla prassi vissuta che abbiamo apprezzato nel modello liberale. Ma senza il pensiero opposto essa perderebbe il suo sapore, la sua sagoma, il suo correttivo necessario. Infatti, cosa rimarrebbe della fede senza l'esperienza riflettuta del peccato, dell'abisso tra Dio e uomo, senza i paesaggi trinitari e l'impatto della croce? Le due visioni s'incrociano permanentemente, devono sfidarsi, correggersi, arricchirsi a vicenda. Si costringono a pensarsi fino in fondo: se si riflette sulle condizioni della prassi e sulle contraddizioni della vita, di una tolleranza e misericordia senza limiti, di un umanesimo ingenuo o bellicoso, fino a giungere alle loro aporie e condizioni ultime, non si potrà non appellarsi al tipo opposto di teologia. E lo stesso vale per la teologia forte: essa non potrà non accorgersi del punto critico della sua visione, nel quale la sua propria aspirazione si ribalta e la fede da essa sostenuta diventa inaccessibile. Anch'essa dovrà contemplare a lungo la prassi umana di Gesù (pur accentuando poi lo iato dell'ora della passione) e rilevare la fecondità della croce per la vita degli uomini. Infine, ambedue le teorie devono tener conto dell'anonimato della rivelazione divina, dell'impatto doloroso tra amore divino e incomprendimento astioso dell'uomo, della dialettica aperta tra Antico e Nuovo Testamento. È commovente constatare come due teologie che si oppongono violentemente, come quella di Balthasar e quella di Küng e Rahner, si incrocino, salutino e corrispondano in questi punti centrali. Si può giustamente accentuare l'idea dell'incarnazione e una visione stauologica, ma mai senza far leva sulla concezione apparentemente opposta. Le teologie sono condannate a incrociarsi, pur senza mai incontrarsi. Rimangono separate, dimensionalmente diverse, spesso incomprensibili l'una per l'altra. Eppure non possono né devono lasciarsi²⁵.

²⁵ I principi qui brevemente ricordati vengono sviluppati in modo più completo in E. SALMANN, *Contro Severino*, cit., pp. 302 ss.; IDEM, *Inenarrabilis*

Questo gioco dell'opposizione polare domina tutti i problemi speculativi della teologia, in quanto essa non è un'ideologia, ma riflesso di eventi che sono sempre passaggi forti e aperti (Trinità, creazione, incarnazione, risurrezione), di una presenza che rimane latenza, traccia di un'assenza. La teologia è simbolica, tentativo di decifrare un palinsesto, gli enigmi della scrittura e della vita. È un riflesso paradossale del paradosso della realtà teandrica, del gioco aperto tra finito e infinito, peccato e grazia, grazia e libertà, tra il loro aspetto naturale e personale, analogico e dialettico. Nessuna logica potrà mai esaurire o tematizzare questo interludio teologico.

Perciò la teologia era da sempre intrinsecamente plurale, rimando riflettuto ad un oltre, riverbero di un verbo che non si lascia dire. Ogni valore, ogni soluzione vale soltanto in quanto è contesto e contrasto di un'altra proposta di lettura. Deve bere il calice della propria sapienza fino alla feccia per scoprirvi – sotto o come riflesso dall'alto – il volto della lettura opposta, esclusa, combattuta, accantonata.

Forse questa apertura e il riconoscimento di quella polarità è (o sarebbe) già la redenzione, l'inizio del suo realizzarsi. La fede non è risposta, ideologia, il senso del mondo, la soluzione di tutti i problemi, ma il pro-blema, la domanda, la ferita aperta, la scommessa avventurosa, il dono (im)possibile, lo scandalo, la promessa (s)confortante in mezzo alle contraddizioni di questo mondo (senza togliere qualcosa a quella contraddittorietà, forse ne esaspera ancora gli angoli). Essa contrasta, contesta e contestualizza ogni soluzione, ogni promessa utopica o banale, e in questo ci redime dagli idoli e da tutti i modi di concepire la redenzione e ci dispone ad attendere la salvezza (e a volte anche la felicità, perché no?) come possibilità e sovrappiù inattendibile, come compimento sperato di una vita risuscitata e abbandono fiducioso ad essa, senza garanzie o sicurezze: come l'evento possibile e il darsi di quel Dio che si è manifestato perfino nel momento lacerante della croce.

Riprendendo alcuni pensieri di Ruggenini²⁶, potremmo forse dire: il carattere simbolico, indiretto, passeggero della rivela-

nostrae redemptionis pulchritudo, cit., pp. 251 ss.; IDEM, *Der geteilte Logos*, cit., pp. 328-367.

²⁶ Cf. M. RUGGENINI, *La mancanza di Dio e la rivelazione del mistero del*

zione e la nostra umile e virile comprensione della sua ricchezza inesauribile e delle sue aporie irrisolvibili sono già l'inizio della redenzione: essa ci dispone ad accettare la pluralità, il dialogo, la lucidità e ludicità della nostra riflessione, e ci ricorda il carattere provvisorio, troppo fragile e troppo pesante della nostra esistenza su questo pianeta. Approfondendo questo pensiero, potremmo ricordare le differenze assolute che co-stituiscono la vita trinitaria. Detto nel modo un po' forzato di un pensatore laico, la verità appare qui «non come conciliazione, anzi come discordia totale; legame o comunanza non come superamento della loro contraddizione, anzi come affermazione dell'irriducibilità, dell'irrimediabilità di questa» che si rivela nella «Teo-logia dei Tre Giorni», nel grido dell'ora nona, nella quale il Padre «si ritrae, si sottrae, si nega al Figlio. Questa sottrazione del Padre al figlio nel Figlio è l'estremo dolore della finitezza – che è tale solo per l'esperienza dell'infinito assentarsi dell'infinito»²⁷.

Forse scansiamo così il verdetto che Elias Canetti ha pronunciato sulla fede, credendo di svelare il suo enigma più inquietante:

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!

mondo, in «Filosofia e Teologia» 7 (1993), pp. 543 ss.: «La prima questione si può formulare così: può la teologia cristiana abbandonare il suo assolutismo [...] per lasciare spazio all'esperienza del divino in tutte le sue forme, [...] alla pluralità necessaria della verità religiosa» e tener conto del carattere paradossale della rivelazione, in quanto Dio si manifesta ed esterna soltanto in parole umane? Penso di aver illustrato come la teologia possa accettare questo paradosso di fondo e l'esperienza di «una verità plurale» e uscire così dal mono(tono)teismo violento e sbiadito denunciato da Nietzsche. Nel testo alludo all'idea della redenzione mediante la gnosi che è tradizionale: cf. B. SESBOÛE, *Gesù Cristo*, cit., pp. 150 ss. Una bella illustrazione per la pluralità e complementarità in teologia si trova nelle ultime dissertazioni che trattano il nostro argomento: W. SANDLER, *Bekehrung des Denkens*, Frankfurt 1996 (che cerca di aprire la soteriologia rahneriana alle idee di Girard); M. BIELER, *Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne*, Freiburg 1996, che fonda il suo pensiero della espiazione vicaria in una ontologia dell'amore. Ma quale differenza tra queste tesi in tono, atmosfera e quadro teorico!

²⁷ V. VITIELLO, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 67; è ovvio che non condividiamo l'esasperazione del pensiero che si annuncia nei vocaboli «totale» e «irrimediabilità».

I fondatori del Terzo Impero tedesco: la frantumazione e la follia! Il Salvatore Bianco degli aztechi sotto la forma degli spagnoli che poi li annientano. La segregazione degli ebrei come popolo eletto e la sua fine 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?²⁸.

Speriamo umilmente che questo non sia l'inizio né la fine della fede, ma sicuramente è uno dei noccioli più intricati di ogni credenza e forse di ogni impresa umana che spesso, soprattutto se è voluta con troppa insistenza, si ritorce contro se stessa. Abbiamo verificato questa legge per l'umanesimo cristiano nonché per la teologia dialettica. Ambedue, al punto critico del loro dipanarsi, scanzano se stessi. Le nostre povere riflessioni vorrebbero contribuire a comprendere e, per quanto è possibile, a dissolvere questo intrigo, e proporre una visione più redenta della redenzione, una visione, certo, piena di aporie, ma anche di promesse – e forse meno pericolosa e controproducente.

²⁸ E. CANETTI, *Die Provinz des Menschen*, Frankfurt 1989, p. 232 [trad. it.: *La provincia dell'uomo*, Bompiani, Milano 1986], un testo già proposto in un contesto del tutto diverso (cf. E. SALMANN, *Contro Severino*, cit., p. 62). Come *sed contra* gli opporrei la voce di un altro ebreo romeno, che dopo il battesimo ricevuto in prigione vive una felicità indicibile, perfino sotto la tortura. La felicità dei martiri: un tema da ritrovare – ma come? (cf. N. STEINHARDT, *Diario della felicità*, Il Mulino, Bologna 1995).

CAPITOLO SETTIMO

«ORMAI SOLO UN DIO CI PUÒ SALVARE»

INTRODUZIONE AD UNA VISIONE SPECULATIVA DEL TEMPO¹

Simile in questo a Dio, il tempo, se è oggetto, non è che zero: se è qualche cosa, il quasi niente che il tempo in verità è, non è più niente; non appena la riflessione vi si sofferma, per quanto lievemente, lo concettualizza e lo detemportalizza.

VL. JANKÉLÉVITCH²

Il tempo non è fatto per essere oggetto di una concettualizzazione pedantesca, anzi questa lo spaventa; la modestia, la grazia e l'umorismo, che si contraddicono scioccamente non appena professano se stessi e riprendono ad esistere quando non pensano più a sé, non sono a loro volta che i fragilissimi capolavori del quasi niente, le precarie e preziose creature di Dio. Ma il tempo a questa stregua è certo lo *charme* e l'incarnazione del quasi niente. Il tempo è la dimensione in cui qualcosa avviene, e il divenire è il modo che il non essere ha di avvenire e di conseguenza di venire all'essere. Una trasformazione tremenda, una vittoria relativa sulla tautologia antica o, meglio, sulla *tautousia* dell'essere; la transustanziazione e la negazione contraddittoria di sé sono vittorie radicali, sono miracoli. Parlare della transustanziazione di tutto ciò che avviene nel mistero del tempo: questo è il nostro compito.

¹ Il contributo conserva lo stile orale e spontaneo della conferenza d'origine [N.d.A.].

² VL. JANKÉLÉVITCH, *Il non-so-che e il quasi niente*, Marietti, Genova 1987, p. 52.

1. GLI ESORDI

1.1. *Il tempo come proiezione dell'uomo*

Il tempo non c'è, non esiste semplicemente, non si trova sulla strada, ma è la *pro-iezione* più avventurosa, più sottile e anche più strana dell'uomo. Una categoria della sua autocomprensione, ma una categoria che fa sì che questa *proiezione*, come ogni vera proiezione, ci avvolga, ci spaventi rivolgendoci contro di noi. Questa è già un'anfibolia, un'ambivalenza del tempo. Da un lato è la nostra grande umiliazione: ci avvolge, ci spinge, ci mozza il fiato; dall'altro è soltanto progetto e proiezione dell'uomo. È uno spauracchio che abbiamo inventato noi, un burattino nato dalle tenebre della nostra angoscia, oppure è realtà? Cos'è?

Il tempo ci ammanta, ci opprime, eppure non c'è. È progetto della mia «temporalizzazione», progetto da cui nascono tutte le ambivalenze del tempo che sperimentiamo: da un lato è fuggitivo e noi corriamo per superarlo, integrarlo, farne qualcosa, ma nello stesso momento ci fagocita, ci assorbe; potenza che ci opprime, occasione, occorrenza e «trovata». Potremmo parlare del tempo come di un nonnulla opprimente; è un nonnulla, un quasi niente – dice Jankélévitch – eppure ci opprime, ci preme; un vuoto nella forma dell'imperativo, un vuoto che va colmato per amore o per forza, quel vuoto che è la nostra vita. Lasciarsi divorare dalla noia o dal cosiddetto stress sono due forme dello stesso fenomeno. Lo stress è, paradossalmente, non avere molto lavoro: c'è, infatti, gente con molto lavoro che non conosce lo stress. Questi emerge dalla cattura del tempo, quando ricattiamo il tempo, quando vogliamo spremere il tempo finito per ricavarne un guadagno infinito, per esempio una qualità infinita di vita. Lo stress dunque è sovraccaricare il tempo finito in nome di un lucro infinito: vivere la vita che dovrebbe avere qualità e cercare di risucchiare il sangue al tempo vuoto.

Il tempo come mistero e proiezione: è comprensibile che il tempo non si comprenda. In fondo abbiamo soltanto determinazioni negative del tempo: l'uomo ha sempre concepito il tempo come negazione dell'*αἰών*, dell'eternità, che è sempre stata per l'uomo l'utopia negativa per superare il tempo. *Χρόνος* e *αἰών*, tempo ed eternità si determinano reciprocamente, ma in un cir-

colo un po' vuoto. Non si può dire molto dell'eternità: a volte ci appare soltanto come lo sbadiglio del pomeriggio domenicale della società borghese, un prolungamento della nostra noia; per questo l'eternità non ci attira, in fondo non c'interessa più, è soltanto una categoria negativa di cui neppure i teologi hanno molto da dire. Così pure il tempo diventa categoria negativa che si staglia soltanto sullo sfondo dell'eternità. Molto spesso oscilliamo tra queste due negatività, per cui la fretta, lo stress e la noia sono i sintomi di questa caccia permanente che cerca d'impadronirsi del tempo. Per capire questa futilità della proiezione opprimente, ovvero questa futilità opprimente della nostra proiezione, dobbiamo parlare della differenza tra Dio e noi.

1.2. Mistero della sincronicità del tempo in Dio

L'uomo evidentemente non può non sviluppare l'idea di uno stato paradisiaco, di una conciliazione delle diverse forme del tempo (χρόνος - αἰών - καιρός). Non può non ideare un mondo dove i tempi si raccolgano e trovino il loro centro, il loro spazio; dunque in fondo ideiamo o cerchiamo di sviluppare l'idea limite di una conciliazione fra spazio e tempo, ovvero tra *tempio* e *tempo*. Ambedue i termini rimandano al verbo greco τέμνειν: luogo separato, sacrale, che mi salva; il tempio è il luogo del tempo raccolto, il raccoglimento delle luci sparse nel mondo, e per questo, almeno idealmente, non vorrei escludere la correlazione tra spazio e temporalità. Anzi, abbiamo bisogno di una concezione escatologica della loro identità, e il tempio è presagio della conciliazione celeste.

Dio è l'idea-limite, o l'eternità di Dio è l'idea-limite della conciliazione fra spazio e tempo, che sono le due categorie fondamentali della nostra comprensione del mondo. In Dio è il mistero della *sincronia* o *sincronicità* tra χρόνος, καιρός e αἰών, fra spazio e tempo, mistero della vita eterna, o, in termini più banali, Dio ha tempo, ha infinitamente tempo, non viene sopraffatto dal tempo o trascinato via come noi; ha tempo senza limiti, e per questo è sempre disponibile ad *essere presente* nella nostra preghiera. Forse è la definizione più bella di Dio: ciò che a noi manca c'è in lui in sovrabbondanza, e per questo egli sa dare «tempo al tempo» (bellissima espressione italiana!); temporalizzandosi congenial-

mente, è sempre presente e presenza per se stesso. «Presente» nel duplice senso della parola: dono e presenza, ovvero regalo del suo esserci!

Entriamo così nel mistero trinitario. Dato il suo modo singolare di presenza, Dio è essenzialmente nel fondo della sua natura *memoria* (Agostino), raccoglimento, sincronicità. Ciò che per noi si sparge, si disperde, si sbriciola, si sgretola, in Dio è raccolto. Senza entrare in questa sede nelle difficilissime questioni della speculazione agostiniana, la natura della memoria divina non è un *crogiolo* ove tutto perde la propria *fisionomia* o il suo *contorno*, il suo *rilievo*. È la memoria che sa *distinguere*, che salva, *accoglie* ed eleva i momenti distinti, che raccoglie tutto nella sua distinzione, che salvaguarda la differenza. Come memoria, è il mistero dell'unione fra unità e differenza. Per questo nel processo trinitario c'è assoluta sincronicità, per esempio, tra memoria, futuro e presente: parliamo anzi di *avvenire* della memoria. Il futuro in Dio è l'avvenire della memoria, della sua identità quanto mai tesa, la tensionalità o sincronia tra Logos e risposta, tra paternità e figliolanza, tra uno e dualità (per usare il ὁυθμός platonico delle dottrine non scritte). È importantissimo osservare che il Dio cristiano non è monolitico, monoteistico, non è una figura, un idolo, ma è campo di tensione tra Logos e risposta, tra paternità e figliolanza. Per questo in Dio c'è distanza, incommensurabilità, sorpresa e anche la pre-formazione del dolore, che è *unità dei differenti*: il Padre non ha niente a che fare col Figlio, mentre tra noi, tra padre e figlio, c'è somiglianza e quindi anche concorrenza, in quanto i figli devono emanciparsi dall'ombra che getta il padre. Nella Trinità non c'è *concorrenza*, perché non c'è un susseguirsi di momenti, ma *assoluta contemporaneità tra Padre e Figlio*. Nessuno nella Trinità agisce in *dissidio* con l'altro perché non vuole smuovere o reprimere la *differenza*. È questo il *ritmo permanente* di memoria e di avvenire dell'uno e del due.

1.3. Creazione e diacronicità

La festa intratrinitaria finisce: emerge il mistero della creazione. La creazione non è un atto, non è un fare, ma è semplicemente la diacronicità di ciò che in Dio è sincrono; gli elementi si sfasano, si disgregano. Ciò che in Dio è raccolto si disperde, ciò che in Dio è contemporaneo si temporalizza al modo del *susse-*

guirsi. In un certo senso, potremmo parlare della creazione come emergenza del tempo quale χρόνος, quale dominio del χρόνος, che da allora è sempre protensione verso il καιρός, verso un avvenire che non c'è mai, corriamo sempre «col mento avanzato»; vogliamo sempre qualcosa di nuovo, siamo protesi verso qualcosa.

Naturalmente la creazione rimane un atto della bontà di Dio, ma ora ci riferiamo alla struttura della nascita del finito nel seno dell'infinito. L'uomo è lacerato in modo lacerante tra finito e infinito, non è mai a casa né nel finito né nell'infinito; in tale inquietudine sta il versante tragico della creazione. Il mistero dell'inquietudine è quello dell'esiliato, dell'esule; e la religione ebraica, appunto, è la religione degli esuli, delle vittime della nascita della creazione.

Pertanto, la creazione è un atto d'indugio, di procrastinazione, di *remora tra parola divina e risposta, tra memoria e futuro*. Dio sembra ridursi al passato remoto dell'uomo: è il nostro «dónde», il nostro «perché», ma non è semplicemente presente come infinito, in quanto si sottrae. La creazione è anche un atto di privazione della vicinanza, di sottrazione. Il versante tragico della creazione sta proprio in questo: il finito, che pure è bellissimo e magnifico, Dio lo ha voluto così: nessuno sa perché! Thomas Mann dice «per noia», in quanto Dio era stufo del canto degli angeli e voleva mettersi in un gioco più interessante. Senz'altro l'uomo è più interessante degli angeli, ma è anche più abissale.

Non condivido questa risposta di Thomas Mann, ma almeno è più intelligente di quella della maggior parte dei teologi, che non raccolgono la sfida del mistero della frattura, della *rottura iniziale* che è la creazione. Solo così possiamo capire la bellezza della contingenza insieme con la sua abissalità, la sua futilità, la sua provvisorietà, il suo carattere di esilio. Senza il mistero della frattura, non potremmo capire il mistero della *tentabilità dell'uomo*, ovvero la libertà del finito che include la tentabilità di definire Dio quale passato remoto: *in illo tempore* ci fu un Dio, il Dio del deismo, ma ora ne siamo emancipati. Non potremmo capire neppure il fascino del nulla senza il mistero della frattura, perché siamo creati dal nulla, e così pure sarebbe incomprendibile la pulsione della morte o il fascino della depressione. È il punto del nostro vantaggio, del nostro onore: noi possiamo soffrire, conoscere le peripezie tremende del nulla, della decadenza, della

malinconia (ben conosciuta dalla letteratura romantica che subisce il fascino del peccato).

Tutto questo mondo cangiante, sfavillante fa parte del mistero del male e della tentabilità dell'uomo che inizia con questo indugio divino tra parola e risposta, tra memoria e futuro, tra finito e infinito. Tale incrinatura si fa poi frattura nel peccato, interruzione che rinvia all'intervento salvifico. Ma qual è la portata di questo nuovo atto di quel Dio che — solo lui — ci può salvare? Conciliarci con la finitezza! Uno dei compiti più ardui dell'uomo: sposarsi con la bellezza del finito, affermandone magari la contingenza, e nello stesso tempo riconciliarsi appunto col proprio essere esiliati. Soltanto questo ci salva dall'ideologia.

2. L'AVVENTURA DELL'ESISTENZA E LA STORIA COME AVVENTURA BIOGRAFICA

2.1. La concezione dell'anima come temporalizzazione

Dato questo stato di contingenza, l'anima non può non temporalizzarsi, progettarsi, proiettarsi, definire il proprio passato, il proprio presente e il proprio avvenire. L'anima è condannata a questa forma di libertà, ed è bello che si trovi in questa tentazione enorme; quivi è libertà: dover e poter definire i propri tempi (il proprio passato, il proprio presente, il proprio avvenire). È il rischio mortale della libertà. Proviamo a ricostruire una τάξις, un ordine dei tempi.

L'uomo non può non definire la sua contingenza se non riguardo all'αἰών che ha perso o che non è più semplicemente presente. Deve definire il suo χρόνος, la provvisorietà fuggitiva del suo tempo nei riguardi e nei confronti dell'αἰών che non riesce mai a captare o catturare. E i καιροί sono i momenti di spozializio passeggero tra αἰών e χρόνος, tra infinito e finito. Rahner e Pannenberg (per citare due teologi) sviluppano una teoria della storia universale in questo senso, che vorrei riformulare come problema biografico.

Da un lato, ognuno di noi è già da sempre ciò che è; è il suo mondo, incommensurabile, addirittura eterno; non scappiamo mai dalla piccola eternità che siamo. Dall'altro, dobbiamo ancora deciderci a divenire ciò che siamo, sviluppare il «viluppo» della

nostra identità: ciò che all'inizio è soltanto viluppo intricato va «sviluppato». Una cosa vertiginosa: devo decidermi alla mia esistenza, ricostruire la mia storia, e più sono già da sempre, più debbo ancora svilupparmi. Un artista che è qualcuno, per esempio, che è stigmatizzato dal suo essere artista, ha bisogno di una parabola immensa di vita per sviluppare il suo stile. Più sono già e più sono ricco, più devo ancora divenire me stesso: una legge inesorabile e semplicemente scomoda. Se dunque devo decidermi alla mia esistenza, non devo però ricostruirla da zero, come vuole l'esistenzialismo, ma ritrovarla come «trovata». Questa è l'avventura.

2.2. Il dramma della nostra biografia

La nostra biografia è marcata, ritmata, scandita da soglie epocali. Ogni grande momento si abbandona all'altro in un salto rischioso e a volte mortale. Sono le diverse crisi di pubertà che contrassegnano e contraddistinguono la nostra esistenza. Nella crisi di pubertà perdo la contemporaneità a me stesso, al tempo sociale dei miei genitori, al loro passato remoto; anzi, i miei genitori si fanno passato remoto e io mi congedo da loro, che forse mi «licenziano». Questa è la lotta: un crollo, uno sfacelo della mia autodefinizione individuale, sociale e normalmente anche metafisica. Ogni momento – infanzia, pubertà, essere studenti, avere un mestiere – deve abbandonare il proprio guscio per riversare la propria ricchezza rischiosamente in un altro stato d'animo. E solo in questo noi cresciamo. Qui si trova anche il senso, il possibile significato della cosiddetta *midlife crisis*: la «seconda conversione» in termini cristiani.

Potremmo parlare di «seconda conversione» quando debbo ridefinire la mia vita definitivamente, nonostante la provvisorietà di ogni decisione. Ogni grande artista, ogni vita riuscita – in senso sapienziale, che ha gustato un po' di sapienza – conosce questa cerniera delicatissima e rischiosa. Ricordiamo, per esempio, R.M. Rilke, che non ha scritto praticamente nulla per dieci anni ed è giunto verso i cinquant'anni di età alle famose *Elegie duinesi*, ai *Sonetti a Orfeo*. Pensiamo a Goethe, al suo viaggio italiano, che fu una rottura tremenda dalla scapigliatura sentimentale della sua giovinezza per ridefinirsi nella libertà classica. Pensiamo a Kant che ha scritto la *Critica della ragion pura* all'età di 57 anni, a dieci

anni di silenzio dal Kant razionalista. Pensiamo anche alla trilogia di H.U. von Balthasar, che ha cominciato a scrivere la sua opera principale all'età di 55 anni. Pensiamo poi alle innumerevoli conversioni che ci risultano un po' strane a prima vista, ma che rispecchiano una parabola di vita tremenda. C'è sempre, o quasi, una consequenzialità interiore: un uomo trova la sua verità oltre le etichette, le identificazioni sentimentali della sua giovinezza. Pensiamo alla figura di Baget Bozzo, politologo «da sempre» e poi anche teologo (e teologo-mistico!).

Ci vuole davvero una «seconda conversione» in ogni scelta di vita: essere preti all'inizio è bello, ma esserlo per cinquant'anni... Stare insieme nel matrimonio per cinquant'anni: all'inizio tutto va liscio perché si è innamorati; ma cosa succede quando il miele manca? C'è soltanto la faticcità nuda e cruda dell'altro, per cui i due si sentono prigionieri l'uno dell'altro. Che fare? Ecco la svolta definitiva, la *crisis* della «seconda conversione»: l'uomo deve ridefinire la sua libertà quale libertà impostagli, concessagli. Si fa rappresentante di una legge, non può più dipingere come vuole, si fa rappresentante di ciò che è già stato da sempre ma non sapeva. Nella «seconda conversione» avviene l'unità tra *potere, dovere e grazia* (*können, müssen, dürfen*). La parola tedesca *dürfen* non si lascia tradurre bene in italiano, che stranamente non conosce una parola sola; diciamo allora «grazia concessa», ciò che mi è concesso per assumere una fisionomia matura con l'unità tensionale tra potere, dovere e grazia, cioè tra ciò che posso, ciò che mi fu e mi viene concesso e ciò che devo (è questa, in fondo, la *rectitudo* di sant'Anselmo).

Potremmo dire in altri termini: unità tensionale tra ciò che sono stato (memoria) e futuro; rapporto realistico e sciolto verso il mio passato (per esempio, riguardo ai miei genitori, alle mie origini, forse riguardo alla mia origine metafisica che mi ha imposto di essere io) e verso il mio futuro: una *Gelassenheit*, un abbandono fiducioso al passato e al futuro.

A tale proposito si potrebbe confessare, con un certo sorriso non malizioso, non cinico, che io sono soltanto *uno, nessuno e centomila*. Sono davvero *uno*: soltanto io, non ho un idolo su cui modellarmi, non ho più un maestro, sono soltanto io. Ma io sono «io» e anche tu sei «io», centomila e in fondo nessuno. Sono soltanto professore di dogmatica in un ordine, quello benedettino che esiste già da 1500 anni, una particella, un'ameba nel cosmo,

assolutamente importante e assolutamente relativa. Questa è la libertà che nasce nella *midlife crisis*, quando avviene una ridefinizione del passato, dello spazio di esperienza e dell'orizzonte di aspettativa (Koselleck). Anche Ricoeur ha scritto molto nella sua produzione tardiva su *Tempo e racconto*. Passato è sì una serie di avvenimenti, ma anche racconto, storiografia, e poi una serie di avvenimenti che è ancora presente. In tedesco «storia» è *Geschichte*, ove *schichten* è stratificazione: la storia non è mai dunque passato, ma è presente nella forma della stratificazione, addirittura geologica, in quanto i tempi si sovrappongono l'uno all'altro e formano il mio presente.

Ora, come qualificare il mio passato? Quali sono le qualità del mio passato? Le esperienze religiose dell'infanzia, il Sessantotto, la scelta del presbiterato, l'ingresso in monastero? Non lo so, non essendo rimasto nulla o quasi... Eppure adesso devo definire perché ci sono ancora: questa è l'avventura e il fascino. Un passato ridefinito, riscritto in un senso tale da aprire uno spazio di esperienza, di attenzione per il presente o per la presenza quale *presente*, quale regalo che a volte è anche molesto perché vincolante. Quando c'è una relazione feconda tra il *passato quale racconto*, storiografia sciolta e liberante, e *lo spazio di attenzione* anche per l'altro, per ciò che non conferma semplicemente i miei pregiudizi o che non fa parte del mio orizzonte ristretto di attesa, allora si dischiude un orizzonte di aspettativa più ampia. Fa parte dell'arte di vivere e di costruirsi una biografia trovare un equilibrio tra determinazione e apertura della mia rilettura del passato, del mio spazio di aspettativa e del mio orizzonte, dell'avvenire. E qui ci si riannoda alla storia universale, ove si ripresenta un campo di battaglia simile.

2.3. Storia e idea di progresso

La storia nel suo insieme epocale, nel susseguirsi di epoche, è il tentativo permanente di ridefinire il passato, il presente e il futuro. Ogni epoca si costituisce attraverso questo tentativo che la contraddistingue. Quale passato è definitivo per noi? Per esempio, come tedesco, devo integrare il nazismo nella storiografia del mio popolo, devo integrare l'antisemitismo nella storiografia della chiesa e della teologia. Devo cercare di proporre una teologia che tenga conto, per esempio, delle radici teologiche dell'antisemi-

tismo. Qual è l'orizzonte di attesa della chiesa per la politica? Vuole soltanto la propria autoaffermazione anche nel sistema politico? E quale affermazione? In quale tipo di politica? È soltanto la chiesa gerarchica con i giochi di potere, oppure ci sono veri valori che si trasfondono dalla chiesa nell'ambito politico? Ecco la storiografia che si muove sempre tra finzione e rispetto dell'altro, tra ricostruzione e comprensione.

In tutto questo rischioso campo di battaglia, spunta l'idea di progresso o, meglio, *la categoria del progresso*. C'è progresso nella mia biografia individuale e nella storia universale? Sì o no, dopo tutto ciò che abbiamo detto? Non ho soluzioni, anzi, sono spaccato in me stesso: da un lato mi sento profondamente hegeliano, sempre prussianamente in stato di «superamento»... Dall'altro ne ho viste troppe e, come si dice, di tutti i colori! Semplicemente offro qualche spunto di orientamento.

Se tutto ciò che abbiamo detto è vero, dobbiamo constatare che ogni punto nella storia è assoluto per un certo verso e assolutamente relativo per un altro. Ogni epoca è vicina a Dio e va redenta. Il profeta Geremia è vera presenza del suo Dio come Isaia, come Agostino. Ogni uomo è rovetto ardente: è presenza dell'*αἰών*, è *καιρός* e insieme *trapasso*, per esempio l'Antico Testamento per il Nuovo. Ma proprio in questo esempio c'è già tutta la problematica: il Nuovo Testamento ha davvero superato l'Antico? Ci vuole quanto meno un po' di delicatezza! Forse possiamo dire che, sì, il Nuovo Testamento ha integrato molte falde e strutture che nell'Antico si escludono o che, al massimo, gravitano attorno ad un centro che non si lascia definire univocamente: si possono prendere, per esempio, i diversi messianismi (del re, del profeta, del culto, del servo abbandonato). Il Nuovo Testamento non ci ha fornito una costruzione sintetico-dogmatica d'unione di questi messianismi, ma un modello incarnato; lo *charme* di un attimo nel quale tutti i messianismi confluiscono. In questo ha sì superato l'Antico Testamento, ma soltanto per un attimo, un *καιρός* (un baleno): *la figura fragile di Gesù, l'icona della conciliabilità dei tempi*.

Subito dopo, tuttavia, questa sintesi si sbriciola, e in fondo noi, con i nostri nervi, viviamo molto più ancora nell'ambito dell'Antico Testamento che in quello del Nuovo. Nessuno di noi vive le dimensioni del Discorso della Montagna: è praticamente impossibile, perché è la Magna Charta del cielo, della sincronia in

Dio. Sì, è vero: ognuno di noi deve incarnare a suo modo un pizzico della libertà del Nuovo Testamento, ma i nostri nervi reagiscono tuttora al modo del nemico-amico. Può darsi, come vedremo, che lo superiamo; ma nello stesso momento c'è un'altra legge in questo contesto: ogni progresso costa molto; un grande oblio reprime ciò che è già stato; è un arricchimento, sì, ma nello stesso momento smentisce ciò di cui vive. Anche questo dovremo forse dire del passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento: che cosa abbiamo perso, obliato, represso fissandoci sull'icona di Gesù? La chiesa nella sua storia, stilizzandosi come il regno definitivo, dogmatico e politico della presenza di Dio, ha represso forse il nostro carattere contingente, di *esseri esiliati*, che vivono nel deserto. E appunto per questo allora non possiamo sopportare i giudei, che ce l'hanno ricordato. Una religione dogmatica che si fissa su un punto della storia, come quella cristiana, tende a dimenticare la differenza tra Dio e Cristo, tra Cristo e noi; deve reprimere i giudei, massacrarli perché sono gli «avvocati» che ci ricordano la distanza, la contingenza, la fragilità, la provvisorietà dei tempi. Ogni progresso, magari il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento, costa forse troppo, ma fortunatamente non siamo noi a poter giudicare in via definitiva sul prezzo del lavoro della storia, né della nostra storia individuale né della storia universale. Questa è una delle grazie più fragili e più affascinanti che Dio ci ha concesso, perché è proprio una fortuna che ci sia sottratto il giudizio su noi stessi.

2.4. *Il tempo corrotto*

Abbiamo già toccato questo punto quando ci siamo riferiti alla sincronicità *di* e *in* Dio e alla diacronicità della creazione. Ora ci chiediamo: come la tentazione si trasforma in colpa e come la colpa cambia il volto del mondo contingente? Occorre già introdurre il titolo di colpa, quando si parla del pericolo permanente per l'uomo di definirsi a partire da una prospettiva temporale soltanto: ο αἰών ο καιρός ο χρόνος? Direi di sì, queste sono forme elementari di colpevolezza; per parlare del peccato in termini, diciamo, non moralistici, bisogna cercare davvero una colpevolezza nel senso tragico e libero della parola.

Alcune forme di questa colpevolezza sono il rinchiudersi nella melodrammaticità della decisione, del καιρός, come fa l'esi-

stenzialismo, che finisce per sovraccaricare questo καιρός, quando tutto dipende dalla mia decisione all'autenticità del καιρός. Al termine «autenticità» si lega un sentimento melodrammatico, che fa dipendere tutto dalla mia ricostruzione valida in questo momento, ovvero dal mio impegno. Anche questa è una parola che implica una certa forzatura: non direi mai di me che «io mi impegno»; «mi impegno» perché qualcosa si è imposto a me e io cerco di venirci incontro, d'incarnare ciò che mi si è imposto. È un'altra prospettiva, che mi permette di affermare che in fondo «ho sempre tempo». Sì, faccio molte cose, faccio ciò che mi s'impone, ma devo saper dare «tempo al tempo», accettando ciò che mi è chiesto.

Un'altra forma di colpevolezza consiste nel fissarsi sull'αἰών, sulla presenza definitiva del compimento dell'uomo. Ogni ideologia si presta a creare, a trasformare il χρόνος definitivamente nell'αἰών; fa parte di ogni tipo di ideologia politica poter creare, favorire – e non soltanto far emergere – la definitività della storia. È un altro modo di sovraccaricare i tempi, questo, di voler «creare» l'eternità. Ci sono anche piccole forme anonime orientate a creare la propria eternità: ad esempio la mania di scrivere libri... In fondo, si dovrebbero scrivere soltanto i libri che si impongono, che si devono scrivere.

Altra forma di colpevolezza è l'essere ossessionati dal χρόνος, dal tempo fuggitivo. Abbiamo già detto che noia e stress sono due modi di essere ossessionati dal χρόνος, che non conosce più αἰών né καιρός: una forma crudelissima e micidiale di colpevolezza. In ogni forma di quest'ultima si fa idolo un aspetto del tempo e, lo sappiamo, gli idoli sono sempre crudeli perché assoggettano i loro ammiratori e fautori.

Forse, riguardo al passato, al presente e al futuro possiamo individuare altre forme di colpevolezza: per esempio, la fissazione sul passato remoto, tipico di un certo conservatorismo che pensa che solo *in illo tempore* le cose andavano bene o ritiene a livello personale che «quando era giovane...». Un tale uomo si è già sepolto nella tomba del proprio passato remoto, ha già subito la morte della non-comunicazione. Questa è appunto la definizione biblica della morte: non poter comunicare, interruzione di comunicazione anche con i diversi tempi. C'è la fissazione sul presente, sulla presenza: approfittare del momento, spremere il momento. Molto spesso l'idolatria del χρόνος si lega a questa forma d'idola-

tria del momento (vedi il *Don Giovanni* di Mozart). E appunto consumando, divorando tanti oggetti della mia passione, ho bisogno di spremere, di approfittare definitivamente di ogni momento, di ogni presente fuggitivo ma al tempo stesso assoluto.

C'è pure la tendenza dell'utopia che si lega molto spesso all'idolatria dell'*αἰών* ideologico. Sono tutte forme molto sottili di peccaminosità; sarebbe un degno esame di coscienza per ognuno di noi individuare qual è il personale rapporto con i diversi tempi. Potremmo allargare questa riflessione anche al livello universale delle epoche, ma occorre lasciare da parte queste ulteriori suggestioni per introdurre la «salvezza del tempo».

3. LA SALVEZZA DEL TEMPO: GESÙ ICONA E KAIROLOGIA DELL'OGGI

3.1. *Gesù icona dei tempi redenti*

Nella nostra prospettiva cerchiamo brevemente di capire il contorno, il rilievo della figura di Gesù. Chi mai avrebbe dovuto e potuto abbracciare una tale vastità e profondità di tempi: il tempo di Dio, della parola divina che è contemporanea ad ogni tempo, e il tempo della risposta; il tempo dell'*αἰών* permanente divino e il *χρόνος* universale; la storia dell'Antico Testamento e il *χρόνος* biografico di un Gesù, bambino prima, artigiano e predicatore poi, scellerato e vittima senza tempo «alla fine»? Chi avrebbe mai potuto e dovuto abbracciare, riepilogare, ricapitolare una tale gamma di tempi e fallimento dei tempi? Mi pare un aspetto della redenzione che *nella figura di Gesù si raccolgano i tempi*, i diversi messianismi, il tempo sincronico di Dio e il tempo diacronico della creazione, la diastasi tra Dio e il mondo.

Orizzonte universale e concretezza singolare di questo momento, Gesù ha vissuto la sua biografia in un orizzonte universale ed escatologico, e allo stesso momento non si è abbandonato a un'utopia, ma si è incarnato in questa fisionomia concretissima e singolare. E poi, quale tensione biografica! Gesù è fin dall'inizio, per la nostra fede, l'incarnazione del Verbo divino; eppure, come abbiamo già visto per l'artista, ciò che si è si deve ancora inventare. Quale tentabilità! Quale lotta fino all'accettazione della propria identità di messaggero dei tempi divini! *Gesù ha raccolto nella sua parabola di vita le luci e i tempi sparsi e a volte dispersi, facendo sì*

che la sua vita si facesse parabola, similitudine della presenza divina. Non possiamo capire le tentazioni del deserto o del Getsemani senza questo processo tremendo di identificazione del personaggio Gesù con la sua missione, con ciò che è, sì, da sempre, ma che ha dovuto incarnare, inventare, realizzare in una parabola di vita contingente. Tutte queste sono *dimensioni della croce* ove egli ha abbracciato lo iato tra tempo divino e tempo umano, tra sincronia divina e diacronicità dispersa del tempo umano. Subendo le conseguenze del tempo infranto, corrotto *vis à vis* con Dio, Gesù ha misurato e percorso la distanza infinita fra grazia e peccato, fra Logos e risposta, fra paternità e figliolanza...

Mi pare che siano queste le dimensioni della croce, nella dimensione del tempo infranto e salvato. Per capire la fisionomia di Gesù, dovremmo in fondo ripercorrere tutti i punti del nostro discorso fin qui esaminati e rimeditarli nell'ottica di Gesù, della parabola della sua esistenza. Mi pare che valga la pena riflettere su Gesù, come compimento e cerniera *di e fra* i tempi che in lui si sono ri-saldati, salvati nella loro differenza e nella loro unità: «Non sono venuto per abolire il tempo dell'Antico Testamento, ma per salvarlo». Noi cristiani abbiamo voluto cancellare i giudei, ma Gesù no, non ha avuto bisogno di reprimere qualcosa del passato universale e individuale, del passato divino e umano; del passato peccaminoso dell'uomo non ha ripreso nulla e per questo ha potuto accogliere e consegnare i tempi al mistero della sincronicità divina.

Tutto ciò che per noi si esclude, in Dio viene abbracciato; dobbiamo sempre escludere qualcosa dalla nostra prospettiva, fa parte della nostra storia di identità, mentre Dio è *non-aliud*, è capacità d'includere e abbracciare l'altro quale altro; dobbiamo difenderci contro l'alterità perché l'altro è minaccia, mina, scaglia la mia identità, per cui la gente che vive il proprio tempo in modo diverso è già per me una minaccia. Per un uomo conservatore, un uomo che vive una dimensione marxista-utopica significa già un'esplosione della corazza del suo personaggio. Noi dobbiamo «ex-comunicarci» per certi versi, o crediamo di doverlo fare per salvare noi stessi, mentre Dio è il mistero della sincronicità dei tempi differenti. Così capiamo forse un altro mistero della vita di Gesù: il suo essere presente in ogni momento della sua esistenza, di cui i Vangeli sono cocci, piccoli vetri che rispecchiano l'eternità, la presenza dell'*αἰών* in questo «frangente».

Anche qui c'è una tensione immensa, ed è per questo che Gesù ha potuto fare miracoli: la meraviglia della sua presenza risana e guarisce l'altro perché è presenza dell'Assoluto.

Noi non siamo mai concentrati, siamo sempre un po' distratti, mentre qui abbiamo il mistero della concentrazione, ma non di una concentrazione forzata, bensì della presenza sciolta e liberante della sincronicità di Dio: Gesù dunque icona dell'unità dei tempi.

3.2. *Il tempo redento*

Qual è la conseguenza dell'evento di Gesù per la rilettura dei tempi? Se è vero che nell'avvento di Gesù e nella sua storia di autoriflessione si riflettono i tempi nella loro diversità ed è per questo evento escatologico, in lui si definisce anche il cosiddetto senso della storia o, meglio, per usare un'altra espressione meno sbrigativa che non cancelli tutte le sfumature, in Gesù si dischiudono i possibili significati (*Bedeutungen*) che aprono la storia, affinché essa si faccia parabola, segno, indizio, orma, traccia. E l'*in-segnamento* ha il senso appunto di farci capire i segni, di rileggere i segni con delicatezza. Sulla scia di Gesù il cristianesimo ha questo compito, perché in Gesù abbiamo la metafora assoluta della conciliabilità dei tempi. Rileggendo allora questa metafora, la storia si fa forse simbolo dei diversi tempi, possiamo e dobbiamo rileggere le diverse storie e i diversi tempi quale segno, quale parabola. «Parabola»: bellissima parola che, oltre ad essere forma geometrica, è figura di un calice, calice espanso, ricettività in cui i tempi si raccolgono; così a lungo andare farà parte del mistero della «seconda conversione» il fatto che il mio corso di vita si fa parabola, similitudine del proprio significato.

Forse la filosofia e la teologia tentano di dire troppo sulla presenza possibile dell'Assoluto: sono cose al di sopra di noi e allo stesso momento le realtà più intime della nostra biografia. Rileggere la storia è opera di ri-conoscenza e il cristianesimo l'ha sempre tentato. Il cristiano ri-conosce in Gesù il simbolo teso tra un passato, un presente e un futuro imposto e donato. Nel cristianesimo la storia si rilegge quale presenza e assenza di significato, quale dramma tra finito e infinito. Ma tutte queste sarebbero formule vuote senza l'inveramento del percorso che abbiamo fatto; allora vorrei concretizzare la redenzione dei tempi attraverso

so due prospettive: il nostro nuovo comportamento riguardo al passato, al presente e al futuro, e il tentativo di una kairologia.

Il passato. Il passato può essere, nella visione normale dell'uomo, passato remoto e represso, traumatico o paradisiaco: dipende dall'umore. Quale passato scelgo io individualmente e collettivamente? Nel cristianesimo è dato il comportamento di Gesù riguardo al passato assoluto, presso il Padre, e al passato contingente, riguardo alla storia dei giudei, per esempio; forse dovremmo riformulare il nostro rapporto con il passato. Il passato non è più soltanto incubo o paradiso perduto, smarrito, ma è allo stesso tempo dono; peso impostoci ma pure ricchezza, occasione di gratitudine e di pentimento o anche di oblio salvifico. Fa parte dell'economia di grazia poter dimenticare, poter abbandonare il proprio passato sempre ambivalente nelle mani del giudizio di un altro. È un vero dono della grazia dimenticare ciò che pesa *sul* e *nel* mio cuore: appunto «s-cordare», non già reprimere ma abbandonare.

Allora, come rapportarsi in una tale prospettiva ai propri genitori, alla propria educazione, al *passato* ecclesiale? Forse i giovani attorno ai vent'anni non hanno ancora «un» passato, perché niente c'è da perdonare; o forse, riguardo ai genitori, già comincia? Non lo so. Fa parte del gesto del perdono, della gratitudine, del pentimento e poi dell'oblio: l'oblazione dell'oblio è un gesto immenso di libertà.

Il presente. Qual è lo stress che mi spinge a spremere il presente, a muovermi «col mento avanzato»? Che cosa vorrei conquistare? O al contrario, come movimento controcorrente, è preferibile la fuga nella banalità, quando mi abbandono «al momento come viene»? No! Anche il presente è dono e imposizione delle mani, è presente e presenza, richiede attenzione, non un'attenzione sforzata e sforzante, ma accoglienza e ospitalità. In questo mi trovo molto bene nel mio ordine benedettino che ha una lunghissima storia alle spalle. Non *vogliamo* più nulla, non siamo un ordine missionario (per fortuna!), ma prestiamo ospitalità a chiunque in modo attento, senza imporci. Mi pare che sia un modo molto sciolto e redento di rapportarsi alla realtà quale sacramento di presenza.

Il futuro. Perché tanti incubi, preoccupazioni e utopie? Non hanno consistenza. Nel cristianesimo il futuro è aperto, ma allo

stesso tempo mi viene incontro. Il futuro si dà, si presta e va progettato e proiettato, sì, ma in sincronicità con il prestarsi del futuro. In fondo, si deve soltanto fare ciò che viene incontro e questo va naturalmente afferrato, colto; tutto il resto sono convulsioni, forzature, pressioni che non reggono. Difficile questo mistero della connaturalità ai tempi.

Vorrei concludere con un'ulteriore osservazione sulla kairologia del nostro tempo. Mi pare che nell'impresa gigantesca, meravigliosa e fallimentare dell'evo moderno possiamo cogliere un'occasione, meglio l'occorrenza di una nuova presenza dell'uomo e di Dio. Se è vero che ogni tempo è vicino a Dio e possibile simbolo della sua sincronicità, della sua presenza, dovremmo crederlo anche per il nostro tempo. Dunque non aver paura del nostro tempo, al contrario della chiesa che molto spesso crede di doversi difendere. Sono sempre rattristato quando vedo questi meccanismi controproducenti che uccidono lo Spirito. Cosa possiamo forse scoprire, qual è il trapasso che ci è imposto e donato? Vorrei formularlo così: in una prima dimensione è il trapasso dal Dio monoteistico al Dio trinitario. Finora abbiamo creduto più o meno ad un Dio monolitico, senza tempo, onnipotente, chiuso: una specie di «scatola nera»; un Dio che non conosce le vicissitudini del tempo e del dolore. Mentre il cristianesimo cerca di introdurci nel paesaggio divino, in un paesaggio quanto mai tensionale, polare, poliedrico; ci fa vivere tra Padre e Figlio, tra Logos e risposta, fra memoria, natura e futuro, avvenire della parola consolante di Dio. Dio è la sintonia dell'io emancipato, della comunanza e della struttura fra entrambi: *la conciliazione fra il tempo dell'io e il tempo del noi*, in quella struttura del tempo che abbiamo sviluppato. È la sincronicità e la sintonia di questi poli.

Una conseguenza riguarda l'immagine dell'uomo e della chiesa: non più un paternalismo dogmatico che cerchi di rappresentare l'unico Padre dei cieli, ma la chiesa come comunanza, struttura, avvenimento della struttura di cortesia grazie al rispetto dell'altro. Ognuno è il suo mondo, la sua aureola; costituirci quali soggetti, avere una gioia, un compiacimento nella crescita dell'altro è l'unica legge etica che conosco. *Mit-freude*: non è la compassione la prima parola dell'etica cristiana, ma il compiacimento della crescita dell'altro quale *altro*; e in questo cresco anch'io.

C'è un'altra conseguenza: con questo le ideologie vengono meno, non ci vuole più unità ferrea tra gli uomini, ma unione fra opposti o, perlomeno, un campo di forze costituito da poli opposti. Prendiamo la questione dell'ecumenismo: preghiamo sempre per un'unità che non potrà esistere, perché non si possono mescolare due stili religiosi. Oggi dogmaticamente la distanza tra cattolici e protestanti non è più così grande come un tempo, ma cosa vuol dire pregare per un'unità che ontologicamente non è possibile – e forse nemmeno desiderabile, perché, domandiamoci francamente: quale sovrastruttura potrebbe crearsi fra cattolicesimo e protestantesimo? Chi si arrende? Sarebbe un'unione forzata, non desiderabile, perché sarebbe come unire lo stile di Klee con quello di Mondrian. No, non è possibile: sono due stili religiosi entro la «casa comune» del cristianesimo. Allora incontrarsi con rispetto, con cortesia, con compiacimento della crescita dell'altro, il quale rappresenta qualcosa che io non rappresenterò mai, perché nello stile di vita sono davvero due mondi, che invece dogmaticamente non sono più; prestarsi ospitalità, intercomunione, intercelebrazione: perché no? Ma resta il presupposto della netta distinzione: né divise né confuse. Sono tutte conseguenze pratiche di una nuova forma di razionalità non direi «debole» ma mistica. *Una razionalità che parte dalla sincronia fra solitudine e comunanza, dal rispetto fra i diversi tempi*, che non oggettivizza l'altro, la natura, la storia, ma li costituisce quali soggetti, e si compiace della solitudine, originalità dell'altro e della nostra comunanza. Mi sembra un nuovo tipo di razionalità dialogica e mistica che oggi è il nostro *καυτός*; la salvezza da una razionalità puramente tecnica, strategica o ideologica.

4. CONCLUSIONE

Dio potrebbe farsi spazio di respiro, tempio dei nostri tempi. Ogni giorno possiamo concretizzare questa presenza divina, possiamo raccogliere i tempi individuali e universali, sia pure in un gesto modesto. L'eucaristia è fondamentalmente la struttura, la forma che celebra il raccoglimento dei tempi, l'apertura e la definizione dei tempi. Definire il nostro passato e il nostro futuro per non farci cadere in traumi, proiezioni, incubi e utopie, perché sia il nostro passato sia il nostro futuro sono *ad-ventus*, e in questo

tutto si fa presenza: il χρόνος si trasforma, si transustanzia in καιρός.

Prendiamo anche la preghiera del mattino e della sera: al mattino, contro tutte le depressività del mattino, quando non ci si vuole risvegliare, cerco di accogliere i tempi, la nuova giornata, gli altri, me stesso soprattutto, perché io sono un altro anche per me stesso. Abbracciare, accogliere le diverse voci del mio «parlamento» interiore e i compiti che mi vengono incontro o imposti. Aprire così il calice della mia parabola: questa è la preghiera del mattino, la conoscenza mattutina.

Segue la preghiera, la conoscenza vespertina: per dirla con Agostino, raccogliere il miele, e forse anche l'ambivalenza, ma soprattutto il miele della giornata, come fanno le api per costruirsi una casa con questo miele che è la giornata concessami. E poi non rinchiuersi nella piccola casa, ma abbandonare la bellezza e l'ambivalenza della giornata nelle mani di un Altro. Sono ritmi permanenti che scandiscono il tempo sincronicamente e diacronicamente. In questi due gesti dell'ospitalità e dell'abbandono, del raccoglimento, ritroveremo la nostra libertà entro un tempo disperso.

PARTE SECONDA

VARCO E SFONDO TEORICO

CAPITOLO OTTAVO

MISTICA

ESPERIENZA E TEORIA — STORIA E FIGURE

La mistica non è mai soltanto una mera esperienza né una teoria rarefatta o astratta, ma un modo specifico (fresco, sofferto, incondizionato) di sperimentare la realtà del sé, del mondo e dell'Assoluto, in un evento e un processo che implicano un minimo di autoconsapevolezza, di riflessione, di rielaborazione vitale e teorica.

1. L'ARCHETIPO CRISTIANO: L'ESPERIENZA PASQUALE

Per trovare un punto sicuro di riferimento nella selva delle definizioni e prospettive di ciò che si chiama «mistica», partiamo dalle esperienze e dagli eventi iniziali della fede cristiana come si condensano nei racconti delle apparizioni. Il cristianesimo, infatti, non si basa soltanto su un'esperienza qualsiasi, ma su un evento toccante, qualificante che trasforma gente disperata in testimoni di una vita trasfigurata, salvata. Sono esperienze di carattere mistico, profetico, (meta-)storico, (trans-)psicologico, la cui indole oscillante si riflette nei racconti pervenuti che riportano l'incontro toccante e coinvolgente dei primi discepoli con la figura del Cristo risorto: i discepoli a Gerusalemme (Lc 24,36-53), sul cammino di Emmaus (Lc 24,13-35), sul lago di Tiberiade (Gv 21) e infine il racconto di Maria di Màgdala (Gv 20,11-18) e la visione di Paolo presso Damasco (At 9,1-18 e paralleli), mentre i racconti di Mt 28,18-20 e Mc 16,9-20 sono più generici o riassunti posteriori.

Il primo impatto risulta quanto mai deludente e ambiguo: stupiti e spaventati, sbigottiti e disorientati, le loro reazioni oscillano tra gioia, speranza titubante, perplessità, timore, paura. Maria di Màgdala si volta e si ri-volta per riconoscere (non identifica-

re) il Risorto: assistiamo alla rivoluzione di una percezione prima inibita, poi investita e sequestrata; e solo la parola, una spiegazione che si fa allocuzione e appello, scioglie l'enigma. Ma appena intravisto, quell'altro misterioso sparisce. Non rimane che il bruciare del cuore – e la testimonianza, la reinterpretazione della memoria, la missione. Ma cosa hanno visto, vissuto? Qual è stata la loro esperienza? E come comprenderla oggi?

2. LA STRUTTURA

2.1. *L'esperienza con l'esperienza*

Il fondamento sperimentale della fede e di ogni mistica è un'esperienza con la propria esperienza nell'intimo del proprio sperimentare, che si vede investito e invertito, coinvolto in una logica trascendente, di ulteriorità, creando un nuovo distacco tra soggetto e mondo. Ogni vera esperienza inizia con una sorpresa e uno stupore. Il soggetto si trova colto da un evento toccante che interrompe le logiche del suo vedere e vivere, che lo strappa da se stesso e lo altera nel suo intimo. Quell'evento, però, non si esaurisce in un attimo, ma richiede, per diventare se stesso, una risposta riflessiva, una interpretazione dell'alieno, una consegna del proprio essere a quell'estraneo che lo ha scalfito. In questo processo di trasposizione cambia spesso anche il carattere emotivo iniziale. Un evento gioioso, attraente, dimostra le sue ombre, le sue pesanti implicazioni; quello triste risulta fecondo, rinvia ad una nuova tappa della nostra storia. In questa alchimia dei sentimenti, tra affetto e comprensione, l'io e il mondo rivelano una faccia inedita, più abissale: risultano metafora, rimando, simbolo, cioè significano qualcosa che finora non è stato capito, sono messaggeri di lande remote, non ancora esplorate. A questo punto, la visione corporea, estetica, si fa illuminazione intellettuale: lo stesso sperimentare deve cambiare, guardare se stesso, comprendersi nella sua limitatezza, potenzialità, nell'inesauribilità e incondizionatezza del suo mistero. L'uomo «esperto» deve reinterpretarsi, ridefinirsi. Da questo interstizio tra tocco, visione, illuminazione e risposta nasce ciò che siamo soliti chiamare «libertà»: cioè la capacità e la forza di poter rispondere a eventi toccanti e a se stessi, di poter iniziare qualcosa con se stessi, di affrontare le

tentazioni che le vengono incontro, che la coinvolgono. La fede cristiana si basa sull'evento di una libertà «investita» e liberata che sotto il peso degli eventi si trasforma in prassi ed ermeneutica. Data questa metamorfosi, l'uomo provato ed esperto non può essere un goloso cacciatore di esperienze, ma sarà indifferente nei confronti di ogni differenza, riservato e ospitale per tutto ciò che gli sopraggiunge – perché ha un sensore per il mistero che contiene ogni particella del cosmo, sapendo che ci vorrà sempre un'illuminazione nonché la guida di una lunga tradizione per capire ciò che sembra nuovo e inaudito.

2.2. *Il tocco fondante*

Tornando al punto di partenza, è impossibile dire cosa i discepoli abbiano visto. Una cosa, però, è certa: essi sono stati fulminati da fuori e toccati, feriti e penetrati dal di dentro, nel loro *mood* (*Gestimmtheit*, tonalità emotiva). Un tale tocco violento, che implica impatto immediato, permette una individuazione diretta dell'oggetto, che si percepisce solo in modo mediato, per via di una reazione viscerale, istintiva (il bruciare del cuore), di una trasformazione del centro dell'autopresenza, dell'organo della valutazione spontanea. È lì che avviene la metamorfosi che allarga la sfera della sensibilità, determina il ritmo e raggio di un mondo interiore che ne rimane stigmatizzato. Tremendo lo iato tra il prima e il dopo, tra me e me; immensa la distanza tra ragione naturale e luce nuova, tra la logica quotidiana e quella del mistero, tra la fantasia banale (per la quale un morto è semplicemente fallito, «sparito») e la potenza della vita nuova. Si crea in questi testimoni un'estraniamento lacerante e lancinante, una trasposizione degli stati d'animo nonché dei loro motivi. Il tocco sensuale-sensitivo si trasforma in senso spirituale, che coglie le crepe nella persona e fra esse il mistero che l'ha toccata, che le fa percepire la presenza e pressione alienanti in mezzo alla sua autopresenza; è come una luce repentina che si fa illuminazione significativa, rischiarando retrospettivamente le vicende e la sorte di Gesù nonché della propria piccola esistenza. In tutto questo, si trasformano il soggetto, il suo mondo e la sfera tra loro. È come se tutto venisse messo tra virgolette, rivestisse una faccia nuova, cominciasse a parlare. Ciò che sembrava fin troppo umano, determinato dalla politica e dal suo fallimento, si rivela come ambi-

to divino, raggio di una sua presenza. Cambia, potremmo dire, l'ablativo, cioè il *quo* e *in quo*, lo spazio, il *medium*, i parametri, il campo e l'orizzonte del pensare, valutare, amare, agire. Il tocco esterno, la percezione e la valutazione interne, il senso nuovo per un mondo che ha cambiato volto emergono simultaneamente, in un evento sin-estetico che diventa visione intellettiva; l'intuizione primordiale si fa *con-tuitus*, sguardo sinottico tra la prospettiva umana e quella divina. Le cose si vedono, considerano e valutano in una luce diversa, inedita.

2.3. La visione intellettuale

Un tale evento rivoluzionario comprende immediatamente una visione illuminata: ciò che finora era punto di arrivo, limite definitivo del pensare, intuire, valutare, essere (concezioni politiche e teologiche: la teologia del messia, le immagini di Gesù), ora risulta punto di partenza, germe, spunto, nuova possibilità di vedere le cose. Ciò che risultava antagonista, alternativo (vita e morte, potere e debolezza, amore e potere, Dio e uomo), ora appare come punto focale di un campo polare-ellittico. E ciò che sembrava confuso, un tutt'uno, si differenzia: un Gesù enigmatico, prepotente, debole, risulta parabola di Dio e dell'uomo, potente e (anzi: perché) umile, presente e assente; e un Dio remoto e opprimente, un Padreterno o una nebbia sferica proiettata in cielo, risulta dialogo e struttura trinitaria. È questa la sostanza della visione che incide immediatamente sulla libera comprensione del soggetto investito: esso deve capire e ridefinire la propria scelta, il proprio cammino. Deve interpretarsi come interpretato – mediante una parola che non s'inventa, ma riceve – e che pure deve e può ridire, testimoniare: la visione ha bisogno di un commento da fuori, invoca una voce estranea, una parola chiave per potersi comprendere, per passare dall'impressione soggettiva ad una libertà oggettiva, a un impegno e un messaggio: una testimonianza che nessuno potrà rendere senza essere incaricato.

2.4. L'esperienza riveduta

Alla luce della visione intellettuale, si coglie meglio il vero carattere del principio del cammino iniziatico. Il cristianesimo si

basa su ed è nella sua sostanza un evento sinestetico: tatto squisito, occhio, orecchio, intuizione, tutti i sensi sono coinvolti in questo accadimento che in un primo momento pare ermetico, perché i sensi vi sono indirizzati verso un luogo e un *kairos*, una situazione arcana che poi si manifesta come trascendentale e situante: essa colloca la persona in una prospettiva nuova, tramuta in modo incommensurabile la sua autocomprensione e la sua concezione del cosmo. Ma più ermetica, toccante, incisiva è quell'esperienza sinestetica, più essa risulterà un evento ermeneutico, cioè uno spazio e orizzonte che suscitano e richiedono tante forme di traduzione, interpretazione e tradizione. Nondimeno, la sostanza del tocco originale rimane inoggettivabile e si lascia dire solo in modo paradossale: *cur non video praesentem – cur video absentem?* Infatti, non si riesce a fissare la presenza pur inesorabile dell'Altro, che s'intravede, però in modo inafferrabile. Questa configurazione sfuggente e trasfigurante non è un evento isolato, ma svincola lo Spirito che fa leva sulla nostra intelligenza ed è per questo sorgente di tante forme di comprensione teologica. Il Nuovo Testamento contiene la raccolta sinottica di queste prospettive diverse, tra loro incomparabili, a volte perfino incompatibili. Eppure vi è un'armonia sinfonica che solo un orecchio estetico-musicale potrà cogliere.

Tornando all'esordio, le apparizioni postpasquali sono il germe sperimentale della fede e della mistica, appaiono adesso come ri-flesso della luce della risurrezione, come ri-verbero di un Verbo che viene e c'interpella da lontano (eppure in modo ineluttabile); indicano un paesaggio, una configurazione, sono prototipo e archetipo di un'esperienza che, forse, potrà reggere alla domanda della sofferenza, del male e della morte e aprire un varco – non per una risposta, ma per un suo inveramento inatteso: in mezzo al nulla ci comprende una memoria immemorabile, nella quale sofferenza e gloria, potenza e debolezza possono coabitare.

3. DEFINIZIONI

Questa esperienza archetipa è nel suo insieme il germe di ogni mistica cristiana e contiene già tutti i suoi elementi. Volendo definirla in modo più ampio, potremmo parlare di un *tentativo di esprimere una coscienza immediata della presenza dell'Assoluto*. Una tale definizione comprende il carattere passivo-momentaneo

(tocco) e riflessivo-espressivo della mistica, inquadrata nel processo integrale di vita e di testimonianza.

Forse si può parlare di una coscienza situata. Mistica è sempre una situazione concreta che ridefinisce il soggetto, rivoluziona i suoi parametri di conoscenza e valutazione e lo ambienta in uno spazio che è più ampio del suo solito *milieu*. Il mistico non si auto-appartiene, non potrà più definirsi come soggetto isolato, ma come parte integrale di un noi a priori, di una comunanza primordiale col suo Dio, che incide sulla sua intimità, sul nucleo della sua libertà. Il termine «co-scienza» indica una sfera che sperimenta e abbraccia l'affetto, la sensazione e la mente con volontà e intelligenza. Mira ad un'esperienza integrale senza escludere descrizioni più ristrette: si parla di un'esperienza instabile, passiva, indescrivibile eppure noetica, che, come l'eros, fa parte integrale della vita attiva (W. James, Baron von Hügel); di una sensazione di presenza come fondo del giudizio dell'essere, di un'assimilazione diretta tra coscienza e oggetto, di un'intuizione di fondo che si basa sul dinamismo trascendentale della ragione (Maréchal, Rahner); di un rapporto conoscitivo-connaturale tra soggetto e oggetto, tra libertà e ubbidienza, tra visione e tatto, tra mistero e vita (Blondel, Maritain, Balthasar); di un'autoaffezione della vita, di una comunicazione immediata con lo slancio vitale che compenetra il mondo e fa scoppiare le incrostazioni della realtà e delle sue rappresentazioni (Bergson). Mettendo insieme queste intuizioni, l'esperienza mistica ci risulta *un dover e poter definire e comprendere se stessi come intimità toccata e illuminata da parte del fondo e orizzonte del proprio pensare, amare ed essere*. Pensare, amare, volere, valutare non sono accidenti, supplementi della realtà, ma processi della realizzazione di se stessi e del mondo, che implicano *un rapporto passivo-asimmetrico alle condizioni fondanti dell'essere, conoscere e amare in mezzo ad una pur così grande relazione corriflessiva critica e feconda a se stessa e al mondo*. La coscienza si coglie come metafora, come trapasso, come possibile simbolo del suo fondo e della luce che la rischiarata.

4. TIPOLOGIA E PERCORSI STORICI

Il nucleo dell'esperienza pasquale e la gamma delle sue interpretazioni trovano un'eco ampia e variegata nella storia della

mistica cristiana. In un primo momento si accentua l'orientamento sul testo. «Mistico» significa cogliere le stratificazioni della parola di Dio, i nessi tra Antico e Nuovo Testamento e con il mistero (trinitario, cristologico, sacramentale) ivi ri-velato. Ma per leggere i testi sacri ci vogliono un occhio e un cuore illuminati, una comprensione congeniale, un'anima pervasa dello stesso Spirito di cui anche la Scrittura è vaso. Scrittura, anima, sacramenti sono simboli della presenza divina, del Logos incarnato, del mistero cristiano, che conducono il credente ad un'unità sostanziale con lo sposo che è anche vite, pastore, capo, verbo: Cristo. Una mistica oggettiva, che affonda le sue radici nello spirito e nell'affetto del credente che si comprende come membro del corpo di Cristo. Il mistero non è soltanto oggetto di fede, ma diventa esperienza e gnosi, determina le reazioni e valutazioni, anzi l'autosentimento spontaneo del fedele (Origene).

L'incontro con il neoplatonismo trasforma il paesaggio: l'interesse si focalizza sulle esperienze interiori (e straordinarie) dell'anima umana che viene rapita, sciolta dai suoi legami con il corpo, il molteplice, il mondo e introdotta nel regno di una visione pura della luce dell'Uno, immediatamente identificata con la presenza del Logos cristiano. Questo tipo di viaggio avventuroso dell'anima non rimuove del tutto la mistica del mistero, ma si ricompone con essa in tante forme. Esempi molto espressivi ne sono *La vita di Mosé* di Gregorio di Nissa o le *Confessioni* di Agostino, che ripercorrono tutta la gamma delle possibili esperienze: l'ascesa sui gradi dell'essere fino alla visione dell'Uno, l'intuizione del carattere simbolico degli esseri, il tocco della presenza divina che coinvolge tutti i sensi, la presenza divina nelle Scritture e nella chiesa – e infine una mistica trinitaria, ove l'auto-riflessione dell'anima e il suo scoprirsi ri-verbero della riflessione intratrinitaria s'incrociano. Raptus e riflessione, nostalgia per un Dio remoto, che pure ci scalfisce nell'intimo, e una coscienza della sua presenza, tocco emotivo e visione coabitano in questa mistica che rilegge l'esperienza primordiale del Logos incarnato e risorto in chiave giovannea.

Questo agostinismo sarà d'ora in poi la sorgente e l'orizzonte della mistica occidentale. Vi prevarrà un'indole intellettuale, una coscienza della corriflessività tra l'autoriflessione della ragione umana e quella divina, che sa cogliere tutto, se stessa e il mondo, come simbolo, come presenza del Logos, per scoprirsi

poi luogo privilegiato della sua nascita. Il fondo dell'uomo contemplante e l'ambito divino si configurano, fino ad una quasi-coincidenza degli opposti, in una semplicità ritrovata. Infatti, tutto ciò che per uno sguardo categoriale sembra torbido, chiuso in sé, compare come luogo epifanico del medesimo spirito. Anselmo, Meister Eckhart, Cusano sono i grandi rappresentanti di questo tipo che trova le sue propaggini nell'idea chiara e distinta in Cartesio, nella visione della gloria divina in Malebranche, nelle conclusioni trionfali della *Fenomenologia* e dell'*Enciclopedia* di Hegel.

Ma si tramandano anche i versanti più emotivi della mistica agostiniana. Il tocco oscuro che non fa vedere l'oggetto, ma incide sulla sensibilità, brucia sul vivo del mistico, gli infonde una nostalgia che lo divora, incitandolo ad un pellegrinaggio difficile, ad una purificazione della propria sensibilità: ecco i temi e le forme di esperienza che trovano la loro risonanza in Gregorio Magno, Bonaventura, Hugo di Balma, Giovanni della Croce, Teresa d'Avila e molti autori del Seicento francese.

La vena erotica di Agostino nonché una forte ripresa della mistica sponsale, che da Origene in poi si lega ai commenti del Cantico dei Cantici, si acutizza all'epoca dei Trovatori e trova il suo apogeo nei testi di Bernardo di Chiaravalle, Giovanni della Croce (*Il Cantico*), Teresa d'Avila, Surin e tanta letteratura barocca. Eros e agape, spirito e corpo vi trovano per l'ultima volta una loro sintonia spirituale e culturale, prima della loro definitiva separazione.

Il tratto profetico-visionario-storico della mistica (*La città di Dio*) trova risonanze in Ildegarda di Bingen, Caterina da Siena e, trasferita sul piano di un'immaginazione applicata e indirizzata verso un orientamento pratico, negli *Esercizi* di sant'Ignazio. L'età gotica e la devozione francescana, invece, faranno nascere nuovi tipi di immedesimazione concreta con il Gesù sofferente, con molte forme di esperienze straordinarie che lasciano la loro impronta anche sul corpo del visionario.

Infine, si crea uno sposalizio molto forte tra la riscoperta del primato assoluto della grazia e la sensibilità moderna: Riforma, quietismo, giansenismo, pietismo favoriscono una cultura di autoriflessione e autocritica, che sfocia in un'indifferenza venata dal *pathos* della differenza tra Dio e uomo in mezzo ai travagli di una sua (non)esperienza sofferta e subita. Ognuno di questi movi-

menti è, nonostante il suo carattere intimo, molto espressivo, di grande fecondità culturale, linguistica e artistica.

5. MISTICA E MODERNITÀ

Sulle ultime tappe, il discorso si esaspera e si raffina. Assistiamo alla nascita del soggetto moderno dallo spirito della mistica agostiniana – e della Mistica (solo adesso si conia il sostantivo) dallo spirito della modernità. Le coordinate comuni tra mistica ed illuminismo, tra spirito moderno e spiritualità possono riassumersi così: una forte coscienza di crisi kairologica che porta ad una critica denudante della tradizione, della *fides quae* e delle sue oggettivazioni, nonché ad un'altrettanto forte autocritica del soggetto e di tutti i suoi motivi consci e inconsci, desideri e proiezioni, sfociando in un antieudemonismo che esige la rinuncia ad ogni appagamento diretto e voluto e favorisce un atteggiamento di attenzione all'attimo e di ospitalità disinteressata. Da Taulero, Fénelon e Kant fino a Wittgenstein e S. Weil assistiamo a questo connubio tra autocritica, etica e mistica.

Si scopre la nullità di ogni evento, immagine, realtà: niente è Dio – per scoprire, semmai, il rovescio della medaglia: niente è all'infuori di Dio (*todo-nada*, una dialettica cara a Giovanni della Croce, Hegel, Heidegger, Weil). Non esiste un'anima più disincantata di quella di un vero mistico. Questa lucidità porta alla scoperta delle antinomie interiori del soggetto e tra soggetto e mondo, anima e Dio (la mistica non indulge mai ad un *pathos* esclusivo dell'unità). Ci corre un abisso tra realtà e possibilità, intelletto e volontà, coscienza e fondo dell'anima; e non c'è mistica che non passi la sua stagione nell'inferno della lontananza da Dio, della condanna, della passione, della scissione intima della stessa anima. Solo così si scopre la libertà trascendentale, il suo fondo ricettivo-creativo, e in esso un orizzonte limpido che annuncia la presenza del Logos in mezzo alla propria autopresenza. Su questa base nasce un ecumenismo delle anime, la consapevolezza dei diritti di ognuno, la scoperta dell'altro: della donna, dell'oppresso, dell'alieno, ma anche dell'estraneo nella stessa persona: le pulsioni, il corpo, l'inconscio.

Tutto questo incide sul linguaggio: i paradossi, l'ironia, il carattere allusivo e violento delle immagini, la freschezza della

parola rispecchiano l'originalità delle esperienze. Queste convergenze tra mistica e illuminismo spiegano perché ambedue accompagnano le epoche di crisi e di trapasso: ai tempi di Platone, da Plotino e Agostino fino a Proclo e Gregorio, dal Trecento tedesco fino al Seicento francese (Meister Eckhart - Fénelon), nel romanticismo tedesco e nell'epoca successiva alla prima guerra mondiale (Musil, Weil, la scuola fenomenologica, Wittgenstein, Heidegger, il «modernismo», la riscoperta teologica della mistica dagli anni Venti in poi).

6. FILOSOFIA E MISTICA

Con questo abbiamo già toccato il punto di contatto tra ragione e passione, mito e pensiero, un ritmo che scandisce la storia dell'Occidente da Parmenide fino al nostro secolo, da Geremia fino a Rosenzweig. Pare che ci sia un'affinità elettiva fra entrambe, che può sfociare in una costellazione feconda, in una reciprocità riflettuta. La gamma delle sue realizzazioni è molto vasta e può implicare anche tempi di estraneità e avversità. Tuttavia, vi prevale il senso della loro prossimità e parentela. Infatti, cosa sarebbe la filosofia senza un'esperienza fondante – si chiami illuminazione, intuizione o ispirazione – e senza quell'orizzonte di unione possibile tra le sorgenti del proprio conoscere, patire, valutare? L'esordio e il risultato del filosofare sta sotto la stella mattutina e vespertina di una promessa di unità tra fatto e ideale, criterio e procedere, cammino e meta, tra verità e libertà, tra parola, silenzio e darsi dell'essere, in vista della manifestazione di una verità che giudica anche sullo stesso pensiero. Cosa sarebbero tutti i filosofi già nominati, ma anche Nietzsche (si pensi al meriggio meridiano di Sils-Maria) o Schopenhauer, senza un tale fondo indicibile che pure orienta il loro pensare, valutare, agognare e li determina fino alla sequenza delle loro opere? E viceversa, cosa sarebbe la mistica senza cultura filosofica, senza un linguaggio e uno sguardo critico? Nessuno di coloro che abbiamo fin qui ricordati, né Ruusbroec o Francesco di Sales, ma neppure le mistiche di Helfta o Magdeburgo e Teresa di Lisieux, sarebbero pensabili senza una cultura teologico-filosofica che non è soltanto ornamento, ma fa parte della sostanza della loro presenza.

7. MISTICA E TEOLOGIA

Molto complesso è anche il rapporto tra spiritualità e riflessione teologica. Per i Padri fino ai tempi della teologia monastica constatiamo un'attiguità forte e indiscussa fra entrambe. I teologi erano vescovi o monaci, lettori della Bibbia e dogmatici, contemplativi, pensatori e predicatori allo stesso tempo. Figure come Ambrogio, Gregorio Magno, Anselmo, Bernardo, Riccardo di San Vittore, Ruperto di Deutz e Bonaventura lo dimostrano a sufficienza. Non si può però sottacere il prezzo di una tale sovrapposizione tra esperienza, lettura, speculazione e applicazione: la lettura simbolico-allegorica sovraccarica i testi e soffoca spesso la sobrietà storica, la nitidezza teorica, la libertà dell'esperienza. Con il Duecento e la nascita di una società urbana, borghese, una nuova concezione dell'eros, dell'arte (romanzo), della vita religiosa (i mendicanti) e del sapere (l'università), avviene uno strappo: le vie dell'esperienza carismatica, della mistagogia e del raziocinio controllabile si biforcano. In san Tommaso si trova sì ancora un posto per l'istinto dello Spirito, una conoscenza connaturale di Dio nella grazia, ma la mistica nel senso stretto viene bandita in un ambito spirituale appartato (con una sua facoltà oltre l'*essentia animae* che si distingue per un tipo particolare di esperienza) e trova una sua nuova collocazione entro il trattato *De prophetia* (STh II-II,171-178), il germe della futura «teologia della mistica». D'ora in poi i mistici parlano un loro linguaggio, e la teologia non se ne occupa oppure cerca di catalogare o criticare le loro esperienze: essa si fa «scolastica». Eckhart, Ruusbroec, Taulero, Cusano, Pascal, Francesco di Sales o Bérulle non fanno parte della storia della teologia, e nessuno è in grado di leggere il *pathos* teologico di Lutero (fede nuda, indifferenza, efficacia della grazia nella vita quotidiana e nell'intimo di un cuore tormentato) in concomitanza a quello di Ignazio e Giovanni della Croce. Se la teologia avesse accompagnato la nascita dell'evo moderno con le loro lenti, categorie, esperienze...!

Nell'ambito protestante l'attiguità e il conflitto si svolgono in modo più acuto. Da un lato vige un forte contrasto tra entusiasmo mistico e attaccamento alla fede, alla parola, alla prassi (da Lutero fino a Ritschl, Barth, Brunner, Althaus); dall'altro il soggetto credente si espone inerme alla presenza esposta di Cristo in mezzo ad un mondo secolare: il pietismo, Schleiermacher, Otto,

che valorizzano il tocco emotivo e il primato della grazia in chiave agostiniana: il sentimento della dipendenza assoluta dall'Assoluto – come nucleo della libertà riflessa.

In ambito cattolico, la crisi modernista e il fallimento dell'*analysis fidei* neoscolastica ha ridestato l'interesse per la mistica e ha portato a tante forme di ricongiunzione tra esperienza e teologia, tra autoriflessione trascendentale e scoperta di un orizzonte che sa ancora comprenderla (e farla comprendere). Autori come De la Taille, Gardeil, Garrigou-Lagrange, Maritain, Stolz cercano di superare un tomismo rafferma, accostandolo ad Agostino e ai Padri greci oppure a Giovanni della Croce. Maréchal, Rahner, Lotz, ma anche Balthasar, tentano di costruire una sintesi tra la teologia fondamentale e una teoria dell'esperienza mistica, tra la genesi della fede e il suo inveramento vissuto: la scelta, l'obbedienza, perfino l'oscurità dell'agnosticismo diffuso vengono legate a temi specifici della mistica; l'occhio della fede coglie la bellezza e plausibilità della *Gestalt*; la dialettica tra volontà voluta e volontà volente e l'intelletto illuminato sono luoghi teologici e mistici. Si annuncia un punto d'incrocio tra mistica e mistero, *fides quae* e *fides qua*, tra kenosi trinitaria e sequela. Il credente del futuro sarà un mistico, avrà cioè percorso una strada irta, personale per poter credere, inverare e incarnare non soltanto le asserzioni, ma la realtà intima della fede in mezzo alla sua storia.

Si possono e devono leggere il *Corso fondamentale sulla fede* di Rahner e la *Trilogia* di Balthasar in questa chiave: come itinerario mistagogico verso un'esperienza (anonima) del ritmo trinitario-kenotico del mistero cristiano e verso una forma di vita che sa esporsi ad esso: una libertà oggettiva(ta), denudata, ricreata, in-differente e ospitale. È evidente il nucleo ignaziano (e sanjuani-sta) di una tale impostazione.

8. PROBLEMI APERTI

In quest'ottica si risolvono la maggior parte dei problemi che sono stati oggetto di discussione nella «teologia della mistica», dagli anni Venti in poi.

a) Non c'è una fossa, un salto dimensionale (psicologico), ma una continuità tra *fede normale* e *mistica*. Quest'ultima realiz-

za il mistero come mistero, la fede come fede, la presenza divina come presenza del vero Dio, cioè si accorge del loro carattere simbolico e incisivo. E viceversa, un germe di esperienza mistica (un tocco oscuro, un'intuizione o emozione di fondo, un comprendersi come compresi; un sapersi parte integrale di una comunanza con/in Dio; un sapersi espropriati, salvaguardati; un concepire la propria libertà come libertà imposta e donata) sarà sempre il fermento, lo sfondo e l'orizzonte di una fede reale e realizzantesi. Ciò non toglie che la mistica in alcune sue forme intense si contra-distingua fenomenologicamente dal cammino ordinario della fede. Il loro rapporto è anche critico. La mistica preserva la fede dalla falsa sicurezza del banale e dell'oggettivismo, la fede salva la mistica dagli sbandamenti che le sono insiti: la fuga in esperienze straordinarie che tendono a scambiare uno stato d'animo, un entusiasmo con l'assenso e l'attaccamento al mistero.

b) *L'oggettività del mistero* sacramentale non esclude, ma rivendica un *coinvolgimento del soggetto*; e il «dramma» della trasformazione dell'intimo della persona non trova il suo significato se non nella partecipazione al culto e alla sua dinamica (Casel, Peterson, Stolz).

c) La mistica allarga e intensifica il campo simbolico e psichico della fede. Essa scava nell'*intimità* della persona, giungendo al suo imo, al centro della sua libertà. E lavora sul *corpo*, sulla *psiche*, di modo che la fede s'incarni, prenda possesso dell'uomo reale. Un fatto scontato per una religione dell'incarnazione, ma la vena platonica del cristianesimo ha sempre tentato di escludere tali forme «carismatiche», definite fuorvianti.

d) Lungo la *storia politica della chiesa*, le tre linee di conflitto sfociano in un incrocio doloroso più fondamentale, quello tra dogma, mistero, chiesa da una parte e mistica dall'altra. Una mistica non «incastonata» tende a farsi eretica, a sollevarsi contro l'oggettività, a insinuare un dualismo tra dogma ed esperienza, soggetto e istituzione, autenticità della fede e incrostazioni storiche, tra libertà e potere. Ogni eresia si nutre di un tale sfondo misticheggiante. La chiesa ha sempre combattuto ed emarginato ogni tentativo del genere: gli entusiasti di corinzi, montanisti e messaliani; donatisti e pelagiani (soggettivismo etico); i catari e le correnti tardomedioevali fino alla Riforma e al modernismo: tutti si sono visti messi fuori. Difficile decidere chi abbia ragione. È evidente l'aspetto tragico della storia – e che il prezzo pagato per

una tale esclusione è quasi troppo alto, anche perché potrebbe condannare la stessa chiesa a farsi «eretica», appartata, asettica, lontana dall'esperienza storica.

e) Un tema attiguo è *il rapporto tra profezia (doni carismatici in favore della comunità) e mistica*. In questo caso, la mistica appare conservatrice, un fenomeno privato, mentre la profezia avrebbe una sua forza rivoluzionaria. Tuttavia, non ci sarà profeta senza visione, senza retroterra mistico – e la mistica è molto spesso un motore per il rinnovamento della fede. Ruolo sociale e carattere intimo non si lasciano mai separare, dato che le poche esperienze fondamentali dell'uomo sono quanto mai vicine. È per questo che le culture si comprendono attraverso i secoli.

f) Così si spiega lo sfondo comune tra mistica pagana e mistica cristiana. Tra di loro, tante forme di esperienza possono essere analoghe, se non identiche; i mistici nella loro solitudine si comprendono. Eppure, ogni esperienza nasce su un ceppo culturale, religioso, dogmatico diverso che va rispettato. Forse oggi, in un'epoca di tolleranza e promiscuità indiscriminata, un tale rispetto sofferto per l'estraneità inalienabile di ogni convinzione ed esperienza sarebbe salubre. Solo attraverso un tale riconoscimento del diverso si scoprirebbe il fondo comune di una vita imposta e data a tutti i mortali sulla stessa terra e sotto lo stesso cielo. E la mistica è forse la consapevolezza di vivere esposti tra queste dimensioni.

9. FIGURE E CONFIGURAZIONI OGGI

Questo rispetto del distacco, questa attenzione all'alieno, subìto e attraversato nell'intimo, mi pare sia il segno cospicuo di una mistica contemporanea. Da Teresa di Lisieux fino a Rahner e Balthasar si sperimenta il vuoto del proprio cuore, il grigiore dell'agnosticismo, l'anonimato della presenza divina che avviene *sub contrario*. Come se il nulla, il dramma della purificazione dei mistici classici si tramutasse in uno stato d'animo scontato, si facesse *habitus*. La stessa gelida solitudine, congiunta ad una nitidezza della coscienza, a un'etica e ad una prassi del tutto dedicata alla responsabilità politica (che non ha né può trovare alcuna giustificazione presso agli uomini) in Dag Hammarskjöld;

in Ch. Foucauld e M. Delbrèl incontriamo una tensione immensa tra la contemplazione di Gesù, della sua presenza incognita nel mondo e nel sacramento, e la vita anonima dei suoi testimoni in ambienti del tutto alieni alla chiesa e al cristianesimo. Per questi mistici non c'è più casa o collocazione «religiosa»: vistoso il caso di Th. Merton, monaco, artista, scrittore, che non può vivere né in convento né fuori e muore, come Hammarskjöld, «sul fronte», lontano dalla patria. Mistica del distacco: forse i suoi rappresentanti più puri sono S. Weil e D. Bonhoeffer. Weil fa un'esperienza intimamente cristiana, eppure rimane sulla soglia della chiesa, fuori dal cosmo sacramentale; s'immedesima con gli esuli, reiterando il cammino di Dio stesso che, creando il mondo, si stacca da se stesso, rinuncia ad essere solo Dio e un Dio solo. Bonhoeffer rimane nella chiesa, ma vive come se Dio non ci fosse, come se ci fosse soltanto la terra, la banalità del quotidiano. E se Dio è Dio, l'uomo deve rintracciarlo in mezzo al tumulto stregante di questo mondo, nella sua vitalità e non nei buchi neri delle sue debolezze e ancor meno in un oltre o in un sentimento sferico (*New Age*, esoterismo); la resa al qui e ora, una resistenza alla banalizzazione della terra e del cuore umano, forse sarebbe questa l'attitudine di un mistico moderno: saper riflettere su e abbandonarsi a un deserto che ormai non ha confini.

10. RETROSPETTIVA PROSPETTICA

Tornando agli inizi, non si può non rimanere sbalorditi dalla varietà delle forme e concrezioni della mistica; epperò vi si è rilevato uno sfondo comune e una «struttura originaria» che sottende tutte le sue concrezioni: un massimo di passività-passione subita (e poi accettata) sfocia in un massimo di presenza di spirito, che attua e fermenta la volontà e l'intelligenza, e indirizza l'attenzione che coglie il «di più» di ogni fenomeno e del proprio percepire. Purificato dagli orpelli, dalle distrazioni e astrazioni che dominano il regno delle opinioni, subendo un'inversione delle valutazioni scontate, il mistico vede tutto in una luce nuova, fresca, limpida, come una presenza che gli s'impone e che lo libera, con una grande precisione che pur tuttavia non è mai meticolosa, ma lo fa respirare e gli fa intuire dei paesaggi del reale che prima non aveva nemmeno sognato. Eppure, la mistica non è

un sogno, ma la realizzazione sobria e densa della realtà, un invito a viverla con scioltezza e sprezzatura:

È il tempo [...] nel quale si manifesta la compiuta libertà di un destino, inflessibilmente misurata, tuttavia, su un'ascesi coperta, [...] la graziosa enfasi dell'incuranza di sé: un tratto che troviamo tanto nei precetti dell'educazione mistica quanto in quelli della scienza mondana¹.

¹ C. CAMPO, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 100.

MISTICA E ILLUMINISMO – AFFINITÀ E CONTRASTO

Due concetti apparentemente alternativi che sembrano scommunicarsi reciprocamente. Mistica è quella forma di coscienza solitaria che subisce e ri-flette passivamente una realtà che la avvolge e com-prende. L'atteggiamento illuminista comporta, invece, un'autocoscienza critica, autonoma, attiva, comunicativa, che saprebbe rischiarare le menti e dissipare le nebbie di un mistico altrettanto vago che alienante. Ma questa prima impressione richiede una differenziazione. La mistica non si esaurisce mai in un'esperienza nuda e cruda, ma implica un processo di purificazione (critica), una nuova luce, un alternarsi fra unità e differenza in cerca di una sintesi, un procedere, dunque, che ricorda quello degli illuministi; e non casualmente ambedue, illuministi e illuminati, s'incontrano nel concetto centrale di luce, di illuminazione; del resto, la nascita dell'evo moderno fu circondata da un nugolo di mistici in tutti i paesi europei. Per far vedere le affinità fra le due correnti, cercherò di presentare alcune linee portanti del pensiero di due autori comunemente ritenuti mistici. L'uno gode di una grande popolarità presso filosofi, ciarlatani e psicologi; l'altro, invece, è piuttosto il patrono di alcune anime elette viventi dietro le grate dei conventi, che ne ricavano un sistema di ascesi e di mistica; ma anche per lui non mancano alcuni approcci filosofici che cercano di interpretarlo in chiave moderna. Parlo di Meister Eckhart e di Giovanni della Croce.

1. MEISTER ECKHART

Vorrei partire dal testo della predica *Qui audit me* citata dallo stesso Hegel nella sua filosofia della religione¹:

¹ Cf. G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, XVI, Frankfurt 1969, p. 209 [trad. it.: *Opere*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1983].

Se ami te stesso, scrive Eckhart, ami tutti gli uomini come te stesso. Finché ami solo un uomo meno di te stesso, non hai veramente amato te stesso – sempre che tu non ami tutti gli uomini come te stesso, in un uomo tutti gli uomini, e questo uomo non sia Dio e uomo [...]. L'uomo che sta così nella volontà di Dio non vuole nient'altro che ciò che Dio è e ciò che è la volontà di Dio [...]. Anche se gli si aggiungesse una pena d'inferno, questa sarebbe per lui una gioia e una beatitudine. Egli è libero e fuori di se stesso ed è necessario per lui liberarsi da tutto ciò che deve ricevere. Se [e qui inizia la citazione hegeliana] il mio occhio vuole vedere il colore, deve essere privo di ogni colore; se vedo un colore azzurro o bianco, la visione del mio occhio che vede il colore – proprio ciò che vede – è identica a ciò che è visto dall'occhio. L'occhio nel quale vedo Dio è lo stesso occhio nel quale Dio mi vede: il mio occhio e l'occhio di Dio non sono che un occhio, una visione, una conoscenza, un amore².

Chi, leggendo queste frasi, non penserebbe subito a Cusano, a Fénelon e, appunto, a Hegel? Vorremmo interpretare il testo nell'ottica della seguente domanda: quali sono le condizioni di possibilità per poter parlare sensatamente di Dio, dell'uomo, di modo che corrispondiamo ad ambedue – e alla loro corrispondenza?

1) Una vita e una conoscenza capaci di realizzare se stesse e Dio si compiono nella *conversione permanente*, a modo di una svolta che si stacca da ogni forma di attaccamento a se stesso (falso soggettivismo) e alle cose, compresa la loro rappresentazione (oggettivismo ontico), che in verità non è nient'altro che alienazione, comportando una falsa confusione e/o separazione fra soggetto e mondo, fra me e me. Una svolta nella quale l'uomo si stacca da ogni desiderio di esperienza, si spoglia da ogni bisogno o preferenza e che sfocia nella pura e trasparente indifferenza per ogni possibile forma di differenza o vicinanza impostegli. In fondo, incontriamo già qui la struttura dell'illuminazione intellettuale (Anselmo, Agostino, Cusano, Cartesio, Lullus) che implica un salto di dimensione nella visione del mondo, di modo che tutto ciò che finora sembrava escludersi a vicenda (come mistica e illuminismo, natura divina e natura umana) ora appaia affine, anzi dispiegamento del medesimo; e ciò che ci sembrava confuso,

² MEISTER ECKHART, *Trattati e prediche*, Rusconi, Milano 1988, pp. 247-250.

tutt'uno, uguale, incolore (come la luce), ora si rifrangano e si differenzino, compaia nei suoi elementi correlativi, di modo che ogni-uno rivesta il suo carattere individuale e divenga allo stesso momento luogo del tutto. Una visione del mondo che non esclude nulla senza essere totalitaria, perché ogni particella del Cosmo si fa fenomeno, spiraglio dell'Assoluto, riverbero della luce del Verbo.

2) Una tale svolta comporta la *riduzione trascendentale* dell'io e di tutte le sue facoltà, la *morte* dell'io volente e percipiente. L'uomo si vede ridotto al nulla, non deve volere, fare, comprendere nulla, si fa uomo senza qualità, senza nome, senza posizione, va a (e in questo in) *fondo* per scoprire il proprio fondo, che non gli appartiene e che pure è la fonte del suo parlare, della sua spontaneità; laddove l'esistenza si coglie nella sua solitudine incommensurabile, nella sua passività e creatività.

3) A questo punto, l'uomo è divenuto *in-differenza*, puro trapasso per ciò che avviene e che gli viene incontro. Uno stato d'animo oltre attività e passività, vita contemplativa o attiva; tutte queste alternative non contano più, dato il fatto che l'uomo è pura accoglienza senza perché, interesse disinteressato, attenzione in sospeso, disponibile e presente ad ogni presenza che si affacci, impegnato da essa. Un'idea, dunque, fra volere, conoscere e fare, teoria ed etica, pura percezione e fecondità al ritmo del *magis*, una forma di resa che è allo stesso momento resistenza ad ogni pretesa fasulla, fuorviante o totalizzante. Chi non penserebbe all'atteggiamento fondamentale di attenzione disinteressata di/in Kant, Husserl, S. Weil, Freud?

4) La svolta finora descritta implica la scoperta che ogni-uno è *soggetto assoluto*, amabile, nobile (*edel*), sia esso laico o donna o di ascendenza nobile o chierico. Non ci sono privilegi alcuni, tutti sono fratelli dello/nello spirito libero e liberante. È chiaro che con questo la mediazione sacramentale-gerarchica perde il suo posto dominante, risulta quasi inesistente.

5) Per lo sguardo distaccato, tutto risulta raccolto nell'uno e, allo stesso tempo, assolutamente distinto e diverso, staccato, in una negazione correlativa. Non ci contraddistinguiamo nell'essere, ma in quanto non siamo (assolutamente) l'altro, in quanto siamo identici e ci neghiamo allo stesso momento, prospettive incomunicabili del medesimo. Questo vale anche e soprattutto per l'Assoluto stesso (in sé, cioè per il rapporto fra Padre e Figlio

e riguardo a noi). Dio non è percepibile come un oggetto, non può essere rappresentato in alcun modo, non c'è dipendenza da lui, né fede in lui, ma pura presenza nel mio fondo e nel fondo di ognuno che in-contro. L'anima e Dio co-nascono come l'io e l'altro, sgorgiamo dalla stessa fonte, dall'essenza comune, dal fondo limpido di Dio. Non già che ci fosse confusione, ma piuttosto co-appartenenza nel Verbo, nella riflessione; l'esistenza umana è in-esistenza, vive la sua sostanza emergendo, rinascendo senza sosta dalla vita divina; riflettendosi come parola che Dio ha rivolta ad essa, risulta corriflessiva alla riflessività intradivina. Nulla ci distingue da Dio, siamo tutt'uno, presenza immediata, seppure inconfondibile nella nostra prospettiva diversa¹.

6) Il Dio che compare in questa costellazione non c'è, non vuole né intende nulla, nemmeno se stesso; è invece spoglio di se stesso, non può volere nulla se non la vita, l'autoespressività feconda e creativa; è comunicazione di senso, processo di alterazione. Lui è tutte le cose perché è spoglio di tutte le cose, pura *potentia oboedientialis*, accoglienza feconda, ricettività senza limiti. La sua natura (*Wesen*, nel senso verbale) è co-nascita; quando si riflette in sé, è già presso l'altro; in sé non ha consistenza, solo nella corriflessività fra l'interiorità umana e quella divina ambedue rivestono un carattere, si elevano reciprocamente.

7) Tutto, dunque, riappare adesso in una nuova luce, è giusto e gradito in quanto realizzi la presenza corriflessiva divina, risulti cassa di risonanza per il Verbo. Da qui nasce un'ermeneutica sia dei testi biblici e di quelli filosofici, sia dei fenomeni, sempre presupponendo e in cerca di una filosofia cristiana. Tutto può essere rivelazione se il nostro occhio è pronto a coglierlo tale. Una *logica trascendentale della manifestazione* permanente sostituisce quella antica dell'intervento divino che è ancora lo schema tradizionale dominante nella Bibbia e in teologia.

8) Tutti questi pensieri come valutarli? Un autore come Balthasar li ritiene disastrosi per la tradizione moderna; si tratterebbe dell'interpretazione distorta di un'esperienza probabilmente genuina, che porta a conseguenze gnostiche fino a Lutero, Kant, Hegel, ecc. Per Flasch, Rombach, Vannini, Kobusch e tanti altri, Meister Eckhart è uno dei prodromi positivi dell'evo moderno

¹ Vedi la predica: *Hoc est praeceptum meum*.

che avrebbe risolto alcune questioni importanti della filosofia e del cristianesimo. Infatti, senza il primato del pensare nei confronti dell'essere, la scoperta del pensiero trascendentale, l'emergere di un'ontologia non più ontico-sostanziale, ma trascendentale-strutturale, che permette di cogliere il mistero dell'identità e della correlatività in Dio e fra Dio e creazione, e in questo mistero il pensiero della rappresentazione pura dell'immagine (che è negazione dell'essere, ma, appunto, coscienza ermeneutica); e infine senza la scoperta del nuovo *ethos* della presenza, della precisione nella realizzazione della diversità, dei fenomeni e della (libertà quale) prospettiva – senza tutte queste invenzioni, dico, uno spozializio fecondo fra evo moderno e cristianesimo sarebbe rimasto impensabile.

2. GIOVANNI DELLA CROCE

Secondo me, Giovanni della Croce sarebbe stato l'interlocutore cattolico ideale sia per la cultura rinascimentale (come poeta) che per Lutero (come testimone della fede pura). Egli vive la radicalità eckhartiana dopo la svolta della Riforma e della rottura epocale. Per questo, in lui le novità sconvolgenti del pensiero di Eckhart si acutizzano, trovano una loro espressione ancora più esasperata, volitiva, drammatica. Ciò che nel maestro tedesco riveste ancora un carattere ontologico muovendosi in una cornice cosmico-classica, in Giovanni della Croce tende a perdere la sua collocazione, la sua sicurezza, il suo ancoraggio in un terreno conosciuto. Per questo incontriamo in lui:

1) Un'acutizzazione dell'idea di *annichilimento* che si fa esigenza inesorabile inculcatoci in un ritmo martellante: «Per giungere a gustare il tutto, non cercare il gusto in niente [...]. E quando tu giunga ad avere il tutto, tu devi possederlo senza voler niente»⁴. Appunto perché Dio è il tutt'uno, quindi presenza immediata che deve essere realizzata come tale, ci vuole un lungo tirocinio per reggere a quell'accessibilità senza limiti. L'uomo non è soltanto un essere limitato, ma anche pervaso, aggravato da

⁴ *Salita al monte Carmelo* I,13, in GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete*, OCD, Roma 1979, pp. 60 ss.

tante forme di alienazione, libidine, preferenze, pregiudizi e così ha bisogno di un lungo cammino di conversione che lo porti attraverso il deserto della solitudine e dello stacco, le tenebre della disperazione e della (non-)fede, l'annichilimento di ogni desiderio e aspirazione, di ogni appoggio sensibile o intellettuale.

2) Un'acutizzazione della cura di sottrazione e riduzione, della *dialettica del nulla*. Niente è Dio, niente ci porta a lui, nessuna immagine, né devozione, né Cristo, né santi, né sacramenti, né altri mezzi, nessuna aspirazione, intellesione, forma di memoria, non c'è trapasso né analogia fra Dio e mondo, lo stacco fra lui e noi è incommensurabile. Per questo ogni forma di identità, di conoscenza di sé o del mondo ci va tolta, non rimane che una coscienza lacerata, infelice, schizofrenica, che non sa più collocarsi in nessun luogo. È spaccata in sé fra intuizione divina e disperazione sul proprio stato d'animo, sospesa nel vuoto, senza speranza. Per la prima volta l'inferno (già affacciato in Dante) si fa esperienza psichica – e questo come tappa indispensabile per giungere a Dio. Le terapie psicoanalitiche oltre alle analisi spietate della coscienza alienata in Kierkegaard o Adorno trovano qui il loro modello quasi insuperabile.

3) In questo processo di annientamento assoluto che lo priva della sua identità perversa, estraniata, della sua concezione totalitaria del mondo, l'uomo risulta pura in-esistenza, trapasso; anzi scopre che – avendo lasciato tutto – non gli manca nulla; un risolto che ci fa vedere l'altra faccia del tormento o, meglio, che il tormento non era nient'altro che la *presenza del tutto* all'infuori del quale non c'è proprio nulla. Dio non è niente di ciò che esiste in questo mondo, e perciò ci vuole un occhio denudato per coglierlo – in se stesso. In questa negazione della negatività l'uomo non può nemmeno rifugiarsi nel nichilismo, ma deve reggere al tutto che inabita. In fondo non si tratta di un progresso, ma di una dialettica istantanea di resa e resistenza nei confronti di ciò che è: un non-nulla del tutto di Dio. Il nulla è dunque annullato, perché l'uomo scopre che non esiste fuori di Dio. Non ci vuole un viaggio esterno. Dio risulta infine l'inizio assoluto, fondo oscuro e fonte cristallina nella quale si riflettono gli occhi di ogni uomo:

O fonte cristallina,
se in questi tuoi sembianti inargentati,

formassi all'improvviso «gli occhi desiati»
che tengo nel mio interno disegnati!⁵.

Come vediamo siamo tornati alla nostra immagine iniziale della co-riflessività, del rapporto fra due autorapporti che si riflettono in sé e reciprocamente; una costellazione che sfugge ad ogni ontologia e si coglie soltanto in una fenomenologia trascendentale.

4) Questo processo dialettico non è una cognizione o conquista intellettuale, ma *rivoluzione sentimentale*, rivolta entro una *educazione sentimentale*: gioca quindi nell'affetto, nel centro e baratro dell'autocoscienza, dove l'uomo è esposto a se stesso. Li viene scalfito, toccato, intaccato, e Dio non si realizza che nella misura della trasformazione del suo autosenso.

5) *Cambiamento di prospettiva*. Lungi dal poter adesso vedere Dio in sé, intravediamo piuttosto tutto alla sua luce, nelle giuste proporzioni, cogliamo tutto quale dono, nella sua bellezza, trasparenza, limpidezza, singolarità. Dio non si nasconde in o magari dietro le cose, ma le cose appaiono tali alla sua luce, un risveglio pieno di diletto: «conoscere le creature per mezzo di Dio e non Dio per mezzo delle creature», solo la prima sarebbe una conoscenza «essenziale»⁶. Dio, dunque, compare come condizione trascendentale di una conoscenza congeniale del mondo, che lo coglie nella sua particolarità e simbolicità.

6) Ma c'è ancora di più. Ciò che in Meister Eckhart risultava la co-nascita fra il Logos esterno e la libertà dell'uomo, in Giovanni della Croce si esprime in una prospettiva pneumatologica. Egli parla di una forma di *co-spirazione dello Spirito in/fra Dio e uomo*, ambedue co-esistono nella produzione dello Spirito di libertà e comunione: «L'anima dunque unita e trasformata in Dio spira in Dio a Dio la stessa spirazione che Egli, stando in lei, spira in sé a lei»⁷; un affiatamento compiuto fra spirito divino e quello umano che solo in Hegel troverà un riscontro filosofico altrettanto ardito.

7) Tutto questo implica un'acutizzazione del *soggettivismo*. La fede viene strutturalizzata, si scopre coinvolta in un processo di purificazione psichica, si fa *fides qua*. Solo in una fenomenolo-

⁵ *Cantico spirituale* XII, in IDEM, *Opere complete*, cit., p. 561.

⁶ *Fiamma viva d'amore* IV,5, in IDEM, *Opere complete*, cit., p. 824.

⁷ *Cantico spirituale* XXXVIII, in IDEM, *Opere complete*, cit., p. 959.

gia critica dello spirito, l'oggetto, il contenuto della fede, la figura di Cristo quale Logos possono emergere, inverarsi; i mezzi della chiesa, la mediazione gerarchica, ecc. non sono negati ma messi in disparte; le immagini della Bibbia vengono accolte come immagini, come cifra del viaggio solitario del soggetto alla sua propria sostanza e in questo a Dio (che è la sostanza, il baricentro dell'anima).

8) Così soggetto e oggetto, fede pura e mondo rinascono sotto uno sguardo purificato e rischiarato. Ne nasce un'*ermeneutica inaudita*. Giovanni della Croce è l'unico teologo cristiano che abbia espresso tutta la sua teologia in versi, in poesia. La teologia si fa pura espressione, evocazione, riscoperta del mondo come simbolo del dramma della correlatività fra Dio e uomo; ed egli sarà l'unico poeta che abbia commentato le sue poesie in un testo mistagogico e teorico allo stesso momento. L'esistenza e il mondo si fanno metafora, parola chiave. E non sarà un caso che i mistici, i visionari, coloro che furono investiti da un'esperienza inedita da parte di una realtà che li avvolgeva e compenetrava, siano stati i rinnovatori delle lingue nazionali: Dante, Meister Eckhart, Lullus, Caterina da Siena, Juliana di Norwich, Lutero...

3. LUCE COATTA: MISTICA E ILLUMINISMO

Dopo la rivisitazione dell'ambiente dei mistici, possiamo raccogliere alcuni spunti per un confronto tra mistica e illuminismo. Presupponiamo la conoscenza dell'affinità storica tra Fénelon e gli illuministi francesi, tra pietismo e Kant, nonché la presenza di Oetinger e Böhme in Hegel e Schelling; e siccome non possiamo sviluppare una nostra teoria interpretativa di Kant, di Hegel, della dialettica dell'illuminismo del Settecento, cercheremo di focalizzare i possibili punti di riferimento e d'incontro tra mistica e illuminismo a partire dalle nostre osservazioni sulla prima, sperando che da qui si evidenzieranno prospettive che corrispondano alle grandi intuizioni del secondo.

1) *Denudamento critico del soggetto e smitizzazione delle rappresentazioni oggettive del mondo e della fede*. Da Giovanni della Croce tramite Fénelon fino a Kant, Freud, Pessoa, Musil troviamo un'analisi spietata di tutti i motivi, desideri, immaginazioni del soggetto in cerca del suo appagamento; una critica gnoseolo-

gica che si sposa con un antieudemonismo in un *pathos* di veridicità intellettuale e di purificazione sentimentale. In sincronia con questo smontaggio del soggetto, avviene una rinuncia alla rappresentazione del mondo, ad ogni sostegno oggettivo della fede. Anzi, le rappresentazioni della fede (un Dio opposto al mondo, ambedue sottomessi alla logica dell'intervento soprannaturale) vengono messe in forse e alla berlina, smascherate nel loro carattere ipotetico e perfino alienante e ridicolo, perché indegne sia di Dio, sia della libertà dell'uomo, sia di una concezione sensata della loro conciliazione. Kant e Hegel, Cioran e Camus, Bultmann e Sgalambro dimostrano piuttosto l'impossibilità di prendere sul serio queste asserzioni oggettive, perché risultano controproducenti, ridicole, oppressive.

2) Non ci vuole soltanto una critica di soggetto e oggetto, ma anche una *conversione, una negazione determinata* delle rappresentazioni e dei preconcetti del mondo, perché l'uomo vive nel paradosso, nell'orizzonte illusorio dell'apparenza (trascendentale, di proiezioni dovute alla libidine, al peccato, all'alienazione sociale o esistenziale). Per questo ci vuole (in Kant, Hegel, Adorno, Freud come in Fénelon e Giovanni della Croce) sempre un *approccio indiretto, attraverso il contrario*, la negazione. Non si giunge a Dio se non attraverso la realizzazione di sé, né alla redenzione se non per via della conversione dal peccato, ecc. E viceversa, solo il barlume della redenzione ci fa intravedere lo stato alienato, l'eccesso del male, le aporie della ragione pratica. La certezza non ci viene se non per mezzo del dubbio radicale (le meditazioni cartesiane); non si giunge all'identità e alla libertà oggettiva se non attraverso una conversione dei sensi e del senso della vita (dialettica degli esercizi ignaziani); e l'atto creativo primordiale di Dio non si coglie se non nel cammino controcorrente del mistico⁵. Teogonia e antropogenesi s'intrecciano, implicando una critica permanente dell'ideologia, di ogni forma di fondamentalismo che non tenga conto di questo cammino tortuoso, cioè delle condizioni trascendentali e storiche e delle implicazioni spesso funeste delle proprie asserzioni.

3) Da qui nasce il *carattere sperimentale* dell'inveramento. Sperimentale nel duplice senso, perché tutto dipende da ed

⁵ Cf. J. HABERMAS, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1987, p. 46.

emerge in un cammino critico e doloroso di trasformazione dell'autoesperienza del soggetto. Dall'altro, non si giunge mai ad una certezza ma ci si muove sul crinale, sul limite, fra comprensibilità e ulteriorità; la scienza mistica e critico-illuminista è e rimane una co-scienza del/sul confine, una scienza sperimentale, modesta, umile, che de-finisce i limiti dello sperimentabile con esattezza; lavoro da agrimensori, di cui Kant è stato uno dei più scrupolosi⁹. E in questa esattezza (Musil, Weil, Pascal, Cartesio) si tratta di un sapere audace, generoso, aperto. Esso non crede di poter incasellare tutte le possibili conoscenze nella gabbia delle proprie categorie; impara, invece, a discernere fra conoscenza e pensiero, fra legittima conoscenza delle cause, di tipo funzionale, e puro pensiero, lasciando, dunque, uno spazio libero per l'oltre, per un'identità più pura, per un altro modo di presentazione e di presenza, che i mistici sperimentano in un modo passeggero e incisivo, e che risulta in Kant pura ipotesi, apertura sensata ma non oggettivabile: non possiamo non pensare cose, escogitare idee che non potremo mai verificare, conoscere. È questo il senso del famoso detto: «Ho dovuto togliere il sapere per far posto alla fede»¹⁰.

4) Queste idee-chiave e liminari esulano da ogni oggettualità e dimostrazione, non sono finzioni, ma *ipotesi* con grande valore euristico e regolativo, scoperta nel/del regno della libertà, aggiunte salvifiche che oltrepassano il mondo del necessario e dello strumentale. Dio e la sfera della ragione pura (come la ragionevolezza del mondo) appaiono al mondo del «come se», accompagnano il processo di autosperimentazione critica e morale (che per Kant è identica alla preghiera continua) come orizzonte e possibile concrezione. Dobbiamo agire, pregare, comportarci come se fossimo redenti, come se ci fosse l'aiuto della grazia, come se Dio ci esaudisse, ecc. Almeno non è insensato ritenersi (rappresentarsi: *ansehen, vorstellen, als ob*) uniti a Dio, destinatari della sua grazia, invitati a seguire Cristo come modello. Ma, nello stesso momento, possiamo credere sensatamente in queste

⁹ Cf. R. BODEI, *Scomposizioni*, Einaudi, Torino 1987, pp. 61 ss.

¹⁰ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1911, p. 19 [trad. it.: E. KANT, *Critica della ragione pura*, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 28]. Cf. H. ARENDT, *Vom Leben des Geistes*, München 1989, pp. 23 ss., 71 ss.

premesse e promesse della fede solo agendo, superandoci, iniziando un cammino di conversione. È una dialettica molto sofisticata, la fede come invito e possibilità che s'invera camminando, progettando la propria libertà etica. Una concezione in fondo non tanto lontana da quella della teologia e della scienza mistica barocche. Chi non si ricorderebbe delle sentenze paradossali della tradizione ignaziana che ci comandano di fare tutto per parte nostra come se tutto dipendesse da Dio, e di pregare Dio come se tutto dipendesse da noi, per non cadere nell'alterigia e *vanitas* disperate di una falsa fiducia in Dio e nelle proprie opere¹¹? O in un modo meno dialettico e più scaltrito presso il gesuita spagnolo Baltasar Gracian: «Nella spelunca del nulla e dell'inganno che è questo mondo, è richiesto un lavoro permanente di deciframento, dobbiamo adoperare tutti i mezzi umani come se non ci fossero quelli divini, e tutti i mezzi divini, come se non ci fossero quelli umani»¹². Svolta antiplatonica (o acutizzazione delle dialettiche del platonismo) e carattere ipotetico del rapporto fra mondo e Dio si sposano in una tale concezione. Preghiera continua, processo di purificazione autocritica e realizzazione dell'oltre, della compresenza fra mistero divino e ragione umana (*Andacht* in Hegel) si compenetrano.

5) Potremmo anche dire che mistica e illuminismo sono custodi della *differenza* fra Dio e mondo, essere e apparenza; scibile e pensabile vivono corpo a corpo con ciò che non è e al quale non si scappa. Sempre lacerati fra assimilazione (al mondo, al divino) e separazione e protesta, imparano a reggere allo scacco, al fallimento, ai trapassi delicati, alla diversità lancinante fra idea e realtà; scienze di frontiera, di confronto, in esilio fra mondo ebraico, musulmano e cristiano, fra modernità e devozione. Non sarà un caso che molti mistici spagnoli abbiano le loro radici in queste zone di confronto, siano figli di convertiti, assimilati, profughi, come gli ebrei del primo Novecento, intelligenze diffe-

¹¹ La formula presso G. Hevenesi SJ (1701); cf. K.H. CRUMBACH, *Ein ignatianisches Wort als Frage an unseren Glauben*, in «Geist und Leben» 42 (1969), pp. 321 ss.

¹² H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt 1981 [trad. it.: *La leggibilità del mondo: il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1984, cap. IX].

renziate, senza casa, perspicaci, abbandonati¹³. I mistici e gli illuministi sono *radicali perché sradicati, esploratori di un'assenza*, della notte di identità; sono scrutatori dell'inconscio, delle false proiezioni, delle identificazioni e strategie di difesa altrettanto fuori posto.

6) *Un senso acuto della solitudine cristallina del soggetto* nei confronti di sé, del mondo e di Dio sfocia in un senso altrettanto sviluppato dell'Ego che si scopre fonte, pura spontaneità, libertà, responsabilità e, allo stesso tempo, in questo centro della sua libertà solitaria – che risulta passiva, aperta, incommensurabile, mistero indicibile, e fatticità, premessa e processo ingenerantesi – e in questa attività suprema si scopre di nuovo investito, coinvolto in una grazia e in un dovere che non ha potuto inventare lui. L'io puro trascendentale e il fondo mistico hanno, forse, molto più in comune di quanto non si voglia credere. L'Ego è la svolta, la conversione permanente fra poter-essere-se-stessi e il ricordo del dover-essere-se-stessi, fra mondo e concetto, orizzonte e realtà concreta, essere e parola, spontaneità dell'autoprogetto e passività dell'attesa del senso, quale sintesi a priori e ancora da recuperare fra io, mondo e Dio, luogo della loro compresenza mai sicura, ma ineluttabile¹⁴.

7) Ne nascono due conseguenze: la prima riguarda il *carattere ermeneutico-linguistico-metaforico* del rapporto al mondo e a Dio. Dio, il mondo e l'io co-nascono nella lingua, nella metafora, nel tentativo dovuto e concesso di poter tradurre, trasformare le cose in parole, le parole in azioni comunicative, in presenza mondana; una transustanziazione avventurosa che cambia il carattere della teologia. Non si lavora più su testi (come nel procedere scolastico e positivo), ma in dialogo con l'esperienza e la lingua; un laboratorio nel quale si produce un nuovo linguaggio, spesso snaturato, artificioso, allegorico, che oltrepassa quello simbolico o dottrinale, di modo che il linguaggio dei mistici si avvicini al simbolismo scientifico, si faccia puro rimando preciso. Non sarà un caso che nel primo Settecento la parola «mistica» si stacca dal

¹³ Cf. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 60 ss.; J. HABERMAS, *Philosophisch-politische Profile*, cit., pp. 41-50, 383-388.

¹⁴ Cf. E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (Studia Anselmiana, 94), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1986, pp. 255 ss.

sostantivo «teologia» e si emancipa, si fa sostantivo indipendente. Ed è comprensibile che né chiesa, né teologia sopportino le arditezze linguistiche e le procedure sperimentali dei mistici, che d'ora in poi saranno banditi dalle tavole di trattativa ordinaria¹⁵.

8) Seconda conseguenza: non c'è ragione teorica o mistica senza la *ragione pratica*, senza l'implicazione immediata dell'impegno etico, dell'indifferenza accogliente per tutti gli assenti. L'intero processo finora descritto s'invera e sfocia nel rispetto per ogni-uno e nella responsabilità per il carattere simbolico ed escatologico del mondo; questa convinzione fa parte della spiritualità di Meister Eckhart, Giovanni della Croce, Kant, Hegel, Adorno.

9) Dio, in questo processo, non potrà comparire che in un modo tanto anonimo quanto inesorabile, e infatti la dialettica fra le diverse forme di autoscoperta del soggetto, il rinvenimento del mondo e l'emergere di Dio ha contrassegnato le vicende dell'evo moderno (W. Schulz). Dio non può mai essere una trovata accidentale, un'aggiunta all'esperienza umana, ma co-appare, si manifesta nel processo descritto. Non è nominativo (soggetto), né accusativo (oggetto) di un intervento o di una predicazione, ma è palese nel movimento del dativo, del gioco libero e necessario del dirsi, darsi, rivelarsi fra io, noi, mondo. *L'idea di Dio* fa sì che tutto appaia quale ludo, preludio e fuga, nella sua autenticità, singolarità, apertura. Si rivela come orizzonte, luce, spirito, garante, pre- e pro-messa della libertà comunicativa, della conciliabilità fra natura e persona, imperativo e indicativo, essere e senso, identità e indifferenza, come condizione salvante di una storia avventurosa di identità (Schaeffler). È indice, ricordo e speranza della coriflessività fra finito e infinito nello spirito: «Dio è Dio, solo in quanto sa se stesso; il suo saper se stesso è, inoltre, la sua autocoscienza nell'uomo e il sapere che l'uomo ha di Dio, che progredisce al sapersi dell'uomo in Dio»¹⁶.

¹⁵ Cf. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., pp. 152 ss., 188 ss. (sul destino dei testi di Giovanni della Croce), 198 ss.; J. HABERMAS, *Philosophisch-politische Profile*, cit., p. 54 (sull'allegoria in Benjamin); E.M. CIORAN, *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano 1984, pp. 146 ss.

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, cit., X, §§ 564-573, pp. 372-393 [trad. it.: pp. 545-564].

4. RETRO- E PRO-SPETTIVA: LA RAGIONE CRITICO-MISTICA

Sono ben conscio del fatto di aver descritto le strutture affini di mistica e illuminismo in un'ottica dell'oltretomba di entrambi; questo in un duplice senso: da un lato perché ho ricostruito un loro possibile convergere leggendoli in una prospettiva piuttosto speculativa, romantica, hegeliana; dall'altro perché ciò è stato fatto tenendo presente la rilettura critica di entrambi, che ne ha messo a nudo la contraddittorietà, perfino la dialettica negativa; una lettura che dimostra la razionalità e raffinatezza clandestine della mistica e l'irrazionalismo represso (e repressivo) dell'illuminismo. Sono, però, convinto che ambedue riconoscono e percorrono, se vissuti e approfonditi ad un certo livello, la loro dialettica intrinseca e scopriranno la loro complementarità, perché sono due tratti fondamentali della stessa ragione e libertà umana.

Se definiamo la ragione come la potenza di poter realizzare se stessa e il mondo in modo critico, distaccato, impegnato e accogliente, l'illuminismo accentuerà senz'altro l'uso critico-autocosciente, attivo, moderno; la mistica, invece, quello passivo, interiore, aperto per l'immenso che la avvolge, la spinge ad essere ragione libera e liberante. Ma è chiaro, e la nostra indagine dovrebbe averlo dimostrato a sufficienza, che ambedue sono in sé polari, tesi, comprendono in sé il loro contrasto, e per questo si completano a vicenda storicamente e strutturalmente.

C'è dunque affinità (fino all'identità intravedibile e auspicabile), contrasto (fino alla lotta, soprattutto quando una parte comincia a primeggiare) e complementarità (molto spesso inconscia, ma facilmente individuabile nella retrospettiva); una dialettica positiva che mantiene la loro diversità di approccio, di mentalità e di ambiente, per evitare gli scogli e i fallimenti sia del misticismo che dell'illuminismo estremi. E se la corrente «post-moderna» fosse un cammino verso un loro sposalizio, una sintonia fra senso critico e senso comune, intelletto, ragione e spirito, libertà critica e fantasia artistica – oltre l'empirismo, il razionalismo e l'oscurantismo fanatici, non si compirebbero forse le aspirazioni profonde di molti pensatori dell'evo moderno, pur così diversi, come Kant, Schelling, Hegel, Adorno, Heidegger? Comunque sia, la storia di illuminismo e mistica avrebbe potuto svilupparsi in un modo meno antagonistico. Come sarebbero

andate le cose, se l'illuminismo non fosse caduto nelle angustie di un atteggiamento meramente critico-riduttivo, ma avesse, invece, ricordato le sue radici nel pietismo, il carattere passivo-aperto, inoggettivabile della ragione pura, la trasparenza e resistenza simbolica del mondo, il fondo condonato della libertà, sorgente della sua bellezza e della sua forza vincolante e propulsiva? E come, se la mistica ecclesiale non fosse stata ridotta ad un sistema ascetico-esoterico per alcune anime elette o ad un moralismo rigido per le masse dei fedeli, ma avesse ricordato il suo impeto critico, le sue scoperte linguistiche, le sue arditezze intellettuali, metafisiche e gnoseologiche? E come, se la teologia avesse imparato da ambedue?

Pensare la complementarità (sia pure antagonistica) fra mistica, illuminismo e teologia, evidenziandone la matrice e le strutture per lo meno affini, per preparare un possibile cammino comune che sappia ripensare il destino dell'uomo alla luce di un Dio trinitario-kenotico e di un Dio nella prospettiva della libertà comunicativa: questo è stato l'obiettivo poco modesto di questa meditazione che vorrei concludere con una citazione dagli *Erlanger Vorträge* di Schelling che fa da eco al nostro inizio eckhartiano:

Also selbst Gott muss der lassen, der sich in den Angangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will. Wer wahrhaft philosophieren will, muss aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnsucht los sein; er muss nichts wollen, nichts wissen, sich ganz bloss und arm fühlen, alles dahingeben, um alles zu gewinnen¹⁷.

¹⁷ E.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, V, München 1917, p. 12: «Chi intende collocarsi nel punto di partenza di una filosofia veramente libera, deve lasciare perfino lo stesso Dio. Chi vuole filosofare veramente, deve essere scevro di ogni speranza, di ogni desiderio, di ogni nostalgia; non deve agognare e sapere nulla, sentirsi interamente nudo e povero, abbandonare tutto, per guadagnare tutto» (traduzione mia).

CAPITOLO DECIMO

PRESENZA E CRITICA

SULLE AFFINITÀ ELETTIVE TRA FILOSOFIA E MISTICA

1. LA SCOMMESSA: UNA STORIA DELLO SPIRITO?

1.1. *In-contro*

Titolo e pretesa del nostro saggio nonché di tutto il ciclo di studi che vorremmo inaugurare con questo volume non sono affatto scontati. La voce «mistica» dello *Historisches Wörterbuch der Philosophie* ci dà un'impressione sui rapporti quanto mai variegati e contraddittori tra filosofia e mistica. La gamma delle possibilità si estende dalla loro quasi-identificazione in nome di una sapienza maggiore, che comprende e fa comprendere oggetto e soggetto, pensiero ed esperienza, intuizione e raziocinio, fino alla denuncia di un contrasto insanabile che ritiene la mistica una fantascienza, un entusiasmo pericoloso e, viceversa, la filosofia un razionalismo distruttivo¹.

Ovviamente, il nostro tentativo si muove tra questi estremi. Scommettiamo su un parallelismo e un rapporto complementare fra entrambe, cioè su una corrispondenza che implica una critica e un arricchimento reciproci. Questo vale ancora di più se consideriamo la dialettica autocritica intrinseca che anima sia la filosofia sia la mistica; infatti, ambedue ricordano e riflettono il polo opposto eppure costitutivo del proprio essere in se stesse.

Infatti, cosa sarebbe la filosofia senza un'esperienza fondante, si chiami essa illuminazione, intuizione o ispirazione, e senza

¹ Cf. P. HEIDRICH - U. LEHMANN (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VI, Basel 1984, pp. 268-279. La vasta gamma di queste posizioni si trova già in Platone: cf. G. KRÜGER, *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico*, Vita e Pensiero, Milano 1995 (1939).

quell'orizzonte di un'unione possibile tra le sorgenti del proprio conoscere? Esordio e risultato del filosofare stanno sotto la stella mattutina e vespertina della promessa di una possibile unità tra fatto e ideale, criterio e procedere, meta e cammino, tra parola, silenzio e darsi dell'essere, tra verità e libertà, ragione e passione. Cosa rimarrebbe di Platone, Plotino, Eriugena, Cusano, Cartesio, Hegel, Heidegger, Wittgenstein, ma anche di Aristotele, Tommaso, Kant, Schopenhauer o Nietzsche senza un tale fondo indicibile che pure orienta il loro pensare, valutare, agognare?

E cosa sarebbe la mistica senza la scienza e la cultura, senza una consapevolezza dello stacco tra il soggetto e il suo alone inafferrabile, tra il cuore e la ragione, l'esperienza fondante e il linguaggio, senza quell'impulso del doversi dire in un linguaggio descrittivo e riflessivo, senza il bisogno di svelare il fondo ultimo e primordiale del conoscere, amare, volere e scegliere? Non soltanto Agostino, Eckhart, Giovanni della Croce o Francesco di Sales, ma anche Teresa d'Avila, Ildegarda di Bingen o Simon Weil non sarebbero pensabili senza una cultura teologico-filosofica che non è soltanto ornamento, ma fa parte della sostanza della loro mistica.

1.2. *Definizioni*

A questo punto dobbiamo inoltrarci nel terreno minato di una definizione almeno provvisoria, euristica di ciò che la parola e la causa della «mistica» possano significare. Attenendomi alla formula alquanto vasta di B. McGinn, amerei parlare di *tentativo di esprimere una coscienza immediata della presenza dell'Assoluto* (con tutte le fasi di preparazione e di riflessione) in un linguaggio che ha in sé una forza «visionaria» e trasformatrice². Una tale definizione comprende il carattere passivo-momentaneo e riflessivo-espressivo della mistica, che viene inoltre inquadrato nel processo integrale di una vita e di una storia di esperienza e me-

² Cf. B. MCGINN, *The presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, I-IV, New York 1991 [citiamo dall'edizione tedesca: *Die Mystik im Abendland*, I, Freiburg 1994, pp. 12 ss.]. Forse B. McGinn è riuscito a scrivere la migliore storia della mistica; l'unico concorrente è K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, I-III, München 1990-1996 [trad. it.: *Storia della mistica occidentale*, I, Vita e Pensiero, Milano 1995].

ditazione. Parlo di coscienza, non di sentimento, affetto, sensazione, perché mi pare più vasto e pertinente – e sa implicare le definizioni più ristrette che sono state date della mistica da parte dei filosofi in questo secolo: esperienza instabile, passiva, indescrivibile eppure noetica, che, come l'eros, fa parte integrale della vita attiva (W. James, Baron von Hügel); percezione di una presenza come fondo del giudizio dell'essere, un'assimilazione diretta tra coscienza e oggetto, un'intuizione di fondo che si basa sul dinamismo trascendentale della ragione (Maréchal); esperienza di connaturalità tra soggetto e oggetto, tra libertà e obbedienza, volontà e destino, destino e senso personale della vita (Blondel); affezione della e alla vita, una comunicazione immediata con lo slancio vitale che compenetra il mondo e fa scoppiare le incrostazioni del reale, incitando l'uomo a vivere una religiosità dinamica, profetica, affetta dalla presenza viva del mistero (Bergson). Un tentativo ripreso da M. Henry e Vl. Jankélévitch, che lo portano fino ad una ontologia fenomenologica della grazia e della prova ontologica della presenza di Dio in mezzo all'autoaffezione di una vita che si ad-dice a se stessa¹.

1.3. Nesso

Tutti questi pensatori hanno tentato di sviluppare una loro visione del nesso tra mistica e filosofia, rilevando l'attiguità tra i due fenomeni. Questo accade nella *Lebensphilosophie*, nella fenomenologia e in una nuova versione del pensiero trascendentale che riflette meglio sulle sue condizioni storiche, sperimentali e ideali. Nell'ambito cattolico questo avvenne all'insegna della crisi modernista che è stata «superata», o almeno smaltita, mediante una discussione approfondita di questa costellazione portando al chiarimento dell'esperienza connaturale tra Spirito divino e spirito umano, tra scienza tomista e mistica sanjuanista (Maritain, Garrigou-Lagrange), tra l'autocoscienza spontanea e la coscienza della presenza del divino (Gardeil). Ma, nonostante la freddezza

¹ Cf. B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland*, cit., pp. 415 ss.; M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris 1990 (1963); IDEM, *La parole de Dieu: une approche phénoménologique*, in «Archivio di Filosofia» 60 (1992), pp. 157 ss.; IDEM, *Radikale Lebensphänomenologie*, Freiburg 1992; VL. JANKÉLEVITCH, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Marietti, Genova 1987.

della teologia dialettica, anche negli ambienti protestanti si dimostra un risveglio dell'interesse per la mistica, soprattutto in A. Schweitzer ed E. Troeltsch, presso il quale essa riveste un posto importante nella sociologia della religione e nella genesi delle società democratiche moderne. Michel de Certeau si è occupato di quest'ultimo aspetto insistendo sulla novità della «mistica» seicentesca, della scoperta dell'interiorità riflessiva, autocritica, poetica⁴. E come dimenticare la lunga e travagliata storia dell'agostinismo in tutte le sue forme, la presenza di quella coscienza di crisi e d'intimità, di grazia e autocritica che solo quel maestro ha potuto infondere nella linfa dell'esperienza e riflessione storica⁵? Infatti, una della tesi del nostro contributo sarà che la mistica accompagni i trapassi critici della storia, ne sia un'espressione e allo stesso momento un rimedio, l'annuncio di una nuova tappa dell'autocoscienza umana come riflesso della presenza del senso assoluto della vita: la parabola del pensiero tra i presocratici e Platone, tra Plotino e Agostino, tra Meister Eckhart e Fénelon: quest'ultimo arcobaleno, quel nugolo di testimoni che si muovono sul crinale tra filosofia e mistica ha infatti accompagnato la nascita di quell'epoca che noi chiamiamo evo moderno. E così il risveglio dell'interesse per lo spozalizio tra filosofia e mistica nel romanticismo tedesco e a partire dagli anni Venti in Heidegger, Wittgenstein e presso i pensatori sopra nominati è, forse, l'alba di un'era che alcuni definiscono postmoderna.

⁴ Cf. B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland*, cit., pp. 383 ss., 460 ss.; M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987. In Italia è stato M. Bergamo ad avviare ricerche sul Seicento francese sulla scia di M. de Certeau: cf. M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo seicentesco*, Sansoni, Firenze 1992² (1984); IDEM, *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Il Mulino, Bologna 1991; stimolanti poi le indagini di B. PAPASOGLI, *La lettera e lo spirito. Temi e figure del Seicento francese*, Libreria Goliardica, Pisa 1986; IDEM, *Il «fondo del cuore». Figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Libreria Goliardica, Pisa 1991.

⁵ Cf. C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 147-262; C.A. BERNARD, *Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1996, pp. 189-223. Affascinante la storia della teologia, letta in chiave «mistica» partendo dall'esperienza sociale e interiore, di R. OSCULATI, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*, I-II, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1996-1997.

1.4. *Unità riflessa?*

Recentemente Karl Albert e Marco Vannini hanno fatto uno sforzo considerevole per stabilire un nesso proficuo e quasi profetico tra filosofia e mistica⁶, insistendo soprattutto sul carattere unificante dell'esperienza dell'essere. Filosofia e mistica s'incontrano, anzi coincidono, in quanto sono esperienza e riflessione dell'unità fondante di tutto l'essere. Per Albert, la mistica intuisce quell'unità per via di una unificazione con l'Assoluto, mentre la filosofia cerca di esprimere e concettualizzare questa intuizione di fondo. Per lui, esperienza mistico-culturale e filosofia nascono sullo stesso ceppo e persistono in un contatto permanente, pena la sterilità della filosofia e lo smarrimento sentimentale della mistica. Collocandosi in quest'ottica, Albert riscrive la storia della filosofia da Parmenide fino a L. Lavelle, dal pensiero cinese e indiano fino alla Parigi dei nostri giorni. Ultimamente è riuscito a sviluppare una tavola di esperienze (unità, presenza, felicità, amore, morte), di concetti (unità, *atman*, *ben*, essere, Dio) e di esplicazioni sistematiche sul campo metafisico, noetico, etico, estetico e pedagogico, dimostrandone la correlazione e il congegno strutturale.

Dal canto suo, Marco Vannini, con un *pathos* senza pari, sottolinea il primato assoluto dell'Uno in Dio e tra Dio, l'essere e l'esperienza che significherebbe la fine di ogni alterità, mediazione e alienazione. Attraversando la morte della differenza, del male, dell'estraneità e di ogni particolarità, tutto, il male, il tempo, passato e futuro, Dio e io, risultano in-esistenti nell'Uno, mentre queste opposizioni esistono ancora per coloro che sono fuori dell'unità, che si barcamenano all'insegna del contraddistinguersi, dell'avere, di una logica astratta del finito. Impressionante questa furiosa riduzione del tutto all'Uno, che esaspera il programma di Eckhart, M. Porete, Silesius, Spinoza (quello di G. Rensi) e Hegel. Partendo da questa esclusione di ogni differenza, da questa logica vincitrice del medesimo, Vannini critica acerba-

⁶ Cf. M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996; K. ALBERT, *Vom Kult zum Logos*, Hamburg 1982; IDEM, *Mystik und Philosophie*, St. Augustin 1986; IDEM, *Einführung in die Philosophische Mystik*, Darmstadt 1996; un classico: J. BERNHART, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, München 1922.

mente, quasi si beffa della stupidità di un cristianesimo ancora attaccato alle mediazioni ontologiche, sacramentali, istituzionali, all'illusione del singolo, del male, del «categoriale», tutte cose irreali se non vengono contemplate alla luce della presenza assoluta di un Assoluto che non permette più alcun pensiero di differenza o mediazione. Una dinamica affascinante, ma anche alquanto riduttiva, dato che un tale pensiero distrugge nella polemica se stesso, escludendo ciò che dovrebbe abbracciare; l'Uno diventa un feticcio che seppellisce ogni differenza tra mistica e filosofia, tra Dio e uomo, tra io e tu, e tutto ciò in nome di un'esperienza astratta. La delicatezza del pensiero cristiano (e, in fondo, dello stesso Hegel) si trova messa alla berlina, appiattita, livellata e annientata⁷.

1.5. *Affinità elettiva*

Nei confronti di questi tentativi, che ci sembrano riduttivi e allo stesso momento troppo vaghi (poiché il concetto dell'essere e dell'Uno non permette molte sfumature), vorremmo tentare di abbozzare un rapporto più differenziato tra filosofia e mistica, Dio e mondo, esperienza e pensiero. Per questo scopo proponiamo la metafora classica dell'«affinità elettiva» che Michael Löwy ha valorizzato come categoria per descrivere e strutturare le relazioni fondanti nell'ambito della storia dello Spirito⁸. L'autore segue la storia della sua mutazione dall'alchimia barocca fino alla nascita della nuova fisica e al famoso romanzo di Goethe, ove fu trasferita nella sfera dell'eros e della sua fatalità; infine da Goethe fino a Max Weber, che per primo ne approfitta per definire un campo di interdipendenze culturali che sono più che mera influenza, causa, correlazione, coincidenza. Per capire la possibile fecondità della nostra categoria, si deve dare maggior rilievo alla

⁷ Cf. M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, cit., pp. 123-133, 153 ss., ove assistiamo a quella riduzione «spinoziana». L'ammissione della necessità della differenza (p. 115) rimane un'eccezione e non incide sulla logica del libro.

⁸ Cf. M. LÖWY, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 14-22, con la sua applicazione convincente su un campo di ricerca che soltanto così emerge come configurazione. Il *Simposio* ci illustra in forma e contenuto l'emergere di una tale affinità precaria tra mito, mistica e pensiero, tra commedia e tragedia: cf. G. KRÜGER, *Ragione e passione*, cit.

dinamicità della corrispondenza (baudelairiana), che si trasforma da costellazione a interazione attiva, e all'elemento dell'elezione, che da parte sua implica un'attrazione reciproca (forse anche inconscia), una scelta attiva e mutua tra i due poli o configurazioni socioculturali per creare poi una simbiosi, una figura nuova di pensiero e di rappresentazione; un insieme, dunque, di condizioni sociali, costellazioni storiche e scelte personali. Ora ci pare che tra pensiero (filosofico) ed esperienza (intuitiva, fondante, illuminante) si stabilisca un tale rapporto di affinità «fisiologica» che può diventare, se le condizioni sono favorevoli, sposalizio voluto e riflettuto, costellazione feconda. Questo tipo di connessione spaziale permette anche l'ammissione di un'estraneità temporanea, di una conflittualità, perfino di una parziale incompatibilità, come, dall'altra parte, della fatalità di certe forme di identificazione immatura tra le componenti in merito, pur insistendo su un rapporto ineffabile, mutuo, persistente, sempre di nuovo evocabile e realizzabile; tra filosofia e mistica, tra Dio e mondo, tra la loro forma e il loro procedere persiste un tale legame tensionale, che è sempre di nuovo soggetto ad altre esigenze, interpretazioni, lotte, definizioni. Ma in tutto questo i poli non possono lasciarsi mai del tutto. Le vicissitudini e le peripezie di quel rapporto, che determinano una bella parte della storia della metafisica, della religione, dell'antropologia, sono l'oggetto di studio di questo volume.

1.6. *Il campo di ricerca*

Le opzioni fondamentali che sorreggono teoricamente il piano degli studi e il volume qui presentato sono queste: c'è un fondo comune di esperienze tra mistica e filosofia (illuminazione, passione, intuizione, affetto, opzioni), tra la luce della ragione e la razionalità dell'esperienza, del quale raramente si tiene conto. Per questo vi sono tra le sfere tanti intrecci e incroci che andrebbero riconosciuti e portati alla luce: dal (neo)platonismo fino all'idealismo e a Heidegger e Wittgenstein, da Agostino fino a Meister Eckhart, Cusano e Fénelon.

I punti d'incontro più densi sono il Trecento tedesco, il Cinquecento spagnolo, il Seicento francese e la filosofia (post)romantica, senza trascurare la filosofia antica (di tradizione orientale e occidentale) e medioevale. La prospettiva inedita serve da

vedetta per cogliere costellazioni che normalmente non trovano l'attenzione dovuta; si pensi alla polarità tra razionalità e sfondo mistico in Anselmo, Cusano, Cartesio, Hegel, fino a Valéry, Musil, S. Weil; alle affinità strutturali tra Giovanni della Croce e Kant nella severità dell'autocritica e nel processo della purificazione, per non parlare del tanto diffuso antieudemonismo in entrambi nonché in Fénelon e in tutta la tradizione moderna (fino a Freud, Husserl, Weil), del resto sempre legato ad una mistica dell'attenzione, della purezza di presenza; alla storia dell'interiorità nella sua dialettica tra profondità dell'affetto e autodistacco da Agostino fino alla Riforma, a Cartesio, al giansenismo, al pietismo, al quietismo.

La mistica perde così il suo carattere esoterico, si inserisce nella storia dello Spirito, la filosofia si libera dal suo sapore freddamente razionalistico. Ambedue appaiono come poli che si configurano, si arricchiscono, si correggono a vicenda – e scoprono la loro rispettiva dialettica interiore. Perché non c'è mistica che non sia autocritica; e non c'è filosofia che nello scandagliare le proprie radici non ne riconosca e concepisca l'ineffabilità. Ambedue devono riscrivere sempre di nuovo la loro storia e vivere nella tensione della dialettica negativa nei confronti di se stesse, una dialettica che dovrebbe sfociare nel ri-cordo (*Andacht*) delle proprie sorgenti di cui non sono mai dominatrici.

Sul versante sistematico-teorico si indaga sulla struttura originaria della metafisica, del pensiero dell'essere che implica sempre una sua presenza-assenza (identità e differenza, finito e infinito, il nulla, immediatezza e mediazione); sul processo gnoseologico che non è mai privo di un retroterra, di un orizzonte previo difficile da tematizzare, e che implica il configurarsi tra luce e illuminazione, Logos e linguaggio, esperienza e pensiero, teoresi ed estasi, contemplazione e concetto, rappresentazione e idea, affetto e razionalità. L'aspetto antropologico richiede una rivisitazione della topografia dell'anima e del linguaggio del corpo nonché una storia dell'incrocio tra mistica, pensiero ed eros in Platone, Agostino e nella cultura rinascimentale e barocca.

Sul versante critico ci vorrà un'ermeneutica della mistica, una critica del linguaggio religioso e filosofico; e non si potrà sottacere lo scandalo che la mistica significa per la filosofia e viceversa, uno scandalo e un distacco che possono trasformarsi in sfida e in scoperta della loro prossimità. Per dare lo spazio dovuto

a quella estraneità, sono previsti corsi sulla psicologia e critica dell'esperienza sulla scia di Nietzsche, Schopenhauer (ma anche loro sono «illuminati», si pensi solo all'esperienza meridiana di Sils-Maria, e attratti dalla mistica orientale) e Freud.

Mistica e filosofia, teoria e affetto si concretano nel simbolo, nel rito; si prevede dunque una fenomenologia del rito, del culto e un'indagine sui punti d'incontro tra filosofia e preghiera, teoria e culto (Platone, Kant, Hegel, Rosenzweig).

A questo punto non si potrà non tener conto dell'aspetto «mitobiografico» di un pensiero, che si rispecchia perfino nel susseguirsi delle opere dei grandi autori: la filosofia è sempre un itinerario della mente – verso una meta che nessuno cerca arbitrariamente, ma che marca fin dall'inizio il suo esordio e il suo dipanarsi.

Mistica e filosofia non sono lontane dal regno della poesia, pur tenendosi in uno stacco diffidente da essa. Ma Platone, Agostino, Hegel, Heidegger, Giovanni della Croce o Seuse non sono pensabili senza un afflato di poesia, senza la forza di una prosa che sappia cogliere ed esprimere le strutture del mondo e delle proprie intuizioni. E infine, la mistica è anche il terreno propizio per la comprensione delle altre culture. Oltre e sotto le formule, i concetti, le istituzioni corre un fiume di acqua viva, di cui si nutrono gli uomini, pensatori e gente semplice, e che va valorizzato, rivisitato, coltivato. Pertanto, si offrono corsi sul rapporto tra pensiero e poesia, sulla mistica teorica dell'ebraismo e dell'Islam.

Si punta, quindi, su una rivisitazione della filosofia alla luce della mistica – e viceversa: su una rivisitazione della mistica alla luce della filosofia, senza l'intenzione di confondere le sfere, ma neppure con una paura che porterebbe ad una loro separazione. Siamo attenti ad evitare un misticismo teologico, ma anche le pretese sterili di un razionalismo e purismo filosofico che storicamente e oggettivamente ci pare fuorviante; si cerca, invece, di cogliere i punti di contatto e di congedo fra filosofia e mistica: affinità elettive appunto, faticamente imposte e liberamente accolte, inconsapevoli e ripensate, perenni eppure attendenti il loro rispettivo *kairos* personale, collettivo-sociale, biografico e accademico.

Un tale sguardo è insolito, ma non del tutto nuovo o arbitrario: in Francia ci sono da decenni studi in questa direzione (H. Gouhier, G. Morel, Baruzi); in Italia si pensi a M. Vannini, M.

Cacciari, G. Moretto, A. Del Noce, R. Osculati; in Germania a K. Albert, R. Spaemann, H. Rombach, K. Ruh; nell'ambito anglosassone alla nuova *Storia della spiritualità* di B. McGinn⁹. Insomma: costituisce un'impresa esaltante poter rivedere Hegel alla luce di Meister Eckhart, cogliere i nessi tra gli esercizi ignaziani e il procedere di Cartesio o Blondel, scrivere una storia dello Spirito alla luce del significato dell'affetto, seguendo Schleiermacher, o individuare le affinità elettive tra il silenzio e l'atteggiamento critico nella mistica e in Wittgenstein. Saranno letture a volte ardite – quasi viaggi di esplorazione –, ma ben ancorate ad un sobrio discorso sul livello storiografico e teorico.

E non sarà un caso che tutto questo avvenga sotto il patrocinio di sant'Anselmo, essendo egli personaggio e pensatore che unisce in sé una vena contemplativo-mistica e la forza rara di un raziocinio, di un pensiero forte e umile. Per giungere ad una versione più concreta e precisa del rapporto speculativo tra filosofia e mistica, ci rivolgiamo dunque a lui.

2. LA REALIZZAZIONE: ANSELMO DI CANTERBURY O LA LOGICA DELL'ILLUMINAZIONE

Scegliamo la sua figura non soltanto perché è il patrono del nostro Ateneo e della nostra collana, ma soprattutto perché sta

⁹ H. Gouhier e A. Del Noce hanno contribuito a creare e circoscrivere un'esegesi «religiosa» di Cartesio e del Seicento francese; Morel e Baruzi, invece, operano una lettura «filosofica» di Giovanni della Croce; R. Spaemann ha riscoperto il significato culturale e filosofico di Fénelon; Cacciari indaga sull'intrigo tra mistica, gnosi, filosofia e teologia speculativa; G. Moretto si muove tra teologia liberale e filosofia del tragico, sostenute da una fenomenologia della profondità dell'esperienza; H. Rombach dà una fisionomia precisa alla genesi della modernità, partendo dallo spirito della mistica, per poi perseguire la storia clandestina della nascita del pensiero strutturale via Bruno, Cartesio, Spinoza, Pascal, Leibniz, Kant fino a Husserl e Heidegger, un pensiero che solo con immensa lentezza supera l'idea della sostanza e l'ideologia del sistema, due forme della frenesia del dover comprendere. L'ultimo rampollo di questo sviluppo sarebbe l'ermeneutica, sempre oscillante tra un piglio di comprensione e la vaghezza del pensiero debole, mentre Rombach si fa testimone di uno sguardo ermetico che coglie ogni fenomeno come mondo integrale e assiste al suo originarsi ed elevarsi; mistica e razionalità fenomenologica giungerebbero così ad un connubio.

sul crinale tra una concezione speculativa del pensare, per la quale teologia, filosofia e mistica formano un corpo omogeneo, e quella scolastica molto più differenziata. Diventa così un caso emblematico per la storia del pensiero platonico e agostiniano, nel quale si uniscono, con ingenuità e raffinatezza, mistica e razionalità, ambedue spinte fino ad un punto estremo, pur senza perdere la loro forza polare di coesione.

2.1. *Mistica o razionalità?*

Non è casuale che la discussione attorno al rapporto tra mistica e razionalità si ripeta sul campo più limitato della ricerca anselmiana. Pensiamo soltanto ai grandi nomi dell'esegesi delle sue opere: da un lato la linea teologica da Karl Barth fino a I.U. Dalferth, poi quella filosofico-razionale da Hegel fino a K. Flasch o A. Schurr, e infine quella mistica con il suo portabandiera A. Stolz. E poi le tante forme intermedie: da E. Gilson, A. Kolping, G. Söhngen fino a Kienzler o Balthasar¹⁰. Per limitare il resoconto del dibattito all'ambiente del nostro Ateneo, constatiamo che Stolz ribadisce il carattere mistico del *Proslogion*, negando che si tratti di una dimostrazione dell'esistenza di Dio; assistiamo, invece, all'inveramento della sua presenza ed essenza, del suo vero essere entro il processo di una preghiera meditabonda. Il suo avversario F.S. Schmitt, editore delle opere anselmiane, sottolinea, al contrario, l'indole razionale, anzi razionalistica dell'argomento, il cui nucleo ritiene perfino fuorviante, un'illazione infondata dal concetto all'essere. Per quarant'anni lo Schmitt ha sostenuto questa lettura del suo eroe e ha, quindi, dedicato la sua vita a un autore il cui pensiero principale gli risulta inaccettabile. E si meraviglia che spiriti così grandi come Bonaventura, Cusano, Cartesio e Hegel siano potuti cadere nel tranello del sofismo anselmiano. Come si vede, la nostra domanda centrale si reitera e

¹⁰ Sulle diverse interpretazioni negli anni Trenta cf. E. SALMANN, *Die Anselm-Interpretation bei A. Stolz*, in IDEM (a cura di), *La teologia mistico-sapienziale di Anselmo Stolz* (Studia Anselmiana, 100), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1988, pp. 101-124; per il taglio sistematico delle pagine seguenti cf. IDEM, *Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit bei Anselm*, in M. HOEGEN (a cura di), *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta* (Studia Anselmiana, 101), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1989, pp. 143-228.

si recita su un palcoscenico ben più ristretto, ma sempre con la stessa virulenza.

2.2. «*Sola ratione*»: il razionalismo del «*Monologion*»

Molto dipende adesso dalla valutazione del *Monologion* e del suo rapporto al *Proslogion*. Stolz e Barth vi vedono una rottura, Schmitt una continuità del gesto interpretativo. In verità le cose sono più complicate, perché assistiamo ad una crisi dell'esemplarismo agostiniano sul quale si basa la razionalità fiduciosa di Anselmo. *Sola ratione* voleva procedere e dimostrare l'esistenza divina, il rapporto creazionistico, le relazioni trinitarie. Questo gli sembrava possibile e necessario, perché la ragione è già in e di per sé evento di corriflessività tra due forme dell'autorapporto fondante: lo Spirito di e in Dio e la mente umana; siamo di fronte ad una ragione che riflette la luce, la riflessione divina, e che si poggia perciò su un rapporto di somiglianza. Solo presupponendo questo rapporto egli poteva giungere alla conclusione che ogni essere, ogni conoscenza e soprattutto ogni valutazione avvenisse *per summum bonum*, a forza della presenza e della lucidità della *ratio* divina. Nondimeno, era l'ablativo *sola ratione*, cioè l'ambito umano nel quale si svolge e sul quale si fonda l'argomentazione, il concatenarsi apparentemente inesorabile e incontrovertibile delle ragioni. La mente umana risulta lo spazio, la ragion d'essere, la molla e il criterio del procedere. Alla fine, però, Anselmo non è del tutto soddisfatto; sembra che il monologo riflessivo della ragione gli risulti troppo razionalistico: voler e poter dimostrare Dio non poteva rendere giustizia né a Dio né alla ragione, e ancor meno al loro vero rapporto corriflessivo. Allo stesso momento Anselmo cade in un fideismo: deve far saltare il circolo riflessivo tra Logos divino e mente umana per poter affermare il primato di Dio nei confronti della *sola ratione*, dell'ablativo integrale della ragione umana (*Monologion* 31-33). Segretamente, tutte le deduzioni si basano sui presupposti della fede, senza che questo venga confessato.

2.3. *La crisi e il trapasso: in cerca del nodo gordiano*

Ora è evidente che l'esemplarismo non può garantire ciò che aveva promesso: la sua razionalità risulta troppo forzata e fiacca,

il suo Dio troppo costruito e lontano; esso tende, anzi, a farsi proiezione, assenza; la ragione umana si ritrova sola, isolata, priva di conforto. È questa la situazione iniziale del *Proslogion*, che autori tanto diversi come Gilbert, K. Albert o F. Ulrich leggono come crisi di purificazione, di distacco, di conversione della mente. L'argomentare dell'uomo non garantisce il vero contatto col divino¹¹. Infatti, come una mera dimostrazione potrà produrre un concetto degno di Dio e perfino evocare la sua presenza? Dio, se ha un senso parlare di lui, non può essere una trovata posteriore, ma deve risultare il nodo gordiano nel quale si contraggono, si stringono il ragionare umano e l'assolutezza dell'Assoluto, l'auto-presenza divina e l'autoriflessione accogliente dell'uomo. Dio compare come quintessenza, come premessa e promessa della rettitudine dello stesso intendere, comprendere e cogitare, deve darsi in mezzo alle strutture e dinamiche nelle quali il pensare si coglie, riflette e definisce. Un unico argomento deve incastonare, cogliere la loro reciprocità inclusiva, la loro compresenza correflessiva. Dio deve essere presente alla mente, altrimenti non potremmo cercarlo; ma se è presente come Assoluto, perché non lo intravediamo? Com'è possibile che la sua presenza non sia evidente? È questo il dilemma che si pone alla meditazione di Anselmo e che non lo lascia mai. Come si vede, una scommessa, un intrigo sul livello trascendentale (che verte sulla condizione di possibilità del pensare, del cercare e del non-vedere), onto-logico (il fondo reale del processo del pensare, cercare, intuire) e storico (la condizione concreta nel *kairos* del 1078, di un momento di disperata ricerca).

¹¹ Cf. P. GILBERT, *Pensiero ed esperienza cristiana in Anselmo d'Aosta*, in E. MORANDI - R. PANATTONI, *L'esperienza di Dio. Filosofi e teologi a confronto*, Il Poligrafo, Padova 1996, pp. 153-184; K. ALBERT, *Einführung in die Philosophische Mystik*, cit., pp. 143 ss.; IDEM, *Vom Kult zum Logos*, cit., pp. 46 ss. Arcano e splendido il saggio di F. ULRICH, *Cur non video praesentem?*, in «Freiburg Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 22 (1975), pp. 70-170, che riesce a creare una sintonia tra le letture razionali e mistiche di Anselmo, ricorrendo a Platone, Eriugena e Hegel. Esso è forse una delle letture più remote, penetranti e congeniali di Anselmo.

2.4. *Il nodo risolto: la ragione illuminata*

Ora, un tale argomento che sia allo stesso momento il nodo e la risoluzione, che garantisca la realtà ontologica e la validità noetica del pensare e del suo pensiero centrale e culminante, va pensato, conquistato, elaborato, deve essere una condensazione del cogitare, del monologare della ragione con se stessa - e deve darsi, irrompere, lampeggiare in mezzo al ragionare, contro e oltre il faticare umano. Assistiamo ad una illuminazione dirompente, contro e oltre ogni attesa, come attesta lo stesso Anselmo nel prologo e nel primo capitolo del *Proslogion*. L'unico argomento si deve alla confluenza, al *contuitus* tra la fatica del pensiero, del concetto, e la luce divina che trascende la stessa formula nella quale il pensare coglie ed esprime se stesso. Questa formula nasce dalla ricerca, dalla fede storica, dall'intuizione, è frutto del raziocinio e della grazia; la si conquista ed essa si dà; e in questo incrocio si prestano la verità e la ragione del suo essere, di ciò che la formula indica e rappresenta. In questo evento cambia soprattutto lo spazio, il *quo* del ragionare, cercare, formulare. La forza e lo spazio trascendentali non si comprendono più *sola cogitatione*, ma il cogitare stesso si svolge nei confronti di e entro un *quo* che lo sorregge e trascende e che è indice e quintessenza di una presenza inafferrabile. Questa presenza (che va pensata e che si condensa perfino in una formula) acutizza il carattere razionale e quello mistico del pensiero anselmiano: tutto è qui dono, luce da fuori; e tutto si svolge entro lo spazio e la dinamica del cogitare, di un pensare che riflette sulle condizioni del suo proprio intendere. Si esaspera e accentua la presenza divina che, essendo sostanza del pensare, non appare più come superlativo remoto, ma si presenta dentro il processo del pensare, spingendo la ragione ad essere alla sua propria altezza. Tuttavia, questa presenza sfugge ad ogni piglio oggettivante, si allontana, si fa ineffabile. Un Dio troppo vicino diventa evanescente, innominabile; eppure è la fonte, il contenuto e l'orizzonte della illuminazione che rischiarà la ragione - su se stessa.

A questo punto dobbiamo ancora spiegare brevemente la struttura di una tale illuminazione¹².

¹² Sulla illuminazione cf. E. SALMANN, *Der geteilte Logos. Zum offenen Pro-*

Essa presuppone un *kairos* specifico, il momento di un trapasso precario, nel quale la ragione umana si vede denudata, orbata di ogni potenza e possibilità di proiettare, volere, comprendere. I suoi concetti e ragionamenti astratti, le sue aspirazioni risultano ad essa opprimenti e vuoti, privi di senso. Essa si vede smascherata, messa a nudo e in forse, si convince del carattere fittizio delle sue ipotesi e illazioni. Oltre ad Anselmo, anche Meister Eckhart, Giovanni della Croce, Kant, Hegel, Freud e la Weil s'incontrano in questo processo di denudamento doloroso, di morte subita, di trapasso necessario per poter reggere alla verità, alle suture e faglie della propria intelligenza e intenzionalità. Solo in questo modo il pensiero si fa indifferente per ogni forma di differenza, ospitale e attento per la presenza inattendibile del vero. Un inter-esse disponibile, disinteressato sorregge l'etica (antieudemonistica) e la gnoseologia (ascetica) dei nostri protagonisti: ne nasce una mistica dell'attenzione, il «piccolo cammino» di una ragione a-gnostica, denudata, aperta.

Solo in queste circostanze, quasi in sospenso tra il monologo di una ragione che vuole autofondarsi, intrattenersi con se stessa, e un *proslogion*, un pensare a qualcosa che è ancora ignoto, avviene il colpo di grazia, di un'illuminazione che è sempre fulmine repentino e struttura che ri-voluzionano e rinnovano la mentalità e le dimensioni della stessa mente, il modo del suo valutare e della sua autopresenza spontanea. Ciò che finora era o appariva limite ultimo, orizzonte enigmatico, categoria ultimativa del comprendere, volere, valutare, risulta ora germe e punto di partenza, spunto e orizzonte illuminante, la luce inedita di una nuova visione delle cose. Ciò che finora appariva alternativo, separato, esclusivo e perfino antagonistico, ora si manifesta come costellazione entro un'opposizione polare, un gioco polare del dispiegarsi del medesimo Spirito e senso, di una verità maggiore. E viceversa, ciò che sembrava confuso, un tutt'uno, adesso si differenzia, riveste una sua fisionomia distinta, appare come diverso e originale in ognuno dei suoi componenti. Ecco il ritmo (trinitario-cristologi-

zeß von neuzeitlichem Denken und Theologie (Studia Anselmiana, 111), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1992, pp. 150-180; H. ROMBACH, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg 1971, pp. 146-163, 221-245; IDEM, *Strukturanthropologie*, Freiburg 1987, pp. 166-233, 366 ss., 381 ss.

co, niceno-calcedonense) del reale e dell'intelligenza illuminata. Mistica e illuminismo si salutano e si toccano in questa visione.

La ragione speculativa giunge a questa vetta, in quanto intravede in ogni-uno la fonte comune, il suo zampillare dalla stessa fonte, il suo essere originato dalla stessa origine. Angelo e mosca, soggetto e oggetto, la mente e le sue idee nonché tutto il reale si devono alla forza procreatrice di un unico Verbo che dia consistenza e intelligibilità. Così, il pensare riveste una sua malleabilità; coglie tutto nella sua particolarità e come presenza di un Logos comune; rilegge la realtà da fuori, come fenomeno, e da dentro, come evento originario di libertà; nella sua compiutezza e come provvisorio, perché tutto è epilogo e prologo di ciò che può e deve essere e ancora divenire. L'evento e la struttura dell'illuminazione dilatano e focalizzano perciò il raggio della conoscenza, costituiscono una ragione che viene illuminata dalle proprie condizioni e dai propri limiti invalicabili che pure la definiscono dall'interno. Altezza, abbandono fiducioso e umiltà saranno le stimate di una tale mente che si sa elevata e collocata – in se stessa e nel *milieu divin*.

Retrospectivamente capiamo anche il ritmo martellante del «deve» che ha caratterizzato le ultime pagine: c'è un dover reggere, un dover essere all'altezza del proprio pensare, essere e amare, un dovere ontologico che spinge la ragione a cogitare, a riflettere sulle leggi e i ritmi del proprio esserci, pena la perdita della sua rettitudine e dignità, della sostanza della sua libertà. La forza del destino, l'incombenza della propria realtà che non dà mai pace sono già il midollo, la linfa vitale, l'indole della realizzazione della libertà umana che non ha una sua consistenza all'infuori di questa rettitudine: deve e può rendere giustizia a se stessa, al suo raggio sconfinato e precisamente determinato. E solo nella coincidenza tra volere e dovere si coglie la sua essenza reale. Tutta l'opera anselmiana verte su quella conciliazione (im)possibile e necessaria tra Spirito divino e mente umana, tra la volontà e il suo dovuto: un nodo che sarà la problematica centrale del pensiero fino a Kant, Hegel e Blondel.

2.5. Lo sfondo mistico della ragione: l'ablativo divino

Ora, tutto il processo razionale e meditabondo, il fallimento del monologo e la preghiera, infine il colpo dell'illuminazione

nonché l'ambito da essa creato e rischiarato si condensano e riflettono in una formula geniale che è già tutto l'argomento, l'unico accesso alla realtà e ragionevolezza della ragione e del suo pensiero essenziale – Dio: *Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*. Scomponiamo semplicemente i suoi elementi per individuare poi la sua forza sintetica.

— Esaurito il *sola ratione*, Anselmo si colloca dentro e si affida alla logica della (sua) storia, percorre un cammino maieutico, mistagogico, confessa la limitatezza e sterilità del suo faticare, inabita l'assenza divina – per riceverla di nuovo nel gesto della fede (comune-comunitaria): *credimus*. La fede appare e viene accolta come *Vor-gabe*, come premessa e promessa della giustizia e verità dello stesso pensare. La ragione va a e in fondo – e si vede (s)fondata, collocata, dotata in e con se stessa.

— Il fondo della ragione non può rappresentare una dignità minore del fondato, deve essere «personale», capace di riflettere, di monologare e di corrispondere ragionevolmente all'appello della ragione: *te*. Nella crisi si riscopre la logica dell'allocuzione, della preghiera, che in Anselmo è sempre espressione di un'estrema perplessità, del fallimento di una ragione che si è ingarbugliata nelle proprie esigenze e aporie, e uno spiraglio in vista di una soluzione superiore che le viene da un'altra dimensione. I capitoli 8-11 del *Proslogion* sono ritmati da un tale alternarsi tra un ragionamento serrato e limpido, il suo fallire e una preghiera segnata da un afflato, tocco e calore agostiniano: *pros-logion*, mi muovo in te – e al tuo cospetto.

— Ma Anselmo non indulge ad un personalismo idilliaco, non si perde in proiezioni qualsiasi, non si arresta davanti ad una presunta inoggettività di Dio, ma constata che questo fondo della ragione deve essere qualcosa, presenza resistente, percepibile, oggettiva. Ardito quell'oscillare tra *te* e *aliquid*, l'uso dell'accusativo, la grinta del definire.

— Tuttavia, quel fondo che fonda perfino il suo ricordare non può essere estraneo al pensare, un mero oggetto remoto, un pensiero fortuito, un'invenzione, ma dev'essere una realtà trascendentale, cioè quintessenza, contenuto, garante, spazio dello stesso pensare, il suo concetto massimo e integrale. Questa idea massima, limite e spia che fonda, salvaguarda e giudica la stessa ragione, non è un oggetto qualsiasi, ma indica e palesa l'essenza e l'orizzonte della verità dello stesso ragionare. Essa è il suo para-

metro, il suo luogo, la sua dinamica. Perciò ritengo che l'ablativo (*quo*), come perno della nostra formula, non funga soltanto da pietra di paragone o da punto esterno di riferimento per il comparativo (*im Vergleich zu dem...*), ma significa quell'a priori che ci fa pensare, il principio *quo*, *a quo* e *in quo*, mediante e nel quale si svolge e si realizza il pensare e cogitare, la riflessione della ragione su di sé. Secondo me, vi troviamo un certo parallelismo nella funzione e presenza della natura divina, che è il *quo* e *in quo* dei rapporti relazionali e delle processioni personali in Dio. Solo presupponendo la comune co-scienza divina che le persone «toticipano», cioè si comunicano integralmente, possiamo evitare false dipendenze (paternalismo) e salvare l'equilibrio del discorso trinitario. È vero, la natura non esiste in sé, ma è lo spazio a priori della coscienza divina, che in-esiste nel rapporto corriflessivo delle persone. Mentre il «*quo* divino» esiste (*te esse aliquid*), però nella forma potente e anonima della sua in-esistenza nella ragione che solo così può pensare se stessa e il suo Dio; il *quo* è garante e spazio della loro corriflessività¹³.

— Una tale ragione ha già attraversato il nulla: niente potrà mai garantire la validità del proprio pensiero, niente è definitivo e determinante; niente, nessun essere finito, nemmeno la ragione è Dio e niente gli è paragonabile. Estrema razionalità e mistica si urtano contro la roccia del nulla, dell'annientamento delle proprie pretese – e vi s'incontrano. Tuttavia, Anselmo, Giovanni della Croce o Hegel non si impantanano in un nichilismo o fatalismo, perché quell'annichilirsi si ribalta in una pienezza di presenza: niente è all'infuori di Dio, tutto parla di lui, soprattutto la ragione umana che sa cogliere la propria dinamica e il suo fallire nel cogitare, nell'autoriflessione. Dentro il suo dinamismo si rivela il *melius* e il *maius*, essa stessa viene dunque sostenuta da qualcosa che non si esaurisce nel pensare, eppure la sorregge e le dà il suo senso e orizzonte.

¹³ Sul ruolo della natura di Dio cf. E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (Studia Anselmiana, 94), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1986, pp. 283 ss.; IDEM, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, qui riportato alle pp. 306-323.

2.6. *Co-gitatio: la razionalità della mistica*

La presenza divina non soffoca la razionalità dell'uomo, ma la svincola, la libera a ragionare, a cogliere la propria riflessività come processo co-riflessivo nei confronti della dinamica riflessiva di e in Dio. Perciò la nostra formula presuppone e rappresenta l'integrale della corrispondenza, dell'affinità elettiva tra Spirito divino e mente umana. Essa è in tutto questo:

— il concetto centrale e integrale dello stesso intendere e cogitare, comprende la sua essenza, dinamica e condizione di possibilità, le realizza come fondo del proprio percepire, valutare, riflettere;

— un concetto limite e chiave della ragione, che definisce il suo orizzonte, che però non è mai fisso, ma cammina con la stessa ragione, risulta cioè una definizione enfatica della sua inesauribilità e indefinibilità. Negazione e comparativo sono segni della freschezza della ragione, del suo non potersi accontentare e fondare. Essa rimane prova, tentativo, tentazione di se stessa;

— una regola del come si debba pensare e parlare della ragione e del suo concetto massimo-limite;

— un indice della differenza metaforica tra la ragione e il suo concetto-spia, mediante il quale il pensare confessa di essere soltanto pegno, inizio permanente, rinvio, un rappresentante, e trapasso del suo pensiero essenziale. Positività e negazione nascono sullo stesso ceppo, risultano interdipendenti;

— quintessenza e indice dell'inesauribilità e abissalità della ragione, rappresentando la sua trascendenza. Più essa si riflette in sé e su di sé, più deve abbandonarsi alla logica straripante del suo concetto centrale che la trapassa: essa non può contenere né comprendere se stessa e ancor meno il garante della sua lucidità, ma deve confessarsi compresa da esso e abbandonarlo alla sua maggiore grandezza (*Proslogion* 14-15);

— un nome di Dio, che lo definisce sempre in rapporto con la riflessione umana – nella sua pienezza incontenibile. La ragione deve e può pensare l'Assoluto che l'ha assolta per poter assolvere il suo compito, quello di pensare se stessa e l'Assoluto;

— un concetto che è insieme la realtà dell'intendere e del cogitare. Se quel garante della sua propria lucidità non fosse reale, la ragione non renderebbe giustizia a se stessa, non sarebbe all'altezza del suo ragionare, della sua posizione storica, del suo

statuto ontologico e del suo raggio trascendentale. Dio si lascia rinnegare sul piano di un pensiero astratto-concettuale, ma non su quello di una riflessione reale e realizzantesi. Non si dimostra positivamente, magari per via di un'illazione dal concetto alla realtà, l'esistenza di un Dio (un tale oggetto di prova non sarebbe mai il vero Dio, ma soltanto un nome, se non un feticcio), ma si chiarisce mediante il percorso della dialettica negativa, che esclude le ipotesi assurde che nascono da una lettura categoriale della formula, e dimostra l'impossibilità di una negazione di Dio; in questo duplice passo si svela la presenza ineluttabile dello stesso Dio nel centro dello stesso pensare: ecco la linfa vitale e il perno del pensiero blondeliano e della sua ripresa dell'argomento.

2.7. *La gamma delle interpretazioni*

Siamo giunti, dunque, al vertice della razionalità mistica e di una mistica razionale. Tutto è qui estremamente razionale e ragionevole, limpido, trasparente – tutto è allo stesso momento già presenza mistica, metafora di un Altro che pure risulta garante e dinamica dello stesso pensare. Per questo le diverse interpretazioni hanno una loro plausibilità e legittimità, colgono un versante del ragionamento e dei presupposti di Anselmo¹⁴. La formula è, sì, espressione e confessione dei paradossi della fede, nata dalla preghiera; il ragionamento non fa altro che dimostrarne la validità inespugnabile e l'assurdità delle sue negazioni. Rivelazione divina e mente umana si corrispondono, per questo non c'è nulla da dimostrare o provare, ma è mediante una noetica dialettica che s'inverna la presenza incontrovertibile del principio e la ristrettezza insostenibile di una ragione «folle», insipida che la negherebbe (Barth, Corbin). Questa dialettica noetica e la teologia dialettica si sposano in una costellazione molto raffinata e attraente. Seguendo e approfondendo la stessa linea, si può ancora accentuare l'alterità e la libertà di Dio che emerge in mezzo ad un pensiero

¹⁴ Si vedano soltanto le proposte raccolte in «Archivio di Filosofia» 58 (1990); in seguito mi riferisco ai saggi di J.L. Marion (pp. 43-70), M. Ruggenini (pp. 111-136), J. Reiter (su Malebranche: pp. 180-202), A. Molinaro (su Anselmo e Hegel: pp. 353-369), M. Henry (pp. 521-532), I.U. Dalferth (pp. 631-664).

che ricorda la sua presenza ed esaurisce in questo la propria potenzialità. Si avverte una rottura nel concetto stesso che ci fa pensare e subire la sovranità del bene e la libertà assoluta di quel Dio che, da parte sua, si riflette nell'argomento trascendendolo, sfondandolo permanentemente (Marion). Ma tutto ciò non basta. Il primato di Dio, di un Dio corriflessivo in se stesso, compresente a se stesso, viene garantito soltanto se e in quanto la ragione umana si realizza e si riflette in lui; il pensiero di Dio va toccato entro la sfera e presenza divina; la mente umana deve vederlo, intuirlo, realizzarlo in se stessa, oltre se stessa. Niente e nessuno si muove e si pensa all'infuori di Dio; il nostro pensare fa parte dello spazio della sua intimità, della sua autoaffezione, del modo in cui lui si ispira a se stesso. Solo in, per via e a forza di Dio si può conoscerlo e riconoscere la sua presenza innegabile (Malebranche, M. Henry). La teologia dialettica sfocia nella mistica della dialettica «presenza-assenza», tocco-visione.

Ma se è veramente Dio che si ri-verbera nella mente umana, quest'ultima non può ridursi ad un puro trapasso o specchio, ma, come co-riflessiva, non può non pensare per conto suo. Una vera fede, una vera mistica della presenza di Dio devono ribadire la vera autonomia del ragionare. Un Dio assoluto richiede un argomento assoluto, un Dio libero non può non provocare (e forse perfino invocare) la libertà dell'altro, un Dio riflettente non può non far leva sulla riflessione della ragione umana (Ruggenini). Perciò è altrettanto legittimo sottolineare la pura razionalità dell'argomentare da parte di una ragione che man mano coglie le sue proprie presupposizioni e la sua ragion d'essere, purché questa ragione non si assolutizzi, ma sappia abbandonarsi alla logica di una presenza che la attraversa e la supera. Sono pochi gli interpreti che salvaguardino l'estremismo della razionalità (liberata) e l'a priori della mistica, il dono della fede e l'autonomia della ragione, la crisi e la conseguenza del pensare, la libertà e la necessità intrinseca, la forza dell'argomento e la sua negatività. Sono pochi che sappiano muoversi su questo crinale, che non si perdano in una lettura parziale, non importa se mistica, razionale, negativa, fideistica¹⁵. Ma l'*esprit* di Anselmo e la verità della causa

¹⁵ Ci riescono soprattutto F. ULRICH, *Cur non video praesentem?*, cit.; K. KIENZLER, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg 1981; cf.

richiedono uno sposalizio tra il rigore del raziocinio e la precisione dell'affetto mistico, senza separazione né confusione.

2.8. La circoscrizione: filosofia e mistica

A questo punto possiamo precisare le nostre definizioni iniziali dell'esperienza mistica, confrontandola con una «circoscrizione» del pensiero filosofico. La mistica appare come (s)fondo, fonte e orizzonte del pensare, come la sua origine liberante e necessitante; essa fa sì che il pensiero debba e possa riflettere se stesso e le sue condizioni di possibilità, e corrispondere ad esse. Un pensiero vero non può non ritenersi illuminato, dotato, imposto a se stesso e indirizzato a convenire con il senso e la ragione del suo proprio essere. Perciò l'esperienza mistica ci risulta un *dover e poter definire e comprendere se stessi come intimità toccata e illuminata da parte del fondo e orizzonte del proprio pensare, amare ed essere*. Questo arche-tipo che accompagna tante forme del pensiero filosofico si dispiega poi in diverse forme e figure. Può prevalere l'aspetto della visione intellettuale che allarga il raggio del conoscibile e della lucidità del soggetto, che gli fa intravedere altre dimensioni del reale, spostando l'orizzonte della propria visione del mondo. Ma c'è anche la modalità del tocco oscuro che incide più direttamente sul centro affettivo di coinvolgimento e distacco, della valutazione emotiva, insiti nel rapporto conoscitivo. Ambedue le esperienze possono legarsi ad una forte autocritica della cognizione quotidiana e ad un impegno etico. Diverso anche il rispettivo grado di coinvolgimento del corpo e di autoesplorazione delle falde e stratificazioni dell'anima. Non c'è mistica che non lasci tracce e stimate nel linguaggio del corpo e nella biografia della persona. Ma, appunto per questo, la mistica come illuminazione, tocco, impulso, coinvolgimento e distacco ci fa pensare, si appella alla riflessione, la spinge verso l'esegesi e la comprensione di se stessa. È da lì che nasce l'affinità elettiva della mistica al linguaggio filosofico e teologico.

Visto in quest'ottica, il pensiero non è astratto, lontano dalla realtà, ma non è altro che la realizzazione della realtà, è una delle

un mio tentativo sistematico: *Spekulative Vernunft und theandrische Weisheit*, in «Gregorianum» 71 (1990), pp. 487-510.

forme più elevate e dense del reale. Una filosofia che si radica nel terreno propizio della mistica non può non pensare l'esordio e la verità che attraversano la coscienza. Pensare è un *processo di realizzazione* di se stessi e del mondo che implica un *rapporto passivo-asimmetrico alle condizioni fondanti dell'essere, conoscere e amare in mezzo ad una pur così grande relazione co-riflessiva, critica e feconda della coscienza a se stessa e al mondo*. Essa sa cogliersi come *metafora*, come *trapasso* e come *possibile simbolo del suo fondo e della luce* che la rischiarerà¹⁶.

Forse pensiero filosofico ed esperienza mistica s'incontrano nella *costituzione della co-scienza*, formano e sono perfino la coscienza stessa, il suo modo di esistere, percepire, realizzare, riflettere, del suo essere in sé oltre se stessa.

Partendo dal cammino anselmiano, abbiamo raggiunto una specola che ci ha permesso di *definire* meglio ciò che *intendiamo* con mistica e filosofia e di capire i possibili nessi di un rapporto di affinità elettiva, chimicamente costringente, umanamente libero, divinamente illuminante. Da questo punto di osservazione possiamo intravedere alcuni sviluppi e legami, ritmi e leggi che d'ora in poi scandiranno il loro svolgimento e il loro rapporto reciproco sul piano storico e sistematico.

3. PROSPETTIVE: LO SPIRITO DELLA STORIA

Seguendo per un breve e molto provvisorio sopralluogo le vicende del discorso mistico-filosofico, scegliamo alcune piste che questo rapporto ha aperto durante l'evo moderno; e vedremo che le coordinate che in Anselmo avevano conservato un certo equilibrio, ora si differenziano, si acutizzano, si fanno aporetiche, esclusive – eppure nel loro insieme recuperano una fisionomia e proporzione nuova.

1. Si esaspera il *carattere puramente razionale e perfezionistico* dell'argomento. Inaugurato dall'arditezza di Meister Eckhart,

¹⁶ Le definizioni proposte riepilogano il cammino di McGinn e di K. Albert, dandogli uno spessore maggiore mediante il ricorso alle formulazioni analoghe, fatte pur in un contesto diverso, di E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982, pp. 225 ss., 380 ss., 410 ss.

in Cartesio, Spinoza, Leibniz il procedere anselmiano si trasforma in un metodo mediante il quale la ragione vuole confermare se stessa, riprovare la propria sussistenza, validità, legittimità. Dio e il fondo mistico vengono funzionalizzati, iscritti nel cerchio della ricerca di un fondamento razionale. Nondimeno, persiste il ricordo della vecchia atmosfera; non è casuale che Cartesio ricorra al procedere della *meditatio*, di un monologo che si confronta con se stesso, scandagliando il pozzo inesauribile della propria memoria, in cerca di un'evidenza che nessun metodo in questo mondo potrà mai produrre o garantire. Gli esercizi ignaziani e il tocco dell'illuminazione rimangono, forse, i presupposti sottaciuti che soli potranno dare sicurezza e coerenza al ragionamento cartesiano, alla catena aurea e funesta degli argomenti, che non sono per niente chiari quanto pretendono di esserlo. E la versione o l'inversione del pensiero in Malebranche coglie possibilmente questa anima segreta di Cartesio: il suo sentimento interiore, il bisogno della *visio*, l'incontrovertibilità dell'illuminazione, la necessità di vedere tutto il reale alla luce dell'idea e della presenza divina: l'evidenza come una mirabile sintesi tra intuizione cartesiana e spiritualità dell'Oratorio francese¹⁷.

2. *La somma storica, logica, trascendentale, fenomenologica e religiosa di questo cammino* si tira e si ricostruisce in Hegel che, secondo me, riesce a comporne una fuga sinfonica. Fede, mistica, ragione e le diverse tappe del loro percorso vengono inquadrare in una struttura aperta tra Spirito assoluto, spirito oggettivo e soggettivo, tra Spirito, idea e concetto, per trovarvi il loro significato e la loro collocazione ripensati. Si leggano soltanto la conclusione dell'*Enciclopedia* e l'esordio della descrizione della «religione assoluta» (per non parlare delle pagine stupende sulla logica delle vicende dell'arte cristiana nell'*Estetica*), per convincersi della forza del connubio tra mistica e ragione in questo pensiero la cui unica magagna è probabilmente l'autofraintendimento di voler essere un sistema scientifico. Se Hegel si fosse accontentato di essere un artista, un maestro della riflessione, un mistico pensan-

¹⁷ Cf. U. NOLTE, *Philosophische Exerzitien bei Descartes*, Würzburg 1995; M. ECKHOLT, *Vernunft in Leiblichkeit bei N. Malebranche*, Innsbruck 1994; J. REITER, a.c., pp. 193 ss.; A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990¹ (1964), pp. 377-512.

te, un pensatore che si vede necessitato a riverberare in sé la storia e la struttura della coscienza storica, collettiva e singola al culmine dell'evo moderno...¹⁸. Ma chi di noi non si rinchiuderebbe a un certo punto della sua vita nel guscio di un'autostilizzazione fin troppo conveniente, ma a lungo andare micidiale e un po' ridicola?

3. Un altro filone rileva *lo sfondo e il tono affettivo* dell'esperienza anselmiana. L'affetto si lascia toccare in modo immediato dall'oggetto. Gli manca la forza per poter distaccare l'altro; ne viene, invece, direttamente investito. Non lo coglie in maniera nitida, ma mediante e a furia della trasformazione del proprio stato d'animo, che si accorge subito della compatibilità o meno tra oggetto e soggetto.

A questo punto delicato del contatto tra due sfere dimensionali interdipendono un'indifferenza estatica, cioè una disponibilità ospitale per ogni differenza, una differenza en-statica, che coglie lo iato, la diversità dentro di sé, e un connubio che fa sentire e garantisce immediatamente la differenza, un contatto che pure rimane indiretto, sempre mediato attraverso la propria sensibilità ferita, intaccata, coinvolta. La sfera, il calore, il ritmo di vita dell'altro emergono in me, incidono sul mio autorapporto, e questa costellazione fa nascere la beatitudine dell'attiguità e la sofferenza indicibile del contrasto, ambedue vissuti visceralmente. Vicinanza e discrepanza si favoriscono e interdipendono in modo vertiginoso, portando spesso al sentimento schizofrenico di una spaccatura nella persona, che si vede divisa tra l'inferno del peccato e il cielo della prossimità dell'altro, tra autofissazione e apertura (Agostino, Giovanni della Croce), investita dal sentimento inesorabile di una dipendenza incondizionata in mezzo ad un rapporto autoriflessivo pur così grande (Schleiermacher). Forse varrebbe la pena rileggere la mistagogia rahneriana in quest'ottica, oltre ai tentativi di sviluppare una fenomenologia dell'affetto numinoso presso R. Otto, M. Henry, P.A. Sequeri. In un tale sentimento fondante si configurano l'appello dell'attimo che si fa istanza, una percezione precisa per la presenza dell'altro come altro in mezzo alla propria sfera di vita e nell'organo di

¹⁸ Mi permetto di rinviare alla mia interpretazione di Hegel: E. SALMANN, *Der geteilte Logos*, cit., pp. 291-371.

valutazione, la pregnanza del senso per questo impatto, una sensazione netta dell'incisività della differenza. Tutta la storia della modernità è venata (e minata) dalla forza delicata di un'affettività affilata e raffinata, dal girotondo tra eros, mistica, senso di colpa, giudizio, distanza, grazia: l'agostinismo riflettuto e risentito dalla sensibilità (erotico-eretica) di un corpo e di un'anima barocco-romantica. Riscrivere la storia della mistica spagnola e francese, del quietismo e del pietismo, della poesia e della teologia in questa chiave sarebbe un'impresa quanto mai proficua¹⁹.

4. A questo punto dobbiamo ricordare che la mistica non si riduce affatto a un sentimento o ad una sensazione di unione (come insinuano tante sue definizioni), ma subisce allo stesso momento lo iato, la differenza tra soggetto e oggetto, tra Dio e mondo. E più aspro e dolce si fa l'impatto tra le sfere, più nasce anche il bisogno e la volontà di una rivisitazione autocritica del proprio cammino e degli stati d'animo vissuti. *Mistica e illuminismo* s'incontrano in questa forza spietata della critica, della finezza psicologica, dell'impeto della riflessione trascendentale.

Vorremmo concretare brevemente queste affinità tra correnti che si credono sempre opposte tra di loro²⁰. Invece, esse condividono:

¹⁹ Per la storia cf. R. OSCULATI, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*, II, cit., pp. 365-444; IDEM, *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Laterza, Bari 1990; IDEM, *Schleiermacher. L'uomo, il pensatore, il cristiano*, Queriniana, Brescia 1980. Il più completo approccio sistematico si trova in P.A. SEQUERI, *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del sacro*: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger, Glossa, Milano 1993; IDEM, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 375 ss., 455-555.

²⁰ Rinvio ai miei saggi qui riportati: *Mistica e illuminismo - Affinità e contrasto*, pp. 209-223; *Neuzeit und Offenbarung*, cit., § 6; cf. anche E. SALMANN, *Der geteilte Logos*, cit., pp. 42 ss., 159 ss., 255-265. Parto da una visione «mistica» della modernità, ribadendo che quest'ultima sia nata dallo spirito della preghiera, dalla scoperta dell'interiorità infinita, del distacco, della polarità del rapporto teandrico. La notte della fede, che ci avvolge, potrebbe risultare un'epoca di gestazione, per ritrovare la parola, il gesto dell'invocazione creaturale, che forse da sola possa cogliere e dar rilievo alle nostre esperienze altrimenti indicibili. Così il mio *Andacht. Philosophen vor dem Phänomen der Liturgie* (Kant, Hegel, Rosenzweig), in «Ecclesia orans» 7 (1990), pp. 309-333; cf. H.J. LUIBL, *Des fremden Sprachgestalt. Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebets in der Geschichte der Neuzeit*, Tübingen 1993. Sarebbe affascinante rileggere in un'azione parallela il grande romanzo di R. Musil con la sua fiamma di

— una forte *coscienza di crisi e di rottura* nei confronti della tradizione. Le novità di Agostino (l'interiorizzazione e il carattere drammatico della grazia, lo spettacolo tra elezione e condanna, tra eros e amore divino, tra corpo e anima), di Eckhart e M. Porete, di Lutero e Giovanni della Croce, la franchezza quasi sfacciata di una Caterina da Siena o una Teresa d'Avila (e non si dimentichino le lettere ardite, focose che un animo tanto soave quanto forte come Fénelon ha potuto scrivere a Luigi XIV) possono benissimo cimentarsi con le osservazioni acute di un Voltaire o di un Kant;

— una *critica denudante la tradizione* e un'emancipazione inaudita da essa e dalla *fides quae*. Ogni immagine, ogni oggettivazione troppo ingombrante, ogni fissazione indegna (della propria esperienza che si fa il criterio decisivo) viene denunciata o spesso anche silenziosamente trascurata. Si assiste ad una *Ein-lösung*, una liquidazione feconda, un superamento dell'oggettivo che ne salvaguarda il senso aperto per l'esistenza vissuta e la riflessione vigile;

— un'*autocritica denudante il soggetto*, che smaschera e denuncia ogni forma di futile proiezione, di apparenza trascendentale, di identificazione prematura tra immagine e realtà, desiderio e compimento, aspirazione umana e ispirazione divina, motivazione e impegno etico. Taulero, Giovanni della Croce, Fénelon, Kant, Freud e Dostoevskij risultano i grandi maestri in questa demistificazione dell'animo umano e delle sue fantasie e illusioni. Non c'è anima più disincantata che quella di un autentico mistico. E la dialettica *negativa* è senz'altro l'arma più potente di entrambi i filoni: da Platone fino ad Adorno, da Anselmo fino a Giovanni della Croce;

— un forte *antieudemonismo* che rimane molto scettico nei confronti di ogni appagamento sensitivo e di ogni legame tra motivo e impegno, piacere e obbligo, presenza e sentimento. La storia della modernità e del suo soggettivismo viene pedinata, accompagnata, contrastata da questa sfiducia riguardo al soggetto e i suoi desideri e bisogni, i suoi capricci e le sue proiezioni. La

appunti (il mondo come saggio; il senso di possibilità in Dio, il mondo inesistente in lui; vivere-in invece di vivere-per-qualcosa) e i *Quaderni* di S. Weil: forse le due forme più alte ed emblematiche di connubio tra lucidità illuministica e passione mistica.

legge dell'enantiodromia, della compensazione di ogni pulsione dominante da parte di un'istanza e una funzione secondaria incide anche su questo campo: raramente ci furono tante sette entusiastiche, organizzazioni clandestine, paure e incubi, tempeste emotive e convulsioni come al tempo dell'illuminismo: pietismo, rosacrociani, alchimisti, comunità dei fratelli, l'espressionismo dello *Sturm und Drang* (contemporaneo alla stesura delle critiche di Kant!). E cosa diremmo di Rousseau, del *Faust*, della massoneria, della Rivoluzione francese, delle contraddizioni insite nella trama e nella concezione del *Flauto magico*? E, dall'altra parte, chi potrebbe misconoscere il razionalismo freddo ed esasperato di tanti pensatori del Seicento francese e del romanticismo tedesco? Infatti l'anima dell'uomo si sopporta male, soccombe presto alla noia e alla legge dell'inversione dei valori; e ogni liberazione, dopo un lasso di tempo, le risulta un peso;

— una scoperta della *schizoidia*, della contraddittorietà intrinseca dell'anima e dell'identità dell'uomo. Tra realtà e possibilità, fatto e ideale, ragione e intelletto, intelletto e volontà, conscio e inconscio corre un abisso — fino alla scoperta del male radicale alla radice della stessa libertà (da Agostino fino a Kant, Freud e Ricoeur). Già Giovanni della Croce descrive le sue esperienze «infernali», tutte suscitate dalla presenza del fuoco divino che fa emergere ed esaspera le scissioni insite nell'animo. L'intuizione della realtà e dell'amore beato di Dio provoca la percezione del carattere illusorio, contorto, ottuso che segna le vicende dei mortali. La lunga tradizione della «stagione all'inferno», da Dante fino ai mistici del barocco, a Rimbaud e Sartre si deve a uno strano sposalizio tra fantasia pittorica, vena apocalittica, esperienza mistica e sguardo clinico;

— la scoperta del *fondo indicibile dell'animo*, della libertà trascendentale, di un orizzonte di conoscenza che non si lascia tematizzare od oggettivare. Sono queste libertà e coscienza inesauribili la vera ricchezza e determinazione dell'uomo;

— la coscienza di un *cammino aperto* che richiede un abbandono fiducioso, un'attenzione per ogni presente, un consenso all'indole sperimentale-ipotetica della biografia, un senso spiccato per l'ulteriorità; attenzione, esattezza e anima si sposano in questo atteggiamento di fondo, un vivere a mo' del «come se» — che pure sa reggere ad ogni istante e istanza attuale (Valéry, Weil, Kant, Musil). Forse è questa tensione che ha generato un com-

portamento strategico nei confronti del destino della propria anima, da Ignazio fino a Freud, in tante forme della pedagogia illuministica;

— un'apertura all'altro, all'escluso. Non è casuale che nella mistica la donna giochi un ruolo così grande; accantonando le mediazioni istituzionali, vi si crea uno spazio per i laici, i non esperti, le donne, i misconosciuti, ma anche per l'altro nella propria casa: i sentimenti, le pulsioni — e soprattutto il corpo, anch'esso riscoperto dalla mistica barocca e subito, come topografia dell'anima, sottoposto a un'indagine attenta. Il corpo e il sentimento diventano protagonisti di primo rango nel teatro delle passioni, presto rimossi da molte forme del moralismo e razionalismo francese²¹;

— un senso per le ironie e strategie della lingua. Lo sguardo del mistico moderno e quello dell'illuminismo è paradossale, addestrato nell'arte della dialettica negativa, della scoperta della falsità, degli inganni e delle doppiezze dell'apparenza, del gioco ambiguo delle motivazioni e intenzioni, degli squilibri tra presenza vissuta e descrizione — e di una forte consapevolezza dell'indicibilità del compiuto, della pienezza, della felicità. Da lì il carattere allusivo e violento, paradossale e fuggitivo, immaginativo e astratto del loro linguaggio. Si pensi soltanto ai diversi registri linguistici a disposizione di Giovanni della Croce: la poesia, il commento letterario, la teoresi teologica, psicologica e antropologica, la lettera personale e pedagogica, la mistagogia; o al tono fresco e limpido di Teresa d'Avila, alla sottigliezza del linguaggio fénéloniano, alla forza tagliente delle osservazioni e dei paradossi di B. Pascal o B. Gracián. Strategie e forme che risorgono in Schopenhauer, Nietzsche, Benjamin, Adorno — e in quel «gergo» poetico-misticheggiante col quale Heidegger annuncia l'arrivo di

²¹ La lettura sociologico-linguistica della mistica, inaugurata da Troeltsch, è portata avanti soprattutto da M. de Certeau. Vi si trova anche un senso acuto per il linguaggio del corpo e per l'attiguità tra mistica ed eros, intuito a modo suo anche da Denis de Rougemont (*L'amore e l'Occidente*) e da Balthasar nel suo capitolo fulminante sul barocco e la storia dell'eros da Gottfried von Straßburg fino a Claudel: cf. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*. III. *Fächer der Stile: Laikale Stile*, Einsiedeln 1961, pp. 407-503, 610-630 [trad. it.: *Gloria*. III. *Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1985].

un essere che si dà, appunto, nel gesto, nelle cadenze e nella falda della stessa lingua.

5. Affinità elettive tra mistica e illuminismo, nonostante la loro estraneità: un distacco venato di forze di attrazione che permettono un viaggio esplorativo che ci farà scoprire tanti legami, nessi, sovrapposizioni ed elementi che per molti versi si annunciano in Anselmo: la varietà del tono che denota la consapevolezza delle lacerazioni (tra ragione e volontà, tra volontà e azione, tra libertà e desiderio, tra presenza divina e inettitudine umana, tra il piglio speculativo e la coscienza scissa, la disperazione di poter giungere alla meta), il forte senso per la rettitudine, per la necessità di una noetica negativa. Tanti motivi da rilevare e da chiarire!

4. RETROSPETTIVA PROSPETTICA: ESPERIENZA E METODO

Riepilogando il nostro cammino di riflessione, siamo in grado di dare maggior rilievo al metodo che l'elaborazione e un'ulteriore valorizzazione delle affinità elettive tra esperienza e pensiero, mistica e filosofia, misticismo e illuminismo richiedono. Ci vorrà un procedere controcorrente, in duplice direzione: da un lato, dobbiamo rileggere l'evento, la storia e la riflessione della mistica fino ad evidenziarne il fondo, le implicazioni e conseguenze razionali. La mistica tocca e coinvolge sempre l'uomo integrale, mente, anima, corpo, fantasia e forza riflessiva; essa fa leva sul linguaggio, sull'esegesi, sulla consapevolezza — e spesso si nutre già di una cultura filosofica previa. Dall'altra parte, ci vuole una rilettura della storia e dei sistemi filosofici (oltre alle mitobiografie dei pensatori e della sequenza delle loro opere), per chiarirne lo sfondo sperimentale, le intuizioni e intenzioni, i bagliori e le luci, gli orizzonti e le scelte di fondo. Non c'è un grande pensiero che non venga guidato, ossessionato, pungolato, rischiarato da qualcosa che lo superi, trascenda e stigmatizzi. Da questa duplice scavatura (che spesso dovrà contrastare l'autosufficienza dei nostri interlocutori) emergeranno delle parentele sotterranee, delle vedute, dei rapporti di saluto sorprendenti tra loro, come abbiamo già potuto vedere sopra.

Per concludere, manca ancora il chiarimento di una parola cruciale che filosofia e mistica hanno in comune, anzi, condividono: esperienza. La tesi finale delle nostre considerazioni sulle

costellazioni spirituali tra i due poli sarebbe che ambedue sono forme, concrezioni, riflessioni di una struttura mentale e sperimentale che vorremmo chiamare *esperienza con l'esperienza*. Cosa succede quando l'esperienza si sviluppa e riflette, si dispiega e approfondisce²²?

L'esperienza inizia con un sussulto, lo stupore, la soglia del piccolo estraniamento causato da un evento toccante (*Erlebnis*, *Widerfahrnis*) che ci altera in noi stessi, trasmuta la nostra tonalità emotiva, il nostro valutare e intendere. Ma essa non si esaurisce in questo attimo fuggevole, anzi richiede, per diventare se stessa, la risposta riflessiva, l'interpretazione, l'integrazione dell'alieno, l'esposizione del proprio a quell'estraneo che ci ha scalfito. Spesso cambia anche il carattere emotivo iniziale: un evento gioioso, attraente dimostra le sue ombre, le sue implicazioni pesanti; quello triste risulta fecondo, ci rinvia ad una nuova tappa della nostra storia. In questa alchimia dei sentimenti, tra affetto e comprensione, l'io e il mondo rivelano una faccia inedita, più abissale: risultano metafora, rinvio, perfino simbolo, cioè significano qualcosa che finora non abbiamo potuto cogliere, rimandano a mondi non ancora esplorati. A questo punto, il nostro sperimentare deve cambiare, guardare se stesso, cogliersi nella sua limitatezza, comprendere le sue condizioni e le sue potenzialità; intravedrà l'alone della sua inesauribilità, del suo mistero, di un passato remoto sempre presente, di un futuro utopico già incombente; scopre, in una parola, la sua libertà. Essa non esiste mai di per sé, ma si svela e si conquista negli interstizi dell'esperienza, è sempre libertà dall'esperienza e per un'ulteriore interpretare e sperimentare. Applicato al nostro contesto, potremmo dire: ciò che era pensiero astratto deve incorporarsi, riscrivere la propria storia; ciò che era afflato mistico deve ripensare il cammino della sua genesi e delle sue conseguenze, iscriversi in una fenomenologia teologica o filosofica.

²² Il fondo teorico e un ulteriore dispiegamento fenomenologico si trovano in E. SALMANN, *Der geteilte Logos*, cit., pp. 401 ss.; IDEM, *Erfahrung mit der Erfahrung*, in K. ARNTZ - P. SCHALLENBERG (a cura di), *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch (Festschrift Kl. Demmer)*, Freiburg 1996, pp. 125-139. Solo l'esperienza con l'esperienza, la forza di poter ancora fare esperienze in mezzo ai fallimenti, di poter metaforizzare la realtà, trasformandola in preghiera e fenomenologia, può redimerci nella e dalla malinconia: cf. G. BADER, *Melancholie und Metapher*, Tübingen 1990, pp. 45-58.

Mistica e filosofia nascono da un'esperienza con l'esperienza, da un'esperienza immediata e interpretata, fallita e allargata, scossa e salvata, annientata e risorta. Non c'è riflessione o esperienza, pensiero o mistica senza conversione, senza una svolta che realizzi la loro origine ed estraneità, il loro carattere precario e forte, imposto e ri-conoscente. Ambedue subiscono lo spavento e la bellezza del riconoscimento, della scelta: esperienza e pensiero si vedono im-peginati, devono reggere a ciò che non avrebbero mai cercato, diventano fenomenologi di un evento più grande della loro prospettiva iniziale. Da lì nasce un'indifferenza ospitale, un linguaggio nuovo, fresco, una visione critica e feconda del mondo. Il proprio pensare ed esperire si coglie come chiamata, destino, dono, come libertà liberata e imposta, come rappresentanza e simbolo dello Spirito, del Logos, come rinvio ad una origine e meta memorabili, ad una comunanza sorgiva ed eticamente impegnativa con gli altri e con la sfera divina, con l'essere o con un linguaggio o silenzio il cui ascolto potrà sanare la nostra sensibilità.

Potrebbe darsi che a questo punto riscopriremmo il raccoglimento o la preghiera come gesto primordiale della libertà dell'uomo. Nell'*Andacht* l'uomo si distanzia da se stesso, in mezzo alle tribolazioni e soddisfazioni di questo mondo; riuscirà a trasformare la sofferenza in lamento, la gioia in gratitudine, l'oppressione in domanda, la presenza dell'essere e la meraviglia in lode, la dimensione indicibile di ogni esistenza in un gesto di elevazione, di giubilo, di pianto, di presenza nuda e pura? Il passato si rappresenta come occasione di riconoscenza, di pentimento, di ricordo; il futuro come avvenire della promessa che richiede la nostra attenzione e ospitalità - e il presente comincia a parlarci. L'esperienza con l'esperienza, il piccolo sacramento del distacco, di un abbandono *erfabren*, sofferto, fiducioso, aperto. Forse sono queste le sorgenti del pensare, dell'esperienza originale e riflettuta della mistica e di molte forme del filosofare²³.

²³ Si pensi a temi come il silenzio e l'abnegazione in Wittgenstein, T. Mer-ton, D. Hammarskjöld, S. Weil, sempre legati a un *ethos* molto esigente, quasi una mistica dell'azione, la cui grammatica è stata scritta dall'opera fondamentale di Blondel. È da lì che si dovrebbe riscrivere tanta storia della filosofia e teologia del nostro secolo.

Una tale esperienza si farà mistica della prassi e custode di una distanza sofferta, come dimostrano le sorti di S. Weil e D. Bonhoeffer: l'una fa un'esperienza essenzialmente cristiana, ma rimane *ante portas*, pensa con i pagani, vive da esule; l'altro rimane cristiano, uomo di chiesa, e solidarizza con una prospettiva dell'*etsi Deus non daretur*: «Stare sulla soglia, essere davanti a Dio in assenza di Dio», con grande proibizione intellettuale²⁴. Mistica e illuminismo forse hanno una sorte ancora tutta da esplorare, da pensare e da vivere.

²⁴ U. PERONE, *Le passioni del finito*, EDB, Bologna 1996, pp. 72-73; nel suo «quaderno» si trovano molte riflessioni affini alle mie, pure nella diversità di tono e impostazione.

CAPITOLO UNDICESIMO

L'ISPIRAZIONE COME CASO FONDAMENTALE DELL'ANALOGIA

1. ANALOGIA TRASCENDENTALE E STORIA: LA PROBLEMATICHE

Questo studio si pone diversi obiettivi:

1) Vorrebbe fornire una teoria dell'ispirazione fondata dal punto di vista trascendentale che non cada sotto il livello delle odierne concezioni ermeneutiche. Finora tale teoria è stata solo accennata.

2) Si tratta qui di una concezione storica del trascendentale che include il pensiero kantiano, come viene esposto nelle tre *Critiche*, e che tuttavia non si limita all'esame formale del processo conoscitivo, bensì lo legge come processo di libertà e analogia comunicative.

3) Con questo sarebbe resa possibile una concezione di analogia fondata trascendentalmente, una concezione questa che non si limita alla determinazione formale del finito, alla dicibilità dell'assoluto e alla pensabilità dell'inconcepibile, ma nella quale la stessa analogia appare come processo simbolico-rappresentativo della garanzia e della realizzazione di verità e libertà.

4) In un tale procedimento si potrebbero coniugare in modo fecondo teoria trascendentale ed ermeneutica del simbolo e della storia, e questo dal lato che chiarisce il processo e la dottrina dell'ispirazione. Si potrebbe così rendere anche un po' più plausibile il concetto di spirito, ormai abbastanza obsoleto.

Questi intendimenti positivi indicano già le mancanze che si riscontreranno in questo studio:

1) La dottrina dell'ispirazione non si può ridurre a una psicologia degli agiografi, alla qualità intrinseca e all'autorità dei testi o alla funzione determinante della ricezione ecclesiale (formazione del canone, Rahner), e non è nemmeno possibile descriverla solo come l'evento della parola di Dio che appare sempre

nuovo (Barth), per quanto in tutti questi modi di vedere sia legittimo ciò che viene visto e detto. Però tutti questi elementi mancano ancora di un collegamento e di un'integrazione organica tra esegesi ed ermeneutiche moderne, intese queste nel senso più proprio dell'ermeneutica¹.

2) Sia in Kant che in Rahner manca una teoria del trascendente fondata e orientata storicamente, che cioè tenga in considerazione la drammaticità e il carattere di evento del rapporto tra uomo e realtà, tra sensi, orizzonte dell'intelletto e della ragione, io empirico e puro; così come manca una teoria trascendentale della storia (nonostante i cenni a questo riguardo in autori come Darlap e Klinger nell'impostazione di *Mysterium salutis*)². Si deve inoltre rilevare che l'opera di Rahner non pone alcun nesso intrinseco tra una riflessione trascendentale sugli atti dello spirito e la dottrina dell'ispirazione intesa soltanto secondo la ricezione ecclesiale.

3) In Kant come in Rahner manca quindi sia una teoria trascendentale dell'analogia sia un'intuizione della riflessione trascendentale formata analogicamente e in modo flessibile: analogia e riflessione trascendentale potevano essere intese in questo senso come processo dello spirito o, meglio, del Logos in una

¹ Per la letteratura teologica sul tema «ispirazione» cf. K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, Freiburg 1958; IDEM, *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1968², vol. I, pp. 715 ss.; H. HAAG, *La parola di Dio si fa libro nella Sacra Scrittura*, in J. FEINER - M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium salutis*, I, Queriniana, Brescia 1967, pp. 388-607; M. SECKLER, *Wort Gottes und Menschenwort*, in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopaedische Bibliothek*, Freiburg 1986, vol. II, pp. 84 ss.; L. ALONSO-SCHÖKEL, *La parola ispirata. La Bibbia alla luce della scienza del linguaggio*, Paideia, Brescia 1987²; K. RAHNER (a cura di), *Sacramentum mundi*, II, Freiburg 1967, coll. 847 ss. [trad. it.: *Sacramentum mundi*, II, Morcelliana, Brescia 1974]; K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1945⁵, I/1 (pp. 115 ss., 141 ss.); I/2 (pp. 571 ss., 585).

² In Germania è stato soprattutto R. Schaeffler a richiamare l'attenzione e ad indicare la necessità della mediazione tra pensiero trascendentale e pensiero storico: cf. per esempio *Philosophie*, in K. RAHNER (a cura di), *Sacramentum mundi*, III, cit., coll. 1164 ss. [trad. it.: coll. 799-834]; R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung*, Freiburg 1984. Cf. inoltre i contributi fondamentali di A. DARLAP, *Teologia fondamentale della storia della salvezza*, in J. FEINER - M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium salutis*, III, cit., pp. 33-221, ed E. KLINGER, *Abbozzo formale ed introduzione storico-filosofica*, in J. FEINER - M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium salutis*, V, cit., pp. 19-66.

determinata forma biografica. Insomma, si può dire che in Kant come in Rahner la questione del senso non viene mai presentata, rap-presentata in forma storicamente concreta. Tuttavia i cenni positivi di Rahner (in *Hörer des Wortes*) e di Kant vanno pur recepiti. Kant considera, infatti, l'intero avvenimento della comprensione, dalla comprensione appropriante del mondo, come processo che unifica relazioni di rapporti e schematismi, processo che si realizza analogicamente, sicché i rapporti tra molteplicità delle impressioni e senso comune, tra senso e intelletto, intelletto e ragione, tra la ragione e la determinazione del suo limite a partire dall'essere universale, corrispondono l'uno all'altro e si riflettono l'uno nell'altro in modo proporzionale. Nella prospettiva di questa analogia proporzionale, non si tratta del confronto dei poli, ma del fatto che «l'analogia sta tra le regole con le quali riflettiamo sulle due cose e la loro causalità». Raggiungiamo così un concetto (oscillante) di rapporto con le cose che ci sono sconosciute e quindi anche di Dio: «La causalità della causa suprema è, riguardo al mondo, ciò che la ragione umana è riguardo alle sue opere d'arte»³. Nell'analogia di proporzionalità il primo (o meglio il quarto) membro resta però indeterminato, è solo pensabile, mai conoscibile, raggiungibile solo con una conclusione della riflessione come simbolo regolativo, aggregato e concetto-limite della riflessione stessa. Non si può stabilire niente sul suo essere in sé e va evitata una teoria oggettivante del sovransensibile.

4) In tal modo si ripete in Kant il fallimento dello sforzo per comprendere Dio analogicamente, fallimento che caratterizzava già la formulazione classica di Tommaso. La conoscenza raggiunta si perde e s'infrange qui nell'ignoto, di fatto porta a espressione

³ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants gesammelte Schriften*, Berlin 1908-1913, vol. V, p. 352, § 59 [trad. it.: I. KANT, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1960, p. 173]; IDEM, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Kants gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, p. 360, § 58 [trad. it.: I. KANT, *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1960, pp. 128-129]; su tutto questo cf. la classica e insieme critica presentazione in L.B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg 1969, pp. 303 ss., in particolare pp. 310-315; più recentemente F. MARTY, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris 1980, in particolare pp. 514 ss.; cf. anche V. MELCHIORRE, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991.

solo la sua inconoscibilità alla quale però tutto è «sospeso». In tal modo fallisce doppiamente il solito progetto di enunciazione analogica.

Il discorso su Dio non trascende l'esperienza umana presupposta come universalmente nota. D'altra parte però questa formalizzazione non dice nulla sull'essere di Dio [...]. Il fatto che *con* l'esperienza umana come tale possa essere fatta ancora una volta una esperienza che da parte sua non provenga *dall'*esperienza umana, non solo non viene preso in considerazione, ma viene escluso *de facto*⁴.

A questo passo dovrebbe seguire una contemporanea analisi di dottrine dell'ispirazione e dell'analogia. Infatti la dottrina classica, che va da Tommaso a Kant, a Przywara e Rahner, salvaguarda a tal punto il mistero, fa cioè oscillare e sottrae continuamente nel silenzio il discorso-Dio, sicché si dovrà pur dire che da questo lato manca forse il senso proprio dell'analogia e del Logos cristiano. In altre parole, non si deve definire e descrivere l'analogia solo come una proporzione fra diversi rapporti, ma contemporaneamente come un rapporto di proporzioni, nel quale si configura in linea di principio il processo conoscitivo⁵.

Possiamo quindi formulare la tesi positiva del nostro studio: nell'avvenimento e nella teoria dell'ispirazione si può cogliere il caso esemplare di un intreccio di autoriflessione trascendentale della ragione e di comprensione storica, convergenza di produttività, spontaneità e ricettività, di un essere presso di sé e insieme di un processo di trasformazione, della scoperta del proprio per-sé e insieme della propria determinazione alla *re-praesentatio*. In tutto questo, si può infine cogliere il darsi dell'intero come fenomeno, passaggio stesso del Logos. E per coniugare riflessione trascendentale ed ermeneutica, incominciamo con una fenomenologia dell'avvenimento dell'ispirazione come caso originario dell'accordo di *noesis* e *noema*, di produttività e ricettività, accordo che

⁴ E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982, p. 365 (il corsivo è di Jünger).

⁵ Cf. V. MELCHIORRE, *Le analogie dell'uno in Kant*, in *L'uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 319-337, qui p. 331; di grande aiuto per l'intero articolo è specialmente per l'idea di rappresentazione: IDEM, *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982, pp. 115 ss., 146 ss.

caratterizza l'umana ragione in senso epifanico, riflesso in sé e insieme comunicativo.

2. ISPIRAZIONE: FENOMENOLOGIA ED ERMENEUTICA

Quando parliamo di artisti e autori ispirati, quali sono le idee, le esigenze strutturali minime, i criteri che si legano con il concetto e con il dato dell'ispirazione? Come viene questa percepita e verificata? Che cosa hanno in comune Geremia e Gesù Sirach, Paolo e Giacomo (per non parlare dei molti redattori anonimi della Bibbia), che cosa Kleist e Goethe, Mahler e Schönberg, Kant e Hegel, Rubens e Rothko? Perché sono grandi autori? Perché non si può ignorare la loro esistenza nella storia dell'arte e della cultura? Che cosa ci sarebbe da pensare in loro e su loro al di là dei *cliché* che la scienza e la sapienza popolare sono solite attribuire loro? A tutte queste domande si risponde solitamente dicendo che le persone in questione sono appunto artisti o scrittori ispirati. Bisogna però evitare fin dal principio un massimalismo che si voti all'eccessivo sfruttamento post-romantico del concetto di genio o ad una fede nell'ispirazione verbale della Sacra Scrittura, così come bisogna evitare un minimalismo che si curi di usare l'ispirazione solo come *topos* di un parlare elevato, per indicare la propria estasi o un grado superiore della devozione.

Si cercherà quindi ora di formulare dei criteri che possano giustificare da un punto di vista fenomenologico una prospettiva che miri propriamente al processo trascendentale dell'ispirazione. Naturalmente si deve dire che tutto questo può essere fatto qui solo per cenni, sotto forma di tesi.

Consideriamo un autore ispirato *in quanto*:

1) Egli non produce da solo e in modo arbitrario le sue idee fondamentali, i suoi pensieri originari e il suo stile, bensì li riflette come se gli fossero assolutamente imposti, pretesi, affidati alla sua interpretazione. Nessun grande pensatore o artista s'inventa arbitrariamente pensieri, motivi, stile: li deve piuttosto es-cogitare, interpretare, realizzare; c'è «qualcosa» che lo attraversa, lo stimola, non gli dà pace, che lo spinge a pensare e a dar forma, qualcosa che poi vibra nelle sue composizioni riuscite, conferendo loro *ductus*, tonalità e forza dominante. Pensiero originario, stile e prospettiva fondamentale di un'opera sono quindi grazia conces-

sa e onere insopportabile, dovere, potere e permesso allo stesso tempo; sono un dono già dato (kairologico) in modo puro (individual-trascendentale), un dono che si annida nei suoi alti e bassi e che viene per lo più intuito solo come condizionato storicamente e socialmente, che infine costringe e incoraggia alla propria realizzazione. Quanto maggiore è la grazia, più difficile è il lavoro, il dolore dell'esternazione, la ricerca di sé e dello stile.

2) Egli riesce a tradurre il dono già dato nella propria forza creativa, in uno stile individuale, dà quindi alla luce la sua libertà creativa, la sua forza sintetico-sinottica e analitica, al punto che anche le rispettive debolezze si integrano nella peculiarità dello stile. Emergono così anche l'intera persona, l'intelletto, il sentimento, la ragione, il flusso e l'inibizione della mano (e dell'anima). L'impersonale essere preso a servizio da ciò che è grande (libertà oggettiva), la liberazione della propria riflessione e della propria forza (spirito soggettivo), l'adattamento ingenuo, l'immedesimazione sentimentale e la rottura fra io e spirito si condizionano e appartengono gli uni agli altri.

3) La sua opera sa adattare sia il dono già imposto, sia la propria misura creativa nelle forme comunicative e nelle figure stilistiche storicamente disponibili, in modo tale che queste siano per se stesse espressive di quel dono, ma che ad un tempo siano anche espressive del messaggio che è solo suo. Un'opera risulta tanto più vera quanto più le due cose riescono insieme, ovvero quando il proprio s'imprime nell'accettazione della forma, che sostiene ed esige il creatore stesso, e quando nello stesso tempo l'autore riesce a realizzare ma anche a spezzare la forma oggettiva, le domande e le figure poste dallo spirito del tempo: vicinanza osmotica e distanza, lontananza sofferta rispetto al relativo tempo.

4) Egli riflette, definisce, valuta e patisce la differenza (se non la frattura) inevitabile, ma spesso trattenuta, tra il pensiero costrittivo, l'atteso *kairos*, lo stile da ricercare, l'urgenza gravosa e la chiarezza che tuttavia non si trova senza un andare a taston: abbagliante per la sua imponenza e però oscuro nell'ideazione, nella presentazione e nella realizzazione di ciò che si attende. Egli supera tale differenza portando a evidenza la spaccatura nell'intimità della sua produzione. Senza l'esperienza dolorosa della inadeguatezza, della differenza tra idea e interpretazione, che ha luogo nel più intimo conoscere e lavorare e che con ciò rende

ancora una volta possibili entrambi, non si sarà mai artisti e non ci sarà alcun grande progetto di vita.

5) Egli ha percorso questa differenza in un processo che si distende lungo una vita e ha lavorato al suo superamento. Tutte le cose che sono state nominate sono vittima del *μεταξύ*, di quel frammezzo spaventoso e fecondo che le intesse: devono sopportare ed esprimere la differenza dell'essere tra dono e talento, tra aspettativa sociale, comunicabilità e particolarità di ciò che va detto, tra grazia e colpevolezza, tra debolezza e forza (che si deve sempre al convivere con quella debolezza); devono conseguire e trattenere biograficamente ciò che per lo più si deposita anche nella storia dell'opera. Si pensi ai vari strati e redazioni degli scritti del profeta Geremia, alla biografia e alla sequenza dell'opera di Platone, all'itinerario di Paolo dalla *Lettera ai Tessalonicesi* alla *Lettera ai Romani*, e si pensi poi alla sua lotta per la grazia e per la vocazione del popolo di Israele. Si pensi al salto dal *Monologion* al *Proslogion* in Anselmo, al lungo silenzio di Kant, di Rilke o di Jaspers prima della stesura dei loro capolavori (*Critica della ragion pura*, *Elegie di Duino*, i tre volumi della *Filosofia*), alla redazione di alcune opere fondamentali di Goethe durata decenni (*Faust*, *Wilhelm Meister*, anche il *Viaggio in Italia*). In tutto ciò la differenza trascendentale, che rende possibile sia la conoscenza sia il processo creativo, e che si erge ad assoluta differenza tra compito e possibilità, tra dono già dato e realizzazione, si esplica ancora una volta storicamente, in modo tale che nell'opera si riveli e rispecchi il suo aspetto tragico (ricordo solo la lunga serie di autoritratti di Rembrandt, la sequenza e l'offuscamento progressivo dei dipinti di Rothko, il tormento senza fine e l'infinita serie di abbozzi che hanno caratterizzato la nascita di un'opera come *L'uomo senza qualità* di Musil).

6) Egli ispira molti altri e la sua opera s'impone a una storia dell'interpretazione e dell'incidenza in modo liberante e costrittivo. Un grande autore condanna e libera le epoche successive all'interpretazione, è inesauribile in virtù degli spazi e degli intervalli percorsi nell'opera e quindi continua a dare alla luce una libertà creativa sempre nuova. Nessuna persona spiritualmente interessata, in nessun tempo, potrà trascurare Platone, i Vangeli o Lao-tze, Dante, Cartesio o Pascal, Lutero, Marx o Heidegger. Così pure ciò che è stato reso possibile dallo sguardo e dall'arte di Giotto, di Michelangelo o degli impressionisti influirà e terrà

occupato in qualche modo qualsiasi artista figurativo. Tutte queste opere permettono e richiedono una *relecture*, aprono sempre nuove visioni, opinioni e prospettive, destano visione e lavoro originari e nello stesso tempo un'esperienza dello spirito comune: l'esperienza straordinaria della comprensione attraverso le epoche della storia. Più grande è un'opera, più ampi sono gli spazi della comunanza, più imperiosamente si raccomanda e maggiori sono le possibilità di nuova interpretazione. La storia dell'incidenza e della ricezione appartiene quindi alla definizione intrinseca dell'ispirato; un'opera può essere ritenuta tanto più autentica e ispirata, quanto più i poli nominati (necessità e imposizione del suo pensiero, della sua prospettiva e della libertà del proprio stile, originalità e comunicativa, costrizione e liberazione all'interpretazione) crescono insieme. Le due pagine del *Prosligion* sulla prova ontologica dell'esistenza di Dio si devono a un rigorosissimo lavoro di pensiero e di formulazione, alla riuscita e al fallimento della prima opera di Anselmo, del *Monologion*, alla disperazione per l'impensato, così come a una nuova illuminazione incomprensibile per lo stesso Anselmo: vi si concentra un intero itinerario di pensiero (individuale e collettivo, da Agostino in poi) e, in questo concentrarsi, si comprende e illumina l'intera opera di Anselmo fino al *Cur Deus homo*. Da allora quasi nessun autore è passato indisturbato, senza esserne arricchito, attraverso queste righe semplici e incredibilmente ermetiche: ad esse si sono ispirati allo stesso modo Bonaventura e Cusano, Hegel e Barth.

7) Il suo testo libera un'ermeneutica che corrisponde a questa complessità, per sottrargli solo quanto essa stessa investe in ricchezza e umiltà. Si capisce un'opera solo se la si tocca proprio dove segretamente vibra, dove si trova il suo centro di gravità. Bisogna cercare di cogliere il grande, necessario tratto di pensiero che nell'opera s'imprime e impone solo se infranto. Bisogna cercare l'unicità della forma del pensiero, dello stile e dell'aura, il suo condizionamento sociale e ancora la sua particolarità, la sua assolutezza e incommensurabilità, infine la sua posizione e fecondità nella storia lontana. Un senso del ritmo che si lasci muovere e toccare dalla freschezza, dalla novità e dall'eternità di un'opera e che interpreti ogni autore sulla base della sua bellezza e del suo pensiero più forte, di quanto appunto lo riguarda assolutamente, sarebbe proprio quello che si muoverebbe all'altezza di un testo ispirato, che riuscirebbe a rendergli propriamente giustizia.

L'ispirazione non è, così, una qualità semplicemente inerente all'opera o all'autore, un processo solo psicologico: essa piuttosto si dà dapprima e in forma sempre nuova nella storia della sua incidenza e della sua ricezione. Non si può stabilire niente sull'essere ispirato di un testo o di un'opera non recepita. L'ispirazione è un processo che si rinnova continuamente tra dono già dato, autore, testo e interpreti, presupponendo e dando alla luce la loro libertà corriflessiva e la loro feconda unione originaria. Con questo crescerà, insieme alla precisione della redazione (da parte dell'artista-autore) e dell'interpretazione, l'alone di mistero, la percezione della distanza e della profondità insondabili, del non detto: con la luce anche l'abisso dell'oscurità e dell'incompreso. Non è forse così nel *Faust II*, negli scritti di Kant (si pensi alla domanda del male, della speranza, alle domande aperte dell'estetica, ecc.) e di Hegel (che cosa significano veramente concetto e dialettica, com'è il rapporto tra fenomenologia e logica, ecc.)? Vale però anche il contrario: con il peso e la distanza dell'indicibile, che qualcuno deve esprimere, cresce anche l'esigenza di precisione, poiché nell'opera che si offre non c'è nulla di approssimativo, ma solo l'esigenza inesorabile nei confronti della parola, del tratto del pennello, della tecnica che garantisce il buon esito nel quale forma e stile, pensiero e presentazione si realizzano l'uno con l'altro nell'uomo «dotato di grazia».

Ricapitolando: l'ispirazione è quindi un fenomeno della storia dello spirito, è essenzialmente l'attualità duratura dello spirito nei diversi poli e partner del processo appena descritto. Si può e si deve parlare di ispirazione nella misura in cui passività ed essere incondizionati, forza e libertà creative, precisione, «anima» e riflessione dei due poli (e delle due differenze) aumentano insieme nell'autore e nell'interprete. E si dovrà dire che lo spirito agisce in molti autori, artisti e interpreti ed è palese in innumerevoli opere e biografie.

3. IL CASO LIMITE DELLA STORIA: LA BIBBIA

Che cosa si può dire sull'ispirazione della Bibbia e sul suo rapporto con altre scritture «ispirate»? Vi è un salto di qualità verificabile? In cosa consisterebbero i criteri? Di questo bisogna

parlare con cautela. Forse la Bibbia si distingue (considerata dal punto di vista della teologia fondamentale) solo e soprattutto per il fatto che in essa sono presenti molti autori, redattori, interpreti ed epoche, e quindi in essa emerge un intreccio pressoché infinito di contributi creativi, di figure e di processi ricettivi, di frammenti e nuove interpretazioni (si pensi solo alla *relecture* del cosiddetto Vecchio Testamento nel Nuovo Testamento). In essa si raccolgono così tanti destini, avvenimenti, partenze e rivolgimenti religiosi e politici, che si deve parlare di un enorme numero di sfaccettature, di un'altezza e profondità dei testi non indagabili per ciò che concerne la loro conoscenza di Dio (dimensione trascendentale, epifanica) e la loro interpretazione diacronico-storica. Perciò riesce a rivolgersi a colti e incolti, a uomini di qualsiasi ceto, in varie situazioni della vita, impartendo a tutti direttive. Nel concetto di Bibbia è compresa anche la storia della redazione, sì che si potrà dire che essa è il vero miracolo della storia vetero-testamentaria del patto (se non l'unico che ancora ci riguarda). Si può solo ammirare la capacità dei redattori del Vecchio Testamento di leggere e comprendere pian piano le più disparate esperienze, i più vari modelli d'interpretazione delle loro rispettive tradizioni religiose, come l'apparizione di un unico Dio, e di ricostruire, di rimontare così la storia delle singole stirpi, della loro crescita. Vi prendono parte innumerevoli narratori anonimi, scribi, maestri e saggi, attraverso il lavoro e il contributo dei quali è cresciuto qualcosa come una teogonia (nel senso di U. Mann⁶), una fisionomia della presenza di Dio nella storia. La storia dell'autoriflessione individuale e collettiva e il suo riflesso nella formazione del libro del Vecchio Testamento è quindi insieme quella dell'apparizione e concrezione di Dio.

Dopo tutto ciò che è stato detto dovrebbe perciò essere chiaro che la densità e la forza epifanica di apertura di altri testi e opere d'arte non ne sono affatto escluse, ma addirittura stimolate. Allo stesso modo si potrà con ragione dire che ci sono nei testi biblici gradi notevolmente diversi di consistenza di qualità epifanica, d'impegno e ispirazione, sui quali contava naturalmente anche l'esegesi allegorica: in tal modo il riconoscimento di un

⁶ Cf. U. MANN, *Theogonische Tage. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion*, Stuttgart 1970.

testo-autore ispirato poteva legarsi con la storia protocristiana del canone. Solo la valutazione, l'interpretazione e l'accettazione da parte della chiesa primitiva costituiscono la Bibbia come Bibbia. A noi contemporanei molte delle tradizioni storiche della Bibbia sembreranno sicuramente meno ispirate e vincolanti, perché ci coinvolgono meno (quindi ispirano meno) di certi testi profetici o centrali del Nuovo Testamento. Definire tutto questo allo stesso modo come «parola di Dio» può condurre solo all'indifferenza, al cinismo o alla completa neutralità dell'odierna esegesi filologica.

Con tutto ciò abbiamo cercato di tener conto nello stesso tempo dei dati più elementari della spiegazione sistematica dell'ispirazione, nella misura in cui essi si trovano, in generale, al livello dell'odierna coscienza esegetica e filosofica. Mentre persino autori recenti come Alonso-Schökel (in tutte le belle argomentazioni riguardanti l'aspetto poetico della Bibbia), Limbeck e Beumer partono in sostanza ancora da un modello che prevede un intervento diretto di Dio o, perlomeno, una qualifica diretta da parte di Dio sia dell'autore sia del testo, Haag e Seckler parlano di una struttura spirituale e originaria tra *pneuma*, rapporto religioso personale dell'autore e opera, tra esperienza spirituale interiore e incidenza nella storia: l'insieme di questi aspetti costituisce il fenomeno dell'ispirazione⁷ e, nello stesso tempo, propone la Sacra Scrittura come espressione della fede della chiesa primitiva⁸. Da un punto di vista filosofico è convincente soprattutto l'aspetto che sul tema evidenziano Simons e Hecker, poiché essi fin da principio partono da una struttura (meta-)comunicativa tra autore, testo e lettore e non intendono l'essere ispirato di un testo né (in modo massimalistico) come un fatto (ispirazione verbale) né in modo minimalistico semplicemente a partire dalla chiesa quale soggetto qualificante (Rahner). Il testo viene da essi inteso piuttosto come indicazione ermeneutica, come una prospettiva di lettura fondamentale che necessariamente richiede l'interpretazione e la realizzazione personali: nella riuscita dell'una e dell'altra «il conforto della verità si serve del linguaggio di questi testi problematici»⁹. In altre parole, il testo della Sacra

⁷ Cf. M. SECKLER, *Wort Gottes und Menschenwort*, cit., pp. 84-88.

⁸ Cf. H. HAAG, *La parola di Dio si fa libro nella Sacra Scrittura*, cit.

⁹ A mio avviso, il libro di E. SIMONS - K. HECKER, *Theologisches Verstehen*,

Scrittura è la possibile istanza simbolica di mediazione di significato, nel frammazzo teso tra spirito divino e spirito umano attraverso la storia, e si è affermato come tale nella misura in cui poteva essere continuamente scoperto e tradotto attraverso i tempi.

Si può notare che con queste argomentazioni perlomeno non si ricade sotto il livello d'interpretazione indicato da Kant, anche se noi lo applichiamo forse in modo meno restrittivo e se, con l'aiuto di un'altra impostazione filosofica, siamo ermeneuticamente più ricchi:

Proprio perché quel libro è accettato come divina rivelazione, bisogna che sia interpretato non soltanto teoricamente, secondo i principi delle dottrine storiche (esser d'accordo con se stesso), ma praticamente, secondo concetti razionali, dal momento che non può esser riconosciuto, mediante indicazioni date dall'esperienza, se una rivelazione sia divina. Il suo carattere (almeno come *conditio sine qua non*) è sempre la concordanza con ciò che la ragione dichiara conveniente a Dio¹⁰.

Solo allora tutte le interpretazioni scritturali

sono anche *autentiche*; cioè Dio stesso è in noi legislatore, perché noi comprendiamo soltanto chi ci parla per mezzo del nostro intelletto e della nostra propria ragione. Quindi la divinità di una dottrina giunta a noi non può esser riconosciuta che mediante concetti della *nostra* ragione, in quanto essi sono moralmente puri e perciò infallibili¹¹.

Perciò ogni interpretazione estrinseca dell'ispirazione, che giustificava semplicemente i contenuti secondari e intimidatori della Bibbia, è nociva alla fiducia nella stessa e nella sua forza morale. Perciò la credibilità della Bibbia non trae origine da alcun racconto storico, ma solo dalla sua provata capacità di fondare la religione nel cuore umano¹².

Düsseldorf 1969, rappresenta ancora uno dei tentativi più intelligenti di mediazione tra pensiero trascendentale e pensiero ermeneutico; la citazione si trova a pp. 242-243.

¹⁰ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kants gesammelte Schriften*, cit., vol. VII, p. 46 [trad. it.: I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, a cura di A. Pomi, Genova 1953, pp. 57-58].

¹¹ *Ivi*, p. 48 [trad. it.: p. 60].

¹² Cf. *ivi*, p. 64 [trad. it.: p. 82].

A questo punto siamo ritornati alle domande introduttive e possiamo vedere che cosa produce la concezione kantiana dell'analogia, del simbolismo e soprattutto quanto essa può aiutarci. Ma possiamo anche comprenderne il limite. Quanto più Kant salvaguarda e rivendica i limiti della ragione, quanto più respinge tutte le vane proiezioni e con ciò gli assolutismi ideologici, riuscendo così a pensare, a sostenere la libertà e il corrispondente *ethos* della responsabilità, tanto meno può tuttavia riconoscere propriamente e illuminare ciò che è qui in questione: ragione e libertà, Dio e sé nel proprio rapporto storico e simbolico, diacronico e sincronico, produttivo e ricettivo-comunicativo. Il pieno concetto dell'ispirazione, qui formulato, può quindi soddisfare, oltre Kant e Rahner, le domande fondamentali poste all'inizio.

4. TRASCENDENTALITÀ E ANALOGIA COME ATTUAZIONE SIMBOLICA DELLO SPIRITO

L'ispirazione ci appare come quel processo dell'autoriflessione in cui l'autoriflessione si esperisce come rappresentante, come impostasi in forma e contenuto, come liberata a sé, come quella che si esterna in modo creativo (nel testo) e rende possibile nuova libertà, nuova comunicazione sia interpersonale sia intertestuale, come quella che invita e costringe all'interpretazione. Sensibilità, intelletto e ragione, comprensione del mondo e di se stessi, ragione teoretica e pratica, riflessione e responsabilità, ricettività (rispetto sia al Logos che alla situazione) e gioia creativa crescono qui insieme. Non c'è alcun rapporto d'ispirazione e interpretazione che non sia condizionato dalla situazione e concreto a livello sensibile, che non abbia bisogno di tutte le prestazioni del senso comune, dell'intelletto sia analitico sia sintetico e che non si serva dell'unità simbolico-teleologica di io e mondo. Non bisogna perciò meravigliarsi del fatto che Kant dia le sue definizioni più illuminanti di simbolo e fede nella *Critica del giudizio*, e che inoltre si avvicini moltissimo alla nostra descrizione dell'ispirazione nella sua teoria del genio, nel giudizio di gusto (molto individuale e tuttavia comunicativo-vincolante, sia sensibile che spirituale) e nella definizione della ragione teleologica in cui sono riuniti l'essere-presso-di-sé e la trascendenza, senso e spirito. Si potrebbe dire che il nostro concetto d'ispirazione vor-

rebbe essere una sintesi che va oltre la *Critica del giudizio* e tuttavia accoglie le sue aspirazioni, una sintesi di capacità estetica e teleologica della ragione, quindi del suo procedere simbolico-analogico, così come Kant l'aveva in mente. In Kant però mancano, e ciò appare ancora una volta in tutta la sua evidenza, la realizzazione e l'adempimento storici, la referenza al testo e la comunicativa sia del simbolico sia del rapporto di comprensione, e quindi l'aspetto ermeneutico e fenomenologico della verifica-zione, per non parlare di una teoria e di una fenomenologia dello spirito ana-logico che si manifesta e riflette storicamente nella ragione e nella comprensione. Noi ci siamo attestati appunto dal lato di questa fenomenologia dello spirito, che si dà propriamente nella riflessione intra- e inter-soggettiva. Partendo da essa siamo ora in grado di definire il significato di trascendentalità, di analogia e di spirito.

4.1. *Trascendentalità*

a) La ragione trascendentale intende il *ritorno* rigorosamente *autocritico* alle proprie leggi e condizioni conoscitive, l'elevazione della logica alla propria validità e comunicabilità. Essa è e vuol essere quindi un movimento riduttivo.

b) In quanto μετ-ᾠδος essa persegue la conoscenza come *processo produttivo*, come gioco tra il puro «Io penso», orizzonte, categorie, io empirico e mondo: essa discerne i molteplici collegamenti, i dinamismi e le possibilità di conoscenza (visuale deduttivo-produttiva) di sé e del mondo.

c) Ciononostante, non si resta su una semplice considerazione astratto-gnoseologica, anzi si manifestano pure le *condizioni storiche della conoscenza*. Quella dinamica non è affatto priva di storia, ma ha essa stessa una storia e a quest'ultima deve se stessa. Una riduzione e una deduzione trascendentale, che non prenda in considerazione le transizioni drammatiche, le premesse e modificazioni storiche del suo rapporto tra sé e il mondo e della comprensione degli stessi, può ammettere solo le scienze naturali come modello per una conoscenza vera e univoca e deve accantonare la metafisica (frantesa da un punto di vista razionalistico) quale sogno irreali o inconcepibile.

d) Riflettendo sulle sue condizioni e sulla sua genesi, sul suo spazio interno, la ragione impara a *leggere* se stessa e il *mondo* che

ha costituito *come fenomeno, come gioco simbolico*. Deve così comprendere la sua dinamica come processo di rinvenimento di tracce e con ciò deve far fronte all'inesauribilità di se stessa e del mondo. La riflessione trascendentale si compie nel riconoscimento dell'immemorabilità del pensiero e di ciò che dà a pensare.

e) Con ciò si scopre lo *strato metafisico* del nostro concetto: il pensiero che cerca di capire se stesso e il mondo è una dinamica che, partita dalla realtà, deve volgersi a essa in modo incondizionato. Il pensiero si riflette così come passaggio, come ricettivo-percettivo e creativo, come portatore dell'essere, come esistenza e partecipazione all'unità dell'essere. Nella filosofia classica da Platone fino alla teo-ontologia di Balthasar tutto l'essere viene definito come partecipazione, come passaggio aperto del dirsi, del mostrarsi e del darsi, o meglio come potenza ricettiva e percettiva, come capacità di uscire da sé e interiorizzare il mondo. Dalla pianta fino all'essenza trinitaria di Dio tutto è determinato da questa dinamica (cf. per esempio *Summa contra Gentiles* IV,11).

f) Questo ciclo, questa danza dei trascendentali si riflette, però, solo nel pensiero umano che, inversamente, può capire se stesso in modo connaturale solo a partire da una tale rischiarata partecipazione. Esso riesce, può e deve pensarsi, compiersi appunto come passaggio, reggere all'eccesso e alla resistenza in sé e nel mondo, deve rendersi conto della propria immemorabilità, definirsi come presente, come appagamento contrastante, quindi come essere spirituale. Si potrebbe parlare della *componente mistica della ragione trascendentale*, ove questa si sa riguardata e partecipante in modo passivo.

g) Perciò si potrebbe dire che la ragione trascendentale deve se stessa al processo continuo della *svolta* e che proprio in quest'ultima si realizza. Essa è vera solo nella conversione dall'autoanalisi critica alla percezione ricettiva dei suoi criteri, per ciò che la sostiene e la condiziona: svolta che dal fluire verso il nulla si apre a quell'evento in cui l'essere nasce come garanzia, transizione duratura dalla libertà soggettiva a quella oggettiva e responsabile e infine alla sua accettazione nello spirito. A questa svolta appartiene propriamente un carattere trascendentale, biografico-mistico, ontologico ed etico: essa si compie continuamente nell'intimo della nostra essenza ed è tuttavia evento puntuale (che si verifica, perlopiù, a metà della vita), rivoluzione del

modo di sentire in cui l'uomo si apre agli orizzonti e ai fondamenti del suo essere e del suo pensiero, del suo sentire e del suo valutare, e in ciò trova il suo stile, il suo tipo di spiritualità e creatività e, forse, la sua missione e la sua libertà¹³.

h) In ciò appare, infine, il *carattere corriflessivo* del pensiero trascendentale. Il pensiero comprendente non è mai solo, lasciato a se stesso, ma intrecciato, legato a tanti altri soggetti storici, immesso in uno spazio comunicativo che imprime anche le più intime e remote condizioni conoscitive del soggetto. La ragione trascendentale vive come autorapporto che si rapporta a se stesso, che condivide l'origine con altri autorapporti: essa è riguardata e «trascinata» da loro. E nella misura in cui tale ragione trattiene e riflette tutte le tappe del nostro cammino, essa riesce, può e deve sapersi inclusa nel luminoso autorapporto dell'assoluto, davanti al quale e nel quale essa esiste come assolta, lasciata libera e tuttavia strettamente vincolata a se stessa. L'uomo si scopre quale spirito nel mondo, spirito che proviene e si mantiene nello spirito dell'assoluto e come sua rappresentazione.

4.2. Attuazione dello spirito

Perciò questo gioco prospettico del simbolico è espresso e motivato ancora in modo *teoretico-spirituale*. Infatti, solo nello spirito intelletto, ragione e mondo si compiono e realizzano, solo in esso scoprono la loro reciprocità. Per questo lo spirito, oltre Kant, è divenuto la parola chiave e decisiva di Hegel. In esso si scopre e riflette l'essenza formale e ontologica, storica e trascendentale, individuale e comunicativa della ragione: esso è la conciliazione sempre possibile e assegnata di realtà e ragione. Lo spirito è innanzitutto capacità e realtà di libertà, interiorità e originalità riflesse, e la capacità cooriginaria di esternazione, di comunicazione, di apertura all'altro. Esso significa allo stesso modo coraggio sia per l'incarnazione e per la concrezione, sia per il superamento creativo di tutti i limiti; è l'oblio di sé, transizionalità flessibile, massima capacità di selezione e distinzione, quindi libertà spontanea e intelletto critico, ricettività e forza produttiva,

¹³ I. KANT, *Anthropologie*, in *Kants gesammelte Schriften*, cit., vol. VII, p. 294 (cf. nota 15).

inibizione ritentiva, riflessività e potenza elementare dell'uscire da sé. In tutto ciò, lo spirito matura se stesso nella rigorosa necessità delle connessioni ed è tuttavia già sempre guidato in un luogo aperto, vero solo come garanzia, come dono, che libera nella corrispondenza. Lo spirito, quindi, è più del pensiero, anzi costringe e libera quest'ultimo in memoria di se stesso come dono, come potenza libera e come responsabilità. A questo riguardo, lo spirito dell'uomo appare come ciò che contiene e rende presente uno spirito più grande, lo spirito assoluto, lo *pneuma* che costituisce lo spirito umano come apertura e simbolo, ed è in tal senso (come spirito profetico) giudice di ogni falso spirito, di ogni spirito che si faccia assoluto, che si isoli ideologicamente e ritenga di potersi esaurire e giustificare in sé e da sé. Nello *pneuma*, invece, lo spirito umano conquista la sua vita, la sua poliedricità, il suo equilibrio, la sua concretezza vincolata all'esistenza; esso è frammezzo teso tra uomo e uomo, tra uomo e Dio, tra uomo e mondo, tra Dio e mondo, frammezzo che anima, spinge e giudica (Rosenzweig, Buber). In tali spazi e sogni simbolici e spirituali [*Symbol- und Geist(t)räumen*], lo spirito umano si mostra come capacità quasi inesauribile dell'interpretazione di interpretazioni, come Ermete, che può far assurgere ogni cosa a segno e leggerla in quanto tale, che riesce a tradurre tutto apertamente e con precisione e tuttavia serba il segreto (ermetico) di tutto ciò che è¹⁴.

4.3. Analogia

La corriflessività, analogia e transizionalità dello e nello stesso Logos, che si rifrange diversamente nei poli e, per così dire, si riflette specularmente, dominano tra spirito umano e spirito divino, tra spirito che si manifesta in modo creativo e spirito responsorio. Perciò l'ispirazione ci appare come caso originario per la riflessione trascendentale e per l'analogia che qui non è affatto limitata a un'*analogia proportionalitatis* puramente formale, a un tipo di funzione semantica di rimando, ma piuttosto unisce in sé dimensioni, rapporti e atti semantici, pragmatici e ontologico-

¹⁴ Per notizie più precise sul concetto di spirito cf. E. SALMANN, *Spekulative Vernunft und Theandrische Weisheit*, in «Gregorianum» 71 (1990), pp. 487-510.

simbolici. Essa è processo originario, riflessione, interpretazione e denominazione di processi correlativi, di comprensione, così come questi determinano e caratterizzano la biografia intrinseca e la storia della comprensione dei soggetti. Possiamo qui denominare brevemente alcuni dei suoi atti fondamentali:

— L'analogia si compie sempre come e in una transizione delle epoche, nella misura in cui sempre il medesimo — siano testi o le poche leggi originarie della comprensione umana di sé e del mondo — dev'essere continuamente attestato, formulato e compreso. La storia tanto individuale quanto collettiva dell'identità vive di una simile traduzione delle parole originarie in continuità e rottura. Un caso fondamentale è in tal senso la transizione drammatica dal Vecchio al Nuovo Testamento.

— La comprensione del mondo e di sé si traduce in modo intrasoggettivo nel processo analogico degli orizzonti e delle capacità, nella misura in cui il medesimo si traduce nella prestazione dei sensi, dell'intelletto e della ragione — prestazione che sintetizza in modo percettivo-creativo — e viene eseguito come i temi di una sinfonia. Per questo, la differenza tra mondo e io, Dio e mondo, concetto e realtà deve essere definita e trattenuta continuamente plasmando così l'identità sincronica della persona e del suo progetto di mondo¹⁵.

— Il Logos riguarda in modo interpersonale diverse persone ed entra in esse, si manifesta diversamente in Hume, Kant, Hamann, Hegel e i loro lettori, senza che si possa rinunciare all'orizzonte, all'*ethos* e alla realtà di una comunità di comprensione e d'intesa. L'analogia si compie solo come avvenimento trascendental-corriflessivo, nella misura in cui ognuno si riferisce a se stesso, cosicché si rapporta a molti altri e all'orizzonte comune e da questo si lascia dotare e indirizzare. Perciò essa richiede un'interpretazione sia trascendentale che ermeneutica e fenome-

¹⁵ M. Sommer presenta un'interpretazione di Kant a partire dall'idea della storia dell'identità riferendosi alla sua *Antropologia*: cf. M. SOMMER, *Identität im Übergang*, Frankfurt 1988; rilevanti, dal punto di vista della filosofia della religione, oltre ai lavori di Schaeffler, sono i diversi tentativi di raccogliere la successione dinamica delle opere di Kant con una concezione non intesa in un senso primariamente limitativo e critico, ma positivo della filosofia della religione: si veda da ultimo A. HABICHLER, *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant*, Mainz 1991.

nologica di processi intertestuali e interpersonali (Schleiermacher, Fichte).

— In tutto ciò l'analogia è vera solo come svolta e nella svolta al Logos comune che rende possibile ed esige comprensione, che indirizza un'intesa ambigua, falsamente limitata ed escludente, verso la rinascita della comprensione del sé e di ciò che è estraneo al sé. La trascendenza appare qui nelle sue diverse idee e forme rappresentative, dove una viene rimandata all'altra.

— Potrebbe essere evidente che l'analogia, quindi, non si lascia mai cogliere unilateralmente. Essa rimanda sempre a livello semantico ed è orientata, introdotta e realizzata in modo semantico-referente formale (segnì), in modo linguistico-ermeneutico (metafora, similitudine), pragmaticamente orientato all'azione (*ethos, gestus*) e alla rappresentanza ontologico-simbolica.

— A questo punto le forme classiche dell'analogia appaiono giustificate, sia in senso ontologico che in senso teoretico-linguistico, come sfaccettature possibili del loro tratto fondamentale che finora abbiamo illustrato¹⁶. Quindi l'*analogia attributionis* non è solo attribuzione estrinseca di proprietà che, a rigore, competono solo alla causa suprema e a tutto il resto solo in modo derivato, ma è riattuazione intrinseca e logica della trans-immanenza di verità divina e umana, e questo nella misura in cui l'uomo si sa come rimando ricettivo a quella verità, a quel Logos che si presenta autenticamente solo nell'assoluto. Ne viene che la conoscenza è legittimata a sottolineare con l'*analogia proportionis* ciò che possesso e partecipazione parziale di luce, verità e spirito hanno in comune, al punto che Logos e spirito di Dio appaiono come principio e contemporaneamente come polo, come ciò che dà, ha e prende parte all'avvenimento dialogico e all'avvenimento analogico, senza che questi due fossero iscritti in un rapporto ontologico che li tende e li connette. Infine, l'*analogia proportionalitatis* non intende alcun rapporto puramente formale di rimando e applicazione, ma rimanda alla relazione ideale di autorapporto corriflessivo-dialogico in Dio, nell'uomo e tra gli uomini, relazione ideale che identicamente si ritrova appunto nel fenome-

¹⁶ Qui di seguito riprendo alcune idee di fondo e formulazioni del mio *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (Studia Anselmiana, 94), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1986, specialmente pp. 261-265.

no dell'ispirazione e nel suo riferimento al trascendente. Il rapporto che Dio ha con sé e il rapporto che Dio ha con ciò che gli è estraneo appare in modo ana-logico nel processo dell'ispirazione (così come nella preghiera e nella vocazione).

— Infine l'analogia è sempre, quindi, un'*analogia entis, lucis et libertatis*, processo di comprensione, traduzione e rapporto, processo che presuppone, contiene e comunica essere, illuminazione, conoscenza e libertà comunicativa.

In essa ogni fenomeno comprende se stesso, così come accade per chi comprende nella molteplicità e nell'apertura ermeneutica del «come». La massima attuazione dell'analogia è comprendere e accettare «qualcosa *come* qualcosa» e l'io come se stesso. È processo della libertà, giudizio su se stessi e sul mondo, interpretazione di entrambi, apertura di nuovi spazi ludici e di inesauribili possibilità di senso. Infatti nel «come» ogni fenomeno appare assoluto e, in quanto tale, identità saputa, ma contemporaneamente rimanda alla tensione e al dislivello tra il fat-to che appare e il da-to, le sue condizioni ontologiche e ideali: nessun fenomeno esaurisce sé in sé. In ciò il dato appare come dono, come simbolo di maggiore possibilità e di realtà che si dà, a sua volta, solo in questo farsi presente. Nel «come» questa struttura di tensione e di fenomeno viene riflessa, denominata, interpretata e realizzata in quanto tale. Nello stesso tempo diventa chiaro che tutto appare solo in una determinata prospettiva, proprio come qualcosa per qualcuno, in cui già l'apparente, il provvisorio, il temporaneo e l'illusorio accennano alla relatività e all'anonimato di ogni fenomeno e comprensione. Qui traspaiono la riserva, la forza vorticosità del «come se», il fittizio e l'ipotetico del procedimento analogico, che però rende possibile, proprio in ciò, una selezione infinita di tracce e di nuove scoperte. Così, quando Kant ci guida a vedere il mondo come se quest'ultimo fosse opera di un intelletto e volontà superiori, come se Dio concedesse la grazia, esaudisse la preghiera e fosse rilevante per l'atto etico, ciò non è inteso solo con un significato limitante, ma anche con un significato disvelante: un far apparire mondo e comprensione come analogia aperta, come rappresentazione escatologicamente aperta¹⁷. A questo

¹⁷ Cf. *ivi*, pp. 141-142; sul «come se» in Kant e sulla sua possibile interpretazione, si veda più precisamente E. SALMANN, *Andacht. Philosophen vor dem*

punto Jünger parla di un'analogia dell'avvento, del Dio che viene. Se vale la proporzione:

$$x : a = b : c$$

allora Dio – in questo modo di vedere – non è una *x* sconosciuta e in ultima analisi impenetrabile come in Tommaso e Kant, anzi il rapporto in cui si configura il mondo inizia (non solo a rimandare a Dio, ma) a parlare per lui, esso diventa la similitudine possibile in cui il rapporto che Dio ha con sé e con il mondo giunge a parola ed egli stesso viene al mondo: egli presenta se stesso nelle sue rappresentazioni senza potervi essere fissato. Il processo dell'ispirazione mira a una tale ri-presentazione che rammemora, presentifica e arriva a comprendere: testimonianza nella storia della comprensione umana. Qui rappresentazione, analogia, interpretazione e riflessione si attuano sempre insieme¹⁸.

Phänomen der Liturgie (Kant, Hegel, Rosenzweig), in «Ecclesia orans» 7 (1990), pp. 309-333, qui pp. 317-318. Interessante anche il parallelo con M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984¹⁵, pp. 149-150, 159-160.

¹⁵ Cf. E. JÜNGER, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, pp. 388 ss. [trad. it.: *Dio, mistero del mondo*, cit.].

CAPITOLO DODICESIMO

MONACHESIMO E FILOSOFIA

UNA PICCOLA TEORIA DEL SIMBOLO

Il presente saggio si propone d'indagare il nesso trascendentale e storico-culturale fra libertà, simbolizzazione e presenza rivelata dell'Assoluto, e come esso si condensi nella forma di vita del monachesimo in maniera tale da valorizzarla come «esistenza» dell'autocomprensione umana. In altre parole, si tratta di far emergere il nesso fra «filosofia, cristianesimo, monachesimo» sviluppato da H.U. von Balthasar¹ in un contesto metafisico, nell'ambito di una comprensione trascendentale-teologica del simbolo e della realtà.

Il monachesimo viene qui inteso in senso ampio come «esposizione» (*Darlegung*) della vera filosofia, di un atteggiamento insomma «connaturale» a quell'Amore che ci comprende e in tal modo riesce a guardare e dar forma alla storia umana, quale processo di formazione di libertà comunicativa, e al mondo, quale riflesso del mistero assoluto dell'Essere.

Per intendere meglio l'ultima parola del titolo, parto evidentemente da un concetto di simbolo molto complesso che solo al termine del percorso potrà essere circoscritto, quando cioè saranno emersi progressivamente i suoi elementi costitutivi e le sue prospettive.

1. L'UOMO COME PROCESSO CREATIVO DEL SIMBOLO

L'uomo è *animal symbolicum*, qualcosa di diverso da *animal rationale*: è un essere creativo che si esprime, si rappresenta e

¹ Cf. il saggio dallo stesso titolo: *Filosofia, cristianesimo, monachesimo*, in H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1970, pp. 327-362.

s'incarna sempre di nuovo e la cui libertà può sussistere solo nella percezione e nel conferimento simbolico di una perenne metamorfosi, dunque come evento formativo che può sussistere nell'ambito del mondo culturale che sorge da tale processo².

1.1. *Simbolizzazione come processo di autoconseguimento della libertà*

La libertà è la facoltà di autoporsi ed autoconcretarsi, di oggettivo autodifferenziarsi dall'altro/nell'altro. In tale processo emergono³:

— l'interiorità cosciente, la capacità di liberarsi e di esporsi del Sé corporeo e spirituale, il quale si «possiede» solo in un processo continuo d'incorporazione, di espressione e azione; libertà è gioia dell'incarnazione, dell'espressione di sé e dell'inclusione di sé nell'altro;

— con questo si allude già al carattere straniante-kenotico di tale oggettivazione: la simbolizzazione è sempre anche «esposizione» dell'io nell'altro/all'altro, alla corporeità del mondo circostante; è comunicazione di un'interiorità a questa estraneità; l'io e l'altro, lo spirito e il corpo si costituiscono come tali solo in questo processo;

— di conseguenza l'altro, il corpo, la cultura, il linguaggio, l'arte, liberati in quanto altro nello stesso processo, vengono rilasciati nel proprio essere;

— crescono dunque l'intensità nell'espressione e nell'impressionabilità, la libertà dell'io e la resistenza dell'altro nel comune avvenimento spirituale e significativo del processo simbolico.

² Cf. J. SPLETT, *Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen*, Frankfurt 1974, pp. 37-58, qui pp. 37-43; E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, Armando, Roma 1972; IDEM, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1968; anche R.S. HARTMANN, *Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in P.A. SCHILPP, *Ernst Cassirer*, Stuttgart 1966.

³ Cf. K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, in IDEM, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, pp. 51-107; H. ROMBACH, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg 1971, pp. 102-116.

Tale trattenimento del diverso in un processo differenziato è l'atto più libero e necessario nell'uomo, indispensabile e pur tuttavia al di là di ogni necessità. Come già il balbettio del lattante, i suoi gesti e lallazioni sono dovuti ad un bisogno di esprimersi che eccede la comunicazione necessaria, così i sogni dell'uomo, il suo parlare e rappresentare la cultura e l'arte, la religione e l'amore non sono originati solamente da un bisogno, da un atto di sostituzione o da una necessità debordante (contro Freud). Sono invece molto più necessari, sono una splendida eccedenza di libertà corporeo-spirituale. Già nel più elementare processo simbolico, in questa contemporaneità di ampiezza della fantasia e precisione della plasmazione, di natura e spirito, di forma e libertà, di potenza espressiva e comunicazione, spira un soffio di trascendenza, si crea uno spazio di libertà comunicativa ove il fare può diventare agire, l'agire gesto, il suono lingua e la lingua poesia⁴. E la libertà dell'uomo vive in tale originale autoformazione (*Selbstgestaltung*), nella sempre nuova configurazione del proprio mondo, della «corte» del suo «essere al mondo».

Se una buona volta si potesse considerare il monachesimo – contro un malinteso che, di fatto, ne «sacralizza» le forme – come possibile scenario dell'autoinveramento simbolico della libertà, accanto e insieme a molte altre forme (la musica, la cura d'anime, il matrimonio, il mestiere), come una concrezione della capacità simbolica dell'uomo, quanto allora non gli si schiuderebbe, più chiaramente, l'ampio spazio della trascendenza, l'inesauribile dinamica di Essere e Spirito, ed anche la serietà serena della libertà oggettiva... un presagio addirittura di ciò che potrebbe essere Dio come spirito e amore?

1.2. Simbolizzazione come processo di percezione

Co-originariamente alla potenza espressiva creatrice, si dà l'altrettanto produttiva facoltà dell'immaginazione dell'uomo; si tratta della sua percezione passiva del mondo che si mostra nel conoscere la realtà come evento di simbolizzazione, traduzione e

⁴ Cf. S.K. LANGER, *Filosofia in una nuova chiave: linguaggio, mito, rito e arte*, Armando, Roma 1972; CH.-A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Paoline, Roma 1981, pp. 23-37.

trasformazione estremamente attivo, nel quale l'altro, l'oggetto, acquista la forma di «immagine interiore» (*species ex impressa*) e infine di concetto intellettuale, e in ciò l'oggetto diviene simbolo, il mondo metafora. In tale processo la nota incalzante si dissolve e si trasforma in suono, linguaggio, persino in grido; l'impressione fisica in colore, forma, senso. Ogni apparizione deve sorgere come tale, come fenomeno, e necessita dell'interpretazione interessata e con ciò di un lasciar-essere rispettoso; necessita dell'elevazione meravigliata da parte del soggetto che vi sperimenta la spazializzazione e la temporalizzazione. E in entrambi, l'altro e l'io conoscente divengono effettivamente reali l'uno per l'altro. Tra loro si crea un campo di libera ricettività e di liberazione creativa.

Non solo Platone e Kant, ma anche un uomo dedito all'osservazione oggettiva della natura come Goethe sapeva della potenza creatrice del mondo propria della facoltà conoscitiva umana. Il mondo si mostrava loro come un processo simbolico infinito e straordinario, in perenne metamorfosi, in un susseguirsi di progettazione e percezione, riordinamento e appropriazione, incarnazione e spiritualizzazione, espressione e interpretazione, autoconcessione e autodetrazione⁵. Ogni realtà è vera solo in questa contemporaneità di sospensione e ancoraggio alla terra, com'è espresso dalla parolina «come». La realtà si conosce solo come espressione di libertà incarnata e impressione illuminata nello spirito, come gioco di donazione e configurazione, percezione e interpretazione. Apice e quintessenza di questa illuminazione e di questa concrezione è il linguaggio, il dialogo interpretativo e risonante all'interno e nel rapporto fra uomo e cosa, fra io e tu. Massima astrazione e precisissima definizione, libertà di allusione e *in-formatio* vincolante, inizio e sorgere di mondo e soggetto si riunificano nella parola e la fanno divenire mediazione decisiva del mondo in assoluto. Solo la parola lega e scioglie, testimonia e sposa, assolve e conferisce realtà, denuncia ed enuncia, in tutto ciò istanza del suo complesso significato. In essa sorge il mondo. Così colpa e amore esistono come tali solo in un riconoscimento

⁵ Cf. E. CASSIRER, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1961; H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. I. Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1987.

che li interpreti e «spieghi» (altrimenti essi rimangono negligenza, fallo, incidente, crimine e passione, caso, emozione). Così qualcosa di apparentemente «oggettivo» come il paesaggio è il risultato di un dar forma attiva e di uno sguardo capace di vedere la natura precisamente come paesaggio (bucolico, idilliaco, aspro-refrattario, straniante o deturpato); sempre è sintesi vissuta di Natura e Spirito.

Allora quanto più profonda, ampia, libera è una realtà, tanto più essa sorge solo in questo processo ambivalente, solo in esso diviene effettiva e vera. Questo si dovrà dire anche di Dio, che non si dà come semplice presenza, ma si dà piuttosto come colui che s'incarna solo nell'interpretazione e nel linguaggio umani, se ne evoca la presenza solo nella preghiera, nel lamento, nel ringraziamento, nella lode e nella teologia dell'uomo. L'accadere simbolico si mostra come processo interpretativo, costruttivo ed efficacemente comunicativo della realtà, come campo di riferimento dinamico-polare tra significante e significato, e in ciò come spazio di trascendenza, di liberazione e sollecitazione reciproca fra uomo e uomo, uomo e mondo, fra cosa-in-sé e cosa per me, fra me (come evento) e me (come significato), persino anche, e in tutto questo, fra uomo e Dio. Fa apparire il mondo proprio come mondo, l'uomo come uomo, Dio come Dio, in tutta la loro differenza da sé e dall'altro da sé⁶.

E il monachesimo non è forse (come in maniera diversa il sacramento) luogo ed esecuzione della realizzazione e percettibilità dell'erompere e irrompere di tale trascendenza, del suo nascondimento come pure della sua incarnazione ordinatrice, di ciò, insomma, che Dio è e del mondo in cui egli si dona?

1.3. Simbolizzazione come insorgenza interpersonale del mondo

Ora, tanto il cosmo dei simboli quanto la simbolizzazione come accadimento non si devono ad una istituzione solitaria del mondo o ad una capacità percettiva. Essi sono già sempre «presupposto» (*Vorgabe*), culla e spazio, immagine strutturata del

⁶ Cf. D. ZADRA - A. SCHILSON, *Symbol und Sakrament*, in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek*, Freiburg 1982, pp. 86-151, qui pp. 97-106.

mondo e linguaggio coagulato, e come tali «barca» e «moneta» di ogni rapporto col mondo. Le loro forme di vita, di espressione, i loro rituali e gesti pervengono al soggetto, sono in connessione interpersonale solo in quanto tramandati e accolti, sono efficaci solo in quanto tradizione e perciò fardello, spazio, *in-formatio* di ogni libertà. Quanto più ci si lascia investire *in* e *di* questo «presupposto» (*Vorgabe*), quanto più ci si lascia collocare a partire da esso, e allo stesso tempo si conquista e si mantiene dinanzi ad esso un libero fronteggiamento, quanto più lo si comprende come appello e possibilità e ci si forma su di esso, tanto più nasce una nuova libertà nell'autoespressione, un gioco fecondo tra distanza e adattamento in cui l'adesione partecipa alle regole della grammatica, della composizione o della forma di vita di un campo simbolico e la loro interpretazione virtuosa, la nuova formazione, crescono insieme.

Certamente la tensione tra presupposto comunicativo e originalità non viene mai risolta. Da una parte rimane una certa eccedenza di ciò che è già dato a livello oggettivo-sociale, linguistico-rituale, e che non si lascia mai assimilare totalmente, né plasmare, elaborare e trasformare personalmente: per quanto questo restringa e limiti dall'inizio ogni libertà, il soggetto vive comunque dell'aura di tale presupposto, non è mai solamente individuo singolo, bensì anche rappresentazione che condensa nessi sovrappersonali, più ampi della cultura trovata. Dall'altra, esso deve ancora una volta distanziarsi da questo luogo del rinvenimento e del conseguimento della propria identità, convertirlo a sé nel modo più immediato.

È in tale gioco alterno che l'uomo diviene interessante e, come tale, unica e comunicativa rappresentazione, ed anche comunicazione di ciò che gli uomini hanno più in comune a proposito del loro universo simbolico archetipico. Chi si volesse artificiosamente emancipare dal presupposto, o personalizzarlo totalmente, o incorporarlo nel proprio virtuosismo, fallirebbe nei confronti di se stesso e degli altri. Viceversa, la tradizione necessita di una traduzione interpretativa, di una nuova forma e riorganizzazione, in modo da essere vissuta e tramandata come tale. Vecchio e nuovo divengono appello, richiamo che ridesta, provocazione generosa l'uno per l'altro; e in tale liberazione essi appaiono quale espressione comune di un luogo di senso e di comunicazione, di una storia di simbolizzazione capace di rendere culture e tempi

comprensibili e accessibili gli uni agli altri, dove però, allo stesso tempo, ci si deve ben guardare da una iconoclastia, come pure da una feticizzazione di ciò che è tradizione⁷.

Lo spazio vitale monastico, che si rifà ad una tradizione immemorabile, è qui particolarmente messo in pericolo e allo stesso tempo ricco di possibilità. Guai al monaco che intenda presentarsi a scapito della *traditio*, che cerchi di vivere contro lo spazio del presupposto, di «civettare» con la propria originalità e di trovare la propria salvezza in una sempre nuova allusione a mondi fittizi di libertà. Non si può vivere contro la forma scelta (lavoro, matrimonio) senza perpetuare, nella maggior parte dei casi, solo la propria immaturità, e ci si priva dell'opportunità di lasciar arricchire il proprio io dall'aura e dal presupposto del Noi. Si ricade allora nella propria «fatticità» (idealizzata) e si svaluta quella misura di cortesia e di «belle maniere» presente nei rapporti umani.

Guai però anche a quella forma che non «si lib(e)ra» più nel processo del suo rinnovamento, che non è più accessibile e trasparente, e perde così la propria capacità di simbolizzazione, decadendo a feticcio di se stessa, nonché – se può essere ancora interpretata – in allegoria di se stessa. Una tale forma è già morta. Negli ultimi vent'anni molte comunità e forme di vita ecclesiali si sono logorate in una fatale oscillazione tra i due «guai» appena descritti, e tuttora c'è scarsa convinzione nel superamento di tale aporia. La storia però è, nella sua essenza, nient'altro che un rischioso movimento alterno tra costrizione e libertà della forma, liberazione e irrigidimento di simboli tramandati. Nessuna epoca conserva la loro simultaneità, sebbene viva di essa.

1.4. Il simbolo come insorgenza estraniata del mondo

Il simbolo non è assolutamente autoespressione diretta, pura, di una realtà, o allusione perfettamente accessibile, traspa-

⁷ Cf. J. SPLETT, *Konturen der Freiheit*, cit., pp. 48 ss.; sull'archetipo duraturo del simbolo, accanto ai numerosi lavori di C.G. Jung in ambito cristiano, si veda P. RECH, *Inbild des Kosmos*, 2 voll., Salzburg 1967; D. FORSTNER, *Die Welt der Symbole*, Innsbruck 1967²; CH.-A. BERNARD, *Teologia simbolica*, cit., pp. 159 ss.

rente di un significato. Invece, quanto più denso e sublime esso è, tanto più come atto culturale, in tutta la sua percettibilità, si fa indiretto, mediato, cifrato; quanto più i sentieri della sua trasposizione e codificazione sono ripidi e intricati, tanto più necessita di decifrazione e interpretazione. Il simbolo si rappresenta quindi sempre come forma d'arte straniata della realtà (la quale del resto come tale non esiste). Ciò si nota già nel gioco dei bambini, che alludono solo in modo automatico all'atto loro familiare del mangiare, mentre tentano di imitare pedissequamente ciò che non possono o non vogliono ancora imparare.

Il rito (per esempio quello dell'eucaristia) non è perciò ripetizione o doppiatura della Cena; la musica non è esecuzione di un messaggio preciso o espressione diretta di una realtà (come la intendono alcune forme della cosiddetta «musica a programma»), bensì articolazione ed evento espressivo in se stesso, tutt'al più ripresentazione di uno strato della realtà del rappresentato su di un nuovo piano espressivo, grazie ad un altro spazio e *medium*. Non viene ripetuto un messaggio, bensì viene testimoniata, ovvero associata a schemi narrativi e rappresentativi, una potenza espressiva ed effettiva dentro una forma completamente traspota.

Musica e rito, matematica e filosofia sono mediazione e traduzione indiretta, alterata, straniante (in sé elementare, eppure sorprendente), di precisi compimenti di realtà e di comprensione, con l'ausilio di altre leggi, strutture, dinamiche formali di simbolizzazione; insomma, costituiscono un'inusitata delimitazione e ristrutturazione di significati, che in questo dischiudono un nuovo accesso a tali compimenti (quelli di Cristo, del Cosmo, dell'Essere)⁸.

Con questo si spiega la dissonanza permanente tra lingua e realtà, parola e parlante, arte e artista/fruitoro, *libido* e cultura, spontaneità e forma, rito e situazione umana/storica. Il linguaggio, l'arte, una forma di vita, una filosofia, il matrimonio, il monastero, il rito: non li si può mai personalizzare interamente, ovvero tradurre in sentimento, in comprensione o in comportamento spontaneo. Essi non divengono mai una realtà semplicemente

⁸ Cf. D. ZADRA – A. SCHILSON, *Symbol und Sakrament*, cit.; S.K. LANGER, *Filosofia in una nuova chiave*, cit., pp. 160 ss., 200-201, 255 ss., 262 ss.; qui p. 236.

presente o immediatamente evidente a livello psicologico. E il loro stesso compimento «sacramentale» (bacio, saluto, formula, gesto) è spesso solo segno di un amore assente o di una comprensione mancante, anticipo di una realizzazione nel tempo (passato o futuro).

Per ogni formazione, espressione, trasposizione o istituzionalizzazione si dovrà compiere una rinuncia o un sacrificio in immediatezza, spontaneità e realizzazione personale poiché queste, dal canto loro, vivono e si nutrono proprio di tale oggettivazione. In effetti, cosa sarebbero sentimento e libertà, amore e cosmo, senza gli spazi della cortesia, ordinati e disposti dal rito o forma o arte? Cosa sarebbero il sentire senza la parola, la parola senza la musica, il cosmo senza la matematica, l'amicizia senza una forma vincolante? Senza tale trasposizione superiore, il vivente non potrebbe vivere, affonderebbe nella propria piatta immediatezza, non esisterebbe. Viceversa, non si dovrà mai dimenticare che scienza, rito, musica e linguaggio, pur essendo anche eventi espressivi, restano ugualmente un autoschiudersi dell'uomo e del suo mondo. Come tali, essi portano in sé un residuo terreno di (non importa con quali caratteristiche) obbligazione e inveramento fenomenologici.

Ciò che si è detto vuol essere valido in particolar modo anche per il monachesimo. Questa forma sublime di autorappresentazione culturale dell'uomo non si comprende forse quale esposizione dell'indicibile nella pura ultraterrenità e urgenza immanente dell'Assoluto? Non deve forse rappresentare ciò che è totalmente distante, senza scopo; ciò che tutto governa, insomma l'Essere di tutto ciò che esiste nel suo movimento di uscita e ritorno eternamente nuovo, nella sua relazione col mistero divino; e, con ciò, il carattere di «inutilità» di ogni forma simbolico-terrena, la sua superfluità, come pure il suo essere inclusa nella presenza fondante e infondata dell'eterno Amore? Non deve forse cercare di comprendere l'indicibile povertà e sovrabbondanza dell'essere finito nella sua forma di vita quotidiana?

E viceversa, come può l'Assoluto, nella sua differenza dal finito, divenire forma storica? Quali schemi e categorie, quali stili

⁹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Filosofia, cristianesimo, monachesimo*, cit., pp. 339, 354. A partire da Cusano il medesimo pensiero è svolto in modo ontologico-strutturale da H. ROMBACH, *Strukturontologie*, cit., pp. 32-44.

e riti possono corrispondere ad un pensiero che lo rammemori? Non si dovrà fare i conti, laddove si tratta di ciò che è Alfa e Omega di tutto il comprendere umano, con una forma di rappresentazione particolarmente indiretta, dolorosamente straniata, e con un alto grado di astrazione (l'essere incluso e tolto) e di urgente concretizzazione? Il monachesimo può essere considerato diversamente da quest'ottica due volte deformata? Può essere compreso in un altro stato se non in quello intermedio tra simbolizzazione umana e presenza dell'immemorabile? Forse ciò che di più appariscente scaturisce da una tale forma rappresentativa sarà poi la sua banalità, che nel presente, del resto, deve essere sperimentata come tale.

1.5. Il processo di simbolizzazione come simbolo

Se guardiamo a ciò che è stato detto finora, ci accorgiamo che il carattere ovvio e tuttavia completamente incomprensibile della simbolizzazione necessita ancora una volta di un'interpretazione. Il simbolo, come categoria trascendentale della comprensione, da parte dell'uomo, di se stesso e del mondo, il simbolo come evento – in definitiva la sua realtà di significato-significante – ha ancora bisogno d'interpretazione. In effetti (questo viene da chiedersi), come affrontare la sua struttura estremamente polare, l'unione di attività e passività, di espressione ed estraniamento dell'essere, di presupposto e originalità, d'insistenza e lontananza, di ontologia ed *ethos*, di *ethos* ed esperienza? Come lo si può proteggere dalla totale casualità e dall'altrettanto fatale costrizione; dall'arbitrio della libertà come pure dall'irrigidimento, dall'identificazione magica con la fatticità, come pure dall'unilaterale spiritualizzazione?

In che modo lo si può custodire (a livello formale, come pure nei suoi motivi principali) come evento rivelatore di sé e del mondo con la sua libertà finita, come «impasto» vincolante e *allo stesso tempo* rivelatore? In che modo serbare tanto il suo essere forma indiretta e l'autenticità del soggetto dell'altro da sé e del loro mondo in comune?

Soprattutto, esso è da proteggere contro il pericolo di autonomizzazione e di autoglorificazione, che potrebbe stilizzare il

simbolo in un mondo esaustivo, in un mondo cioè in cui musica o matematica, rito o culto, un determinato stile di vita o una determinata forma di linguaggio, filosofia o visione artistica divengono «religione», feticcio di se stesse. Come conservare allora i simboli nella loro fluidità e coerenza, originalità (in quanto espressione di libertà) e comunicabilità attraverso i flussi della storia?

Come si vede, il processo di simbolizzazione necessita, nella sua complessità e tensione, ancora una volta di mediazione, legittimazione, giustificazione. Dobbiamo allora, in una sorta di riduzione trascendentale, comprendere il principio fondante che si manifesta nel simbolo (e in ciò esso è ancora una volta processo simbolico) come evento espressivo e compimento, come dinamica corporale e spirituale dell'essere umano che «è agita» e a sua volta «fa agire». Che cosa si esprime allora in esso? Dove sono i criteri che distinguono un'autointerpretazione legittima, fruttuosa, favorevole alla libertà e alla comunicazione, da un'autointerpretazione invece distruttiva, usurpatrice, astratta e arbitraria?

Ci troviamo di fronte ad una specie di svolta trascendentale. Fino ad ora avevamo cercato di leggere il simbolo come *compimento originario* della libertà, e come questa si oggettivasse nella cultura e nella storia, costituendo così se stessa. È opportuno adesso riflettere ulteriormente sulla possibilità di tale compimento, sul suo *pathos* effettivamente in atto, sulla sua origine e sul suo futuro, sul rapporto tra presupposto e compimento, insomma sul suo carattere di apparizione e di simbolo dell'evento e, con ciò, sulla differenza trascendentale-ontologica tra evento e ciò che avviene, tra ciò che appare e l'apparizione, tra essere e senso, tra fondamento essenziale storico-metafisico e sua attualizzazione. La domanda è: che cosa accade nel processo stesso di simbolizzazione?

Per giungere ad una comprensione di tale processo, sono necessarie (per dirla con Ricoeur) un'interpretazione distruttiva del fenomeno e un'altra restaurativo-costruttiva; si deve, allo stesso tempo, prendere una duplice distanza da esso e descriverlo come duplice dinamica¹⁰.

¹⁰ Cf. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, capp. IV-V [trad. it.: *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1995]; IDEM, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, capp. 4-5

Da un lato, esso necessita di un'ermeneutica distruttiva che demitizzi e dissolva il falso aspetto di Assoluto, di autoreferenzialità e autosufficienza che ogni simbolo ha in sé, e lo legga nel suo processo storico come dono e risultato di questo, come apparizione finale che condensa sinteticamente un senso più ampio ancora celato, quel senso che non si dà mai pienamente a comprendere. La tradizione ebraico-cristiana, come pure quella platonica, ha costantemente esercitato (dovendo, spesso con sofferenza, impararlo di nuovo) questo tipo d'interpretazione critica, che salvaguarda la differenza tra origine e presenza nel processo simbolico.

Dopo lo smascheramento unilaterale (benché salutare) del carattere ideologico del mondo simbolico compiuto da Marx, Nietzsche e Freud, che hanno cercato di leggerlo come consolidamento e maschera di bisogni falsamente compresi e di energie fuorviante, come pure di una morale repressiva (il simbolo cioè come sintomo di libertà sottratta o rimossa), c'è bisogno adesso di una rilettura costruttivo-positiva che lo comprenda non come pretesto, bensì come presenza, risultato e campo di azione di libertà e interpretazione. Bisogna soprattutto leggere e realizzare il suo evento multipolare e dinamico come potenza creativo-poetica per il possibile ulteriore sviluppo di una forma finita; poiché non esaurisce mai il proprio senso, esso mantiene costantemente aperte nuove possibilità di essere e d'interpretazione. Esso è ancor sempre provvisoriamente compreso (per dirla con P. Ricoeur ed E. Bloch) nel corso della sua propria realizzazione e solo nello s-volgimento verso un'unità a-venire di senso e realtà, promessa e adempimento, libertà e comunicazione, uomo e mondo che non potrebbe compiersi a partire da esso, insomma verso la riconciliazione delle tensioni che gli sono immanenti. Con questo esso risulta come *topos* di un'utopia, come contemporaneità

della Parte III [trad. it.: *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1966]; e anche B. WALDENFELS, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt 1983, pp. 266-335, qui pp. 293-330 e 311-314. Sulle loro conseguenze si vedano A. RIZZI, *Differenza e responsabilità. Saggi di antropologia teologica*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983, pp. 157 ss., 197 ss., 305; J. MOLEMAN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1987; cf. inoltre J. SPLETT, *Konturen der Freiheit*, cit., pp. 48-59; P. HENRICI, *Aufbrüche christlichen Denkens*, Einsiedeln 1978, pp. 27-46.

di presupposto ricordato e compito assegnato, apparizione e senso, risorgere della libertà, storia trasformata e anticipazione utopica da ricreare e accogliere sempre di nuovo nella sua eccentrica posizione.

Secondo tutti gli autori sopra citati (specialmente secondo Ricoeur, Moltmann, Rizzi, Henrici, Splett), in questa doppia dinamica del simbolico, nella quale vengono messi allo scoperto il suo fondamento trascendentale e storico, come pure l'orizzonte del suo autodivenire, può accadere qualcosa come una «esperienza del trascendente» – la quale fa apparire il simbolo come tale, lo fa essere vero – e allo stesso tempo rende possibile qualcosa come una «esperienza con l'esperienza» (che, del resto, altro non è se non un processo di simbolizzazione). L'uomo non vive solo qualcosa cui poi risponde e corrisponde interpretando (questa sarebbe la definizione di esperienza), bensì l'altro – come pure l'evento esperito – gli si può schiudere ancora una volta come accadimento simbolico concesso, imposto, provvisorio, per cui egli ha la possibilità di relativizzare e riflettere ancora una volta tutte le proprie esperienze, anzi la forma di esperienza che è la sua vita.

In tale processo creativo-ricettivo e riflettuto, la trascendenza viene già sempre concepita, rappresentata ed evocata come origine e futuro, quintessenza e senso che riconcilia e orienta; da tale trascendenza l'uomo si esperisce indirettamente come chiamato e coinvolto, attirato e legittimato, graziato e giudicato. Il simbolo, e la sua insorgenza liberante e comunicativa nell'uomo, non dà solo a pensare, ma anche a ringraziare, riflettere, lavorare. Solamente in esso l'uomo si può comprendere, accogliere, progettare, non solo come fatticità, ma anche come «dato di fatto», *esposizione*. E nell'autoprogetto l'uomo si scopre come progettato, consegnato a se stesso. Il senso protologico ed escatologico del simbolo come presenza si mostra come fondamento e vincolo della sua libertà, mentre, viceversa, l'implicanza dell'Assoluto si mostra come fondamento di ogni possibilità reale, immagine interiore e principio motore, contenuto e futuro di ogni autosimbolizzazione finita. Questa si manifesta allora, ancora una volta, essa stessa come simbolica, come metafora e parabola o, meglio, come parabola aperta, accogliente e sempre eccedente, come *processio* e *recessio*, una specie cioè di movimento costitutivo di «andata e ritorno» tra essere e comprendere.

Come si mostra però – e di questo si tratterà qui di seguito – tale differenza onto-teologica e trascendentale nel contesto dell'autocomprensione da parte dell'uomo? Com'è possibile l'interpretazione escatologica e protologico-distruttiva di se stessi? In che cosa si rivela come parabola? O, più precisamente, quali sono le attuazioni originarie del simbolico, gli stili esistenziali e i modelli strutturali dell'esperienza che ci permettono e ci obbligano a prendere coscienza di ciò che è fondante-normativo, liberante-motivante, di ciò che conserva i poli nella loro integrità, insomma della trascendenza? Ci si deve aspettare fin dall'inizio che la trascendenza non sia affatto parte del quadro e non aggiunga nulla di contenutistico all'esistenza umana. L'Assoluto non è un'informazione che si giustappone a ciò che comunque è già conosciuto e neppure è semplicemente il suo senso; l'uomo invece (come abbiamo visto) deve concepirsi in relazione ad esso nella propria libertà che si simboleggia nuovamente come simbolo, immagine riflessa e sdoppiata, autenticità inautentica e infinità finita; come essere che è debitore di sé e ancora solo provvisorio. La domanda che ora rimane è: in quali attuazioni di sé e del simbolo, in quali dinamiche esistenziali la prospettiva infinita dell'Assoluto appare come fondamento e chiamata, quintessenza, spazio e meta dell'autoricezione e dell'autoprogettazione umana, così che questa non sorga solo come anonima, ma possibilmente come Dio? Che tipo d'interpretazione dell'uomo sarebbe quella che, ricordando e rivelando, distruggendo e costruendo, nella misura in cui fosse consapevole del carattere protologico-epifanico, escatologico-relativizzante, di ringraziamento e di speranza della libertà, la portasse a compimento con distacco da se stessa, con serietà e umorismo, e in ciò facesse vedere l'essere uomo come somiglianza-similitudine dell'Assoluto?

Nel nostro contesto vorremmo osare la tesi che un compimento di sé di questo tipo, che sperimenta la libertà, può essere definito «monacale»; che l'essere-monaco appartiene insomma originariamente all'uomo come essenza simbolica. In ciò che segue vorrei esporre la forma e le categorie fondamentali di tale comprensione di sé da parte dell'uomo.

La nostra deduzione trascendentale deve essere ancora completata con due osservazioni. Pare che, nel punto di congiunzione qui definito, si decida se nei confronti dell'ateismo si possa ancora dare una sorta di immagine del mondo cristiana, in grado

d'intendere il mondo come proiezione di Dio (e non unicamente Dio come proiezione dell'uomo). La questione non si risolve a livello astratto se non attraverso la «scommessa» su chi riesce a comprendere l'uomo in modo più profondo, più ampio, più preciso nella sua complessità contraddittoria. Mentre l'ateismo critico propende a considerare i simboli solo come sintomi di sviluppi sociali o psichici sviati, viziati, il cristianesimo oggi potrebbe farsi convincente per il fatto che insegna a comprendere i fenomeni primordiali della vita (pasto, sessualità, paternità, figliolanza, natura, nascita, morte, colpa, *humour*, consolazione) come simboli interpretabili e vivibili in modo molteplice. Ha sempre ragione colui che più vede.

La più recente teologia trascendentale si è dedicata a questa possibilità, poiché in precedenza non si era prestata sufficiente attenzione al carattere simbolico-simbolizzante dell'agire umano, là dove il soggetto non si giustapponga né schiacci il mondo, ma attribuisca piuttosto ad esso (e a se stessi) la sua complessità, lo comprenda come segno e simbolo reale e lo co-stituisca come altro, come soggetto. A partire da qui sarebbe stata possibile forse una riconciliazione più profonda di quella riuscita a Kant o a Rahner tra dimensione categoriale e quella trascendentale, tra conoscenza e cosa in sé, tra orizzonte e storia, tra spirito e materia, tra ragion pratica e ragion pura¹¹. Le dimensioni che comunque restano non-conciliate sarebbero da inserire, secondo la nostra impostazione, all'interno della loro dinamica storica e simbolica, e da leggere come compimento fondamentale della libertà, come il sorgere della Grazia, come compimento della rivelazione storica dell'Assoluto.

¹¹ Sulla necessità di tale mediazione ha richiamato l'attenzione nelle sue pubblicazioni R. Schaeffler; cf. in particolare: R. SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980, pp. 319-376; IDEM, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Freiburg 1980, pp. 105-125 (su Kant). In effetti, Rahner ha elaborato la sua teoria del simbolo solo entro il contesto ontologico e perciò non all'altezza della sua gnoseologia e senza aver preso atto dei contributi di Cassirer. Forse sta qui una delle lacune decisive della sua impostazione.

2. L'UOMO COME SIMBOLO RIFLETTENTE

2.1. *Libertà colta come simbolo: l'assolutezza accolta*

L'uomo, come evento «liberale» dell'autosimbolizzazione, non è mai inizio e impegno assoluto, legge a se stesso. Mai può decidere arbitrariamente come e dove deve farsi simbolo; al contrario, proprio nell'atto liberissimo della sua autodifferenziazione e formazione, egli si fa carico di sé come di un'assolutezza autoimposta, accolta, destinata, assegnata, concessa; si scopre «messaggio in bottiglia», «lasciapassare» e «parola d'ordine» a se stesso. Deve percepirsi come presupposto di se stesso, come capacitato, determinato, condannato alla propria libertà. Deve, per così dire, conquistare in libertà il proprio destino; è posto ed esposto a se stesso nella dinamica e nel nucleo della sua libertà, nel cammino del suo autotestimoniarsi, è ad esso chiamato e ne è dotato. Prima quindi che egli s'impegni, è già stato «ingaggiato», è già stato vincolato, consegnato, indirizzato a sé, nel modo che lui e solo lui intende e in cui lui solo si obbliga. La libertà esiste solamente nella resa a ciò che è destinato in/con essa; è riflesso e riverbero di un essere-voluto ed essere-disposto, è simbolo del suo «venire da lontano». Può essere interpretata solo (per come essa sta in rapporto a se stessa) come *parola* in sé, come immagine interiore di un'immagine originaria, come presenza voluta, risultato di un dono, come figlio originario¹².

Con tutto questo è dichiarata l'assolutezza, l'inevitabilità, l'inesorabilità della solitudine umana. Ogni uomo è cosmo, monade, *monachus* nel modo incomunicabile che egli stesso ha inteso e voluto, percepito e accettato su di sé. È dono unico e straordinario, non è calco e nemmeno prodotto in serie, bensì immagine di libertà, di libertà liberata.

Proprio in quanto tale, essa deve ancora conseguire il proprio essere, è simbolo che si fa processo simbolico, e quale figlio diventa ancora una volta padre del proprio concepimento, regista (se non proprio autore) della propria vita. Più si ha il coraggio di

¹² Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. II/1. *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982; K. RAHNER, *Nuovi Saggi*. IV. *Compiti e problemi della Chiesa oggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1973.

accogliere e difendere la propria origine tanto temporale quanto eterna, di riconoscere la propria figliolanza, tanto più si avrà la gioia serena e coraggiosa della paternità, della formazione visibile del proprio essere, di cui vive già da sempre, ma che tuttavia si fa vero e manifesto solo in tale dinamica.

Il monachesimo vive esattamente questo aspetto. Nella propria autocomprensione, nel proprio stile di vita il singolo si conosce come *libertà responsoriale* dinanzi a Dio; ognuno è determinato ad essere spazio interiore del mondo, a portare a compimento l'incomunicabilità che gli è addosso, a prendersi carico di sé in essa e a «lasciarsi prendere» da essa. Il monaco è un uomo che gioisce della propria solitudine; che cerca di percepire la parola sussurrata fra sé e sé e di vivere la condizione di figlio. Il silenzio, la *discretio*, il contenersi nei gesti e nello stile, il costante anonimato sono solo espressioni di questa conoscenza originaria della destinazione o vocazione insondabile della solitudine, che è ontologicamente propria di ogni uomo. Espressioni, in fondo, della conoscenza attorno al carattere della via mistico-ascetica, sulla quale egli deve ancora formare il proprio essere sull'immagine divina, deve ancora divenire padre di se stesso. Perciò l'uomo non esiterà ad obbedire alla particolarità degli altri, ad assistere e servirli nella loro ri-nascita.

Proprio questo è anche il senso dell'*auctoritas*: l'addossarsi la «paternità» in rapporto agli altri. Una tale generosa autorità, che è riconciliata con la propria solitudine, che ha il senso della proporzione e del distacco dall'altro, come pure della sua particolarità, che sa dell'assolutezza del suo essere-figlio ed essere-parola, non si comporterà in modo autoritario, bensì sarà aiuto autorevole nella nascita della nuova libertà¹³. Così forse si possono comprendere l'abate e i più anziani, i padri spirituali, la cura delle anime da parte dei monaci, che sono più ospitali che missionari, che assicurano uno spazio proprio, che lasciano essere, che sono in grado di accogliere e promuovere l'assolutezza di ogni persona senza angoscia e senza autogiustificazione.

¹³ Cf. il capitolo sull'abate della *Regula Benedicti* (RB 2; 64; 67). Si può forse di qui passare alla comprensione dell'appellativo di Cristo come «padre» nella Regola. Per ciò che segue, cf. il nostro *Ortodossia cristologica e ortoprassi monastica*, Badia San Giovanni, Parma 1985.

2.2. *L'accadere interpersonale del mondo come simbolo: l'essere insieme «di comune accordo»*

Il singolo, come tale, non è mitica categoria ultima, bensì, nella sua assolutezza, ancora una volta simbolo di una enunciazione assoluta e di una storia umana del divenire, della creazione, dell'educazione. Ogni uomo deve riconoscersi figlio di una *traditio*, «dipendente da», capace e bisognoso d'integrazione. Proprio in quanto monade, esso non è assolutamente senza finestre; è concepito, invece, nella sua totalità, ancora una volta storicamente. Quanto più l'uomo è consapevole di essere assolutezza assegnata e da testimoniare, di essere *monachus*, tanto più si comprenderà in pari tempo *cenobita*, come essere debitore, obbligato, originariamente vincolato; saprà, insomma, che ogni uomo è assoluto, è rappresentante dell'Eterno, e perciò «con-fratello». Siamo chiamati, nella nostra incomunicabilità, ad essere padri, figli, fratelli. Dobbiamo e possiamo riconoscerci «vaso-recipienti» dello stesso *pneuma*. Le immagini, le parole, le rappresentazioni della comprensione più intime di noi stessi; le gioie e le paure della vita, il riso, il pianto, il presagio della morte, il piacere di vivere, l'infinita ampiezza dell'interiorità e la necessaria limitatezza di ogni autosimbolizzazione (che, per il finito, significa pure stilizzazione), il tragico come il comico, che sgorgano da questa tensione del simbolico: tutto ciò è profondamente comune a tutti gli uomini. E infatti si possono comprendere, si possono comunicare nell'arte, nella religione, nel linguaggio, nell'educazione, nonostante che ogni autocomprensione, proprio in questi compimenti archetipici, sia unica. Così ognuno è (soprattutto nella limitatezza assegnata, e però voluta, dell'autosimbolizzazione) assolutamente se stesso e allo stesso tempo anche parte di una struttura ricettiva e responsabile-creativa.

Con ciò non si può intendere come assoluta alcuna forma associata, né il matrimonio o l'amicizia, né lo stato, o il partito, o la società. Ognuna è solo simbolo, presupposto, luogo di formazione, grazia e dedizione per condividere il Logos più grande, lo *pneuma* più vasto, i quali devono essere fondamento ed essenza della libertà e della comunanza, insomma il correlativo della libertà, i garanti della loro immemorabile contemporaneità. Così, la storia della tradizione e della cultura umana, come pure quella forma di comunità, si rivelano ancora una volta avanguardia e

retroguardia di un regno della comunanza inimmaginabile, senza il cui presentimento e la cui richiesta nessuna di esse alla fine può comprendersi e progettarsi, e nel cui spazio di comunicazione e respiro esse già da sempre vivono. Cristianamente si dovrà parlare di regno dello Spirito, del Noi, del «fra» di Padre e Parola, Figlio e Padre, di quello spazio accordante e maternamente accogliente della reciprocità nel quale noi possiamo ammettere e contemporaneamente liberare in maniera critico-creativa la nostra unicità e comunanza¹⁴.

Il cenobio monastico vorrebbe rappresentarsi come simbolo di questo intreccio tipico di ogni società umana. La chiesa come il monastero non sono in ultima analisi fondati sulla «sim-patia»; e nemmeno sono famiglia, squadra, adunanza, partito, gruppo ideologico o associazione con un fine; non sono neppure comunità *spirituale* in senso stretto. Si tratta invece molto più di una struttura di libertà incomunicabili, che si comprendono come simbolo della presenza dell'eterna paternità e figliolanza, e del Noi nello Spirito, la quale poi è fondamento originario di questa libertà come di quella comunità. Se pertanto la comunità ecclesiale-monastica non viene capita e vissuta come simbolo siffatto, se non si vedono in essa la misura e il fondamento della *correctio* e della «con-vergenza», essa facilmente scade in una delle forme sviate (sopra citate), diventa disumana, si fa ideologia e allo stesso tempo viene sovraccaricata di eccessive aspettative di realizzazione umana. Si scivola allora, nella maggioranza dei casi, nella confusione, in smancerie al di sotto del livello normale, nella sensibilità per la forma, nel decoro, nella volontà di azione/servizio. Tale comunità viene vissuta, invece, concretamente, soprattutto nella partecipazione gioiosa alla crescita della *originalitas* del singolo, la quale è vera solamente quando è capace di incarnarsi nella totalità, di adeguarsi ad essa.

Siffatta contemporaneità è possibile soltanto quando si radica nella profondità mistica del singolo, quando cresce una saggezza che sa scorgere e sopportare pazientemente l'eterno e il tragi-

¹⁴ A proposito di questa conciliazione, cf. J. HEINRICH, *Persönliche Beziehung zu Jesus Christus*, in «Theologie und Philosophie» 54 (1979), pp. 50-79; IDEM, *Freiheit-Sozialismus-Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft*, Bonn 1978; E. SIMONS - K. HECKER, *Theologisches Verstehen*, Düsseldorf 1969, pp. 119 ss., 157 ss., 196 ss.

comico nell'uomo, e sia perciò pronta a prendere su di sé anche la provvisorietà, come pure la serietà della propria forma di vita. Ad una comunità spirituale appartiene inoltre la disponibilità a vivere in un certo anonimato, in una certa interscambiabilità, poiché nella mia assolutezza non si tratta solo di me, bensì del processo di formazione del tutto, di ciò che è comune nella profondità del cuore, del carattere di parabola della vita, della presenza dello spirito della tradizione, degli archetipi dell'esistenza e della fede, della promozione della libertà e unicità dell'altro. Tutto questo costa impegno personale, presenza reale dell'io, e allo stesso tempo un ritirare questa presenza nell'aura anonima della collettività. Senza di ciò l'uomo apparirebbe come fatticità appariscente; in essa egli è povero e ricco, dotato ed espropriato allo stesso tempo. Come assoluti noi siamo comunque solo parabola, anelli di una catena, riverbero di una libertà che fu.

2.3. Alienazione come simbolo: relatività imposta

A questo punto è da sottolineare un aspetto cui più volte già si è accennato: l'uomo è, come realtà terrena, solo recipiente/contenitore terreno, nella sua assolutezza egli è vero solo come rappresentazione e controparte di un qualcosa di più grande; nel nucleo della propria libertà è contingente in modo terribile, dato in sorte a se stesso; è a disposizione, caduco, relativo, inesorabilmente obbligato a servire nella sua paternità. In più, si deve considerare che egli è solo immagine molto indiretta, straniata e distorta della propria origine e della libertà dello spirito ad essa inerente. Come essere finito, egli è incapace di riconoscere e incarnare la propria assolutezza, come pure la propria relatività, ossia l'essenziale invero del suo essere-simbolo. Certo, egli è ben collocato nel proprio mondo - e pur tuttavia mai pienamente a casa; egli vive in esilio - e deve in ogni caso resistere in esso. Certo, è già presenza della sua libertà, e ciononostante non esaurisce mai la propria idea; il suo essere non è mai compiuto, bensì sempre alla ricerca di sé. Certo, deve ricercare ancora se stesso, e tuttavia non può e non sa sfuggire alle proprie realtà. Certamente egli è realtà, e tuttavia solo ombra di sé e del suo Dio. Non si congiungono mai l'origine e la libertà, l'essere-io e l'essere-noi nell'Uno simbolico. Uomo e mondo si sperimentano pertanto come effetto di un processo di estraniamento, immagine del

riflesso rovesciato originato da un «da-dove», come brutta copia di se stessi, del loro proprio presente, come ombra e presagio del proprio futuro: sono contemporaneamente vittime di un eccesso del «già», di un presunto carico d'Essere, del pensare, della rappresentazione, e di un eccesso del «non ancora», di una sospensione e di una leggerezza del loro essere altrettanto pesanti da portare. La localizzazione e la relatività, l'essere *topos* e la sospensione dell'utopico devono essere assunti e allo stesso tempo sopportati. E in entrambi l'uomo si sa come simbolo alterato-alterante, come esilio signorile e servile non solo di se stesso, bensì anche dell'altro, al quale è debitore di quell'immagine di se stesso che egli deve rappresentare, incarnare, e che in pari tempo sempre precorre.

Nulla qui gli appartiene: né il corpo, né l'anima, né lo spirito, né la casa. Tutto è dato solamente in prestito e perciò degno e bisognoso di essere elaborato. Siamo già da sempre simbolo, e dobbiamo ancora diventarlo nel corso della nostra *parabola di vita*.

L'esistenza del monaco cercherà di tener testa all'effetto di estraniamento che è la vita. Egli svilupperà nella relazione con se stesso e con il mondo un atteggiamento di stupita meraviglia, di cortesia (di «cavalleria» quasi!) distaccata e convergente allo stesso tempo; una serietà e una leggerezza in grado di formare la libertà come destino e la sorte come ambito di libertà comunicativa. Il Sé e il mondo vengono visti e percepiti qui come vaso dello Spirito e del Logos, senza però essere sovraccaricati, spremuti o imbrigliati ideologicamente. Dove si pensa e si sente simbolicamente, gli idoli vengono annientati, e si apre uno spazio all'ascolto, alla libera epifania («manifestatività»). Qui tutto può essere sacrale, vaso dell'Assoluto, suppellettile santa dell'altare; il lavoro in corso e quello successivo, poiché tutto è profano, è atrio del Santo¹⁵.

Nella ricezione, in effetti, ciò che è dato viene nuovamente liberato/rilasciato, e spesso ciò che è lasciato a se stesso viene nuovamente imposto e inviato. Essere monaco significa allora fare le cose seriamente e allo stesso tempo «tra parentesi»; il lavoro, la contemplazione, la preghiera medesima non sono fini in

¹⁵ Cf. RB 31-34; 57.

sé, in quanto sono da «assumere» ringraziando e sospirando; si deve lavorare con gioia per trasformare le cose e poterle poi di nuovo riconsegnare «a tempo debito».

E così, nella misura in cui un uomo è monaco, egli «avrà tempo», poiché questo gli è solo concesso, dato a termine, e gli può essere tolto in qualsiasi momento. Proprio per questo l'uomo lo può sfruttare, può essergli presente. Il monachesimo è relatività, disponibilità, estraniamento vissuta nella serietà del radicamento; e un radicamento nella consapevolezza della singolarità/rilevanza di tutto l'Essere e di ogni patria.

2.4. Il «rimando» come simbolo: la liturgia contemplativa

La serietà e la leggerezza della relatività non sono un destino da sopportare confusamente; in esse, invece, si contempla e viene simboleggiato molto più l'essere-rimando dell'uomo, la sua trascendentalità, la sua in-fondatezza, la sua in-utilità; con un particolare atto «categoriale» ciò che è ultimo e sublime, ciò che per lo più è presente solo in modo non-tematico, ciò che si sperimenta solo indirettamente in concessione e alienazione deve divenire ancora una volta compimento simbolico a livello storico. Questo non avviene se non nella preghiera¹⁶, in cui la *conditio humana* viene portata, indifesa e in meravigliosa libertà, alla parola. Qui l'uomo si realizza/compie come uditore di ogni parola, che è egli stesso e che allo stesso tempo gli viene dall'esterno, dalla Scrittura e dalla tradizione. Qui egli pondera, riflette, inhabita la propria esistenza come libertà splendida e originaria (*lode*), come ragione dotata di Logos e Spirito (*dossologia*), come destino assegnato e tuttavia celato (*lamento*), come precorrimiento della riconciliazione fra l'immagine attuale e quella del progetto originario, tra terra e cielo, tra comunità e libertà (*preghiera di domanda*). Nella preghiera vengono dunque tematizzati ed espressi come tali i luoghi e le condizioni dell'autocomprensione umana, della libertà del simbolo, vengono resi visibili e noti a livello individuale e comu-

¹⁶ Si vedano su questo: E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (Studia Anselmiana, 94), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1986, pp. 215-269; G. HAEFFNER, *Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebetes*, in «Zeitschrift für Theologie und Philosophie» 57 (1982), pp. 526-549.

nitario. In essa inoltre la vita umana si schiude come mancanza e grazia, come storia di tradizione e solitudine. Qui ciò che dell'esistenza umana è indicibile, inesprimibile, si fa gesto e linguaggio, *habitus* e *opus* dinanzi al mistero della sua vita. Solo qui l'uomo si percepisce esplicitamente come figlio, come chiamato alla paternità, come essere frutto in sé e ancora da «venire alla luce», come essere responsabile e lasciato a se stesso.

Nel monachesimo questo compimento originario, questo sublime intreccio di trascendentalità e storicità, di autoriflessione e abbandono, di essere-solo ed essere-noi vengono ripresi e formati ancora una volta come lavoro e forma di vita. Viene tenuto aperto, insomma, lo spazio libero della preghiera (e, con questo, un'autocomprensione simbolica della libertà) nello spazio della società. Per la durata di una mezza giornata di lavoro, l'uomo è qui esposto alla solitudine/deserto della propria vita, viene messo davanti a Dio, percepisce se stesso come uditore e parlante/locutore di quella voce che si muove fra Dio e l'uomo, che vive nella relatività dell'esistenza, ne diventa consapevole, è «di guardia» (per così dire) nel «senza-luogo», che del resto si schiude, si rivela solo qui, nel *topos*, nel sacramento di questa vita concreta.

Non si tratta tanto di sentimento e di comprensione categoriale (per quanto poco sia esso escluso), bensì di un abitare la provvisorietà. E in ciò l'uomo si sperimenta come ottuso animale da soma (RB 7,50) e vaso intelligente, come passaggio di Logos e Pneuma, come figlio libero e obbediente innanzi all'eterno Egli.

2.5. Il fallimento come simbolo: «Pascha» inverata

Tale posizione si situa nel «frammezzo» di quell'in-differenza che è pronta ad assumere ogni differenza, che mantiene l'uomo in super-lontananza e super-vicinanza nei confronti di se stesso e del suo Dio. Essa può sperimentarsi solo in se stessa, in Dio, nella libertà che naufraga nella densità indiretta del simbolo. Non si riuscirà mai a rappresentare allo stesso tempo tutti i poli di quel gioco simbolico che è il mondo, anzi il proprio cuore, dinanzi a Dio. Bisognerà sempre sacrificare, «delegare», rilasciare a se stesso qualcosa, si contraffaranno sempre realtà decisive; e ci si dovrà confessare debitori nei riguardi della magnificenza dell'Essere. Il vaso rimane di terra; la forma terrena interamente infranta, oppure (ed è anche peggio) perfetta, autosufficiente; in

ogni caso, essa saprà riflettere il tutto del cosmo solo in modo molto opaco e quasi in briciole, dal momento che essa rimane tuttavia inferiore alla propria esistenza. All'uomo appartiene la conoscenza serena della condizione fallimentare, della necessaria fallibilità, della limitatezza del proprio mondo, della sua unilateralità e sfocatezza, della falsa precisione e dei luoghi comuni del nostro parlare ed agire.

Affrontare questo naufragio in modo riflessivo è compito del monachesimo, inteso come completa realizzazione della libertà umana. Solo le ideologie propagandano e prescrivono una riuscita definitiva; la vera libertà al contrario contempla anche il proprio fallimento, perché proprio in esso essa si sperimenta libertà liberata, quale simbolo di una grandezza a lei affidata, che supera la sua misura e tuttavia è la sola a raggiungere. Tutto ciò non è mai semplicemente umano, psicologicamente ragionevole, immediatamente accessibile – e pur tuttavia profondamente «dell'uomo». Se non ci fosse tale fallire innanzi alla grandezza destinata, l'uomo sarebbe miserabile senza saperlo. D'altronde, la paura, la preoccupazione, la contraffazione della vita non vengono qui celebrate, bensì accolte come stimate del finito, riflesso dell'incommensurabile, trapasso, senza essere assolutezzate nichilisticamente o comprese come tragico, e perciò senza essere circoscritte. Proprio la stessa forma «crocifiggente» della vita è ancora una volta soltanto simbolo o, più precisamente, rivelazione della distanza fra rappresentazione e significato, e in ciò, più profondamente, tra libertà e ubbidienza. Nel fallimento capace di vedere, nel sacrificio della realizzazione immediata, nella rinuncia all'illusione di un'autosufficiente «perfettibilità», il Sé si schiude come possibilità, come eccedenza; l'uomo rinasce come simbolo; si apre lo spazio del «frammezzo», della reciprocità della libertà, nell'appello e nella corrispondenza si rivelano l'ana-logia e la transitività tra Essere divino e umano¹⁷.

¹⁷ Sui temi sacrificio e libertà, spazio del dono e obbedienza nonché rinascita dell'uomo, cf. D. ZADRA – A. SCHILSON, *Symbol und Sakrament*, cit., pp. 104-108, e GH. LAFONT, *Dieu, le temps et l'Etre*, Paris 1986, pp. 217 ss., 335 ss. [trad. it.: *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992]. Quest'ultimo parla di un «sacrificio di comunione» che dischiude lo spazio della «invocazione», della figliolanza e dell'analogia, e rende possibile un «agire sim-

2.6. *Autonomia come simbolo: eteronomia liberante*

Con ciò abbiamo concluso il nostro viaggio nella fondazione della libertà quale evento simbolico. L'autonomia umana è apparsa in sostanza come espropriata e rilasciata a se stessa; essa è la realtà di un altro che compare in lei stessa, e deve e può progettarsi e rappresentarsi in/verso/oltre se stessa; è attiva-passiva, simbolo riflettente, presenza e compimento di una grandezza eteronoma non ideata da lei, e che tuttavia cade pienamente all'interno del suo spazio. Questo pensiero può quasi sbalordire. Tuttavia l'eteronomia come principio di libertà non viene forse pensata e accettata in maniera nuova, non tanto in Kant ed Hegel, quanto più propriamente nel tardo Heidegger e nel pensiero dialogico¹⁵? Poiché essa soltanto rende possibile concepire e vivere la libertà come simbolo comunicativo, concesso e vincolante, e perciò operante/attivo nella storia. Il puro io-penso si mostra astrazione mortale nella quale ragion pura e ragion pratica, uomo e mondo non sono più conciliabili in modo differenziato. L'autonomia assoluta diviene vuota, astratta, totalitaria e alla fine in essa tutto si separa in dualismo, poiché non vi è alcuna assolutezza intramondana in grado di comprendere tutto in sé. Le sfuggirà gran parte degli enti o le si opporranno ostilmente. Dove però la libertà si comprende come un qualcosa di dato, come risultato di storia umana ed evento dell'Assoluto (e in ciò come originalità), come passaggio ed esilio (e in ciò come patria), come incommensurabilità e unicità (e in ciò come vincolo), come assoluta e perciò ancora diveniente, come immediata e perciò colta da noi, essa si compie come simbolo. E così si realizza e si salva, allo stesso tempo, anche l'essere simbolo proprio del mondo.

Libertà e compimento del simbolo si possono allora definire solo in rapporto l'una con l'altro. In essi la realtà appare come *factum* e gioco d'interpretazione, come stabilità posta e progettantesi, straniata e in ciò trasparente nella pienezza del suo significato; come autoreferenzialità attiva e incarnazione nell'altro, e perciò ancora una volta come con-vergenza; come massima differenziazione in sé e nella sua relazione comunicativa, e in tutto ciò

bolico» nel «fra» delle persone, nella lode, nella memoria, nel dialogo e negli scambi.

¹⁵ Cf. GH. LAFONT, *Dieu, le temps et l'Etre*, cit., pp. 113 ss. e passim.

come presenza riflettente-riflessa della sua relazione spirituale, un'eco di una parola, di uno spirito che la fonda dentro «ciò che è senza fondamento» e le conferisce un significato, cui essa deve la propria esistenza e che essa tuttavia non è in grado di comprendere. Per questo, simbolo e realtà, quale esecuzione «a due voci», sono testimoni della differenza ontologica (e pure teologica) fra Dio, mondo e uomo, Essere e vivente, infinito e finito, essenza e fenomeno, universalità e individualità; e infine anche custodi della cortesia, dello spazio e della distanza fra soggetto e oggetto, io e tu, spirito e natura.

Nel custodire queste differenze sorge lo spazio d'azione del *come*, dell'autopercezione dell'uomo come parabola, sia della percezione di sé come parabola, sia della percezione del carattere parabolico di ogni esistenza quale sorgente originaria di libertà. In questo spazio vivono la poesia, l'arte, il comico, il tragico. E tuttavia, proprio la dimensione monastica presente nell'uomo è la vera custode della conoscenza circa differenza e provvisorietà, apparenza e serietà, proporzione e timore nell'interazione delle varie sfere dell'esistenza. In essa l'uomo sa della distanza e della vicinanza presagita, diafana fra le cose. Egli possiede sempre se stesso e il mondo come se, allo stesso tempo, non li possedesse; è, in tutta la serietà del qui-e-ora, solo un'allusione, una personificazione del «come se»; e pur tuttavia, ancora una volta, egli precede realmente il suo essere, è parabola reale di una parola definitiva, vaso e trapasso di un'ordinata comunità nello spirito. La percezione di questo complesso carattere del «come» va di pari passo con il riconoscimento dell'eteronomia, dell'assoluta prospettiva «da fuori» (dell'*extra nos*), dell'origine e del futuro cui l'uomo è debitore, e che il monachesimo, in quanto tale, rammemora.

Da e verso questa percezione l'uomo si comprende come simbolo, come condensazione incarnata di quelle prospettive incommensurabili che si danno nella complessità del *come* e nelle quali consiste la libertà unica e molteplice dell'uomo.

2.7. *Eteronomia come simbolo: autonomia liberata*

Finora l'uomo nella sua libertà è apparso come riflesso di Dio. Bisogna tuttavia considerare anche il rovescio del medesimo evento. Dio, l'Essere dell'infinito amore che unifica Padre e Figlio, noi e io, spirito ed essere, forza e amore, fallimento e risurre-

zione; questo Dio si rivela *quoad nos* solo come grazia e legge della nostra esistenza, nella simbolicità di questa, nell'ex-sistenza sospesa dell'uomo. Per noi la luce eterna di Dio non esiste se non nell'illuminarsi della nostra ragione, nell'immagine rispecchiata. Dio non è semplicemente qui, egli si fa molto più reale nell'autointerpretazione e nell'autoesperirsi dell'autonomia da parte della creatura, garante e custode, senso e significato, apertura e riconciliazione della sua complessità e scioltezza. Per quanto riguarda Dio, non si tratta di chissà quale feticcio, di un'eteronomia che sia in concorrenza con la libertà umana; egli appare, invece, perlopiù come simbolo di libertà compiuta; è l'u-topia del suo *topos*, è progetto preliminare e quintessenza della comprensione simbolica di sé da parte dell'uomo. Appare insomma solo indirettamente come simbolo originario che si fa processo simbolico nell'esistenzialità umana.

Dio e uomo sono passaggio e specchio l'uno per l'altro, si comprendono storicamente solo in un perenne (asimmetrico) processo di proiezione e differenziazione, in un faticoso processo di differenziazione degli spiriti, nel cui permanente *Pascha* entrambi muoiono e risorgono l'uno all'altro, nel loro storico essere l'uno per l'altro¹⁹. Di un simile Dio si può parlare solo trinitariamente: egli deve essere cioè già in sé e per sé campo differenziato dell'autodifferenziazione e autosimbolizzazione. Così egli *ad-viene* secondo la tradizione cristiana come Egli-originario (Padre), Logos-Figlio e Spirito in permanente mutamento; come autointerpretazione in ciò che di volta in volta è altro da sé, come campo di gioco incommensurabile di differenza e unità, donazione e accoglimento d'essere²⁰. Questo costante processo di mutamento interno, il suo *Pascha* intradivino lo ha dispiegato nella storia della rivelazione e il futuro di questa sua presenza mondana dipende in ogni tempo dal fatto che vi siano o meno degli uomini i quali nella vocazione e nel compito della loro vita debbano e possano essere ancora simbolo di una presenza che incalza e si

¹⁹ Cf. L. LIES, *Unterscheiden im ignatianischen Exerzitioprozeß. Ein Beitrag zu einer Theologie der Gnadenerfahrung*, in «Zeitschrift für katholische Theologie» 99 (1977), pp. 156-182, qui pp. 162-166.

²⁰ Si veda E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, cit., pp. 270 ss., 312 ss.; H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. IV. L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 53-95, 218-222.

sottrae. Si dovrà dire che Dio è l'unione di garanzia e assegnazione del destino, di accettazione della simbolicità dell'esistenza umana; l'unità stessa di compimento di un tale essere all'altezza, volere-potere-dovere.

Tener desto il ricordo di un tale Dio, condividere la sua solitaria presenza, aprirsi al suo futuro possibile è forma di vita monastica ovunque essa si manifesti.

CAPITOLO TREDICESIMO

LA NATURA SCORDATA

UN FUTILE ELOGIO DELL'ABLATIVO

Le postille seguenti si collocano volutamente ai margini della teologia, del discorso trinitario. Fino a quarant'anni fa, all'insegna della speculazione scolastica, ne avrebbero occupato il centro; ora, invece, la natura ossia l'essenza divina è quasi sparita dal palcoscenico, non viene più invitata a recitare la sua parte nel concerto teologico. E forse – questa è una delle nostre ipotesi – è stata la mancanza dell'ablativo nelle lingue moderne che ne ha stonato la melodia, per poi portare alla dimenticanza di quel protagonista in-esistente, di quell'assente onnipresente di cui ci parlano 1500 anni di teoria trinitaria. È ovvio che codesta natura non può essere un soggetto, evocato e colto dal nominativo, neppure il termine, il semplice oggetto di un'azione o significazione; essa appare piuttosto come *quo* e *in quo* (per esprimerci nel gergo di quel continente sommerso che la Scolastica ormai rappresenta), come sfera, *medium* e sfondo, come spazio originante e concomitante e principio in-esistente della comunicazione e della conoscenza in e di Dio, della «con-sorteria» tra le persone divine e tra Dio e uomo: *consortes divinae naturae* (2Pt 1,4). La nostra tesi: questo oblio ha portato ad un processo di liberazione e personalizzazione del concetto e nella concezione della Trinità – uno sviluppo che comporta anche dei rischi notevoli, che ci indurranno a recuperare la funzione dell'ablativo per determinare meglio la presenza e la funzione della natura divina¹.

¹ Nessuno parla più esplicitamente dell'essenza divina (e ancor meno della funzione dell'ablativo, tematizzata con cura da Tommaso: cf. STh I,37,2; I,41,2). Per fondare le asserzioni di questo saggio, mi permetto di rimandare al mio: *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (Studia Anselmiana, 94), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1986, pp. 271-315, dove ho cercato di svilupparne una visione speculativa.

1. LA NATURA SCORDATA

1.1. *L'oblio come liberazione o la vita nuova*

Indubbiamente il crollo della metafisica, di una concezione incrostata dell'essere (ma quanta caricatura e illusione retrospettiva, se non vendicativa, si nasconde in questi giudizi generici, quanti falsi sogni di liberazione e di realizzazione personale!) ha portato a una nuova visione della vita nuova in e di Dio. Ne individuiamo quattro tipi principali:

— Una volta cancellata l'istanza della natura divina, Dio diventa soggetto, nominativo assoluto e remoto, che, rivelandosi, si altera ed estranea in sé e da sé, si manifesta nell'altro da sé: è questa la carriera di Dio come «Soggetto assoluto» (Hegel, Fichte), come «Rivelatore» (Barth), «Padre assoluto» (il primo Rahner; Balthasar) e «Mistero Santo» (l'ultimo Rahner). Una visione imponente che si trova in piena convergenza (e anche concorrenza) con lo sviluppo del soggetto autonomo moderno. Potremmo dire che il nominativo e l'accusativo fagocitano l'ablativo, e ne nascono un parallelismo e una conflittualità in ogni caso sorprendenti; ed è difficile giudicare se quella concorrenza sia convincente o micidiale...

— Si rafforza un personalismo che concepisce la natura come «Noi a priori» (Mühlen), come la stessa pericoresi, la costellazione tra le prospettive personali (Moltmann, Balthasar, Hemmerle). L'essenza divina non esiste, ma consiste solo e inclusivamente come amore nel configurarsi delle persone divine. È la loro *doxa* comune, la forza della loro reciprocità, il campo di forza tra loro, la comunanza che condividono².

— Un altro tipo di personalismo si incontra in B. Forte che, opponendo l'idea della rivelazione (libera-personale) a quella della manifestazione (necessaria, trascendentale), fa iniziare tutto il processo da una rottura, da uno iato che solo garantirebbe la

² Cf. E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, cit., pp. 35-54; J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, pp. 110 ss.; un riassunto di questa corrente e una nuova proposta forte in questa direzione si trovano nel recente libro di G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, Freiburg 1997, pp. 179 ss., un repertorio quasi esaustivo di tutte le domande in merito.

piena gratuità del dono di amore, che per lui è il nucleo, la condizione, la forma e il contenuto della rivelazione del Padre. Questa rivelazione non comunica qualcosa, ma avviene in forma personale, nelle vesti di una persona che viene data e si dà. Un tale dono dev'essere un atto gratuito, inattendibile, senza ragione e motivo (se non quello dell'amore), prestato da parte di una libertà assoluta e assolvente; e perciò quell'origine, il Padre, risulta un donatore silenzioso, remoto, inafferrabile, il fondo sfondante e insondabile del donare, che irrompe nella sfera del finito e interrompe ogni ragionamento umano interpellandolo, chiamandolo a una risposta congenita: quella di contraccambiare quell'amore, di ridonarsi. Questa (anti)logica sottende e ritma tutto il processo della rivelazione fino alla Croce, ove si rivela per la prima volta il gioco del donare in tutta la sua ampiezza e profondità, ma anche le resistenze che l'uomo oppone a quell'irruzione «gratuita», a quell'assalto premuroso di Dio³.

— Lo sfondo enigmatico della rivelazione si rende ancora più abissale e remoto allorquando, ripensandolo in chiave classica, esso si fa inizio in-esistente, im-possibile, in-differenza assoluta; cioè apertura ad ogni possibilità, ad ogni differenza, che sparisce in ogni suo apparire e avvenire. Non è principio, causa, origine, ma un Uno che non è ancora, pura possibilità prelogica che non si lascia mediare. Secondo M. Cacciari, nessuno, né Eckhart, né Hegel, né Schelling, ancora meno Forte, l'hanno potuto cogliere, anzi, non hanno retto alla sua aporeticità, al suo essere non-cammino, senza via (che, tuttavia, risulta scontroso). Appena si rappresenta e si rivela, si sottrae: un vero abisso che rimane ombroso e getta ombre, un'apocalisse aperta che non desta una libertà corresponsoriale, ma al limite la possibilità di proiettare da parte dell'Altro. Questo inizio non è origine positiva, ma esordio, puro *ek* che si butta nella storia, kenoticamente, alienandosi tragicamente. Sembra che torniamo all'assolutismo di sopra, della prima forma, soltanto che qui non si può parlare di un Soggetto, di Paternità; assistiamo piuttosto al salto mortale tra l'Uno divino e l'Altro, la figliolanza nella quale si riflette quello iato. È il Figlio che deve prendere su di sé quella lacerazione che l'inizio è, origi-

³ Cf. B. FORTE, *Trinità per atei*, Cortina, Milano 1996, pp. 15-67; IDEM, *Trinità e storia*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985.

na, comporta. Solo così si salvaguarda la libertà del *Deus absconditus*, dell'atto creativo e dell'incarnazione, quella libertà che in Forte si concilierebbe troppo facilmente nell'idea del dono. Mentre qui tutto rimane in bilico fino all'*eschaton* – in una fede che geme nell'attesa, che non trova pace né consolazione, e ancora meno una conciliazione con Dio e con se stessa⁴.

Senza altro, queste nuove forme di pensiero personale sono affascinanti. Per la prima volta nella storia si riesce a pensare la libertà del Soggetto assoluto e lo iato, l'alienazione che contrassegna il suo rivelarsi; emerge il carattere gratuito, la liberalità del dono che si fa categoria ed evento fondante della creazione e della storia di salvezza; esente dalla pesantezza della sostanzialità, il processo trinitario riveste il volto leggero di un gioco comunitario, di un intrigo, di una struttura d'interdipendenza di prospettive, di un campo magnetico; e infine, ci liberiamo ancora da tutto ciò: riprendendo con Cacciari la serietà del discorso classico, ci troviamo riscattati da ogni legame sostanziale o personale, e, dissociati dall'origine, ci sentiamo liberi di progettare la nostra esistenza, di viverla tragicamente esposti e ludicamente liberati – nel proiettare e attendere ogni forma di inizio e di fine.

1.2. *L'ambivalenza di una dimenticanza: il trionfo della scissione*

La nostra ammirazione per i tentativi speculativi appena esposti (che abbiamo provati e condivisi lungo il cammino della nostra riflessione personale) non dovrebbe abbagliarci e indurci a sopprimere le nostre perplessità.

— Il Dio di Hegel, Barth, Rahner è, forse, troppo persona o soggetto; in un tale Dio non c'è posto per un Tu, una corrispondenza personale, vi mancherà il ludo sciolto tra le prospettive. Perciò queste ultime risultano «modi distinti di sussistenza», con il rischio di cadere in un modalismo intratrinitario non tanto lontano dalle posizioni ontologiche che si è voluto superare. Siccome non si riesce a pensare la dialettica tra natura e paternità in

⁴ Cf. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990, pp. 215 ss., 513 ss.; IDEM, *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985, pp. 173 ss., 193-198; cf. anche il suo intervento in B. FORTE, *Trinità per atei*, cit., pp. 145-149. Sulla stessa scia V. VITIELLO, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Bari 1995, pp. 53-71.

Dio, quel Dio si fa Padre assoluto (Balthasar), processo onnicomprensivo (Barth), Mistero Santo, muto e irraggiungibile (Rahner), punto di partenza di una dialettica alienante di rivelazione (Hegel). E sparisce anche quell'unico Soggetto memorabile nelle nebbie dell'anonimato⁵.

— Forse, la seconda proposta è la più promettente, a condizione che possa dialogare con la tradizione, per definire meglio l'indole della comunanza, del noi, e il loro ruolo nella vita divina. Altrimenti ci si abbandonerà ad un gioco troppo spigliato, aperto-strutturale tra i poli, senza poter motivare l'ordine intratrinitario. C'è, però, anche il pericolo opposto, di creare cioè un ibridismo tra intuizione personale e schemi tradizionali, come nel libro di Moltmann. Per evitare questo, Greshake ha fatto una scelta chiara e inequivocabile: non dovremmo più descrivere la genesi, il costituirsi della vita trinitaria (la logica degli *Hervorgänge*, delle processioni e produzioni), ma sviluppare la logica del suo configurarsi permanente, dell'interdipendenza strutturale che le tre persone sono e (cui) si ad-dicono⁶. In ogni caso, anche in quest'ottica risulta difficile conservare la dialettica tra natura (comune) e il polo della paternità.

— I punti deboli in Forte mi sembrano tre. Seguendo la tradizione che ha sempre parlato del Padre come *Deus dicens*, ci pare impossibile volerlo identificare col silenzio abissale di una libertà donantesi. Semmai, quel silenzio *grundlos*, che (s)fonda la libertà divina, sarebbe da «collocare» nell'ambito della natura. Venendo a mancare la dialettica tra Padre e natura, la libertà del Padre deve apparire arbitraria, onnipotente, gratuita, dirompen- te. Poi, ci manca ogni esplicita fenomenologia del dono. Forte non parla dell'ambivalenza (già semantica) della «gratuità» del donare che è ed implica un gioco di offerta e consegna, di reciprocità e disparità, di generosità e imbarazzo, di rischiosità (il donatore si espone e s'impone), equivocità, vulnerabilità e offesa. Il dono può sembrare fuori luogo, sproporzionato, soffocante o insignificante, ci permette e ingiunge il contraccambio; esso può

⁵ Cf. le critiche acerbe a questo tipo di speculazione da parte di J. MOLT- MANN, *Trinität und Reich Gottes*, cit., pp. 154 ss.; G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, cit., pp. 141 ss.

⁶ Cf. le osservazioni critiche in E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, cit., pp. 29 ss.; G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, cit., pp. 170 ss.

farsi ricatto, pasticcio, strategia; in ogni caso è rischioso e precario per entrambi gli interessati. Lo squilibrio gratificante e penoso aumenta vertiginosamente, in quanto il donatore dà con il dono anche la possibilità (la grazia) di contraccambiare (come fanno i genitori con i bimbi): punto culminante di grazia e di pena, di una de-cisione. Soltanto mettendo in rilievo questo carattere bifronte del regalo, della grazia (perfino della nostra esistenza) possiamo capire il peccato. Il dono stesso è già la tentazione, il tranello tesoci, perché ci incita alla trasgressione, a tentare l'emancipazio- ne, ad appropriarci della nostra propria esistenza. In Forte, invec- ce, il peccato spunta inaspettatamente, come se si dovesse ad un capriccio incomprensibile e non fosse stato suscitato dalla stessa grazia⁷. Infine, è ovvio che la rivelazione della Trinità, sì, può avvenire soltanto nel momento estremo della restituzione del dono della reciprocità tra Dio-Padre, l'origine silenziosa, e il Fi- glio sulla croce. Un pensiero denso, vero, ma anch'esso contrasta la sensibilità dell'intera tradizione che ha sempre preferito svilup- pare la speculazione partendo dalla dialettica platonica, dal- l'ordine cosmico o gnoseologico. La delicatezza umana, il tatto teologico e un sano realismo e rispetto nei confronti della vita quotidiana non ci permettono di ricorrere permanentemente al centro delle fede, a un evento che è tanto abissale quanto remoto, tanto incisivo e brutale quanto inafferrabile. Del nucleo, del mi- dollo di un rapporto sofferto, del dono dell'esistenza non si parla, se non in casi rari, nei momenti limite e spia della vita. Forse una delle magagne più vistose e insopportabili della religione cristiana e della sua predicazione è la sua mancanza di tatto, il suo senso deficiente di riserbo, di distanza, di proporzione.

— Il ritorno al discorso tradizionale della natura in Cacciari non porta poi alla restituzione del suo ruolo classico; ma, saltan- do l'istanza del Padre, essa si fa fondo oscuro, im-possibile. Per- tanto si crea una dialettica straziante tra Uno ed Essere, tra indif- ferenza iniziale e rivelazione, tra verità e libertà, fede e ragione, tra incarnazione e rappresentazione, rappresentazione e icona,

⁷ Una fenomenologia e metafisica del dono precisa e pertinente, che coglie anche i suoi versanti precari, si trova in K.L. SCHMITZ, *Das Geschenk des Seins: die Schöpfung*, Freiburg 1995, pp. 49-114 [ed. orig.: *The gift: Creation*, Milwau- kee 1982]; la strana combinazione tra paternalismo e kenotismo in Balthasar viene evidenziata in G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, cit., p. 187.

escatologia e compimento. Ogni momento risulta *crisis*, luogo e istanza di discernimento, di rottura e scissione. Vi aleggia un vento forte che pulisce l'aria, ma rende il cammino del pensiero anche tortuoso, a volte perfino arbitrario. Ove tutto è aporetico, niente porta da nessuna parte, e il pensare gira attorno a se stesso e tende a logorare il Logos della tradizione che prima aveva rievocato con tanto impegno. Una filosofia da tramontana o da bora fredda, che soffia dalle montagne gelide di Nietzsche e Wittgenstein, di una gnosi agnostica che fa vedere tutto e che riesce a ridare lena e respiro alle strutture del mistero, ma solo nell'attimo ultimo del congedo da loro; un pensiero forte, speculativo, che però gioca con i motivi e ci condanna a stare sotto un fideismo laico, a dimorare nel regno della congettura, a smarrirci nella ragnatela della nuda e pura ipo-tesi⁸.

Come, dunque, possiamo evitare la soggettivazione della natura, come dare rilievo alla comunanza in e di Dio, come scansare la sua sparizione, il suo annichilirsi, come infine definire e collocare l'amore, dandogli uno statuto, uno spessore meno volatile e volubile? In tutti i sistemi rivisitati difetta la dialettica s-fondante tra lo spazio primordiale, il principio comune in e di Dio (che ci fa parlare di un unico Dio), e l'inizio personale, il Padre. Come collegare queste due istanze che, certo, si muovono su diversi piani strutturali, dimensionalmente disparati? Come si può scansare un misticismo negativo della natura, un pensiero puramente aporetico – e un paternalismo o patrocenismo che oggi, davvero, non ci sembra più proponibile?

2. IL RICHIAMO DELLA «NATURA»

2.1. *L'elogio dell'ablativo. I. L'esordio conoscitivo*

Come conoscere Dio, come co-nascere in e con l'Assoluto? *Sola ratione*, dice Anselmo, cioè in, mediante, per via, a furia della parte più sottile e reale dell'uomo, ove l'autorapporto che si sa

⁸ Cf. le osservazioni perspicaci presso: B. FORTE, *Dell'inizio: in dialogo con Massimo Cacciari*, in «Asprenas» 38 (1991), pp. 83-92; G. TRABUCCO, *Dalla crisi all'inizio. Massimo Cacciari, un percorso filosofico*, in «Teologia» 17 (1992), pp. 155-181.

tale si fa apertura al mondo, all'oltre, alle condizioni ultime del proprio conoscere, intendere, cogitare e amare. Ma un tale rapporto non può essere fortuito, accidentale; in un Dio che merita questo nome, uno non vi s'imbatte come in un cane randagio sulla strada. *Sola ratione*, sì, ma dev'essere una ragione già iniziata, illuminata, collocata nel *milieu* della stessa realtà che può e deve pensare. Per essere all'altezza di se stessa e del suo oggetto-limite (che è la sua condizione di possibilità), la ragione deve affidarsi (credere) a un «anticipo» (*Vorgabe*) che la fa intendere e pensare, ad una pre- e pro-messa che è allo stesso momento midollo, modello, quintessenza del proprio cogitare e desiderare; un orizzonte ultimo che è la forza stessa della propria dinamica e lucidità: una tale realtà trascendentale dev'essere qualcosa di cui non si può pensare nulla di migliore e di maggiore – *id quo maius (melius) cogitari nequit*. Questa idea massima, limite e spia non è un oggetto qualsiasi, ma indica e palesa l'essenza e l'orizzonte della verità dello stesso ragionare. Essa è il suo parametro, il suo luogo, la sua stessa dinamica. Perciò ritengo che l'ablativo (*quo*) come perno della nostra formula non funga soltanto da pietra di paragone o punto esterno di riferimento e di partenza, ma significhi quell'*a priori* che ci fa pensare, il principio *quo*, mediante e nel quale si svolge e si realizza il pensare. Pertanto, la formula corrisponde al concetto-limite e culminante dell'autoconcezione della ragione che in questo si abbandona alla sua verità maggiore. Essa significa un nome del divino e della sua presenza nella ragione, che la mente realizza solo in modo negativo, nella dinamica di un cammino (comparativo), di un oltrepassamento verso e un abbandono alla non-comprensione della sua propria pienezza.

Non si tratta qui di una costruzione, di un ideale di perfezione, di una proiezione,

non è tanto una visione quanto una vita. E non deriva da una speculazione, ma è legata a tutto il movimento del pensiero e dell'azione. Non è un'astrazione, [...] ma un atto che fa agire. Non è un ideale, [...] ma un reale nel quale si trova l'ideale. [Infatti, vi è] un'equazione assoluta tra l'essere, il conoscere e l'agire?

⁹ M. BLONDEL, *L'Action*, Paris 1893, pp. 348 ss. [trad. it.: *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Paoline, Cinisello Balsamo

Lo stesso *quo* lo incontreremo in san Tommaso, quando parla dello Spirito Santo, in e mediante il quale (*quo*) Dio conosce e ama se stesso, il Padre ama e conosce il Figlio – e il mondo riesce ad amare e conoscere il suo Dio (*Summa contra Gentiles* IV,23). L'ablativo sottolinea la presenza efficace eppure inoggettivabile della forza spirituale; non vi è soggetto né oggetto, ma un *medium* realizzante, la condizione di possibilità della congiunzione limpida e misteriosa di poli estranei eppure già da sempre inesistenti l'uno nell'altro. Per questo motivo quel caso non indica soltanto un mezzo che si lascerebbe esprimere anche con un *per* (*essentiam/beryllum*, ecc.), ma uno spazio originante e concomitante che risulta principio del conoscere, essere, amare: *unico intuito simul et singulariter discernas* (CUSANUS, *De visione Dei* VIII). Il nostro vedere, pensare, amare ci fa intravedere il fondo divino fondante e il campo corriflessivo teandrico: più la ragione riflette se stessa e le condizioni del suo proprio ragionare, più si accorgerà della riflessività di e in Dio come quel fondo che da sempre la accompagna.

2.2. *L'elogio dell'ablativo. II. La co-nascenza in Dio*

La dinamica conoscitiva ci ha portato fino a questo punto. Per questo possiamo avanzare la tesi che quel fondo, che ci ha fatto capire cosa sia la ragione corriflessiva in noi e fra Dio e noi, non può non essere la stessa coscienza divina – di essere Dio, che le persone divine condividono completamente; quella coscienza si realizza dunque come corriflessività di e tra le persone: è la loro consapevolezza comune di essere Dio. Ovviamente questa coscienza comune non esiste in sé, ma soltanto in quanto viene comunicata e «toticipata» (non: partecipata) dalle e nelle persone. L'autorapporto limpido di Dio a se stesso/in se stesso/mediante se stesso fa sì che lui veda e comprenda tutto in e mediante se stesso, nella propria coscienza. In lui, produzione e percezione sono il medesimo atto, *uno actu* vede e realizza tutto –

(MI) 1993, pp. 450 ss.]. La mia interpretazione di Anselmo trova la sua legittimazione in un ampio saggio sulla logica delle prime due opere anselmiane: E. SALMANN, *Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit bei Anselm*, in M. HOEGEN (a cura di), *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta* (Studia Anselmiana, 101), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1990, pp. 143-228.

nella sua concretezza. In Dio non ci sono idee generiche, confuse; ogni idea è reale e ogni realtà è ideale, presente nella sua individualità: *in seipso* realizza, esprime, ama *se et omnia*, perciò il Padre e il Figlio si amano *essentia sua*¹⁰.

Quell'essenza è e sostiene il motore, la realtà, il processo (STh I,27) della vita trinitaria. La natura comune risulta il principio permanente dell'unità (*quod sunt essentia et deitate unum*: STh I,32,2) e dell'amore reciproco delle persone (*Pater et Filius diligunt se [...] essentia sua*: STh I,37,2). Nonostante certe resistenze che accentuano la *proprietas* come principio *quo* delle differenze (idee che si devono all'influsso di Riccardo di San Vittore), la medesima unità è quindi il *quo* e *in quo* anche delle differenze dimensionali, assolute in Dio. È la forza comune (*virtus qua*) mediante la quale pro-ducono la terza persona (STh I,36,3; DS 1331). È la medesima comunanza assoluta «toticipata» che rende possibile e necessaria la diversità. Poiché condividono integralmente la coscienza comune (e ne sono consapevoli), essendo prospettive incommensurabili, le persone (in quanto sono persone) non hanno niente in comune. La natura divina non si spartisce come un bottino, ma si comunica senza resto ad ogni-uno. Per questo non ci sono conflitti (edipici) in Dio, solo differenze assolute. Le persone non hanno niente di sostanzialmente proprio, ma esistono contraddistinguendosi; sono assolutamente relazionali e le relazioni sono di una densità personale, identiche alla loro autoconsapevolezza di essere persona e prospettiva integrale della medesima coscienza (STh I,40,2).

Pertanto il Padre genera il Figlio *non voluntate (nec necessitate), sed natura* (STh I,41,2; DS 71). Una bella intuizione in DS 526: *Quia nec ulla in Deo necessitas capit, nec voluntas sapientiam prevenit*, accennando anche alla dimensione femminile in Dio che, semmai, si troverebbe nella natura divina: *De Patris utero, id est, de substantia eius idem Filius genitus vel natus* (DS 526; rifles-

¹⁰ Si comparino STh I,14,2; I,14,3c ad 1; I,14,5-6; I,14,11 con il dispiegarsi della conoscenza essenziale sul piano trinitario: I,34,1; I,34,3; I,36,1; I,37,2. Cito in seguito la *Summa Theologiae* indicando soltanto le rispettive questioni; il riscontro immediato con i testi del magistero (H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 1995 = DS; questa edizione bilingue si basa sulla 37ª edizione) mi pare illuminante.

sioni riprese da Tommaso in *Summa contra Gentiles* IV,11)¹¹. La comunione tra le persone non si deve ad una decisione arbitraria, ad una velleità, né ad una coazione, ma alla co-azione congenito-simultanea e individuale, una co-azione e simultaneità che hanno la loro ragione e realtà nella comune essenza divina. Il Figlio è congeniale al Padre; non è un'aggiunta posteriore, accidentale, ma è co-originato nella natura divina.

Et per hunc dicimus quod Filius est genitus de essentia Patris; in quantum essentia Patris [...] in eo subsistit (STh I,41,3; DS 163,1330). Filius autem Dei similatur Patri gignenti in natura divina. Unde natura divina in Patre, est potentia generandi in ipso.

L'in-esistenza della natura appare evidente in queste citazioni: tutto si svolge in essa, essa e-siste in tutti i poli come fattore costitutivo; non esiste mai in e per se stessa, per questo è il principio dell'unità e della differenza altrettanto assoluta:

Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat [...]: alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur.

Siccome *id quo generans generat, est commune genito et generanti*, il Padre non produce un suo concorrente, una brutta copia di se stesso, un secondo padre possibile, ma una prospettiva totalmente congeniale e diversa, appunto quella del Figlio che rappresenta la medesima coscienza divina (*idem numero*, la medesima perfezione: STh I,41,5) in un'altra costellazione:

Eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis (STh I,42,4; DS 805).

Perfetta sintonia e corrispondenza, completa disparità.

Quale immagine di Dio emerge da queste considerazioni complicate e remote? Quella di un Dio complesso – e semplice. Per questa sua forza di concentrazione e differenziazione *omnia*

¹¹ *Summa contra Gentiles* IV,11 mi pare tuttora uno dei testi più ardui e maturi del pensiero di Tommaso; l'ho interpretato in *Neuzeit und Offenbarung*, cit., pp. 355-388.

vult et intelligit uno e simplici actu, il quale è identico alla sua natura. Dio non è complicato, anzi la semplicità è la proprietà fondamentale che figura nei trattati classici sempre come il primo dei suoi attributi (STh I,3). Un tale Dio è presente al presente, presenza concreta, precisa e per questo generosa, comunicativa, pur senza perdervisi. La natura divina risulta un puro *possess*, un potersi dare che vive il suo, solo nel realizzarsi delle differenze dimensionali. Non è nominativo, soggetto; non esiste; è e rimane ablativo a mo' dell'oblativo. E perciò il circolo intratrinitario si conclude nel girotondo delle persone e si apre alla creazione, due processi differenti che avvengono strutturalmente *uno actu*, perché il creato non viene espulso dall'ambito divino, ma si iscrive nel circolo trinitario, entro il quale viene assunto; perciò le cose create sono più in Dio che Dio nelle cose (STh I,8,3 ad 3; *Summa contra Gentiles* II,15-19). Così si salvano le proporzioni, la circolarità tra riflessione divina e umana, tra il processo intratrinitario e quello creazionistico. A questo punto, intuimo forse il motivo per il quale la tradizione ha privilegiato il discorso ontologico e le sue categorie che oggi potrebbero almeno preservarci da uno sfrenato personalismo post-romantico, idilliaco o kenotico, nel quale le categorie tendono a psicologizzarsi; vi si parla troppo di abbandono totale, di comprensione e comunione assoluta, sovraccaricando così i rapporti e le promesse della fede. Mentre la costellazione intradivina è incomparabilmente diversa da quella umana – e forse un pensiero ontologico preciso può metterci al riparo contro le proiezioni troppo parziali.

Difficile dire come si potrà sostituire quel linguaggio che non credo si lascerà del tutto trasporre in un registro di tipo comunitario-personale. La lunga storia del trattato e il magistero ci confermano in questa opinione, correndo pure il rischio di un'assolutizzazione della natura (DS 501: *unus Deus in tribus subsistentiis consubstantialibus*) e di un'astrattezza e precisione da orologiaio (si legga soltanto DS 526 ss., 2697). E infatti, ci domandiamo se non abbiamo stretto il nodo teorico di modo che il mistero si tramuti in un enigma, si dilegui in un mondo lontano. Dov'è rimasto il fascino delle altre teorie, la loro plausibilità, la loro gravidanza teorica e fenomenologica? Sembra che le idee scolastiche siano nate dall'uzzolo d'imbrogliare la matassa, di creare nodi indissolubili o di escogitare giochi di perle di vetro. «L'arte di fare i nodi, culmine insieme di astrazione mentale e

della manualità, potrebbe essere vista come la caratteristica umana per eccellenza, quanto e forse ancor più del linguaggio». Sarà questo il motivo per il quale le preghiere nelle vecchie culture si legano ai rosari, a cordicelle annodate. Nella cultura dei Maori «questa treccia era chiamata Origine-del-Verbo, perché essa sembrava far nascere le parole»¹². È forse questo il fondo antropologico della costruzione intricata del trattato trinitario col suo divagare sulla nascita del Verbo nel seno del Padre, sulla natura divina che non c'è – eppure determina e ricama tutto il tessuto delle relazioni personali?

Postilla ascientifica. La passività portante della «natura» mi ha fatto pensare alla nave «Fram» (Avanti) dell'esploratore polare F. Nansen. La sua grande idea era stata questa:

Arrotondare e appiattire la carena della sua piccola nave in modo che il ghiaccio non facesse presa sulle fiancate, stritolandole, e invece scivolasse lungo il legno e lo sollevasse. Il movimento escogitato da Nansen era dunque un non movimento – uno strano modo di avanzare: andare alla deriva, e andarci incastrati fra i ghiacci [...]. Insomma, un buon uso della pazienza e della passività.

A Gramsci questo esempio serviva da modello per il suo ideale della rivoluzione lenta, molecolare, passiva:

Bisogna smussare gli spigoli, arrotondare la carena [...], mettersi in condizione di galleggiare sui ghiacci – e di guardare lontano.

La lentezza duttile della carena come immagine della natura divina – e forse come antidoto alla frenesia dell'accelerarsi del tempo, causata da una fede sotto pressione escatologica:

Dei rimorsi di cui il cristianesimo ha riempito l'uomo occidentale il più tormentoso è quello di aver «perso tempo»¹³.

Forse spettava all'ontologia classica la funzione provvidenziale e benefica di controbilanciare le peripezie e le precipitazioni della «storia della salvezza».

¹² A. SOFRI, *Il nodo e il chiodo*, Sellerio, Palermo 1995, p. 107.

¹³ A. SOFRI, *Le prigioni degli altri*, Sellerio, Palermo 1993, pp. 190 ss.; IDEM, *Il nodo e il chiodo*, cit., p. 113.

3. LA NATURA COME INTER-ESSE

3.1. *Il senso della natura: la cor-riflessione*

Ripreso sul livello teorico, il nodo (la carena) riveste una fisionomia più ariosa; potrebbe essere definito inter-esse, cor-riflessione, forse la descrizione più felice dell'essenza, del fondo divino. In-esistenza pura, condizione, orizzonte e spazio, anzi la realtà stessa dell'autocoscienza di ogni persona, della sua auto-consapevolezza di essere Dio – in una prospettiva. Solo così si giustificano le contraddizioni feconde nel sistema dello stesso Tommaso. Solo in questo modo evitiamo la parvenza di una falsa autonomia della natura divina¹⁴ e diamo uno statuto più trascendentale e teoricamente attendibile all'idea in sé valida della comunione ossia *koinonia* trinitaria, che senza il riscontro critico e teorico dell'ontologia perde la propria intelligibilità e si smarrisce quasi necessariamente in proiezioni personalistiche¹⁵.

A questo punto potremmo riprendere le proposte sistematiche presentate nella prima parte. Mi pare che la nostra ripresa del ruolo onto-logico della natura permetta delle congetture feconde che ne convalidino le intuizioni di fondo e ne smorzino gli effetti negativi indicati.

— Il Soggetto assoluto non può essere la natura divina né il Padre, ma esiste soltanto come rete e spazio di cor-riflessione che si condensa, riflette e rappresenta nel Padre (come nominativo s-fondato, primo soggetto già del tutto relativo), in quanto questo si riflette connaturalmente nel Verbo che risulta il suo cor-ri-

¹⁴ È vero che neanch'io ho sempre evitato questa impressione, come giustamente osserva Greshake (*Der dreieine Gott*, cit., pp. 184 ss.); la nuova proposta sopra formulata mi pare più equilibrata e difendibile. Ma non si dovrebbe dimenticare che in questo campo tutto rimane aperto, perfino per l'interpretazione di Tommaso; cf. il resoconto sulle dispute ancora recenti in G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, cit., pp. 116 ss.

¹⁵ Le tesi di Greshake (*Der dreieine Gott*, cit., pp. 150-168, 179 ss.) non mi convincono ancora del tutto. La «comunione» non può supplire alle funzioni che nella teoria classica compiva la natura divina. Perciò la sua definizione e descrizione della *communitas* e del gioco tra unità e pluralità rimane alquanto vaga. Ed è significativo che al punto centrale della sua argomentazione parli di una «autocomunicazione reciproca» tra le persone; secondo me una cosa impossibile, già per il semplice fatto che le persone trinitarie non comunicano se stesse (non sono kenotiche, ma appunto incomunicabili), ma la loro natura comune.

spondente con-geniale: il Figlio. La logica del soggetto si consegna a quella della comunione.

— L'idea della comunione, del gioco interpersonale riveste un suo statuto teorico solo in quanto i suoi poli non sono intercambiabili, ma persone che riflettono allo stesso momento (su) se stesse, le altre persone e la loro correlatività. Solo sullo sfondo di una tale intesa corriflessiva, di uno spazio silenzioso di comunanza, il Padre può in-dire il Verbo, e non potrebbe non farlo, perché comunica la natura comune — grazia ad essa e in essa, essendo essa stessa la condizione di possibilità del suo essere dato. Questa sua essenza si manifesta e si realizza sul piano personale nella produzione dello Spirito che è il caso unico di una persona che si fa condizione, atto e oggetto del donare (STh I,38). Come la natura, neanche lui parla, ma fa parlare, comunicare, è il principio della reciprocità e dell'unione. La comunione si appella all'anonimato di uno sfondo e di un retroterra indicibili¹⁶.

— Questa costellazione ontologica ci permette di comprendere il «fra-intendersi» tra Padre e Figlio, la loro reciprocità «tesa», il ludo serio e il salto mortale tra vicinanza e lontananza, che si esegue nella storia e si consuma sulla croce. Questa intuizione di Cacciari s'invera pienamente nella nostra proposta, pur smussando l'exasperazione del suo iato, della sua aporeticità. Il modello «tomista» lascia spazio a tutte le forme del configurarsi tra natura e persona, tra le persone, tra Dio e uomo. La correlazione riflettuta può, sì, farsi scontrosa, conflittuale, ma non lo è di per sé. Di per sé la natura si esegue e si manifesta nella struttura interpersonale, come Dio si esegue (Gv 1,18) nella storia. Ma allo stesso momento dobbiamo tener conto degli «sfasamenti», della distorsione alienante che ogni nuovo strutturarsi di un campo

¹⁶ Forse B. Forte ha congedato troppo frettolosamente la logica della soggettività e dell'oggettività metafisica per costruire il suo pensiero sulla narrazione storica della storia (cf. B. FORTE, *Trinità come storia*, cit., pp. 69-93). A questo aspetto narrativo si deve sicuramente il fascino della sua scrittura, ma anche la vaghezza del suo simbolismo, deplorato da F. COURTH, *Handbuch der Dogmenschichte*, II, 1c, Freiburg 1996, pp. 174 ss. (ove Forte viene presentato come continuatore del pensiero balthasariano). Le intuizioni di P. Coda, pur nella loro vicinanza al personalismo fortiano, evitano questa pendenza, probabilmente grazie al suo retroterra hegeliano che gli permette di salvaguardare anche gli aspetti metafisici, trascendentali e logici del discorso storico-trinitario.

magnetico e personale implica¹⁷. Infine, non dovremmo mai dimenticare che siamo noi a pensare e ri-flettere sugli inizi, e che il nostro ri-proiettare non è mai identico al processo stesso del dispiegarsi della rivelazione trinitaria. Per questo, perfino la logica della rottura iniziale deve cedere il passo alle altre forme di comprensione del mistero; e intuiamo già che nessuna delle logiche potrà mai esaurirne la portata e la profondità.

3.2. Il processo trinitario ri-flettuto: la gamma delle logiche

Siamo giunti ad un punto morto, di stallo e allo stesso momento al vertice della nostra riflessione, ove il nodo teorico si rivela costitutivo per ogni teologia cristiana. I misteri cristiani sono in se stessi complessi, pluridimensionali, pluriprospettici; la loro ricostruzione richiede pertanto una metodologia duttile e forte che tenga conto della polarità, perfino della contraddittorietà della realtà divina (in sé e rispetto alla riflessione umana). Ci vuole un con-siderarsi di molti avvi, procedimenti, metodi. Per comprendere il mistero trinitario dobbiamo sempre di nuovo ripercorrere il cammino dalla natura alle persone e viceversa. Ma ognuno dei percorsi segue una sua logica, crea un panorama apparentemente completo della teo-logia, diventa un tipo di teoria in sé coerente; poi, peraltro, deve attraversare il paesaggio ideato fino in fondo, seguire la propria dinamica fino al punto del suo arrestarsi, del suo fallire — fino al quel punto morto nel quale deve appellarsi alla dinamica opposta. Si dovrà dunque seguire l'avvio «essenzialista» fino al suo vertice, nel quale la natura sembra quasi autonoma, relazionata a se stessa — e questo vertice sarà anche il vortice, il punto di tracollo, del ribaltarsi necessario della

¹⁷ Cf. E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, cit., pp. 325 ss.; IDEM, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996, pp. 247-275. Quasi tutte le logiche qui toccate si ritrovano su un livello speculativo sorprendente in F. TOMATIS, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994: egli riesce a pensare l'inesistenza della natura come priorità logica, poi l'insieme dell'aspetto onto-logico, personale, storico e logico, la rottura e la continuità nel rapporto tra Dio e creazione. Che un tale tentativo arduo ed eccellente pecchi poi per una certa eccedenza e consequenzialità nel perseguire le sue asserzioni di fondo, s'intende da sé. Però mi pare che le mie proposte di lettura andrebbero riviste alla luce e con l'aiuto delle intuizioni di Tomatis.

propria opzione. L'assioma dell'*In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (DS 1330) si capovolge in quello controcorrente: *In Deo omnia sunt tria, ubi non obviat unitas naturae*¹⁸. La stessa duplice movenza s'incontra nella cristologia (dall'alto – dal basso), nella soteriologia (umanistica e staurologica), nella teoria della grazia (libertà e predestinazione; la grazia come compimento della natura e l'idea della giustificazione).

Però, tutto questo non è un gioco: richiede una serietà e precisione nell'uso dei diversi metodi e forme del pensare. Vista da vicino, ogni teologia è e fa funzionare una gamma di procedimenti mentali e di *Denkformen* filosofiche.

Perciò, la teologia speculativa:

— parte dal proprio conoscere, credere, contemplare e ne rischiera le condizioni di possibilità: *il metodo e procedere trascendentale*;

— scommette sulla *connaturalità* tra i poli: natura e persona, Padre e Figlio, Dio e uomo, uomo e mondo, grazia e libertà; è la medesima essenza spirituale che li collega e fonda;

— insiste sul carattere *analogico* del reale e delle asserzioni che lo riflettono: è lo stesso Logos che si ad-dice e con-segna in esse;

— regge al dramma *kenotico* dell'alterazione che contrassegna la teologia, evidenzia il carattere *para-dossale* della rivelazione *sub contrario*;

— tiene conto del *salto trascendentale-prospettico* che sta a monte della paradossalità dei misteri. Perché il medesimo (Dio, il Logos) si riflette e rifrange in prospettive diverse; questo cambiamento di a-spetto e ri-spetto, pacificamente vissuto nella Trinità, si fa drammatico nella creazione, ove Dio – da Soggetto assoluto che dà l'essere – diventa fatalmente oggetto di scelta da parte degli uomini. Di nuovo, l'amore, la dinamica del dono si fa luogo e pre-testo del peccato, del misconoscimento;

¹⁸ Cf. H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1966, § 10; per la metodologia pluriforme del discorso teologico cf. E. SALMANN, *Contro Severino*, cit., pp. 298-310; IDEM, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie* (Studia Anselmiana, 111), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1992, pp. 344-367, 460 ss., 475 ss.; IDEM, *Neuzeit und Offenbarung*, cit., pp. 357 ss.

— si muove *dialetticamente e dialogicamente*, perché è lo stesso Logos che si manifesta nei poli contraddicentisi del reale e della libertà;

— si muove dentro un *tessuto e pensiero strutturali*, perché ogni polo fa parte integrale di un campo aperto, di una rete sconfinata di interdipendenze;

— salvaguarda l'insieme di questi approcci solo mediante un tipo di consapevolezza che si addestra permanentemente nell'arte della *dialettica negativa*, la quale c'insegna che ogni valore e impostazione è valido solo in quanto contesta, contrasta e completa un altro, spesso quello opposto, e si lascia contestare e contestualizzare da esso;

— si avvale di una pluralità di categorie e registri sul piano della teoria e dell'immaginazione: categorie naturali (da quelle biologiche della Bibbia – vite, corpo, popolo – fino a quelle metafisiche); categorie formali, logiche e strutturali; categorie personali (decisione, amore, dono); categorie storiche e storiografiche; categorie conoscitivo-trascentali. Solo nel loro insieme sapranno parlarci adeguatamente del cosmo dei misteri e dei fenomeni che la religione cristiana intende avvalorare. E potrebbe darsi che l'idea della natura divina e la fluidità e la precisione che si uniscono nella funzione dell'ablativo siano state fondamentali per salvare l'equilibrio teologico delle visioni e idee, dei metodi e procedimenti lungo i secoli. A lungo andare, la fede cristiana non potrà rinunciare ad alcuna di loro, pena la riduzione a una prassi e teoria fortemente ideologizzate.

Per dirla con Agostino:

O se entrambe queste ipotesi si realizzino insieme semplicemente e molteplici in modo mirabile in colui che è in sé infinito scopo in se stesso, tale da esistere (*in se sibi fine, quo «est»*), conoscersi e bastarsi immutabilmente nella sua sovrabbondante unità? Chi potrebbe esprimere in qualche modo tutto ciò? Chi avrebbe la temerarietà di enunciarlo in pubblico? (*Confessioni* XIII,11.12).

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

LA RIVELAZIONE DELL'INEFFABILE

LE CONVERSIONI DELLA TEOLOGIA NEGATIVA

L'uomo davanti al mistero immane dell'infinito, e la rivelazione di Dio che si rifrange e si perde nel mondo contingente, in mille prospettive e situazioni tra loro incompatibili: ecco lo spunto della teologia negativa. Immaginatoci l'ex-convivente di Agostino, pur sempre la madre di Adeodatus, piegata sulle (o dalle) *Confessioni*. Ne rimarrà edificata, irritata, offesa? È il medesimo Dio che impone la continenza e la procreazione, l'educazione dei figli per via dell'amore erotico e della cura materna? Quale tipo di vita e di teologia corrisponderebbe a quale Dio? Un vero teologo islamico studia il *De pace fidei* di Cusano: ne capirebbe un'acca? O un ebreo davanti alla sua casa bruciata, che si sente dire di essere colpevole di aver ucciso il Figlio di Dio e profanato il suo corpo eucaristico: possono avere, adorare, implorare il medesimo Dio? Ognuno di loro avrà, anzi, è il suo rapporto individuale con il suo Dio; ma quale Dio (prostituta, avrebbe detto Baudelaire) potrà rispondere a tutti e ognuno? Certo un Dio *non-aliud*, *possest* che si distingue assolutamente dal finito perché lo include integra(l)mente in sé. Ogni-uno sarebbe *hapax legomenon*, riscontro ineffabile di un Verbo altrettanto ineffabile, indicibile, ontologicamente, sì pensabile, ma inimmaginabile, psicologicamente poco plausibile e neppure auspicabile, politicamente contestabile in nome della giustizia. Quanto meno è difficile determinarne la rappresentazione simbolica, i criteri metafisici ed etici di autenticità, di presenza.

Quale teologia e devozione potrà dunque essere all'altezza di un tale Dio che si rivela nell'altro da sé e nei poli che si oppongono violentemente a vicenda?

Forse dovremmo salire sulle montagne ed errare nel deserto, inabitare i due luoghi utopici di un impatto impossibile tra sfera divina ed esistenza umana. Non vi sono strade già battute, ma

solo sentieri interrotti o ripidi, prospettive infinite senza alcun orientamento. Il cammino finisce in un *mauvais pas* che non permette né il ritorno né l'avanzare; ci conduce ai lembi di lande impervie o a vette avvolte dalla nube della non-conoscenza. Ecco i non-luoghi della rivelazione originaria e della mistica, di un'illuminazione fulminante che si lascia comunicare solo indirettamente, mediante la trasposizione di un parlare angelico nella lingua dei mortali. Sono luoghi liminali, esaltanti e deprimenti, della scoperta e perdita del senso divino e della libertà umana, i palchi privilegiati della recita del teodramma, le scuole elementari della teologia negativa, del discorso irto dell'ineffabilità, indicibilità, del nascondimento di Dio¹.

Nel nostro saggio s'intrecciano tre fili:

a) intendiamo ricostruire il possibile significato teologico e fenomenologico della tradizione della teologia negativa da Gregorio di Nissa e Dionigi Areopagita fino a Przywara, Rahner e Balthasar, un cammino che si muove sul crinale tra neoplatonismo e teologia della Croce;

b) come specola sistematica ed ermeneutica ci servirà una teoria dell'evento simbolico che fonda, inquadra e supera l'impostazione della teologia apofatica e ci fa capire i suoi pregi e difetti di modo che la dinamica della nostra rivisitazione storica ci spinga a cercare un punto diverso di partenza;

c) un tale tentativo si impone kairologicamente: date la morte, l'assenza grigia di Dio, l'apocalisse del nostro secolo e l'istanza della teodicea, dovremo invertire l'ordine della riflessione. In fondo, la teologia apofatica presuppone un Dio che s'intende da sé per far sfociare il discorso nel *pathos* negativo dell'oltrepassamento. Oggi, invece, partiamo dal nulla, dall'insignificanza dell'assoluto e dobbiamo tentare di rintracciare in mezzo alla negatività presupposta e vissuta le orme di un Dio «passato» e valorizzare il carattere metaforico e apocalittico della realtà mondana. Passiamo da un discorso guidato dall'ideale di purezza ad un percorso impuro, indiretto, carico di ambiguità. Non è necessario

¹ Cf. R. DAUMAL, *Il monte analogo: romanzo di avventure alpine non euclidee e simbolicamente autentiche*, Adelphi, Milano 1968; lo sguardo inedito su Agostino viene recentemente sollecitato da J. GAARDER, *Vita brevis*, Longanesi, Milano 1998, un libro suggestivo per l'idea di fondo, ma penoso per la differenza stilistica tra il teologo, come fonte e «avversario», e lo stesso autore.

riconducerci nel deserto di un primo amore e al monte Sinai, perché il deserto, la «montagna incantata» della desolazione e della depressione, vive già in noi. Ma forse i luoghi simbolici si salutano da lontano, si costellano e con-siderano a vicenda come due astri o immagini che dopo un viaggio di mille e mille anni si avvicinano e si configurano sotto l'occhio estasiato di un osservatore che era rimasto sveglio durante la notte.

1. LA PRESENZA DELL'ESTRANEO: I CONTESTI DELL'INEFFABILE

1.1. Rivelazione divina: la voce equivoca del Verbo

TESI: *La teologia apofatica si deve alla – e dovrebbe iscriversi nella – dialettica della stessa rivelazione.*

Sembra che la rivelazione si opponga ad ogni apofatismo teologico, ma non è così. Contrastando la prevalenza di un certo neoplatonismo, Barth e Balthasar, sulla scia di Lutero e Pascal, sottolineano che la manifestazione di Dio non smentisce il suo nascondimento, non tradisce il suo mistero, non cancella la sua ineffabilità, ma li fonda e acutizza. Una piccola fenomenologia del processo rivelatore vorrebbe dimostrare questo suo aspetto fondamentale².

Infatti, più Dio parla e si manifesta, più compare nell'altro di/da sé; si esterna, si altera, si esegue nella e si espone alla libertà e comprensione dell'essere umano. Dio appare nella forma della

² Fondamentale K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1. *Die Lehre von Gott*, Zürich 1940, pp. 200-229; H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*. III. *Der Neue Bund*, 2.2, Einsiedeln 1969, pp. 296-363 [trad. it.: *Gloria*. VII. *Nuovo patto*, Jaca Book, Milano 1977]; IDEM, *Offenbarung und Schönheit*, in IDEM, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, pp. 100-159 [trad. it.: *Saggi teologici. Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968]; E. JUNGEL, *Dio, mistero del mondo: per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982, §§ 13-22; E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (Studia Anselmiana, 94), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1986, capp. III-IV; G. NEUHAUS, *Theodizee – Abbruch oder Anstoss des Glaubens*, Freiburg 1993, pp. 79-115, 277-314; U. MANN, *Theogonische Tage. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion*, Stuttgart 1970.

voce, della storia e della carne umana. La rivelazione stessa dunque risulta equivoca; il nome di Dio, manifestandosi, pro-vocando e in-vocando la risposta umana, si rende anonimo, in-nominato, spesso pseudonimo, apparentato ai nomi degli idoli; entrando in modo incisivo nella sfera umana, si abbandona ai contesti e alla contestazione degli uomini, la cui sorte si trova notevolmente aggravata da quella con-sorteria divina. Per alleviare il peso dell'appello divino, essi ricorrono all'unico rimedio pensabile: cercano di contestualizzare Dio, di inquadrarlo nei loro schematismi categoriali e trascendentali, si fanno perfino teologi, costruendo torri babeliche di teorie e parole, che dovrebbero conquistare i cieli. O espellono il Dio alieno e invadente dalla loro città, ritenendolo improponibile secondo i criteri della morale ed esperienza umana: è questa la presunzione del serpente, come di ogni illuminismo. Insomma, la rivelazione di Dio avviene sotto le condizioni dell'uomo; la sua relatività, libertà, lingua, comunione e storia si fa *locus theologicus* nel quale Dio sparisce, si fa irricognoscibile.

A questo punto nasce il teodramma storico, la scommessa aperta tra Dio e uomo. Dio promette la sua presenza in luoghi ed eventi qualificati: nel deserto, sul monte, nella sconfitta dei nemici, nel paese di Canaan, sul monte Sion, nella figura del re, nel tempio, nei profeti che smentiscono tutte queste forme di rappresentazione, nell'esilio, nella sapienza umana che non sa più nulla di una voce divina. Ogni tappa conosce le sue vittorie, i suoi bagliori, le sue forme di presenza divina e di teologia umana, e soprattutto le sue smentite e batoste. Ogni grazia sembra volersi capovolgere in disgrazia, nessun luogo promesso contiene la gloria del Signore; ogni teologia, ogni tipo di messianismo va abbandonato, oltrepassato. La storia della rivelazione è sincrona a quella della teologia e della teodicea, perché ogni tappa finisce con un fiasco politico e umano, dis-dice e inter-dice se stessa come possibile forma della manifestazione di Dio, facendo leva su un altro tipo di teologia, di linguaggio, di politica. Un processo perpetuo che avrà la sua acme nella figura di Cristo.

Nell'incarnazione, nella prassi e nel fallimento del Messia definitivo le coordinate appena ricordate si acutizzano; l'autenticità della rappresentazione vicaria di Dio e dell'uomo si fa contesto contestabile della libertà umana, voce troppo forte e fragile insieme, amore che desta ribrezzo e odio, messaggio che non si fa

comprendere, prassi che fa saltare l'ordine prevedibile del potere politico e sacrale, che sembra voler distruggere le coordinate della vivibilità. Il Verbo divino come parabola nuova della liberazione dell'uomo: inerme, soavemente aggressivo, pura presenza, e in questo, sì, potente, persuasivo, ma anche infinitamente vulnerabile ed equivoco. Un Dio vulnerabile, chi mai potrebbe comprenderlo, accettarlo, seguirlo?

È significativo notare che in molti brani e parabole del Vangelo (per esempio in un testo tanto emblematico come Gv 8,1-11) non si parla di Dio, epperò egli è presente, in modo indiretto, indetto: ecco il luogo della nascita della teologia negativa sotto le condizioni del peccato, dell'incomprensibilità e dell'inaccettabilità della sua rivelazione. Forse la teologia dovrebbe prendere le mosse dall'equivocità di questa voce, dalla fessura simbolica tra il messaggio divino e le pretese e i pretesti dell'uomo, dalla sproporzione tra Verbo divino e parole terrestri, tra la forza del destino, segnato dall'autodifesa e dalla potenza umana, e l'impotenza dell'amore divino, tra la Croce, il non-luogo del naufragio della rivelazione, e la Resurrezione, il luogo utopico della sua virtù e presenza. Una tale teologia dell'ineffabile si porrebbe davanti al conflitto insito nella struttura e nella storia dell'automanifestazione di Dio e ne coglierebbe l'ambivalenza, l'effetto drammatico, l'inevitabilità dell'impatto che ogni discorso sul patto tra Dio e uomo presuppone e suscita.

1.2. *Conoscenza umana: la comprensione sim-bolica*

TESI: *La teologia apofatica nasce dalle tensioni e dialettiche insite nel processo simbolico-conoscitivo e dalla sua realizzazione pura in mistica e rito.*

L'uomo gratificato dalla rivelazione divina si trova arricchito e allo stesso momento sotto una pressione immensa: gli viene dato e chiesto troppo; impressionato dall'intervento di Dio, può e deve esprimere se stesso e i riflessi della voce ed epifania divina, reggere alla sua presenza e assenza, alle vicissitudini delle metamorfosi del loro rapporto, al peso delle promesse che intendono farsi premessa della comprensione umana, una pretesa che esula nettamente dal raggio delle intese e intenzioni di un essere mortale. Toccato e affezionato da una vicinanza ineludibile e sovracca-

rico di orizzonti, promesse e possibilità, l'uomo si scopre e si riflette come simbolo passivo, immagine di e risposta a Qualcuno che non riesce mai a definire. E non può non simboleggiarsi, proiettarsi in cerca di una coincidenza tra l'evento simbolico fondante e il suo senso etico-teologico. Può e deve tradurre le istanze impressionanti che gli incombono in gesti e parole del culto e della cultura; investito dal destino, dalla voce divina, deve rispondere, inventare e investire se stesso in un'impresa ardua, creare un mondo di simboli, metafore, concetti, analogie per orientarsi, per far collimare il cosmo infinito con la sua esistenza limitata, il messaggio divino con le sue poche possibilità di riceverlo. Deve cogliere, incastonare, arrestare, riplasmare la vita, alterare se stesso, comprendersi e gestire il sovrappiù, l'eccedenza e l'uopo della vita creando culti, templi, case, riti, concetti, teologie, tribunali, scuole, trasformare la selva diabolica di rimandi e intrusioni, d'incanti e incubi in un cosmo simbolico, il frastuono delle voci in un ordine comprensibile e componibile: un'alchimia permanente tra *res* e parola, impressione ed espressione, rappresentazione interiore e teatrale, tra te e me, il senso e significato consolidati e l'esigenza di una nuova comprensione della realtà e del linguaggio, del nostro mondo. L'uomo è macchina e fucina di macchinazioni, d'intrighi, subisce e gestisce un processo permanente di metaforizzazione, viaggia tra parola e realtà, passato e futuro, cielo e terra, tra finzione ed esperienza, esperienza e ipotesi, mediazione e immediato. E più un Dio gli parla, più dovrà tradurre, trasportare quell'impatto nel suo linguaggio, nel suo rito. L'evento affettivo-fondante suscita la mediazione simbolico-culturale che lo rappresenta e tradisce¹.

1.3. *L'apogeo dell'evento simbolico: mistica e rito*

Allo stesso momento, la logica della presenza divina e i desideri e le considerazioni dell'anima umana non riescono ad accontentarsi delle mediazioni, dei simboli che rinviano sempre ad altro. L'uomo deve rompere il velo, sfondare il diaframma, giun-

¹ Cf. P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 473-486, 515 ss.

gere al midollo della realtà e del linguaggio, ad un punto ove questi coincidono. E ci saranno sempre due modi di arrestare e oltrepassare la mediazione simbolica, di farla esplodere e implodere.

È soprattutto la mistica che riesce a ri-trarre il processo metaforico, di far coincidere la rivelazione divina e la risposta umana, la realtà psichica e trans-razionale, il mondo e il linguaggio, l'immagine e la sostanza. Nell'attimo fuggente dell'intuizione, del tocco mistico le cose significano ciò che sono, e sono ciò che significano. È una situazione liminale, trascendentale, spia che riepiloga e fonda l'esperienza e rivela l'essenza dell'essere, del cuore umano, della presenza divina: un momento della rinascita del Verbo dal fondo divino, nell'animo umano. L'indicibilità, l'ineffabile si lascia intuire e comprendere, e l'uomo si sa compreso, entra nell'ambito del *contuitus* tra tempo ed eternità. Il mistico come sospensione del simbolico che pure si lascerà capire e dire soltanto simbolicamente; come culla e matrice della foresta dei simboli, delle lingue nazionali nonché della teologia positiva e negativa, del culto e del racconto, sui quali si basa la cultura umana. Dionigi Areopagita presuppone una tale istanza iniziale, un tale ratto, una tale presenza che poi si rispecchia, si rappresenta e si dona nell'ordine dinamico e trasparente delle gerarchie e nelle parole della sua teologia poetico-speculativa. La pienezza inenarrabile degli esordi spinge ad una gara sacra tra intuizione rivelatrice e parola, tra linguaggio simbolico e realtà intuita, un cimentarsi che rimane senza esito soddisfacente, perché attinge ad un pozzo inesauribile. La mistica stessa come punto di partenza e arrivo rimane indicibile, ineffabile. Mi pare sia questa la sorgente del discorso della teologia negativa nell'ambito del neoplatonismo.

Del resto, un tale punto mistico di purezza, di coincidenza tra forma e realtà, orizzonte e attimo esiste in ogni settore della cultura. Dall'idea chiara e distinta in Cartesio fino all'«arte astratta», ove conoscenza ed espressione si fondono e fondano in un evento contuitivo che fa intravedere l'unità tra occhio e luce, sguardo e volto; essa raffigura la forma pura e indescrivibile di ogni simbolo, l'autoreferenza sconfinata che pure significa ed evoca l'Altro non rappresentabile.

Il rito (sacramento) rappresenta lo stesso processo, la stessa coincidenza tra forma e contenuto, parola e gesto, significato e

significante sul versante storico, istituzionale. In questo gesto categoriale, presenza e rinvio si accrescono e favoriscono a vicenda, la *performance* si fa performativa, crea una realtà nuova, trasforma la sorte del singolo e della collettività. Assoluzione sacramentale e sentenza giuridica, eucaristia e consenso nuziale, esame accademico e ordinazione; sempre i riti determinano il mondo in un attimo tanto fuggitivo quanto incisivo⁴.

Rito e mistica si configurano all'insegna del medesimo processo, rappresentano lo stesso momento – in forme e luoghi opposti. Dionigi ha colto la loro coappartenenza, senza, forse, renderle tutta la giustizia che ci vorrebbe per fondare una teologia cristiana. Ambedue sono *καίτοι*, forme di un tempo e spazio qualificato e qualificante, nel quale la *haecceitas* dell'orizzonte trascendentale e la trascendentalità dell'attimo combaciano e si sposano, completandosi e criticandosi a vicenda. Il rito preserva la mistica dall'illusione esoterica, dalla preferenza idealista del trascendentale. La mistica, invece, salva il rito da ogni ritualismo, dalla magia del meccanico tipici di ogni mediazione. Ambedue, peraltro, corrono il rischio di voler essere l'unica esperienza autentica, normativa, pura, obliando che anche loro fanno parte del processo metaforico, di cui sono soltanto un elemento, sì, fondamentale ed egregio, ma anche effimero e passeggero.

Perciò la mistica e il rito, come condensazioni del processo simbolico, sono la sorgente dei concetti e simboli significativi della religione e dell'esistenza, ma implicano anche un fallimento, portano ad un punto di scacco nel quale dovranno liquidarsi, con-segnarsi l'un l'altro e abbandonarsi alle forme spurie di mediazione, della teologia, della vita ecclesiale, dell'esistenza quotidiana, vanno cioè inverte dalla libertà e dall'impegno etico. Forse lo stile autentico nasce sempre da un tale connubio tra liminalità e amministrazione ordinaria della vita. Ma allo stesso momento, mistica e rito lasciano una traccia, segnano l'uomo, gli promettono una purezza sorgiva, una patria, una fusione tra idea-

⁴ L'idea di questo paragrafo si fonda su R. MARGREITER, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin 1997. Una miniera per il nesso tra psicanalisi e teologia sacramentaria è H. WAHL, *Glaube und symbolische Erfahrung*, Freiburg 1994. In Rahner manca il legame tra teoria dell'esperienza trascendentale, fenomenologia del simbolo e teologia sacramentaria.

lità e realtà, tra concetto e comprensione, tra capire e vivere che sta a monte e a valle di ogni ulteriore processo di simbolizzazione. Da questa loro ambivalenza nasce la ricchezza e l'ambiguità della metafora, la sua forza allusiva e rinnovatrice, nonché la nostalgia che sottende le intuizioni positive e l'avvertimento critico della teologia negativa.

2. PARLARE DELL'INDICIBILE: IL PROCESSO METAFORICO

2.1. *Il simbolo della purezza: un ideale impuro?*

TESI: *La purezza nata dall'evento mistico e rituale come parametro necessario e ambiguo della teologia apofatica.*

Essendo mistica e rito la sorgente, l'orizzonte normativo e il punto ideale di arrivo del processo simbolico e della teologia negativa, si capisce come l'idea della purezza, della luce, della chiarezza definitiva abbia potuto influire tanto sulla storia del pensiero e della religione. L'Uno è il simbolo primordiale e la quintessenza della realtà: unità tra ontologia e intelligibilità, tra idea e realizzazione proto- ed escato-logica, l'*actus purus* che poi si condensa nella natura divina (Tommaso). È da lì che si estende l'ideale liminale, l'idea regolativa, l'intuizione di fondo del puro: il luogo fontale e fondante della nascita del Verbo in Dio e nell'anima (Meister Eckhart), l'idea chiara e distinta (Cartesio), il *noumenon*, la ragione e la legge pura della ragione pratica (Kant), l'inizio puro in Hegel, la visione dell'autenticità nell'esistenzialismo nonché la sua ontologia bianca di un essere puro che si dà, per non parlare delle tante utopie politiche della destra (la razza incontaminata) e della sinistra (dalla società senza classi sociali fino al pacifismo); nella letteratura incontriamo il folle puro (Par-sifal, Don Chisciotte, l'Idiota). In ogni caso vi si rappresenta un esordio e una fine, il regno dell'idea senza macchia, senza fratture, scevro di ogni positività empirica, ambiguità o artificio, il germe integro della coincidenza tra essere e conoscere. Nell'ambito della religione basta ricordare il simbolo della *species* eucaristica (l'ostia pura, santa, immacolata), della figura di Maria e del Papa (infallibile, in veste bianca), l'ideale della continenza

sessuale, della verginità. Mi pare che dietro queste visioni ci sia l'esperienza dell'estasi mistico-rituale, dell'unione col sacro, della sincronia tra legge e grazia, comandamento e compimento, concetto e realtà¹.

È evidente che una tale simbologia ideale dell'ideale non può non sfociare in una forte delusione che porterà ad una concezione dualistica dell'essere. Il non-Uno apparirà sempre come negazione e alterazione, porterà le stimmate della defezione e della deficienza, del categoriale, del caduco, si tratti del corpo, della storia, del *phainomenon*, dell'inautentico di un'esistenza anonima; in politica gli avversari si tramutano in nemici da estirpare, la logica del puro porta alla mania dell'epurazione. Così si crea un circolo vizioso: i catari, gli eletti ed eretici escludono la normalità dalla sfera religiosa e vengono poi banditi e annientati dai «normali», dalla chiesa. L'ideale della purezza desta una viva coscienza del peccato e prescrive un'astinenza dalle realtà elementari, dal cibo, dal sesso, dalla riflessione. Ciò che dovrebbe fondare il processo simbolico risulta diabolico, porta ad una scissione delle coscienze, alla demonizzazione dell'altra metà della realtà. Appena la mistica e il rito si fanno parametro, legge, simbolo decisivo (non importa se eretico od ortodosso), ideale puro di purezza, si entra in una dinamica che non è più governabile.

Anche la teologia negativa ha probabilmente pagato lo scotto per una tale visione univoca del discorso che dovrebbe rispecchiare la trasparenza dell'Uno e non ci riesce. Da lì nascono i tentativi artificiali di superare leggi e ritmi della lingua e rappresentazione umana per creare un metalinguaggio che sia il puro rinvio ad un oltre che non si mostra più.

La rivelazione cristiana mi pare contrasti un tale ideale di purezza senza rinnegarlo del tutto. La figura di Gesù è, sì, icona della presenza divina, specchio e parola pura, senza peccato, ma non demonizza gli impuri, non li esclude, non pretende di fondare una chiesa degli eletti, non disprezza, magari in nome di un Logos limpido e definitivo, le immagini, le parabole, i discorsi approssimativi. Anzi, prende su di sé tutte le forme di peccato, contesta e contestualizza tutti i tentativi che pretendono di rap-

¹ Cf. A. RIZZA, *Differenza e responsabilità: saggi di antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1983, pp. 191-215.

presentare un'istanza di purezza (della legge, del culto, dell'essere ebrei o romani), si espone al regno dell'ambiguo, ai pubblicani, alle donne, ai samaritani – senza scomunica alcuna; fa saltare l'ideale di una cernita definitiva, accetta e abbraccia invece l'impuro, e lo legge e interpreta come la traccia possibile di una purezza di fondo che si nasconde in ogni cuore. Così ricompone la volontà salvifica protologica ed escatologica trasformando ogni luogo e tempo in un evento simbolico del Regno. La falsa opposizione tra i poli si scioglie, viene fusa in un processo parabolico, nel quale tutti appaiano davanti al tribunale del Logos, che in fin dei conti risulta un banchetto, un luogo di elevazione e di accoglienza, di trasfigurazione. L'orizzonte del puro si trasforma nella realtà di un amore vissuto, nel campo polare del riconoscersi a vicenda.

2.2. *La parabola di un amore realizzato*

TESI: *L'amore come parametro proto- ed escato-logico, come dinamica reale, soggetto, griglia e struttura formale della teologia apofatica.*

La realtà e il simbolo principale della religione cristiana è l'amore. Ora, per identificare Dio e amore ci sono voluti mille anni di gestazione, di storia subita, vissuta e raccontata, di riflessione teologica e celebrazione liturgica. L'amore è l'unità tra puro e impuro, tra accettazione accogliente e lavoro di trasformazione, tra il Logos e l'uomo, tra io e tu, è in sé un'alchimia, un processo di metaforizzazione della realtà e della sua realizzazione simbolica, la scoperta delle affinità elettive tra poli che di per sé si bandirebbero a vicenda.

La parola «amore» rappresenta già una realtà multiforme: è sempre paterno, materno, filiale, fraterno, erotico, coniugale, particolare e universale, situativo e aperto. Nel suo accadere si riuniscono distanza e vicinanza, autostima e rispetto dell'altro, la grazia e l'obbligo dello stare insieme, la fusione e il riconoscimento dell'alterità. È e comprende sempre una realizzazione fondante, spingente, e una ri-conoscenza, la nostalgia della purezza e il riconoscimento della limitatezza e peccaminosità di ognuno, delle

ombre che lo minacciano, perché nessuno è all'altezza di se stesso, dell'altro e della «nostra» comunione. Un tale rapporto non si esaurisce mai nella reciprocità chiusa dei partner, ma implica un terzo incluso. Non c'è una relazione matura tra madre e bimbo che escluda il padre, o tra coniugi che non si aprano al mondo, ad altri amici, al bimbo.

In questa costellazione si annuncia una legge ancor più incisiva: poiché ogni amore si deve a una grazia e implica un obbligo, una legge (tu devi e puoi amare te stesso e l'altro e il vostro amare), vi compare un terzo assoluto, Dio ossia la quintessenza, il garante come grazia e legge del poter e dover amare che sorregge ogni tentativo e contrasta ogni tentazione di tradirlo. Un tale Dio deve essere e rappresentare la sfera metacomunicativo-pneumatica, il legame tra i poli nonché l'istanza che giudica il rapporto (Padre).

Un tale garante non può essere privo di amore, deve contenere in sé tutte le sue forme, deve generare e custodire la vita, entrare in comunione senza scavalcare la distanza, deve vivere il suo versante creativo e ricettivo, volitivo e intellettuale, comprensivo e liberante. Perciò il Dio cristiano si rivela come paesaggio trinitario, come unità dinamica di tutte le forme, dinamiche e configurazioni dell'amare.

Quando un tale Dio si rivela, emergerà anche la differenza lanciaante e lacerante tra un essere che ha amore e l'Essere che è Amore, con tutti gli equivoci e i conflitti che ne nasceranno. Solo l'Amore divino potrà abbracciare e comprendere in sé lo iato ontologico, nonché l'odio, il ribrezzo, la disperazione che l'ideale dell'amore desta nell'uomo, subisce le sue sopraffazioni e aberrazioni, si fa debole avendo un debole per l'uomo caduto, ormai incapace di un atto elementare d'amore. L'epifania dell'amore divino sarà perciò anche un giudizio sull'odio, sull'isterismo e legalismo, sulla depressione dell'uomo, ma allo stesso momento la ricomposizione dello spazio ellittico, polare.

Il figlio incarnato è l'evento simbolico originante, midollo e modello di una purezza reale, unità tra mistica-visione-ubbidienza, rito-gesto e vita quotidiana che ci parla in modo trasparente di Dio e dell'uomo, della loro corrispondenza libera, travolta e restaurata. Ma, per compiere questo, ha dovuto percorrere il processo simbolico nei suoi estremi: il Verbo ammutolisce, si fa *res*, pecora da macello, prende su di sé l'irrazionalità dell'odio,

della morte, si fa metafora viva della congiunzione e del rinnovo delle sfere separate⁶.

2.3. L'evento simbolico e il Logos della metafora

TESI: *La teologia apofatica si deve al – e s'iscrive nel – processo del simbolico di cui formalizza l'energia e la struttura.*

Un tale evento simbolico va narrato, interpretato, tradotto non soltanto in un linguaggio umano, ma anche in una prassi conveniente. Nella redenzione dell'amore per via dell'amore abbiamo il punto massimo e culminante di un processo di energia e trasformazione simbolica. La logica della dispersione, della separazione fino all'antagonismo si trasforma in un movimento che contiene tutti i contrasti, che ristabilisce la coscienza della differenza entro l'unione e quella dell'unità entro la diversità. Il simbolo non esiste mai in sé e per sé, non è un mero segno che rinvia a qualcos'altro, ma avviene e si costituisce soltanto dentro una dinamica di trasformazione. Abbiamo già spiegato la nascita e l'urgenza del simboleggiare che implica sempre una prassi e una teoria, ambedue necessarie (l'uomo non può non creare simboli e interpretare il mondo simbolicamente) e libere (la distanza simbolica garantisce e suscita la sua libertà di agire e di significare). È un'operazione reale, conoscitiva e linguistica che si deve ad una differenza (tra Dio e uomo, parola e *res*, io e tu) che si trasforma

⁶ Per l'analisi dell'amore cf. E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, cit., § 20; E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, cit., cap. V; per il nesso tra amore, metafora e redenzione cf. P. RICOEUR – E. JÜNGEL, *Dire Dio: per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978; B. SESBODE, *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991, vol. I. A partire dall'evento dell'amore redentore si dovrebbe ripensare il teorema/procedere della «appropriazione». Non si attribuiscono più le diverse proprietà (potenza, sapienza, amore) alle rispettive persone, ma ogni attributo si rappresenta ed «esegue» in ogni persona in modo diverso. Infatti, ognuna di esse è potente, sapiente, pura e possiede l'amore, ma il tipo di potenza, purezza, amore sarà dimensionalmente differente in e fra loro. La potenza del Padre è generante, quella del Figlio accogliente (*potentia oboedientialis!*), quella dello Spirito metacomunicativa, co-relazionante. Così ogni persona è e dà un rilievo a ciò che è loro comune. Cf. E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, cit., pp. 308-312; IDEM, *Appropriation*, in «Lexikon für Theologie und Kirche» 1 (1991¹), 891 ss.

in costellazione, salvaguardandola e rfigurandola. Così l'evento simbolico cerca di ovviare alle due tentazioni «dia-boliche» che la minacciano: la deriva della dispersione, dello sfaldamento della sua tensione interiore e quella opposta dell'ideologia pura che vuole saltare la differenza tra le sfere e tra il simbolo e la realtà e ripristinare un'unità salda che in verità sarà sempre solo fittizia. L'evento redentore invece è il salvamento del simbolico, della differenza nell'unione.

La metaforizzazione accentua il rapporto tra processo simbolico e rinnovamento linguistico. La metafora è in sé duale: parla di qualcosa (e del rapporto tra i soggetti della predizione) e parla del parlare. Presuppone e ricomponde in modo pertinente e impertinente inaudito un'intesa tra gli interlocutori, tra il vecchio e il nuovo mondo di referenza, tra parola e *res*, vita e linguaggio. La metafora, come noi la intendiamo, non è un orpello retorico né si esaurisce nella sua funzione linguistica, ma è il fermento del procedimento simbolico, indica e significa l'inesauribilità della realtà e del pensiero nonché del loro nesso variabile, opera il *transfert*, la metamorfosi permanente tra luoghi, processi, contenuti. È fantasiosa, stravagante e attendibile, ricrea il mondo e la sua comprensione, apre ogni realtà ad un contesto nuovo, si appella all'intuizione ludica, alla comprensione teorica e alla prassi etica, suscita emozioni e comunione, realizza legami impensati tra mondi apparentemente incommensurabili. Le metafore sono parabole condensate che rfigurano il mondo e lo aprono all'inaudito oltre ogni similitudine pur presupposta: «Il Regno dei cieli è simile a...»⁷.

Da questo processo fondamentale della mente e mentalità umana nascono i racconti e le teorie concettuali, la rete della simbologia adulta. Essa presuppone, implica e fonda un rapporto intercorporeo (di eros, di solidarietà, di comprensione) e si esprime

⁷ Per le teorie su simbolo-metafora-analogia cf. E. SALMANN, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie* (Studia Anselmiana, 111), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1992, pp. 371 ss.; IDEM, *Neuzeit und Offenbarung*, cit., cap. VI; mi sono ispirato soprattutto a: G. BADER, *Symbolik des Todes Jesu*, Tübingen 1988; IDEM, *Melancholie und Metapher*, Tübingen 1990; IDEM, *Die Abendmahlsfeier*, Tübingen 1993; H. WEDER, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986. Per la «metafora assoluta» cf. H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt 1998 (1960); IDEM, *Mattäuspasion*, Frankfurt 1988.

me in un racconto che rifigura e illumina il paesaggio del vissuto. In contrasto con le ideologie (e con i desideri infantili), la simbologia non tende a favorire un'identità tra simbolo e realtà, ma conserva la loro distanza (ontologica, soteriologica, escatologica), partendo da un'idea non duale, ma triangolare di ogni rapporto, che non esclude il terzo fondante, ma lo invita e include pur senza assorbirlo. Questo «terzo» è un elemento reale e formale che compare a tutti i livelli dell'amare e del comprendere: nella circolarità aperta tra amore materno, paterno, fraterno, sociale, particolare e universale, esso rappresenta sempre l'elemento non visibile, ma integrale e alternativo che impedisce ogni chiusura egoistica o idilliaca di un dato rapporto e ne raffigura l'obbligo intrinseco e la grazia di un compimento mai garantito. Ogni uomo si fa in fin dei conti testimone di un evento simbolico fondante, dell'insieme dei suoi rapporti, di ciò che crede di dover e poter rappresentare. La simbologia sfocia e si compie nel gesto dell'attestazione.

Una tale concezione del processo simbolico-metaforico include una comprensione nuova dell'analogia e del racconto. L'analogia non si esaurisce in una predicazione di concetti o attributi, in un *transfert* di nomi ad una realtà ulteriore, ma comprende e fa comprendere in sé la dinamica dell'essere, del linguaggio, dello scambio simbolico, è *analogia entis et nominum*, è la realizzazione dello stacco e della vicinanza sorprendenti tra un Dio che si autocomunica in mezzo alla storia e alla lingua degli uomini ed un essere umano che non può non comprendersi simbolicamente, riflettendosi come interlocutore *res-ponsabile* di un tale Dio. L'incrocio di questi due movimenti è l'evento dell'ana-logia nella sua rappresentazione paradossale.

3. LA LOGICA DELL'INTIMITÀ INEFFABILE: LA TORRE BABELICA

TESI: *La teologia apofatica realizza in forma paradossale la paradosalità del campo simbolico, oscillando tra l'ideale puro dell'Uno e l'evento cristologico dell'amore nonché all'interno del loro riflesso nella conoscenza mistica e rituale dell'uomo.*

3.1. La «forma mentis» della teologia negativa

Il titolo di questo capitolo, che intende ricostruire le vicende della teologia negativa, ne indica già il carattere bifronte. Da un

lato, tutto il discorso della tradizione viene sorretto da un afflato mistico, vorrebbe dunque esprimere un contatto intimo che salvaguardi l'intimità di Dio (dell'Uno), dell'uomo e del loro nesso tanto incisivo quanto indicibile. Vuole vivere e indicare la sfera di un amore puro e di una purezza amorosa, una vicinanza e una lontananza che si favoriscono e fanno crescere insieme. D'altro canto, esso tende sempre più marcatamente ad accentuare la distanza, a formalizzare la negatività di ogni concetto, la sua inadeguatezza.

Dio sparisce nell'orizzonte infinito dell'Uno, la sua realtà trinitaria si dilegua, in quanto gli enunciati analogici si riferiscono all'unica essenza divina. Rimuovendo la sua radice metaforologica e il suo retroterra mistico, la teologia negativa si trasforma in un laboratorio linguistico e si abbandona all'evocazione enfatica dell'impossibilità di ogni discorso positivo su Dio, cancella ogni concetto e si esprime in un linguaggio aulico, artificiale ed estenuante. Sembra che il suo dire sia come una ferita aperta che sanguina senza mai potersi chiudere, o un procedere infinito di decostruzione. In verità sa poi molte cose di e su Dio e ne parla in continuazione.

Ma probabilmente non si tratta qui di una contraddizione: essa esprime invece, paradossalmente, il paradosso del rapporto intimo e lacerante tra Dio e uomo, tra rivelazione e conoscenza, tra l'amore divino e quello umano; la teologia negativa, potremmo dire, cerca di reggere alla necessità e all'impossibilità di un tale nesso tra sfere dimensionalmente diverse, tra compimento e distacco, opposizione polare (fino alla rottura di ogni comunicazione) e correlazione (fino alla coincidenza), tra la goffaggine di ogni concetto e l'intuizione e perfino la visione della compresenza di tutto in Dio.

Il mistero della *kenosis* ci fa percepire l'abisso dello stacco, l'impatto tra ontologia ed esperienza psicologica, tra intenzione umana ed esito (ottenuto mediante la grazia). Il livello ontologico, teologico, soteriologico, gnoseologico e linguistico del paradosso s'intersecano, per descrivere il cammino dell'uomo in Dio all'infuori di Dio e quello di Dio nell'uomo oltre la sfera umana. Ecco il loro nesso intimo che fa sperimentare la sempre maggiore differenza in mezzo a una pur così grande attiguità; e ogni distacco vissuto e percepito rinvia a ed è prodromo di una vicinanza rinnovata in mezzo al campo ellittico tra lo spazio trinitario e la

sfera intercorporea umana⁸. Questo campo asimmetricamente corriflessivo tra libertà divina e libertà umana (che si riflette come immagine dell'altro) è il campo di battaglia e il covo delle contraddizioni della teologia negativa. Il paradosso linguistico fa vedere il carattere e lo sfondo incomunicabile di ogni comunicazione che pure appare solo in mezzo al dire, al contatto. Perciò il deserto è già il luogo del primo amore, il monte è la dimora, l'esposizione dell'animo e la cancellazione permanente di ogni concetto sono già il compimento, la realizzazione meta-forica dell'intimità.

Nel suo insieme, la teologia negativa e il discorso analogico ad essa legato hanno potuto conservare l'equilibrio di questa situazione paradossale. Eppure tendono a formalizzarla troppo, battendo in modo unilaterale la strada di una negazione e di un superamento sovraeminente che hanno condotto all'oblio, al cancellamento del ricordo di quell'intimità di fondo che era il loro punto di partenza e la loro culla; hanno rimosso il volto della mediazione cristologica nonché il paesaggio trinitario nel quale il dialogo dialettico e paradossale avviene. E forse è stato accantonato lo sfondo simbolico, culturale e metaforico della nascita di ogni concetto, di modo che vi rimangono solo nomi da predicare – e non più vie da percorrere. Così i nostri teologi costruiscono torri babeliche di concetti negativi, poi superati e riconfermati, senza mai giungere a quell'Uno che tanto agognano – e di cui poi sanno dire fin troppo.

Tutto ciò era forse il prezzo da pagare per il confronto ineludibile tra (neo-)platonismo e teologia. Da un lato i nostri pensatori riescono a superare la metafisica con i mezzi di essa a nome e per via del suo radicarsi nel terreno della simbologia della rivelazione. Ma poi il *pathos* dell'Uno remoto, la logica della deficienza del plurale, del corporeo, delle immagini e una ripresa infelice ed astratta della dialettica platonica hanno avuto il sopravvento.

Dopo il cammino proposto in questo saggio, i difetti di un tale tipo di teologia si lasciano individuare ancora meglio: in fondo essa colloca il nascondimento di Dio nell'aldilà di ogni

⁸ Stimolante per il nostro contesto è A.M. HAAS, *Mystik als Aussage*, Frankfurt 1996, pp. 33 ss., 110-154. Devo l'idea dell'intimo come luogo di un contatto intra- e inter-personale al collega Giorgio Bonaccorso OSB, Padova.

discorso, dietro le quinte della storia, mentre in verità esso si pone in mezzo ad essa e alla rivelazione; inoltre, i nostri teologi sono stati possibilmente sedotti dal miraggio di un amore puro che si dà nel momento culminante dell'estasi, del tocco intimo, ma non si lascia trasportare nella vita e nel dire di ogni giorno. Così tendono a tradire il carattere kenotico, contraddittorio sia della purezza che dell'amore, per non parlare della loro restituzione in Cristo. E forse vi è ancora un ulteriore motivo: per loro l'esistenza, se non addirittura la presenza di Dio o del divino, è una cosa ovvia, scontata. Il sacro era palpabile, pur nella sua trascendenza. Per questo dovevano dare tal rilievo al negativo, prevenire e impedire ogni gesto che sa di una conquista o di un inquadramento di Dio.

Solo recentemente, nei teologi influenzati da E. Przywara, il Logos della croce e il ritmo dell'analogia si sono incrociati, pur portando ad un'ulteriore esasperazione del versante negativo. In seguito, sviluppiamo brevemente la storia della teologia negativa in vista dei punti appena indicati.

3.2. La «forma crucis»: da Dionigi Areopagita a Przywara

In Gregorio di Nissa troviamo diversi stili di approccio ed elaborazione della nostra tematica: da un lato c'è un forte *pathos* della negatività in ogni concetto, poi controbilanciato da una metafisica dell'anima come immagine di Dio; essa deve purificarsi per risultare riflesso (corriflessivo) della luce divina intramontabile. Come esegeta del *Cantico dei Cantici* egli sottolinea il carattere erotico-drammatico ed ecclesiale del rapporto tra anima e Dio, mentre nella *Vita di Mosè* rileva il carattere simbolico dell'esodo doloroso di Israele e dei luoghi archetipi dell'incontro col suo Dio: il monte e il deserto. Forse Gregorio è uno dei teologi che ha serbato il maggior equilibrio tra tutti gli elementi dell'apofatismo: la dialettica della stessa rivelazione che si rispecchia nel cammino sofferto della conoscenza umana, il carattere storico e intimo dell'incontro teandrico, i presupposti platonici e la loro trasposizione in un'ascesi cristiana: tutto questo confluisce nella sua teologia che non è mai solo concettuale, ma sempre nutrita dalla mistica filosofica e dalla metaforologia biblica. È pur vero che nel contesto trinitario indugia troppo a una concettualizza-

zione tecnica, che oscilla tra un sapere metafisico-formale che sa inquadrare tutto e un linguaggio apofatico che a volte vanifica le conquiste teoriche, un'ambivalenza che ci accompagnerà lungo il nostro percorso.

Pensiero e linguaggio dell'Areopagita si contraddistinguono notevolmente da tutte le altre voci, e hanno contribuito a creare uno stile inconfondibile che si è imposto a tutta la storia della mistica e riflessione cristiana. Da un lato egli coglie bene il sottofondo liturgico, mistico-amoroso della teologia e rileva il carattere mediato di ogni immediatezza; e né la mediazione né lo stacco sono formali, ma rappresentano una figura che si svincola in un processo trasformatore del darsi e della lode, dell'ordine comunicativo-dossologico: ognuno comunica ciò che riceve e ha già ricevuto tutto per consegnarlo: un'energia e dinamica simbolico-efficace, che contrassegna l'essere, la conoscenza e il linguaggio. Il Logos non si ha se non nella «ana-logia» katabatica e dossologica, in un movimento eterno di mediazione «gerarchica» che è l'ontologia stessa della trasparenza e della «datità» di ogni ente. Ma appena comincia a formalizzare questo processo e ne tira le somme per uno statuto di teologia, inventa il suo linguaggio formale e aulico che nega ogni affermazione, nega la negazione e toglie insieme l'affermazione, la sua negazione e il loro superamento, una dinamica vertiginosa che oblitera ogni dicibilità e ineffabilità, costruendo una torre babelica di concetti che si accavallano fino al cielo senza mai giungervi. L'Uno rimane un'istanza remota, immobile, un punto prospettico che non entra nel movimento della rivelazione o della considerazione teologica. L'ontologia sacramentale e il linguaggio teologico coltivano una sfera di purezza e di amore ontologico che non si sporca con la realtà storica, né se ne lascia scalfire. Questo sviluppo ha poi portato ad una formalizzazione del discorso dell'analogia e ad una rimozione del corpo e delle immagini nella mistica (fino a Giovanni della Croce), e in ambedue i casi allo sbilanciamento verso il negativo. L'apofatismo diventa un'ideologia, un automa⁹.

⁹ Fondamentali per la comprensione di Gregorio e Dionigi sono tutti i libri di W. Beierwaltes; non ancora tradotto in italiano il suo ultimo saggio: *Platonismus im Christentum*, Frankfurt 1998; E. von Ivanka, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964; J. Höchstaftl, *Negative Theologie*, München 1976, pp. 130 ss.,

Il famoso assioma del sinodo Lateranense IV (1215; DS 806) si trova in un contesto che sembra contraddirlo. Vi si parla del tipo di comunione che vige nella Trinità e fra Dio e gli uomini. Il concilio ribadisce che l'unità intratrinitaria si fonda sulla identità della natura comune, negandovi ogni forma di comunione interpersonale o cumulativa. Questa unità si contraddistingue dimensionalmente dalla unione nella carità e nella grazia tra Dio e uomini. L'assioma (*Quod inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*) intende dunque marcare la differenza tra due tipi di unione. I teologi, accantonando questo contesto, ne hanno fatto un teorema astratto e assoluto. È vero che già nel testo conciliare l'assioma eccede un po' dal contesto, sembra voler formulare un principio, al quale manca, però, ogni concrezione cristologica.

In Tommaso ci imbattiamo, all'ingresso della trattazione degli attributi della essenza divina (STh I,3), nella famosa riserva secondo la quale possiamo sapere di Dio che esiste ma non che cosa sia. Questa separazione infelice viene immediatamente smentita dai fatti: Tommaso parla senza ritegno ed imbarazzo degli attributi di Dio che pure contrastano ogni qualità e aspettativa umana. Riprendendo il *pathos* dell'Uno di stampo neoplatonico, la prima e primordiale proprietà non può non essere la *simplicitas* di Dio. Un Dio che merita questo nome non può essere complicato, ma implica in sé, nel suo *actus purus*, tutto ciò che poi si differenzia in lui e da lui. Lui è pura in-esistenza in tutto, o meglio, e qui tocchiamo lo sfondo mistico mai esplicitato del discorso, tutte le cose dimorano, in-esistono in lui (STh I,8,3 ad 3). Il circolo si chiude nella visione dell'unità di Dio (STh I,11). Soltanto dopo questa lunga disamina Tommaso parla della potenza umana di conoscere Dio, sottolineando lo iato che corre tra la sensualità e sensibilità dell'intelligenza umana e l'indicibile

140-155: interessante la trasposizione nel linguaggio di Adorno e Metz (pp. 205-235); illuminanti le osservazioni di G.H. LAFONT, *Histoire théologique de l'Eglise catholique*, Paris 1994, pp. 91 ss., 408 ss., che distingue tra il tipo agostiniano (peccato-grazia; beatitudine-umiltà-visione), dionisiano (Uno, dialettica, enciclopedia, gerarchia) e tomista (Essere, analogia) di teologia negativa. Magistrale come sempre H.U. von Balthasar nel suo saggio su Dionigi (*Gloria. II. Stili ecclesiastici*, Jaca Book, Milano 1978) e nella ricostruzione del mondo neoplatonico (*Gloria. IV. Nello spazio della metafisica: l'antichità*, Jaca Book, Milano 1977).

purezza dell'intelligibilità divina. Ogni visione di Dio si deve alla grazia e tende allo stato escatologico, richiede dunque una conformità ontologica tra l'uomo e Dio. Però, data la circolarità «operosa-operante» (STh I,13,8) tra Creatore e creatura, possiamo almeno individuare i nomi che rappresentano una qualità e perfezione assoluta (come unità, bontà, *ens*, vita) attribuendoli e riportandoli a Dio (STh I,13,2-3). Sono riflessi infranti (*divise et multipliciter*: STh I,13,4c) della *scientia divina* di cui si parla immediatamente dopo (STh I,14).

Il discorso è limpido, in sé alquanto coerente e ha fatto scuola per secoli. È ovvia la mancanza di una relazione tra le parti (ci sono salti tra le questioni 11/12; 13/14; 26/27), che rispecchia la discussa asserzione dell'impossibilità di una relazione reale tra Dio e mondo (STh I,13,7). Sotto queste circostanze la mediazione cristologica, liturgica e simbolica nonché il contesto trinitario non possono non difettare. Il discorso su Dio si fa astratto, analogico-formale, un metodo per poter dire qualcosa sulla sua essenza pura, una possibilità che aveva prima negato.

A questo punto, il suo rifiuto radicale delle idee di Anselmo si vendica. Nel suo *Proslogion* assistiamo alla esposizione di un concetto della stessa ragione che è anche un nome di Dio, una concezione che nasce nel contesto della preghiera e di un processo lento e faticoso d'inveramento della corriflessività simbolica tra Dio e uomo. La formula: *Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*, presuppone l'evento simbolico passivo (la ragione si sa investita, toccata, invocata e invocante), implica un'illazione logica e si trasforma in un processo, in un cammino d'inveramento trascendentale, logico ed esistenziale-negativo¹⁰.

Il Dio che è quintessenza e criterio della rettitudine della nostra stessa ragione rimane appunto per questo sempre maggiore, ineluttabilmente presente e sottratto.

Una tale assolutezza della trascendenza e dell'immanenza di Dio porta ad un tipo più dialettico di teologia negativa, ove vengono a mancare i trapassi dell'analogia. Dove Dio è tutto,

¹⁰ Mi permetto di rinviare ai miei saggi su Anselmo: E. SALMANN, *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica*, in A. MOLINARO - E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca* (Studia Anselmiana, 125), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1997, pp. 29-60 [qui riportato a pp. 224-256]. Su Tommaso cf. E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, cit., cap. IX.

l'uomo deve annientare il proprio volere, avere, pensare per immedesimarsi con il Tutto, per accorgersi di far parte integrale di esso, di esserne un'implicazione, un polo, un Verbo nel Verbo, un Figlio nel Figlio, per realizzare che il fondo indicibile dell'Io e quello divino sono un Tutto-Uno, dal quale nasce il Verbo-Figlio nonché la propria libertà.

Seguendo queste intuizioni di Meister Eckhart, Cusano percorre con maggiore circospezione le tappe che lo conducono verso la visione di un Dio definito come *non-aliud* o *possest*. Dio si distingue assolutamente dal creato perché non se ne distingue affatto, essendo la coincidenza del massimo e del minimo e di tutte le opposizioni che contrassegnano gli enti contingenti. In *De docta ignorantia* (1439-1440) prevale ancora una teologia negativa nel senso classico, il contrasto tra infinito e finito rimane invalicabile. Significativa l'incertezza riguardo all'identità e alla posizione di quella coincidenza che sembra essere allo stesso tempo un luogo identico a Dio e il muro che nasconde il Dio che abita oltre di esso. In *De coniecturis* (1442) basta l'unico sguardo intellettuale per cogliere come Dio è il medesimo in tutte le sue implicazioni e complicazioni, togliendo il carattere negativo ad ogni essere finito col quale nega appunto di essere divino. Non vi è più un rapporto analogico tra finito e infinito che permetterebbe e imporrebbe un paragone, ma un'unica visione intuisce l'identità tra presenza e remotezza di un Dio che contiene ed è il Tutto. L'anima, sapendosi vista e colta in ogni sua posizione e intenzione, intravede la coincidenza tra impossibilità e necessità (di vedere Dio), tra negazione e posizione, disgiunzione e congiunzione (*De visione Dei*, 1453). In *De non-aliud* e *De possest* (1460-1461) lo sguardo si semplifica ulteriormente. In un *simplex intuitus* l'intelletto vede il presupposto positivo in ogni negazione e le implicazioni contingenti inerenti nell'Infinito. Il vero teologo nega perciò ogni negazione, si colloca nella prospettiva del dispiegarsi dell'essere e vedere divino¹¹.

Questa dialettica ardita, che è il punto culminante del compiersi e dello sciogliersi della teologia apofatica, trova un suo riscontro virtuoso nelle acrobazie intellettuali delle sentenze di un Angelus Silesius e la sua vetta nella dialettica hegeliana che

¹¹ Istruttiva ed eccitante l'ultima prova di K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt 1998, pp. 107 ss., 156 ss., 440 ss., 528 ss.

esegue e concreta l'intuizione cusana sul piano della ragione soggettiva, oggettivo-storica, logica ed epifanica, mentre la coscienza di un confine ultimo e l'ascesi distaccata della teologia negativa classica vengono riprese da Kant che circoscrive nettamente gli ambiti del conoscibile per creare uno spazio per l'ineffabile in un oltre che non si lascia catturare, ma risulta soltanto oggetto di un «postulare», invocare, sperare e credere tanto libero quanto necessario. Pascal infine riesce a collegare il *pathos* della dialettica tra peccato e redenzione, tra rivelazione e nascondimento con la dinamica di una ragione e un desiderio infiniti che devono scommettere sul compimento delle loro aspirazioni e sul loro riscontro positivo con Dio. I temi, che non sono ben connessi tra loro, subiscono una formalizzazione che rasenta a volte la meccanicità e il cinismo:

Dio è scomparso dalla scena: è sostituito (supplementato, direbbe Derrida) da una distanza infinita tra le due *chances* che ha il giocatore: vincere e perdere. L'infinito, nel movimento «abissale» del testo di Pascal, passa (o si ritrova) dalla parte del giocatore, ovvero di ciascuno di noi, il quale, essendo «imbarcato» nel gioco, sa che gli conviene di scommettere¹².

Pascal è sicuramente uno dei punti di arrivo della teologia negativa, rivissuta e ripercorsa all'insegna della contestazione illuminista di Dio.

A questo punto la tradizione tomista non poteva essere ripresa tale e quale. È stato E. Przywara a rinnovare l'idea dell'*Analogia entis* in modo incisivo. Da un lato, ha esasperato la dialettica negativa di un autosuperamento perpetuo del suo movimento, trasformando l'assioma del Lateranense in una dinamica dialettica vertiginosa (fino al punto da far sboccare ogni discorso su Dio in una caligine mistica, nella notte di Giovanni della Croce); dall'altro, segue il movimento opposto, controcorrente, del Dio cristiano che, rivelandosi nella forma del servo, si annichila, si fa schiavo insignificante. L'uomo deve seguire ambe-

¹² P. ROVATTI, *Il paiolo bucato*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 208; suggestivo il modo diverso d'interpretare Angelus Silesius in E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, cit., § 21, e J. DERRIDA, *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 129 ss.; per l'interpretazione di Kant e Hegel cf. E. SALMANN, *Der geteilte Logos*, cit., pp. 81 ss., 291 ss.

due le dinamiche, quella del *plus ultra* di una conoscenza che si innalza verso il cielo (*Deus semper maior*) e l'altra dell'accondiscendenza, della «discesa libera» di Dio nella sua incarnazione e nella sua via crucis. *Analogia entis*, Logos (con la sua teologia del *mirabile commercium*) e la teologia degli *Esercizi* vanno letti in una forma di azione parallela per capire l'autore e i suoi allievi K. Rahner e H.U. von Balthasar. Con loro siamo tornati all'inizio del nostro saggio: Balthasar segue con grande amore le orme di un Dio che si ri-vela fino a diventare anonimo, a perdere la faccia, a cancellarsi nel teodramma di un amore che non si risparmia e condivide la sorte dei peccatori anonimi e pseudonimi; Rahner ci introduce nella dinamica della conoscenza umana che trova la sua ragion d'essere, il suo donde e perché nell'orizzonte sconfinato del mistero divino che non si lascerà mai tematizzare o svelare, sebbene accompagni ogni atto conoscitivo. Così la sua conoscenza si fa riconoscente, attua la presenza anonima dell'assoluto in mezzo alla propria dinamica. Il culmine della teologia positiva coincide in Rahner e Balthasar con l'acme della teologia negativa: il mistero anonimo è il *locus theologicus* che determina e contraddistingue il discorso cristiano su Dio, in Dio¹³.

3.3. Retrospettiva e de-costruzione: Derrida

TESI: *Per uno sguardo disincantato si palesano la fecondità e la sterilità della teologia negativa, la sua contraddittorietà nonché la sua insignificanza in un'epoca segnata dalla in-esistenza del divino.*

Ripercorrendo il nostro ormai lungo e tortuoso cammino, noteremo il carattere grandioso della tradizione dell'apofatismo,

¹³ Cf. M. ZECHMEISTER, *Gottes-Nacht, Erich Przywaras Weg negativer Theologie*, Münster 1997; M. SCHNEIDER, *Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard*, Innsbruck 1987. Si dovrà anche tener conto del *pathos* apocalittico che attraversa le opere di Balthasar, dalla prima: *Apokalypse der deutschen Seele*, 3 voll., Salzburg 1939 (riedita nel 1998), fino all'ultimo volume della *Teodrammatica*. In questo si tocca sorprendentemente con alcuni elementi della teologia di Metz: cf. M. ZECHMEISTER, *Karsamstag. Zu einer Theologie des Gott-vermissens*; J. REIKERSTORFER, *Vom Wagnis der Nichtidentität*, Münster 1998, pp. 50-78.

ma anche la sua profonda ambivalenza. Essendo sorprendentemente vicino al decostruttivismo recente, non poteva non essere notato da Derrida, che lo analizza con bravura ammirata e spietata. «La teologia negativa vuol dire troppo poco, quasi niente, forse altra cosa che qualche cosa. Da qui il suo inesauribile esaurimento», il suo vuoto, la sua «spaventosa meccanicità» e ripetitività, la sua «monumentalizzazione canonizzante» che significa un «crollo senza fondo», una «desertificazione senza fine del linguaggio».

Il procedere-incedere di questa teologia sembra voler cancellare ogni attributo, ogni nome, decostruire e oltrepassare ogni costume e consuetudine rituale e linguistico, eppure salva sempre lo stesso nome, senza il quale non può funzionare, vive *with-out* (con-senza) Dio, in un oscillare che non porta da nessuna parte e presuppone già da sempre ciò che tende poi a valicare. Essendo Dio fin troppo ovvio, questa teologia può, in modo meccanico o mistico, distruggere i suoi nomi e riprodurli, fino a difendere un dogmatismo obsoleto. «La teologia negativa è in ogni luogo, ma non è mai sola». E anche quando parla dell'espropriazione di Dio, sa già che appunto questo è il suo proprio e rimane una sua proprietà. Derrida imita quell'oscillare mediante il ritmo del suo argomentare «per un verso/da un lato – dall'altro lato/per un altro verso». Riconosce in/a questo pensiero tutta la sua virulenza distruttiva, il suo gesto imperiale del superare, togliere, annichilare, ma anche la sua tendenza a chiudersi e finire in bellezza, di riportarsi al porto di un'ortodossia e di una presenza divina che erano già da sempre il suo punto di (non-)partenza. «Tiene il desiderio col fiato sospeso e, dicendo sempre troppo o troppo poco, essa vi lascia ogni volta senza abbandonarvi mai»¹⁴.

Le poesie di G. Caproni hanno descritto questa situazione di stallo persistente:

Biglietto lasciato prima di non andar via

Se non dovessi tornare, sappiate che non sono mai partito.
Il mio viaggiare
è stato tutto un restare
qua, dove non fui mai.

¹⁴ J. DERRIDA, *Il segreto del nome*, cit., p. 177; per tutto l'arco dell'argomentazione cf. pp. 144-177.

Apostrofe a un impaziente d'imbarco

— Si calmi. Dove vuole mai andare?
Un punto è assodato.
Lei non potrà mai arrivare,
mi creda, dov'è già arrivato¹⁵.

Mi pare che Derrida e Caproni abbiano colto l'ambiguità, il carattere meccanico e fittizio di molta teologia negativa e dell'*analogia entis et nominum*, di quel metodo mai veramente riprovato, sempre in sospeso tra un'affermazione scontata e una negazione funzionale, che presuppone l'esistenza di un Dio di cui, in fin dei conti, si sa già tutto (incluso ciò che gli spetta e conviene). Anche per questo la funzione critica del pensiero apofatico nei confronti della chiesa e della teologia è stata minima, a prescindere dai casi nei quali è stata sostenuta da una forte esperienza mistica. Sembra che la teologia classica abbia esaurito la sua funzione d'inveramento e di purificazione. Partendo dall'esistenza di Dio e conducendo verso una negazione, un non-sapere in fondo accidentali, la teologia apofatica risulta insignificante, data la nostra esperienza della in-esistenza di un Assoluto. Il punto di vista si è capovolto. Forse è giunto il momento di cambiare prospettiva e metodo, il tipo di approccio alla realtà mondana e alle poche tracce che sono rimaste di un Dio ormai passato da tempo. Il soggetto e l'oggetto della teologia classica sono scomparsi, non toccano più nessuno; viviamo in «un'enclave topologica», che richiede la «fenomenologia impossibile» di una vita senza tutto, senza un punto di riferimento sicuro, «senza» Dio.

Il Pastore

«Proteggete il nostro
Protettore. Salvate
il Salvatore morente».
Così predicava il Pastore
nel gelo della chiesa vuota al luore
dell'ultima bugia rimasta
accesa sull'Altare Maggiore.

¹⁵ G. CAPRONI, *Tutte le poesie*, Garzanti, Milano 1983, pp. 445, 447.

Vi sono casi in cui accettare la solitudine può significare attingere Dio. Ma v'è una stoica accettazione più nobile ancora: la solitudine senza Dio. Irrespirabile per i più... L'allegria che essa può dare è indicibile¹⁶.

4. VOCI E LUOGHI INFRANTI: LA CONTESTAZIONE DI DIO

TESI: *Data la rottura e svolta epocali, ci vorrà un esordio e un percorso diverso della/dalla teologia negativa. La negazione e l'affermazione dell'ineffabilità del divino non è più l'esito ultimo, ma il punto ovvio di partenza e un criterio della credibilità della teologia.*

Di Dio non sappiamo nulla. Ma questo non-sapere è un sapere di Dio. Come tale è l'inizio del nostro sapere di lui. L'inizio, non la fine. Il non-sapere inteso come la fine e il risultato del nostro sapere è stato il pensiero fondamentale della teologia negativa [...]. Noi non intendiamo percorrere questa via da un qualcosa di preesistente verso il nulla e al termine del quale ateismo e mistica possono stringersi la mano, ma vogliamo tenere il cammino opposto dal nulla a qualcosa¹⁷.

Ai nostri tempi ci è imposto, dunque, un procedere diverso e inverso: noi partiamo già dal nulla: niente in questo mondo è Dio, ci parla di Dio o ci porta alla sua dimora. Il mondo parla del mondo, l'uomo dell'uomo, tutto è già disperso, poliedrico, si legge in chiave negativa, critica, controcorrente. Condividiamo lo sguardo (presunto) dell'amante di Agostino, dell'ebreo errante, dell'esule, ci troviamo sprofondatai nella crepa tra i mondi, in uno iato, separati da ogni possibile fondamento metafisico o divino, da un garante dell'ordine cosmico o di apparizioni straordinarie. Il nostro Dio è troppo lontano e troppo anonimo per contraddistinguersi dal mondo. È come se il pensiero di Cusano fosse entrato nell'esperienza spontanea di ognuno. Non è nemmeno assente, morto, è semplicemente in-esistente, irrilevante.

Peggio, il suo nome viene offuscato dalla domanda della teodicea; appare soltanto come feticcio da scartare o come qualcosa che ci manca assolutamente e crea perciò un risucchio irresistibile e vuoto:

¹⁶ *Ivi*, pp. 348, 439.

¹⁷ F. ROSENZWEIG, *La stella della Redenzione*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1986, pp. 25 ss.

Fino ai tempi di Dante, Dio testimoniava la sua presenza nell'universo; ora l'universo testimonia l'assenza di Dio. Ma Dio è più pericoloso come assenza che come presenza; Dio oggi rappresenta la grande misteriosa assenza che esiste nell'universo, che è in noi¹⁸.

Sembra questa la vedetta dalla quale dobbiamo rivisitare il paesaggio del vissuto, partendo da un mondo sgretolato che non agogna nemmeno l'unità ma celebra la diversità.

L'idea dell'Uno, come affermano taluni, ci ha portato al regno delle ideologie, ai campi di concentramento, alla chiesa delle denunce e condanne – tentativi ultimi di creare un'unità incontestabile, di realizzare il platonismo sulla terra. Dopo il crollo di questa visione e l'olocausto degli ebrei, quei girovaghi nel deserto ammalati da un Dio nomade, si è creato un vuoto assoluto nel cuore dell'uomo europeo, un tempo finale senza fine, un'apocalisse grigia, che comporta una depressione e un isterismo senza prospettiva né rilievo. Nessuna teologia apofatica si sarebbe mai sognata una tale eclissi degli dèi e una tale inettitudine da parte dell'uomo di realizzare una loro presenza o assenza¹⁹.

La rottura dei tempi ha portato allo sbriciolarsi dei mondi. Dio, mondo, uomo sono dimensioni dimensionalmente differenti, disparate, irriducibili. Ogni *reductio in/ad unum* ci sembra ridicola e perigliosa. Non ci sono più concetti comuni, generici, perciò ogni apofatismo viene sempre troppo tardi.

Conseguentemente, viene meno la trasmissibilità delle tradizioni alla quale subentra la citazione, il cui potere non è quello di custodire, ma di purificare, di strappare dal contesto, di distruggere. Si vanificano così le letture dogmatiche, anzi, ogni lettura viene contestata dal basso, da prospettive inaudite²⁰.

A questo punto lo spirito può seguire due strategie opposte. O si abbandonerà ad un pluralismo gaio, alla ricerca ilare o disperata di segni; si smarrirà nella foresta dei simboli, dei segni

¹⁸ A. EMO, *Le voci delle Muse. Scritti sulla religione e sull'arte*, Marsilio, Venezia 1992, p. 7.

¹⁹ Cf. G. TAXACHER, *Nicht endende Endzeit*, München 1998, pp. 109 ss., e il tocco apocalittico in Przywara, Metz, Balthasar o Guardini (cf. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950; trad. it.: *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1993).

²⁰ Cf. H. ARENDT, *Il pescatore di perle: Walter Benjamin (1892-1940)*, Mondadori, Milano 1993, p. 70.

da decifrare: poiché niente significa qualcosa, tutto può essere permanentemente riletto, interpretato. L'assenza del senso garantisce la perpetuità del gioco, da Baudelaire fino a U. Eco. La sfera metacomunicativa si allarga o si dissolve in quella di «profumi freschi come la carne di un bambino, dolci come l'oboe, verdi come i prati», che «cantano i trasporti della mente e dei sensi»²¹.

Accanto a questo ludo postmoderno, la pittura e molta letteratura tendono a unificare simbolo e realtà. Pensando alla figura di Cristo, esso è anonimamente presente nelle figure distorte, sofferenti di un espressionismo nel quale la realtà assorbe il simbolo, cancella ogni differenza simbolica o soteriologia: tutto è ciò che è e com'è, tutto è impossibile. Oppure il simbolo assume e assorbe la realtà: in tante forme dell'arte astratta, delle configurazioni che non rappresentano niente; vi si celebra l'identità tra un simbolismo ludico e la multiprospettività di un mondo incomunicabile.

Queste due forme del pensiero apocalittico – quella soave del pluralismo senza significato e quella dura di un'identità tra realtà e simbolo, dell'annientamento della differenza di rappresentazione – disegnano il carattere della pura negatività e incomprendibilità che ci s'impone. Nelle parabole intraducibili di Kafka si è espresso congenialmente questo duplice mito del nostro secolo. Nella loro limpidezza elementare e incolore e nella raffinatezza del loro intrigo, esse ti assalgono, ti chiedono una lettura definitiva. Devi decifrarle ad ogni costo, ma non ci riuscirai mai. Poiché sono una profezia negativa ed una fenomenologia impossibile della vita, questi racconti inenarrabili annunciano e vivisezionano la grazia impossibile di Dio, il sistema burocratico absburgico, la posizione sociale insostenibile di un ebreo tedesco a Praga, il sistema dei campi di concentramento, lo squilibrio mentale dell'uomo moderno che la psicanalisi ci ha fatto scoprire, il senso di colpa che colpisce l'Occidente, l'inversione del primato temporale e metafisico tra sentenza e colpa (tipico della società dei media); infatti, parlano di tutto questo, eppure non esiste una chiave che possa entrarvi e ancor meno per poterne uscire. Sono storie che ti bandiscono e inchiodano: nodi indistri-

²¹ CH. BAUDELAIRE, *Corrispondenze*, in IDEM, *Opere*, Mondadori, Milano 1996, pp. 32-33.

cabili, chiodi che ti fissano sulla tua impotenza e impossibilità, racconti e testi di un'apocalisse fredda. Lo sguardo di questo capriolo ferito e implacabile ci trafigge, non ci darà più tregua.

Siamo vicini e agli antipodi delle parabole di Gesù. Ambedue, Gesù e Kafka, agognano un regno di grazia: l'uno lo annuncia nella sua persona, ci apre la porta aperta, c'invita alla metaforizzazione della nostra esistenza, ci porta a un Dio col volto umano e beneficamente remoto, le sue parabole ci liberano a coglierci come simboli, a scoprire una realtà ove libertà e comunione coesistano; l'altro non sa nulla di una realtà che esulerebbe dal terrore delle sue parabole. Vi si chiude dentro; la parabola si fa cerchio, prigionia, esilio degli esclusi. Una teologia negativa, apofatica compiuta, giunta al vertice, all'acme, al suo punto di tracollo. Il nostro mondo è quello di Kafka, non quello di Gesù. E per questo dobbiamo iniziare quasi da zero. La teologia negativa l'abbiamo ormai alle spalle, e quasi niente davanti²².

5. L'APORIA FECONDA: INABITARE LA FESSURA

TESI: *Lo iato tra croce e risurrezione è il Dio in-esistente in esso, assente da tutto, anonimamente e paradossalmente presente in tutto, potrebbe essere il punto di partenza di una possibile teologia apofatica, di un amore di Dio sotto le condizioni della sua improbabilità.*

Date le condizioni storico-trascendentali appena designate, la teologia apofatico-negativa caratterizzerà l'esordio di ogni pensiero e prassi cristiana; essa criticherà tutti gli idoli che si arrogarono il diritto di rimpiazzare gli dèi, di colmare il vuoto. La teologia dovrà perfino difendere e custodire gli spazi vuoti, la nullità di ogni pretesa di senso definitivo, di ogni desiderio di determinare un significato. Dovrà inabitare la crepa creatasi dopo la morte del dio tradizionale e della tradizione ortodossa, e farsi raddomante di una traccia possibile del suo apparire, della

²² Nella selva della letteratura su Kafka mi sono ispirato a G. ANDERS, *Kafka pro und contra*, München 1951; G. BAIONI, *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino 1984.

sua in-esistenza. Questo Dio, qualora esistesse, non sarebbe né lontano né vicino, ma di una presenza concreta in mezzo alla vita, mentre noi siamo distratti, astratti, appunto teologia apofatica senza mistica né iniziazione. Egli è troppo reale, puro Sì (Rosenzweig), puro germe di ogni ulteriore sviluppo. Dio, qualora esistesse, non si troverà ai limiti dell'esistenza, oltre la vita, ma in mezzo ad essa, accompagnandola com'è. Il Dio cristiano si dischiude a una fenomenologia impossibile del reale come *non-aliud* in mezzo alla storia, come un Dio possibile mentre tutti lo ritengono impossibile e assente, magari morto. Presupponendo la sua morte, inabitando la *rupture instauratrice* del Sabato Santo, tra morte e risurrezione, ossia partendo da una teologia negativo-apofatica che è la nostra realtà, potremmo forse rintracciare le orme deboli di una teologia positiva e katabatica, scoprire l'umiltà accondiscendente di un Dio presente nella contingenza²³.

La teologia negativa come inizio: ciò significa che nessuno è più a casa, può vantarsi di una sicurezza dogmatica, presumere un diritto di cittadinanza. Stiamo sulla soglia di un mondo senza Dio e di un «Dio senza essere». Riusciamo, semmai, a contemplare la pienezza sofferta di ogni esistenza, la sua dialettica intrinseca, le sue contraddizioni e tensione interne, il Sì primordiale che sostiene ogni essere e la logica della morte che mina e smentisce ogni suo volere, agognare, imporsi, voler aver ragione. Sarebbe questa una ripresa della micrologia attenta, stupita, vulnerabile, utopica di un Benjamin, di quel raccoglitore degli scampoli e trucioli di un'esistenza sempre minacciata e appena salvata; così si vivrebbe l'esperienza di Cristo, di un eros votato alla morte, «che però non si traduce in adesione cristiana, ma che, anzi, si ritrae da essa». O in un caso inverso a quello della Weil, penserebbe «in categorie atee, ritenendo che queste siano l'unico orizzonte possibile oggi per comprendere il cristianesimo». Bonhoeffer e Weil pensano ciò «che sta loro a cuore a partire da un'esperienza di distanza», lavorano su questa esperienza, realizzano così, contro ogni attesa, ma con tanta attenzione, il mistero di una presenza non oggettivabile del loro Dio: «essere davanti a Dio in assenza di Dio, rimanere presso di lui nel suo abbandono», reg-

²³ Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris 1987; J. HOCHSTAFFEL, *Negative Theologie*, in «Lexikon für Theologie und Kirche» 7 (1998), pp. 723-725; E. SALMANN, *Der geteilte Logos*, cit., pp. 243-255.

gendo alla multidimensionalità e insolubilità della vita, fedeli al quotidiano e alle amicizie: un cristianesimo anonimo e cosciente²⁴.

Inabitare lo iato, la rottura:

Questa frattura vale tanto bene per me che per Dio; essa stende la sua crepa nell'analogia tra Dio e me, il creatore e la creatura. Questa volta l'analogia non ripara, non riconcilia, ma separa, aggrava la dissociazione²⁵.

Sulla scia di Giovanni della Croce, di Angelus Silesius, di Fénelon, cioè di un amore non calcolante, ma elementare, e seguendo le orme di E. Przywara, intravediamo la nascita di un altro Dio: non più quel Dio-Uno remoto, glorioso, imponente, incombente, ma un Dio che sarebbe il punto debole di qualunque sistema, di qualunque pensiero, «il puro irrazionale, che crea la logica, ma è al di là di essa; è l'irrazionale che fonda la razionalità»²⁶ e ogni teologia che sa che la grazia e Dio sono un'orma, una *res amissa*, smarrita, se non una mancanza «nera» in mezzo alla sofferenza. La risurrezione, la logica trinitaria non suppliscono immediatamente a questa mancanza, non la inquadrano, ma richiedono una maggiore attenzione e ospitalità (*enclave* topologica) per la sofferenza individuale, incommensurabile di ogni disperso e disperato, per l'apparente banalità del venire meno di una vita balorda, segnata dalle sconfitte segrete, da un logoramento inesorabile di senso, dalla noia e frenesia che ci consumano. Reggere al volto distrutto – è questa la teodicea che non giustifica niente e nessuno, ma salvaguarda l'attimo del passaggio di un Verbo che ci sarebbe di un conforto silenzioso.

In modo più leggero potremmo appellarci ad una fenomenologia degli interstizi. Vl. Jankélévitch ci ha avvertito della presenza lieve, impercettibile della grazia, dello *humour*, del tempo nonché del divino. Non sono di un peso sostanziale, non incombono, ma fermentano ogni realtà, le danno quel condimento, quella qualità e incisività di cui vive ogni nesso e contesto. A questo tipo di presenza soave corrispondono alcune categorie

²⁴ Cf. U. PERONE, *Le passioni del finito*, EDB, Bologna 1994, pp. 70-75.

²⁵ J. DERRIDA, *Il segreto del nome*, cit., p. 158.

²⁶ A. EMO, *Le voci delle Muse*, cit., p. 15.

che sono proprio quelle dell'intervallo: viaggio, silenzio, attesa, sorpresa, dono, un'attenzione ospitale senza intenzione, il sorriso sofferto di un umorismo che non nega le stimmate del tragico e del fallimento che segna ogni mortale²⁷.

Una tale teologia fenomenologica circoscriverebbe il terreno del dicibile, con grande acume e precisione, per lasciare spazio a ciò che non si lascia dire o provare; essa dice senza definire, mostra senza dimostrare, circonda senza accerchiare, sviluppa un senso per il non-detto, l'inter-detto, l'indetto in ogni asserzione e in ogni brandello della realtà, indaga sulle metafore e la loro influenza sul vissuto e sul pensare. Così apriremmo con concetti l'aconcettuale senza renderglielo simile. Kierkegaard, Wittgenstein, Adorno sono custodi di un tale occhio perspicace sorretto dal silenzio, meglio da un metodo e percorso che lentamente cancella il fragore del detto per far emergere l'in-detto che si staglia dall'orizzonte come uno *Schattenriß*, la sagoma di un'ombra, di una linea adombrata.

A questo punto si apre forse lo spiraglio per una terza via, che non sarebbe né il silenzio né l'asserzione, ma l'invocazione creaturale del mistero, la costituzione di un'interiorità estatica, toccata, provocata e invocante. Non è più quella di un soggetto astratto, di un'anima bella, di un mistico appartato, oppure quella di un individualismo intoccabile, ma un'anima attraversata dalle peripezie del secolo, partecipe della realtà che sa trasformare le informazioni in «formazione» interiore, in un gesto plastico di riflessione, presenza e preghiera. La lode e il lamento, la domanda conservano la distanza, ripercorrono gli abissi del proprio cuore, le lacerazioni della realtà, fanno leva sull'abisso di un Dio concreto. Una tale interiorità è già da sempre legata alla comunanza degli esseri, al dare e ricevere, alla corrente di golfo che sottende l'esistenza, al regno del dativo che trova il suo compimento nel canto comune, nel silenzio corale in attesa di un puro potersi-dare di Dio: l'ultima sponda del *possest* di Cusano nel quale Rosenzweig e Heidegger s'incontrano e si salutano da lontano²⁸.

²⁷ Cf. VL. JANKELÉVITCH, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Marietti, Genova 1987; G. GASPARINI, *Sociologia degli interstizi*, Mondadori, Milano 1998.

²⁸ Cf. F. ROSENZWEIG, *La stella della Redenzione*, cit., pp. 248-252; K. LÖW-

Un tale Dio è in-esistente, non ha consistenza, non esiste come soggetto dimostrabile, ma inesiste come simbolo (s)fondante che (s)compare, come orizzonte trascendentale e condizione del nostro conoscere, attendere e simboleggiare; un orizzonte che fa sì che tutto possa apparire come metafora e trapasso precario tra *res* e parola, essere e significato, soffrire e risorgere, come epifenomeno, epilogo e prologo di se stesso, nella sua immensità, inesauribilità, dignità, correlatività, come presente e obbligo (di amare ed essere amati), come feudo e dato provvisorio, invitato e spinto a riceversi, darsi, incarnarsi, progettarsi e abbandonarsi. Dio compare come categoria possibile e come istanza istantanea, come garante di questo carattere simbolico di ogni essere, come spazio che mette tutto tra virgolette e ce lo fa leggere come involucro e riflesso di una parola creativa, di uno spirito comunicativo, di una luce calda e trasparente. Non sarebbe una teologia negativa, ma indiretta, ermeneutica, circospetta e audace, inventiva, atta a rinvenire una presenza, uno spessore di realtà non più sperato oppure soltanto presunto o intuito²⁹.

Un tale Dio risulterebbe passaggio, metafora assoluta, evento simbolico primordiale, pasquale, all'insegna del quale tutto si ri-rivoluziona³⁰. Tutti i misteri cristiani hanno questo carattere, portano le stimmate dell'inafferrabilità, sono e rimangono incircoscribibili: il processo trinitario nel quale Dio si ad-dice a se stesso, si esterna senza lasciarsi, la creazione, l'incarnazione, il dramma della morte e della risurrezione, eventi dinamici, vulnerabili e forti, esposti al ludibrio, all'equivocità, al fraintendimento, al rifiuto. Eventi troppo reali, concreti, per questo sfuggono dalle grinfie del nostro piglio-*Begriff* astratto. E tutti sono aporetici, percorrono vie traverse e avverse, sono contestabili, poiché già in sé differenziati fino al punto di contraddire se stessi. L'unica coscienza di Dio in-esiste in tre prospettive personali incomu-

TH, M. Heidegger und F. Rosenzweig, *Ein Nachtrag zu «Sein und Zeit»* (1942-1943), ora in *Sämtliche Schriften*, VIII, Stuttgart 1988, pp. 72-101.

²⁹ Mi sono permesso di riprendere alcune formulazioni dal mio *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996, pp. 225-232.

³⁰ Il nesso tra la metaforologia come rivoluzione del linguaggio e del comprendere e i misteri dell'incarnazione e della morte di Gesù, del Verbo divino, viene elaborato in modo eminente da E. JÜNGEL, *Dire Dio*, cit., pp. 160-174.

nicabili; la creazione è un evento divino eppure una vera esposizione del suo essere nell'altro da sé; l'incarnazione può essere letta come epifania congeniale del/al Logos-Figlio divino e come annichilimento ed espropriazione di Dio o come fondazione della libertà umana. E ogni volta si avvia un altro tipo di approccio di stile teologico che non è mai del tutto compatibile con quello opposto. Le loro vie si incrociano senza incontrarsi mai. L'aporia di ogni impostazione teologica nonché della loro reciprocità è uno dei punti più ricchi e umilianti di arrivo, il luogo della nascita di una teologia apofatico-negativa feconda³¹. Un tale pensiero è richiamo alla libertà, alla contestazione del male, segno di speranza per Agostino e la sua convivente, per l'ebreo e il cristiano³².

6. EPILOGO: LA TEOLOGIA NEGATIVA COME SCIENZA GAIA

L'esordio ha ricordato i luoghi simbolici della montagna e del deserto. Chiudiamo con la rivisitazione di un altro paesaggio immenso, quello del mare.

³¹ Un approccio inedito alla teologia in quest'ottica si trova in G.M. HOFF, *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn 1997. La descrizione balthasariana delle vicende della teologia negativa oscilla tra l'ammirazione di un pensiero adorante che coglie la presenza atematica e indicibile di un Dio rivelantesi e la constatazione del suo scacco tra il tocco mistico repentino e l'accerchiamento speculativo di un infinito inafferrabile che rischia di perdere il contatto con il Dio della Bibbia: cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologik*, II, Einsiedeln 1985, pp. 80-115 [trad. it.: *Teologica. Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1991].

³² Secondo il più recente tentativo originale di una teologia delle religioni, il rapporto tra la verità cristiana e le altre religioni non può essere né inclusivo né esclusivo. Il Verbo divino rivelato (non il cristianesimo!) si fa piuttosto luogo e criterio di cernita della verità epifanica di ogni religione, anche di quella cristiana. In Cristo sappiamo che può esserci un evento simbolico fondante che relativizza e fonda ogni pretesa di verità. Se si aggiunge che questo evento si deve ad un gesto di kenosi, di umiltà, di autonascondimento, si dovrebbe trovare anche un altro stile di comportamento nei confronti delle fedi diverse – a nome della verità (non-ideologica) della rivelazione. Così contro e oltre J. Hick: cf. G. GADE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes*, Gütersloh 1998; B. STUBENBAUCH, *Dialogisches Dogma*, Freiburg 1995.

Il delfino

Dovunque balza il delfino
 (il mare gli appartiene tutto,
 dicono, dall'Oceano fino
 al Mediterraneo), vivo
 là vedi il guizzo di Dio
 che appare e scompare, in lui ilare
 acrobata dell'arguto rostro.
 È il giocoliere del nostro
 inquieto destino – l'emblema dell'Altro che cerchiamo
 con affanno, e che
 (il delfino è allegro – è il gaio
 compagno d'ogni navigazione)
 si diverte (ci esorta)
 a fondere la negazione
 (un tuffo subacqueo – un volo elegante e improvviso in un biancore di
 spume)
 col grido dell'affermazione³³.

³³ Una poesia inedita di G. Caproni del 21 settembre 1980, pubblicata da «L'Osservatore Romano» dopo la morte del poeta (1990).

PARTE TERZA

FENOMENOLOGIA E FIGURE
DELL'ESPERIENZA CRISTIANA

CAPITOLO QUINDICESIMO

LA PREGHIERA: MONOLOGO E DIA-LOGO COME CAMMINO IN-A-DAVANTI A DIO

Ci sono molti interrogativi nei riguardi della preghiera: si può davvero ritenerla un dialogo, si trovano in essa partner e risposta? O è soltanto un monologo allargato dell'anima con se stessa? Come la si può distinguere dalle pratiche magiche o dalla semplice autoriflessione?

Si devono prendere in considerazione anzitutto i diversi tentativi di risposta da parte della teologia: la preghiera quale forma più alta dell'accordo della coscienza con l'autocompimento dell'io fondato e aperto trascendentalmente (K. Rahner), quale conformazione al mistero di Cristo e slancio vitale nella Sua forma di invio come nello spazio del Mistero (H.U. von Balthasar), quale atto di corrispondenza di fronte al dire di Dio (G. Ebeling). Ad altri essa appare quale forma di riflessione e di racconto della propria vita (W. Beinert), quale interruzione della relazione abituale con il mondo e meditazione vincolante (D. Sölle, J.-B. Metz), quale incontro personale con Dio (H. Ott), quale adempimento discorsivo della fede (O.H. Pesch), quale atto originario della libertà umana che si consegna all'appello, alla parola che chiama (C. Bamberg)¹.

¹ Cf. la raccolta curata da J. SUDBRACK, *Beten ist menschlich*, Freiburg 1972, pp. 139-164. I testi fondamentali per ciò che segue sono: K. RAHNER, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, in *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1958, pp. 74-148; IDEM, *Gotteserfahrung heute*, in *Schriften zur Theologie - IX*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956 ss., pp. 161-176 [trad. it.: *Esperienza di Dio oggi*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi - 4*, Paoline, Roma 1973, pp. 205-226]; IDEM, *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung*, in *Schriften zur Theologie - X*, cit., pp. 133-144 [trad. it.: *Esperienza di se stessi ed esperienza di Dio*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi - 5*, Paoline, Roma 1975, pp. 175-190]; IDEM, *Zwiesgespräch mit Gott?*, in *Schriften zur Theologie - XIII*, cit., pp. 148-158 [trad. it.: *Colloquio con Dio?*, in

Senza discutere ulteriormente questi aspetti, vorremmo rendere accessibile il fenomeno della preghiera in analogia all'evento della rivelazione e del dialogo. Essa può così apparire quale compimento della ragione trascendentale-dialogica in modo da dispiegarne le forme più importanti e tale da includervi le differenti asserzioni teologiche menzionate sopra.

I.

Dispiegamento fenomenologico

1. PREGHIERA COME COMPIMENTO DI ALLEANZA, RELAZIONE, LIBERTÀ

1.1. *Dall'io all'io-noi: la preghiera nello Spirito*

La preghiera è l'atto più solitario dell'uomo, ma non si esaurisce solo in questo. Nello spazio della solitudine incomunicabile l'uomo deve porsi ad una profondità e ampiezza che oltrepassano la sua coscienza e tuttavia deve avere coraggio e costituirsi in quanto tale. All'orante accade la propria immediatezza, autopenza, irrapresentabilità e libertà come unione originaria, apertura, abbandono, ancor più come doloroso-beato non-appartenersi,

K. RAHNER, *Dio e rivelazione. Nuovi saggi* - 7, Paoline, Roma 1981, pp. 179-193]; IDEM, *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in *Schriften zur Theologie* - XIII, cit., pp. 226-251 [trad. it.: *Esperienza dello Spirito Santo*, in K. RAHNER, *Dio e rivelazione. Nuovi saggi* - 7, cit., pp. 277-308]; H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*. I. *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961 [trad. it.: *Gloria*. I. *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971]; IDEM, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, pp. 37-71; IDEM, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1965 [trad. it.: *La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milano 1982]; IDEM, *Theodramatik*. II/1. *Die Personen des Spiels: der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1973, pp. 259-283 [trad. it.: *Teodrammatica*. II. *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1978]; IDEM, *Theodramatik*. IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, pp. 389 ss. [trad. it.: *Teodrammatica*. V. *L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986]; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, I, Tübingen 1979, pp. 187-234, 348-356 [trad. it.: *Dogmatica della fede cristiana*. I. *Prolegomeni: la fede in Dio creatore del mondo*, Marietti, Genova 1990]; W. BERNET, *Gebet*, Stuttgart 1970; H. OTT, *Gott*, Stuttgart 1971 [trad. it.: *Dio*, Queriniana, Brescia 1975]; IDEM, *Wirklichkeit und Glaube*. II. *Der persönliche Gott*, Göttingen-Zürich 1969, §§ 20-23, 47-52 [trad. it.: *Il Dio personale*, Marietti, Genova 1983].

essere-sottratto. Si eleva nella sua anima un canto a cui deve prestare attenzione, eppure già da sempre è essa stessa a cantarlo, un impulso a percepire e ad abbandonare se stesso, la coscienza di partecipare ad una realtà più grande che tuttavia è il suo proprio spazio². L'orante non inizia solo con se stesso, ma si scopre nell'intimo dell'animo quale luogo della presenza di una forza spirituale, di una potenza luminosa in cui la persona si sa e si scopre come illuminata, toccata, mossa, attratta dentro di sé e fuori di sé, estraniata e confortata.

Il presente dello Spirito è inseparabile dalla libertà dell'io, dal raggio di azione dello Spirito, dalla ricchezza di luce e spazio dell'Intimo, in tutto esso è mozione, anelito, rischiaramento. È quello Spirito che già animava, sosteneva, esigeva il «fra» (*Zwischen*) dell'incontro e che si scopre ora come il «fra» della *conscientia*, dell'intimo della persona. Uno Spirito che distingue fra «me» e «me», lascia ad-partenere me a me, media fra la mia solitudine e la profondità del noi e si mostrerà alla fine come «fra-mezzo» di me e Dio. Preghiera è conformazione a, slanciarsi in, adesione a questo presente dinamico ed elevazione di quel canto precosciente che si fa espressività. In esso l'orante si scopre quale s-coperto, come appartenente ad un mondo del quale egli non sa nulla e tuttavia sa già tutto.

Per mezzo dell'orante avviene il farsi presente da sé dello spirito-del-noi e in pari tempo si amplia nella preghiera il monologo con se stessi; egli scopre di essere relazione, presenza infondata, mai conclusa. Immerso nella preghiera, egli mostra la sua affinità con ogni realtà, la sua intimità si disvela come in-essere nello Spirito, come essere-uno-spirito con Dio. La preghiera comincia come monologo dell'anima con se stessa e si manifesta poi parte del monologo dello Spirito di Dio in essa. In ciò si annuncia da lontano, sebbene già incalzante, il paradosso della preghiera: «Colui che parla attraverso di noi è Colui al quale parliamo»; tale «identità e non-identità di colui che prega con Colui al quale si

² Queste analisi e le successive sul fondo dell'anima e sul processo della preghiera in connessione ai grandi autori spagnoli sono svolte e approfondite in modo più preciso nella mia dissertazione: *Gnadenerfahrung im Gebet. Zur Theorie der Mystik bei Anselm Stolz und Alois Mager*, Münster 1978, in particolare i §§ 4.2-4.4; per la preghiera nello Spirito cf. C. SCHÜTZ, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt 1985, pp. 189-195.

rivolge la preghiera – Dio quale Spirito»³. In tal modo la preghiera concerne l'essere dell'uomo in quello strato attivo-passivo di se stesso che soggiace ad ogni pensare e agire, e soltanto esso li concepisce come opera di libertà e di amore.

Dovrebbe essere chiaro che tutta la mistica orientale, ogni preghiera che si è spogliata di qualsiasi particolarità, ogni immersione in questa Presenza nel proprio intimo, ogni silente accoglienza e ascolto attento dei moti del cuore trova in questa unione anonima con il noi il suo luogo, il suo compimento e la sua giustificazione, per cui è parte integrante del pregare. Con questo si allude già ad un secondo aspetto. Quest'atto, il più solitario, è allo stesso tempo quello che congiunge più profondamente le persone l'una all'altra, esso è dunque adempimento di quello Pneuma-noi che fonda l'inter-personalità. «L'uomo non canta da solo»⁴, e in questo modo si compie nella preghiera, in modo intenso, la tensione di solitudine e comunanza. Si realizza in essa ciò per cui siamo il più prossimo all'altro, l'identità dello Pneuma, per cui proprio la preghiera più personale è in modo anonimo compimento comunitario (compimento della chiesa, intercessione...). Allo stesso tempo questo Spirito, come si è ora mostrato, è anche abisso anonimo dell'unico legame con Dio e della libertà di ogni persona, così che ora, inversamente, ogni liturgia è sempre anche una riunione di solitari e di adunati davanti e in Dio. La preghiera è il compimento fondamentale della concordia dell'uomo.

1.2. Dal noi-io al tu-io: la preghiera mediante il Logos

Chi si addentra in questo movimento del pregare, riscopre nuovamente il proprio io, precisamente nella sua fatticità e consapevolezza. Fatticità non è semplice accadere, la coscienza non è

³ P. TILLICH, *Systematische Theologie*, III, Stuttgart 1966, pp. 223 ss.; cf. il saggio molto istruttivo di L. LIES, *Unterscheiden im ignatianischen Exerzitienprozess. Ein Beitrag zu einer Theologie der Gnadenerfahrung*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie» 99 (1977), pp. 156-182.

⁴ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, The Hague (NL) 1981, p. 258 [trad. it.: *La stella della Redenzione*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1985, p. 249]; cf. H. OTT, *Gott*, cit., p. 120.

un vago vuoto o una fissazione a qualcosa, la libertà non è una qualsiasi autoprogettazione; al contrario, queste realtà che l'uomo è si mostrano tutte quante come grandezze «a me» imposte, destinate, affidate, da me pretese. La mia fatticità è dono e compito, la consapevolezza è fondo e orizzonte inesauribili, la libertà mi si presenta come impegno, e anzitutto ancora da conquistare, da inverare, da compiere. Fatticità, consapevolezza e libertà sorgono come tali solo nella accoglienza e nella responsabilità. Più esattamente: io sono, in quanto Io, la parola che mi è rivolta, la parola di Dio a me stesso; e al di fuori di questo o addirittura di fronte a questo non vi è nulla. E nel mentre mi percepisco così, mi scopro quale corrispondenza, promessa, contraddizione, quale riflesso di una riflessione da parte del Logos più grande, quale contro-parola della Parola che la verità del dialogo già conteneva, esigea e orientava.

A questo punto s'intrecciano tutti i nodi della comprensione cristiana della preghiera e dell'esistenza, così come sussiste anche il più ampio accordo fra i teologi nonostante tutte le sfumature della mediazione concettuale e le differenze che si affacciano ulteriormente nello sviluppo di una teologia della preghiera⁵.

La preghiera qui è dunque compresa come compimento e realizzazione della situazione costitutiva dell'uomo (Ebeling), in cui questi «ode se stesso come asserzione e allocuzione di Dio [...]». L'orante non ode qualcosa di aggiuntivo a sé, come se egli esistesse già prima nella sua fatticità inerte, bensì ode se stesso come la parola a lui promessa, come la parola in cui Dio costituisce un uditore al quale promette se stesso come risposta⁶. Con ciò Dio è, per modo di dire, il frammezzo (*Zwischen*) fra il sé dell'orante, presupposto e tuttavia ancora da realizzare, e l'umano autocompimento, così che l'autoassunzione dell'io nella preghiera avviene in modo tale che esso si accoglie nell'essere debitore e nell'essere responsabile, si sa accolto e in questo responsabile

⁵ Cf. G. HAEFFNER, *Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebetes*, in «Theologie und Philosophie» 57 (1982), pp. 526-549, in particolare pp. 542 ss.; K. RAHNER, *Dio e Rivelazione. Nuovi saggi - VII*, cit., pp. 187 ss.; H.U. VON BALHASAR, *Theodramatik*, II/1, cit., pp. 262-264, 288; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, cit., pp. 189 ss.

⁶ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie - XIII*, cit., p. 155 [trad. it.: p. 189]; cf. H. OTT, *Gott*, cit., p. 116 ss.

(Balthasar). La massima libertà e la realizzazione della datità a se stesso (*Selbstgegebenheit*) pulsano nella preghiera l'una nell'altra. Questo si rivela perciò come l'atto più libero e individuale dell'uomo e allo stesso tempo come espressione dell'essersi consegnato appunto a questa libertà, il suo esser liberato, e si definisce in questo come unione che sta di fronte a/con la sua Origine. Si può addirittura parlare di una struttura teandrica («quasi-ipo-statica») della preghiera come compimento della libertà e della libertà come compimento della preghiera nella quale, entro lo spazio umano dell'essere-presso-di-sé, l'autoaccoglienza divina e umana interloquiscono a partire dalla forza dell'unico Logos⁷.

In tutto questo la preghiera non è anzitutto dialogo, bensì autoscoprimento dell'orante come *hapax legomenon*, come evento di presenza e risonanza di Spirito e di Parola. Essa è soliloquio nel cercare a tastoni e nello stare in ascolto del proprio io, dell'originalità e della solitudine a lui assegnate (come si mostrano nel corso della vita, nell'attitudine, nei talenti, nei limiti), monologo intrapersonale come dialogo in cui l'io si raccoglie in se stesso, si presta attenzione, si racconta, si costruisce.

Nella preghiera l'esperienza dell'io viene prima ri-conosciuta, situata, riflessa, manifestata e con ciò viene scoperto il suo insondabile mistero (W. Bernet). In essa avviene un'autointerpretazione e autovalutazione proiettive in cui sono contenute e proiettate, sono creativamente messe in dubbio e rinnovate anche le immagini umane di Dio, il suo essere-da-dove e il suo consistere-in-che-cosa, in essa avviene un lento e inesorabile processo di differenziazione fra realtà divina e umana, fra rappresentazione umana e parola di Dio, è fra l'immagine di Dio e le parole degli uomini. «Noi uomini interpretiamo Dio; e Dio ci incontra al modo in cui facciamo l'esperienza sensata di noi stessi»⁸. Quanto più realmente avviene questo processo di formazione che è la preghiera, tanto più si manifesta una differenza interdimensionale nel processo di proiezione intrapersonale. L'orante si scopre proprio quale immagine interiore, come parabola di una destina-

⁷ Cf. L. LIES, *Unterscheiden im ignatianischen Exerzitenprozeß*, cit., pp. 162 ss.

⁸ *Ivi*, p. 166.

zione più grande, si sperimenta come avvolto e proiettato dal mistero della sua vita, come iniziato da una parola che egli non può darsi da sé e che tuttavia è parola-chiave (*Paß-wort*) della sua esistenza.

Nella preghiera dunque si manifesta la struttura spirituale dell'uomo, affiorano le condizioni di possibilità, di libertà, razionalità e capacità di dialogo umano; essa appare come passaggio di Pneuma e Logos. Solo nella preghiera l'io si conosce come conosciuto, come risposta a quell'appello che «io sono» e che tuttavia mi viene incontro da fuori (in me). Dio non è la risposta alla domanda dell'orante, bensì egli deve diventare risposta alla domanda aperta che Dio gli ha posto con se stesso. Viceversa, l'orante stesso è la forma più intensa della presenza di Dio; il Creatore si condensa e si annichila nella parola, nella costituzione e nel compimento dell'orante, e tuttavia rimane sposo libero della sua libertà, indisponibile dirimpettaio sopra di lui e in lui. Dio è il nostro io, ma questo io consiste solo come raccoglimento (*Einkehr*) e inversione (*Umkehr*) nella sua propria verità spirituale e nello spunto tanto più grande della sua esistenza. Si tratta dunque sempre contemporaneamente: «Dove dunque Ti trovai se non in Te, sopra di me?» e: «Sì, perché Tu eri dentro di me e io fuori»⁹, per cui la conversione alla propria verità è sempre conversione in/a Dio e il volgersi a Dio è sempre un rimpatrio nella propria libertà, un rapporto che si lascia esprimere e provare solo al modo teologico-trinitario.

La preghiera è dunque auto-compimento della struttura trascendentale dell'uomo nella sua interezza e nella sua struttura tensionale: come vincolo originario e solitudine, essere assegnato e iniziato a sé e risposta, orizzonte infinito e prospettiva finita, datità a se stesso e farsi carico di sé, presa in consegna di sé e auto-superamento, vita infradivina e autonomia, auto-costruzione e essere sovraformato e in tutto ciò una unità di auto-attività e passività nell'intima essenza dell'uomo. Perciò lo spazio dell'auto-rapporto è già sempre abbandonato, meglio, immerso in una dinamica di cui egli stesso vive. È se stesso solo nel percepire il passaggio dell'io-tu.

⁹ AGOSTINO, *Confessioni* X,26-27, Città Nuova, Roma 1982, p. 333.

1.3. *Dal tu-io all'io-tu: con il Logos-Figlio al Padre*

Quanto più l'orante si esperisce come io, entra in relazione con la sua intima differenziazione, tanto più si riconoscerà quale debitore e in questo come un essere obbligato, come tu di un Tu. La situazione trascendentale costitutiva dell'uomo, il suo essere-risposta, presuppone che gli sia già da sempre rivolta la parola da un io che lo fa crescere fino al tu, lo incoraggia e lo autorizza a riconoscere l'io che gli si rivolge come tu¹⁰. La riflessione interiore non si apre dunque soltanto al tu interumano, abbiamo invece imparato a dire «Tu» al mistero della nostra vita, a quella parola che si riferisce nello stesso modo a me e a te, che ci chiama a libertà e ci vincola alla verità del nostro io/noi. In tale dire-tu rivolto al da-dove, in-che-cosa, e a-che della libertà ci riconosciamo come dotati e responsabili per la tua e la mia storia. Da ultimo, infatti, l'autore e il garante della libertà mia, tua, di noi tutti, può essere solo il Signore di tutta la storia. Solo la libertà assoluta può creare altra libertà, e la libertà contingente sarà custodita alla fine solo nella preghiera solitaria e comune, nel volgersi accogliente-ospitante a questo Logos.

Con ciò si è già detto qualcosa della struttura di questo pregare. Certo esso porterà impresso più di un tratto del dialogo umano, ma già in questo agisce la distanza interdimensionale fra due libertà incomparabili. Qui si deve ora indubbiamente supporre l'unità nel noi e la distanza delle dimensioni in misura infinitamente accresciuta. La preghiera è certo *dialogo con*, di fronte, nel δια-λόγος della vita, che è in pari tempo dirimpettaio e motivo della propria libertà. Tale preghiera dunque è *ri-cordo* della più intima unità con il Logos nell'interiorità dell'uomo e in pari tempo slancio nell'alterità totale, pura indifferenza di fronte alla parola, che mi assegna a me, che porta in sé originariamente ogni comprendere e in ciò eccede. Si tratta dunque di un colloquio drammatico e illuminato, un colloquio consensuale fra l'autocomprensione di Dio come si esprime nel Logos e quella dell'uomo, che è fondata dallo stesso Logos. In tale dia-logo entrambi si daranno ascolto e si approfondiranno dalla e nella energia

¹⁰ Cf. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, cit., pp. 202-204; H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, II/1, cit., p. 264.

dello stesso Logos, si compenetreranno l'un l'altro, e moriranno anche l'uno all'altro. Perché nella pura in-differenza dell'uomo nel Logos e di fronte a lui viene esperita la differenza annichilente fra Dio e uomo, e in pari tempo viene percepito, in questo processo di opposizione e differenziazione nel bel mezzo della reciproca trans-immanenza, il Tu del Logos come tale¹¹.

Ora, la preghiera cristiana è qualcosa di ancor più complicato (o di più semplice?). Una volta che questo Logos resosi presente in quel colloquio è diventato parola storica, ha fatto sul serio, per così dire, con se stesso e con noi in un punto della storia. Non si è rivelato solo come parola universale, cosmica, anonima, che si nascondeva nel nostro dire finito, bensì è diventata, in quanto Parola-Tu pura, ispirata, inesorabilmente vicina, verità storica in forma storica. Così l'udire e il parlare umano, il fare e il lasciare deve ora commisurarsi con questa forma incarnatoria del Logos, per trovare la sua propria verità trascendentale. E quanto più profondamente si schiudono l'essenza e il senso del proprio cuore, del proprio parlare e vivere, altrettanto puramente esse si apriranno alla verità del Logos fattosi carne. D'altra parte questo Logos, dal quale consegue ogni misura e ragione, non è affatto parola ideologica, non è l'ultima parola su tutto e su ognuno, bensì esso stesso obbediente e a sé assegnato, conosce un «da-dove» e un «verso-dove». Esso non è un idolo, non è parola d'ordine o *ratio* astratta, bensì essenzialmente dia-logo, ana-logia, transito, essere amante che si accoglie e si rimette. Esso è Figlio, al cui passaggio noi partecipiamo dall'origine della sua libertà e in lui.

Cristo non è stazione terminale, non è ultimo ideale o prototipo. L'orante può, sì, volgersi a lui, ma dovrà intonarsi nel suo rivolgimento al Padre, al mistero assoluto, inaccessibile-sottratto, dell'alterità amante, nella quale il Tu diventa fondamento originario e profondità insondabile. Noi possiamo conoscere i suoi beni solo perché questo si espone e si rivela nel Logos e nello Pneuma, nella nostra libertà filiale.

¹¹ Cf. L. LIES, *Unterscheiden im ignatianischen Exerzitenprozess*, cit., p. 164; con tutto ciò cerchiamo in certo modo di integrare e di concretare le deduzioni trascendentali di E. Simons e K. Hecker (*Theologisches Verstehen*, Düsseldorf 1969) in una teologia della preghiera.

1.4. *Dall'io-tu al noi divino-umano: preghiera «in» Dio*

A questo punto massimo del rapporto dialogico, le dimensioni del dialogico sono già spezzate perché sovraeccedute, accade un transito incredibile. L'ultimo Tu della preghiera risulta interamente sottratto, si rivela immenso e ulteriore, più lontano di quanto la fantasia umana possa volare. Esso è EGLI, un cielo che erra con l'orante e non si lascia mai catturare nel suo orizzonte, pur così lontanamente fissato e proiettato. Esso è Distanza totalmente rinviante e come tale origine dell'esistenza umana, che la destina al suo essere-figlio. L'autointerpretazione di questa origine, il Tu del Logos, è invece più vicina all'orante di quanto egli stesso possa essere, è la parola-chiave della propria esistenza.

L'unico Spirito è la profondità il più delle volte rimossa del proprio cuore che tuttavia non può mai rimanere presso di sé. Così la preghiera è un'infinita circolazione che sorge dal fondo abissale del proprio cuore, si apre in ciò che è più estraneo e lontano e finalmente si raccoglie di nuovo presso di sé. Lo schema soggetto-oggetto come le dimensioni del dialogo non sono per nulla completamente compiute e superate perché nella preghiera esse si trovano, proprio in tale superamento, allo stesso tempo fondate e motivate nuovamente. Colui al quale l'orante parla è in pari tempo fondo, motivo e slancio del suo dire; Colui al quale egli si consegna lo ha già sempre rimesso a se stesso. Così si dovrà dire che più che l'orante stesso è ancora Dio a pregare in lui. Più ancora, la preghiera è partecipazione al dialogo trinitario fra Padre e Logos, Figlio e Padre, come esso si compie nello Spirito.

Distanza e prossimità fra Dio e uomo sono assunte ancora una volta nell'unità e nella differenza liberale come la vivono le persone divine. La libertà umana e l'amore divino, l'attività, il rapporto a sé e a Dio, l'antropocentrico e il teocentrico s'incontrano in quel punto interno all'io nel quale l'uomo si scopre quale partecipazione al dialogo intradivino, e questo risulta spazio vincolante e potere affrancante della libertà umana. La preghiera è perciò l'autointerpretazione più intensiva e più ampia della DOXA trinitaria di Dio nella dossologia e come dossologia dell'uomo, la cui *doxa* e il cui onore consiste nel glorificare Dio in Dio.

Da ciò comprenderemo meglio ancora una volta il carattere di tale pregare. Esso è non tanto un colloquio fra due partner che s'incontrano l'uno con l'altro, non tanto slancio e pretesa fra io e

tu, quanto piuttosto monologo dell'uomo in Dio. Esistenza tesa davanti e aperta a lui nella quale dev'essere percepita nel proprio spazio interiore l'unità vertiginosa e allo stesso tempo la distanza immemorabile fra lui e me. Si vive nel circolo vitale di Dio e tuttavia si dice «Tu»; si esprime il «Tu» nel vuoto ricolmato, e solo così si adempie il proprio mistero. Vengono così ampiamente superate le rappresentazioni umane del dialogo e per questo motivo nella preghiera non ci si può aspettare una conversazione di tipo interpersonale.

Questa alterità eccedente si riflette anche nell'evento concreto del pregare che si compie come unità di supplica, adorazione e lamento. La preghiera di supplica, in fondo, potrà pregare solo per la presenza di Dio, e per il dono di poter realizzare se stessi in questa. Si rappresenterà se stessi e il mondo davanti a Dio e ci si affiderà a lui affinché egli si mostri nella sua presenza. Tale pregare è in sé, ad un tempo, invero, compimento della massima libertà e dovere imposto¹². Ancor più, questo pregare sereno-umile è adorazione, glorificazione, esaltazione, e questo sotto un duplice aspetto. In primo luogo l'adorazione si accorda alla comunanza fra Dio e uomo, alla bontà del dialogo fra Lui e l'orante, è dunque giubilo, muto ed eloquente, nello Spirito. Quindi essa è la percezione veritiera (*Wahrnehmung*) dolorosa-beata dell'alterità incommensurabile del Logos e dell'EGLI divino che è più grande, grazie a Dio, di ogni possibile pensiero su di essa. L'adorazione è appagante autoelevazione della ragione all'apice del suo pensare-se-stessa e del suo raccoglimento in Dio, una ragione che in tale percezione e lasciar-essere della sua origine luminosa vive e realizza il suo comando più peculiare. Nello spazio di questa esaltazione può e deve esserci il lamento che geme per l'impossibilità dell'esistenza umana davanti a Dio: di essere così gravata della Sua vicinanza e così sospesa *nel* nulla, così sospinta nella lontananza dell'esilio. Un lamento che manifesta e patisce l'estrema vicinanza e distanza del Tu-Noi di Dio.

Supplica, adorazione e lamento non oscillano e non si esauriscono in sé o nel «fra-mezzo» di Dio e uomo, ma sono veri solo se portano il mondo davanti a Dio e in Lui, così da doverlo

¹² Cf. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, cit., pp. 205, 259 ss. [trad. it.: pp. 197, 249 ss.].

ricevere nuovamente da Lui. Essi si compiono dunque nel circolo dell'Indifferenza. La preghiera si compie e si dona solo se l'orante si lascia promettere e assegnare da Dio stesso la vicinanza e la lontananza a se stesso, al mondo e a Dio. E viceversa: il circolo trinitario si compie storicamente in un infinito processo di raccoglimento e rivolgimento che rimanda l'orante all'invio, al servizio, alla dossologia¹³. Quanto più l'io si sprofonda in sé, tanto più diventa forte nello Pneuma, fuori dunque dal suo proprio centro, rimandato oltre a sé nel movimento del Logos verso l'origine segreta della sua vita e ai fratelli, nel noi interumano. Quanto più l'orante si rivolge all'EGLI, al creatore di ogni uomo e di ogni essere, tanto meno lo troverà solo, ma deve ritornare nuovamente a se stesso, può raccogliersi nella propria creaturalità e in questa adempiere la via del Logos verso il mondo. Quanto più egli va ai fratelli, tanto più inesorabilmente sarà memore dell'origine comune della libertà umana nella Parola e nello Spirito davanti a Dio Padre. Quanto più egli segue il cammino storico del Figlio, tanto più inevitabilmente gli nascerà nel proprio cuore lo Spirito come forza pulsante ed espropriante. Il monologo dell'io si allarga nell'illimitato, il dialogo con Dio e con gli uomini si concentra, si fa dialogo mondano nel proprio cuore, ancor più: esso risulta infine partecipazione al monologo intradivino-intrapersonale di Dio nello Spirito, che si compie in tutti i poli e in tutti gli adempimenti menzionati come un tale circolo dia-logico.

Così crescono insieme l'estasi della preghiera, l'estasi dell'*habitare secum* e l'estasi del servizio. L'orante partecipa all'invio delle Persone trinitarie e vive in fiduciosa indifferenza, con lo stesso animo nei confronti di tutto quello che gli è assegnato da Dio, dagli altri e dal suo intimo.

Con questo abbiamo descritto la struttura fondamentale della preghiera in analogia con la rivelazione e il dialogo. La preghie-

¹³ Questo aspetto è particolarmente chiaro in R. BRAGUE, *Was heißt christliche Erfahrung?*, in «Communio» 5 (1976), pp. 481-496. Non per niente K. Rahner trova in questa relazione le asserzioni più forti sulla dedizione interumana: cf. *Schriften zur Theologie* - X, cit., pp. 136-139; per il rapporto tra preghiera e incontro come «reciprocità minore» e «maggiore», che si includono l'un l'altra, cf. H. OTT, *Wirklichkeit und Glaube*, cit., § 22 ss., 52; L. LIES, *Unterscheiden im ignatianischen Exerzitienprozeß*, cit., p. 162.

ra è l'atto di risposta dell'uomo corrispondente alla rivelazione. Più esattamente quella reciprocità infinitamente dilatata fra/in Dio e uomo, quello spazio apriorico di luce, di respiro, di adempimento della ragione nel quale viene interpretata la verità meta-comunicativa come tale e dal quale e nel quale vivono l'autopercezione (trascendentale) della verità dell'io e il dialogo.

In esso si dischiude il «mondo», quel mondo in cui comunichiamo, operiamo, riflettiamo, che noi dobbiamo e possiamo ricondurre a Dio nella sua insopportabile leggerezza e relatività come nel suo peso gravoso. Allo stesso tempo, nella preghiera si compie ogni evento dialogico nella sua tensione di unità/noi e abissalità dell'io-tu; solo a partire da esso nascono le dimensioni e il peso specifico della responsabilità del mondo e del tu, tornano le porzioni della correlazione tra me e te, mio e tuo.

Finora abbiamo descritto ancora una volta solo le strutture fondamentali della preghiera. Come nel caso del dialogo e della rivelazione, anche la preghiera diventa consapevole della sua realtà solo in un itinerario storico di dispiegamento e di concretizzazione. È da aspettarsi che questa via sarà ancor più ricca di tensioni e più ardua di quanto non lo sia il linguaggio umano. Vanno dunque definite quelle dimensioni che in essa si estendono all'infinito e in pari tempo riguardano l'intimo del cuore. Questa via viene descritta qui di seguito affinché possiamo comprendere ancor più esattamente la preghiera nel suo rapporto alla rivelazione e infine come l'adempimento privilegiato dell'analogia fra Dio e uomo e di una ragione che si comprenda in modo trascendentale-dialogico.

2. STORIA COME CAMMINO DELLA PREGHIERA – PREGHIERA COME STORIA

Se e nella misura in cui l'uomo definisce nella preghiera la propria realtà nella sua tensionalità, si potrà dire che la preghiera non è altro che il massimo adempimento della storia nella riflessione di se stessa e la storia si adempie, si riflette e costituisce in modo privilegiato nella/quale preghiera. Per questo in seguito vengono offerti alcuni cenni fenomenologici che si riferiscono ampiamente allo sviluppo della struttura finora descritta.

La storia appare e si temporalizza anzitutto quale/nella via di maturazione e di sviluppo del singolo uomo che non è mai

quello che può e deve essere. Egli deve sempre innanzitutto raggiungere quello che è e con ciò l'originale disegno d'essere di Dio; egli non ha mai finito con se stesso. Questo processo si realizzerà solo nella preghiera, nel senso di misurare e attraversare la tensione fra la fatticità e il carattere di parola e Pneuma dell'uomo, come a lui conviene e gli è assegnato in quanto creatura. In esso l'uomo si manifesta, in modo incoraggiante e doloroso ad un tempo, come grandezza a sé destinata e in ciò già segretamente perduta, come già dato e ancora non compiuto. In modo un po' formale questo viene espresso da Rahner nel modo seguente: «La storia dell'autoesperienza, ossia dell'autointerpretazione dell'uomo avvenuta in libertà, è anche *eo ipso* la storia della sua esperienza di Dio e viceversa»¹⁴. Entrambi devono essere sempre di nuovo interpretati l'uno con l'altro, devono essere posti nella loro differenza, salvati e realizzati nella loro appartenenza reciproca. L'unità fra io empirico e trascendentale, di consistenza del mondo e coerenza dell'io umano sono sostenuti e accolti nel loro naufragare e risorgere soprattutto nel compimento orante.

Tale interna drammatica trascendentale si realizza e si riflette anche nel dialogo, nel porsi in questione mutuo e comune e nell'elevazione della verità come amore. La storia come avvenimento interumano trova nella preghiera la sua espressione e il suo compimento eminente, in essa vengono esigiti, serbati e ricordati la solitudine e la comunanza dell'uomo. Nel culto, la storia in certo qual modo si accerta di se stessa, nel raccontare ascoltante, nella rammemorante riespressione delle immagini dell'eterna speranza, nella presentazione di quel Dio che è il Dio dei nostri padri come il tuo e il mio Dio, e in ciò è ancora una volta il garante della nostra disparità e solidarietà. Così la preghiera è essenzialmente portatrice di identità e giustizia storica.

Concretamente, questa identità si produce nell'autoaccoglienza e nell'autoconsegna della creatura storica al suo proprio da-dove (*Wovonher*), in-che-cosa (*Worinnen*) e verso-dove (*Woraufhin*): nell'anamnesi eucaristica dell'Esaudito, nel ricordo del Fallito, nell'audace-umile esistenza del Presente, nell'attesa trepidante del Veniente. In questi gesti del pregare lo scorrere fugace del tempo-χρόνος viene trasformato in καιρός significato-signi-

¹⁴ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* - X, cit., p. 143.

ficante, la storia come tale si piega e si apre ad una più grande epifania, nella quale essa trova il suo compimento riconciliante.

Con ciò la storia è costituita quale spazio dell'indifferenza. In tale atteggiamento l'uomo aprirà la sua fatticità finita, il suo essere attaccato a se stesso, le possibilità creative della forza trasformatrice di Dio e, viceversa, le potenze della sua fantasia utopica che vagano a vuoto si riallacciano alla realtà incarnata della potenza di Dio, già ora presente nel Logos e nello Pneuma, dunque rispetterà e compirà la volontà di Dio nella sua duplice manifestazione. Da un lato cioè egli si incontra nella/quale fatticità, la realtà e la volontà amorosa di Dio che si è coagulata, che si è fatta forma, appello della sua Presenza. E in pari tempo Egli è l'orizzonte che tutto spezza, passato memorabile e futuro, traccia di un'assenza che interrompe il circuito corrente della vita e rinvia alla riconciliazione ancora e sempre mancante di libertà e comunicazione. Esso è in un presente, traccia cancellata di ciò che è stato e appello del nuovo; è realtà e postulato, volontà della storia e volontà di ordine.

Solo così si produce il senso storico dell'esistenza individuale come di quella collettiva. Indifferenza, dunque, è lasciarsi-immettere nel Sottomesso come mettersi-a-disposizione per il nuovo inaudito. «L'orante, esponendosi davanti a Dio, desidera il suo sé da Dio. Dio sta fra il suo sé che egli presenta e il suo sé che egli desidera, fra il suo cuore "vecchio" e il suo cuore "futuro"»¹⁵. In tale affidamento sorge la storia, gli uomini e il mondo rimangono essi stessi e tuttavia divengono nuovi.

Entrambi gli aspetti si trovano ancora una volta nella preghiera cultica. Nel ritmo della festa e nella celebrazione ordinaria si esprime la fiducia nel presente del Dio cosmico e tutt'abbracciante che ritorna. E in pari tempo nella festa cristiana della novità di Dio viene pensata la sua impareggiabile potenza storica, la sua sottrazione escatologica. La preghiera compie la *re-volutio* che è storia: l'attendibilità dell'eternamente-medesimo, della rotazione circolare delle maree e del sempre nuovo irrompere e schiudersi, il sorgere della libertà; si ricorda la fedeltà e il provocante Inaudito dell'eterna giovinezza di Dio. E in entrambi, come

¹⁵ H. OTT, *Gott*, cit., p. 116; cf. R. SPAEMANN, *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977, pp. 31 ss.

vedremo, si compie la storia quale analogia, quale passaggio rischioso e tuttavia già sempre colmato di Dio e mondo. Concretamente tale analogia accade nella storia nel circolo di adorazione, supplica, lamento, raccoglimento, ascolto e schiudersi. In esso la preghiera ha la sua propria storia e muove e mantiene la storia del mondo come tale.

La storia dunque si dispiega e si raccoglie fra e in questi atti originari dell'uomo orante e la preghiera misura dapprima le tensioni che costituiscono la storia (essenza-fatticità; io-tu-noi; passato-presente-futuro, tempo collettivo e individuale; tempo della colpa e della grazia) e cerca di inscrivere *in* e portarla *verso* la rivelazione di Dio.

3. ABBANDONO COME PREGHIERA — PREGHIERA COME ABBANDONO

Il carattere di tensione e di abbandono dato necessariamente con la storia, dopo quanto si è detto, si acutizzerà nella preghiera e, viceversa, apparirà il tratto di consegna e di abbandono dell'uomo quale *interiore* partecipazione al processo della preghiera. È questo che vogliamo approfondire nel capitolo seguente e in quello finale di questo studio.

In effetti, la preghiera è anzitutto, da un lato, interruzione di tutto quello che è troppo usuale, di ogni affare intramondano, di tutto ciò che è ovvio, un atto propriamente atopico nell'ingranaggio di questo mondo. In esso, se l'uomo lo compie rettamente, gli viene tolta sicurezza, perde il terreno sotto i piedi; ogni esperienza viene raccolta, relativizzata, aperta¹⁶.

Con ciò la preghiera acuisce la tensione che è già data con l'esistenza storico-creaturale: forse questa tensione nasce proprio in essa, e di tanto in tanto si accresce e si fa consapevole fino all'insopportabilità. Un uomo che cerca di descrivere il mondo davanti a Dio e cerca di leggerlo nella luce di Dio, sia esso con-

¹⁶ Per ciò che segue cf. E. SALMANN, *Gnade und Leid. Dogmatische Erwägungen zur Leidensmystik bei Anna Katharina Emmerick*, in «Geist und Leben» 49 (1985), pp. 322-336; K. RAHNER, *Passion und Ascese*, in *Schriften zur Theologie - III*, cit., pp. 73-104 [trad. it.: *Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1966, pp. 97-140].

trassegnato da una relazione mistica oppure profetica con il suo Dio e con questo mondo, è esposto nell'intimo della sua coscienza, in forma spietata, a conflitti, differenze, tensioni, e sperimenterà inesorabilmente quel rapporto nella sua contraddittorietà e quale contrasto:

— fra la storia deiforme del profondo dell'uomo (fondo dell'anima) e la coscienza di superficie, dei ruoli di sé;

— fra la santità di cui è debitore e la percezione di ciò che è connesso alla colpa;

— fra l'unione primordiale con gli uomini nello Spirito, la percezione della singolarità luminosa e il decadimento, l'alienazione e la lontananza da Dio, l'astrattezza e l'irrealtà dell'esistenza umana: l'orante percepisce quanto ognuno rimanga al di sotto di quello che è (davanti a Dio), quanto egli si contraffaccia;

— fra la vicinanza osmotica all'altro nella gioia e nel dolore condiviso e la fredda lontananza, come si manifesta nel fraintendimento, nell'essere incompreso, nella esperienza della solitudine;

— fra la fede naturale, socio-ecclesiale e il Dio reale presagito soltanto ora.

Si dovrà dire dunque, contro una prospettiva antropocentrica che procede in modo troppo ingenuo, che il dolore cresce quando Dio si avvicina in quanto Dio, quando germogliano nel cuore la conoscenza per grazia e l'amore. Perciò i poli tensionali menzionati crescono l'uno con l'altro. Quanto più uno viene percorso, tanto più forte diventa anche l'altro, una tensione simile ad un'esperienza mortale che si risolve solo con l'affidamento al più grande e che risveglia alla vita, al Dio che ancora una volta abbraccia tutti i contrasti.

Ciò che fin qui è stato descritto quale struttura tensionale ora deve essere illustrato espressamente come processo, come transito attraverso il nulla, come espropriazione e destituzione di sé, se si vuole reggere ai racconti dei profeti e dei mistici come di molte persone autorevoli.

Ad un primo livello si dovrà parlare di deideologizzazione, di liberazione da ogni falsa proiezione, da ogni attaccamento a ideali costruiti da sé, da immagini di sé e di Dio. Così nella preghiera viene anche sempre minata ogni falsa assolutizzazione, ogni sovraidentificazione con qualsiasi idolo, e si è posti nello

spazio dell'assoluta distanza¹⁷. L'orante – per nominare solo alcuni esempi particolarmente pregnanti e rilevanti teologicamente – non può provare piacere nell'assoluto abbandono di Dio, né può stilizzarsi nel figlio interamente emancipato, assoluto (Nietzsche); la vera preghiera non si realizza nemmeno nell'ubriacatura dello spirito solitario (pseudomistica) o come processo dell'autocompiimento morale (Kant), né l'uomo potrà comprendersi come il Padre che produce da se stesso la propria storia della coscienza e dell'identità. Tutto questo, gli atti più alti dell'autodivenire e dell'esperienza, il bisogno più profondo dell'amor proprio e dell'affermazione di sé, nella preghiera viene stroncato, l'uomo viene sottoposto per così dire ad una cura spietata di sottrazione. Questo vale anche per ogni religiosità che si serve di rappresentazioni, per ogni sentire, fissare, verificare, per ogni ricerca di esperienza: tutto questo nella preghiera profonda viene sacrificato, bandito, relativizzato, giudicato, strappato di mano. L'analisi psicologica non può essere più spietata, tutto viene messo a nudo nella sua nullità, diventa visibile nel suo attaccamento all'io, fino al punto in cui lo spirito si libera da ogni soggettività falsa e unilaterale e diventa amore indifferente, spirito oggettivo. Solo in ciò si libera il vero nocciolo dell'identità dell'io: la presenza di Dio nel fondo puro dell'anima. Vedremo ancora come, in questa esperienza, mistica e illuminismo, Ignazio, Fénelon e Hegel si toccano, per non parlare di Rahner e Balthasar.

Questo nulla privativo descritto finora (che in quanto «notte dei sensi» era già sufficientemente tormentoso) si mostra ad un livello successivo nel suo significato positivo, anche se anzitutto nella forma di un annichilimento che si estende ancor più profondo e vasto («notte dello spirito»). Se ci si aspetta da ogni vero orante la purificazione finora descritta, solo qui inizia il compimento propriamente mistico della preghiera. Tale annichilimento si compie in forme diverse e tuttavia sempre di nuovo descritte in modo analogo¹⁸.

¹⁷ Cf. J.L. MARION, *Pregare nella distanza del Padre*, in «Communio» 4 (1975), pp. 40-45.

¹⁸ Nel seguito viene tentata una fenomenologia dell'annichilimento e della «svolta» nella preghiera – che verrà ripresa nella parte conclusiva di questo studio – e precisamente in relazione a Giovanni della Croce, e ai suoi interpreti

— l'uomo si esperisce, nello spazio interiore della propria identità, come *espropriato*, sequestrato, quale cassa di risonanza di una presenza più grande, di una più alta pretesa;

— in questo accade una *de-stituzione*, una perdita di appiglio e del mondo, di ogni facoltà naturale, di ogni orientamento e metodo spirituale. Le coordinate del mondo si fanno in-sensate, estraniare a se stesse, si scardinano. L'uomo sta così privo di mezzi e spoglio, è esser-ci, senza l'abito di una vita spirituale, di una fede dimostrabile, di una personalità da esibire;

— ne consegue una totale *indifferenza*, una passività nel centro intimo dell'azione e della percezione e allo stesso tempo un'accortezza spaventosa. Ci si deve, per così dire, lasciar donare nuovamente Dio, il mondo, sé;

— in tutto questo accade un *ottennebramento* degli atteggiamenti e delle rappresentazioni naturali della fede, che devono essere tutti quanti abbandonati e rimessi ad una più grande realtà, ad un attento indugio, pieno di attesa; uno stato che assomiglia molto all'agnosticismo oggi corrente, solo che esso viene vissuto precisamente in quanto ritrazione;

— solo così sorge la vera *distanza* fra Dio e uomo, il cuore presagisce cosa siano la distanza assoluta, il rimando, la differenza sempre nuovamente aggiornata;

moderni: cf. E. SALMANN, *Gnadenerfahrung im Gebet*, cit., §§ 3.4, 4.1, 4.4.2, 4.5-4.7. Indispensabili per la comprensione sono: J. SANCHEZ DE MURILLO, *Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz*, in «Philosophische Jahrbuch» 83 (1976), pp. 266-292; E. MEIER, *Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz*, Altenberge 1982 (dissertazione: Münster 1981); J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1931² (1924); G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, 3 voll., Paris 1960; H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. II. Fächer der Stile: Laikale Stile*, Einsiedeln 1972, pp. 465-536 [trad. it.: *Gloria. III. Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1976, pp. 97-155]; cf. inoltre: R. SPAEMANN, *Mystik und Aufklärung*, in IDEM, *Einsprüche. Christliche Reden*, cit., pp. 36-50; B. WELTE, *Das Licht des Nichts*, Düsseldorf 1980 [trad. it.: *La luce del nulla*, Queriniana, Brescia 1983]; IDEM, *Religionsphilosophie*, Freiburg-Basel-Wien 1978, pp. 68 ss. [trad. it.: *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1985]; si desidera citare infine un saggio stimolante di C. PAX, *Compagni di cammino: Heidegger e Giovanni della Croce*, in «Aquinas» 27 (1984), pp. 243-260.

— in tale processo il mondo e l'io si trovano così nientificati da apparire nella loro vera *nullità* ontologica: in quanto esseri che traggono origine dal nulla e sono in esso implicati;

— in pari tempo anche Dio viene a mancare del volto e dell'essere della lontananza e dell'indeterminabilità assoluta: *Deus non est in genere*, non è determinato da alcun pensare, sentire o volere umano. Egli è sottratto nell'assoluta *incomparabilità*;

— e ancor peggio, forse: nella preghiera proprio questo nulla non si lascia trattenere, così che ci si potrebbe trincerare o installare nel nichilismo. Ne risulta come il patire di una *inevitabile distanza*, dunque di una *lontananza che scalfisce*, che è allo stesso modo *inesorabile vicinanza*. Mai Dio è più reale che in tale differenza, mai l'io è più autentico.

A questo punto, o meglio, in questo intero processo il capovolgimento è già sempre avvenuto. Il nulla cela la sua vera essenza, esso è il volto velato della presenza divina. Nel nulla quale morte di ogni intenzionalità, di ogni sperare, di ogni proiezione di Dio e di sé sorge il vero senso di essere e di vivere, sorge Dio come fra-mezzo di ogni «fra» di me e me, me e te, me e mondo; Dio diventa «mondo», in cui tutto viene a stare.

Solo così l'uomo si avvede della realtà di Dio, percepisce che non vi è nulla fuori di lui, che questo Dio è l'assoluto, il tutto includente e, in questo, il Tutto che libera, il nesso e l'accordo di tutto quello che per l'uomo si esclude. Dio è il terzo incluso di ogni incontro con sé e con lo straniero. Solo nella spoliatura di ogni particolarità, come si è descritta, Dio nasce come il Tutto di tutto, senza che in questo scompaia ciò che è peculiare. Al contrario, questo Tutto non è semplicemente l'Uno in cui tutto si risolve, né l'Altro che tutto altera, bensì è l'Altro tale da essere allo stesso tempo il Tutto accogliente. Nell'annichilimento l'orante attraversa questa transimmanenza incommensurabile di Dio, la sua assoluta inclusività ed esclusività, la sua lontananza che è l'indivisibile vicinanza a tutto e ad ognuno nella sua particolarità. Tale lontano-vicinanza non è comprensibile al modo d'intendere ordinario, essa è intelligibile (anche se non necessariamente accertata) solo alla ragione trascendentale e, prima della sua attualizzazione, nel compimento orante.

Se quello che è stato detto finora è giusto, questo esperire — e giungiamo solo qui al nucleo significativo dell'annichilimento — è partecipazione all'autorivelabilità di Dio nella storia, nella crea-

zione finita. L'orante con-patisce la tensione della struttura della rivelazione. Non si tratta dunque di una dialettica vuota o di un gioco astratto di lontananza e vicinanza, al contrario l'uomo con-patisce la *kenosis* della rivelazione e la differenza di Dio stesso nel Logos e nello Pneuma. Presagisce la distanza infinita, lo scarto fra Figlio e Padre, cielo e inferno, banalità e amore, colpa e santità, la lontananza tremenda e la vicinanza graziosa fra l'oblio di Dio da parte dell'uomo e l'esposizione solitaria di Dio in questo mondo, come la deve assaporare il Figlio-Logos nello Spirito-obbedienza dinanzi al Padre. Solo quando l'orante rifiuta ogni identificazione con il ruolo del Padre, del Figlio e dello Spirito e perciò con Dio, la preghiera appare come partecipazione alla struttura tensionale trinitaria della rivelazione. Solo in tale estinzione, nell'abbandono del mistero dell'uomo e della sua libertà nel mistero ancora più grande di Dio, è possibile una comprensione non mitologica di Dio, Padre, Figlio, Rivelazione e Redenzione. *L'Ad nihilum reductus sum et nescivi* (RB 7,50), l'esser-ridotto-al-nulla della preghiera mistica dell'umiltà si manifesta quale *reductio in mysterium*, quale riconduzione di ogni fatticità, di ogni utilizzabilità, di ogni immagine e significato al fondo trascendentale di ogni conoscere e amare, che è in pari tempo il fondo ontologico di ogni esistenza: lo spazio vitale trinitario. La preghiera realizza perciò lo status ontologico dell'uomo, la sua pienezza e nullità, il suo essere-abbandonato e lasciato-libero, la posizione in sospeso e partecipe, appunto in questo, all'implicarsi di Dio nella storia del mondo e della rivelazione, al suo ostendersi. Solo in tale preghiera si manifestano le vere proporzioni dell'essere, l'orante viene a conoscenza della correlazione differenziante fra Dio e mondo, fra uomo e uomo.

4. DIFFERENZA COME PREGHIERA — PREGHIERA COME DIFFERENZA

La notte non è nient'altro che un processo di purificazione, di rischiaramento dell'orante su se stesso al cospetto di Dio, un itinerario di differenziazione. Essa impedisce qualsiasi tipo di confusione proiettiva fra sfera divina e umana, ogni falsa estensione, spiritualizzazione o apoteosi del concetto di Dio, di uomo o di mondo. Essa crea spazi di libertà e di correlazione entro strutture di peccato. «Nei riguardi di Dio noi non possiamo parlare in

modo completo, ma solo in modo differenziato»¹⁹. La preghiera perciò non è fusione, neppure superamento, bensì essa si iscrive nella distanza che appare anzitutto come assenza, poi come alienazione e infine come distanza trinitaria del Figlio. L'orante deve imparare a vivere la (e nella) distanza, vederla quale spazio di accesso all'altro in quanto altro e, in questo, a se stesso.

È soltanto nella distanza che il Padre può essere riconosciuto al di là degli idoli senza rischio di accecarsi guardando troppo da vicino. Solo la distanza permette di alzare gli occhi e, perciò, di vedere²⁰.

Distanza non è «allontanamento, dimenticanza, disprezzo», bensì spazio di approssimazione nel profondo rispetto, campo di prova della missione, scuola del vedere (*Er-schauen*), di lettura delle tracce, di misurazione della trascendenza; aura e spazio di respiro della libertà creativo-liberale. Chi lascia libera la distanza vive «il discernimento degli spiriti», impara a distinguere fra illusione e realtà, fra Dio, mondo e uomo. Egli acquisisce un tatto squisito per la presenza dello Spirito nell'infinità finita che l'uomo è. Egli impara ana-logicamente a pensare e a sentire nel passaggio incessante, a misurare nell'infinita distanza la sempre più sorprendente vicinanza di Dio e in ogni vicinanza la lontananza che si salvaguarda proprio in quella. Forse egli presagirà che questa analogia si fonda sullo stesso spazio corresponsoriale e libero della Trinità, in cui il medesimo amore viene fruito nell'infinita differenza delle persone e nell'altrettanto infinita distanza fra di loro, come già si manifesta anche nella Trinità economica. L'orante, in questo, diverrà familiare alle diverse sfaccettature della rivelazione del Dio triplice-semplice; egli conoscerà questo Dio, sia nello Spirito che tutto riempie naturalmente-pneumaticamente, sia nel Logos universale e nel Figlio incarnato, sia nell'*auctoritas* sottratta del Padre. Egli sosterrà le tracce della sua segreta presenza nell'estasi dei profeti e nella loro parola tagliante, come nel ritmo affidabile della natura e del culto. Egli imparerà a discernere nella forma della rivelazione fra Antico e Nuovo Testamento, in Gesù fra Signore e Servo, Logos e Figlio, povertà e ricchezza, senza che vi sia corrispondenza fra di loro.

¹⁹ G. SAUTER, *Reden von Gott im Gebet*, in B. CASPER (a cura di), *Gott nennen*, Freiburg 1981, pp. 219-242, qui 231.

²⁰ J.L. MARION, *Pregare nella distanza del Padre*, cit., p. 62.

La meditazione pregata custodisce l'unità e la differenziazione della storia della rivelazione. Non per niente

Dio viene nominato in svariati modi nel racconto che lo racconta, nella profezia che parla in Suo nome, nell'istruzione che Lo indica come fonte dell'imperativo, nella sapienza che Lo cerca come senso dei sensi, nell'inno che Lo invoca nella seconda persona²¹.

E con queste denominazioni viene evocato e creato di volta in volta un intero mondo, una «corte», accade un'epifania che alla fine trova il suo apice nel discorso parabolico, che è paradossale e oltrepassa i confini, dove Dio viene nominato e rammemorato, *via eminentiae*, nello straniamento, inclusione e sovraeccedenza della realtà umana. La preghiera dunque gode dei modi diversi della presenza, dell'estraneità e della sottrazione di Dio. Il discernimento dell'uomo spirituale e del suo linguaggio e quello del suo Dio crescono l'uno con l'altro, e in questo si realizzano la libertà razionale e la verità divina e lasciano sorgere il medesimo mondo del Logos, della Rivelazione.

5. PAROLA COME PREGHIERA – PREGHIERA COME PAROLA

La preghiera come evento di abbandono e differenziazione è un processo linguistico in cui la vita, per così dire, s'intensifica, trovano parola le esperienze contraddittorie del mondo (e in realtà vengono al mondo solo in questo modo). Questa contraddittorietà spinge addirittura alle diverse forme di preghiera, s'interpreta in esse. Gratitudine, supplica, pentimento, lamento, lode, riconoscenza, silenzio costituiscono per così dire la «sintassi della fede» come della vita, sono «una fede eloquente» (O.H. Pesch), in cui il linguaggio, ad un tempo, viene nuovamente inventato e approfondito nelle sue possibilità. Nella preghiera esso

²¹ P. RICOEUR, *Gott nennen*, in B. CASPER (a cura di), *Gott nennen*, cit., pp. 45-80, qui pp. 64, 68 ss. In un tale senso analogico del tatto si collega proprio nella prospettiva ignaziana la forma del discernimento degli spiriti che riguarda la storia della salvezza, l'ambito ecclesiale e la dimensione dell'interiorità: cf. M. SCHNEIDER, *Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerziten in der Deutung von E. Przywara, K. Rabner und G. Fessard*, Innsbruck 1983; su Przywara cf. B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*, Düsseldorf 1969, pp. 297 ss.

viene preso in un «movimento incredibilmente ricco di mutamenti»²², dal quale risorge nuovo e ringiovanito.

Perciò tutte le dimensioni e i mezzi, tutte le parole e le forme del linguaggio sono richieste, arricchite e trasformate dalla preghiera. Ora essa sale dalle profondità pneumatiche, dalla sorgente del cuore umano, vuole scandagliare ed esplicitare l'Indicibile, l'inenarrabile destino dell'uomo. Da lì si origina la sua ricchezza poetica e la sua inesauribilità, la sua singolarità e comunicatività. Non è mai solo informazione, comunicazione oggettiva, bensì espressione essenziale dell'uomo, in cui egli riversa il proprio cuore, diventa autentico davanti a se stesso, cerca di inscrivere il suo mondo nel mondo di Dio. Tale parola è espressiva, appellativa, invocativa, provocante; possiede una forza tale da sollevare il mondo, essa consola, taglia, ferisce, sana. Ora essa si volge verso/contro l'orante stesso, porta spesso alla luce la contraddizione del cuore e dell'intelletto, della fatticità e dell'essere, conduce l'orante in contraddizione con se stesso e con il suo mondo, per elevare questa contraddizione in Dio²³.

Ma essa si volge anche verso/contro Dio, di tanto in tanto si appella a lui contro di lui, gli ricorda sé a se stesso, la sua fedeltà, la sua storia con l'uomo. La preghiera abbraccia il tutto e tuttavia nomina un Nome che ancora una volta comprende le altezze e le profondità dell'anima, della vita, del cosmo e le serba e le salva nella sua semplicità. E così davanti a/in questo Dio si giubila, si narra, si leva il lamento, si canta, ci si arrovella, si grida, si tace, si poeta e si balbetta. Dove il tutto giunge a definizione di fronte al Tutto, la parola sarà, in primo luogo, creativo-spontanea, assumerà l'ampiezza e la profondità associativa della poesia e la sua

²² G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, cit., pp. 210 ss.; Ebeling assieme a Ott è forse uno dei pochi teologi che abbiano ripreso e approfondito in modo fecondo il pensiero del linguaggio del tardo Heidegger. Se in qualche modo l'evento dell'epifania si lascia pensare, allora lo è come dono (proprio della parola) e corrispondenza; cf. su ciò R. SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978, pp. 33, 112-118, 128-134, 150 ss.; A. JÄGER, *Gott. Zehn Thesen*, Tübingen 1980, pp. 118-139 [trad. it.: *Dio. Dieci tesi*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1984]. Qui noi tentiamo questo incontro partendo dalla preghiera come invero emittente della trascendentalità.

²³ Cf. G. EBELING, *Das Gebet*, in *Wort und Glaube*, III, Tübingen 1975, pp. 405-427, qui p. 413; P. RICOEUR, *Gott nennen*, cit., pp. 65 ss.

forza. E proprio in questa espressione individualissima inviterà gli uomini lungo i secoli a mettere in comunicazione la propria esperienza con tale preghiera. In effetti, questa parola universale qual è la preghiera ha bisogno anche dell'accoglienza, dell'ascolto attento dell'esperienza di tutte le generazioni, sì, della formula, del rituale di cui l'orante si serve come di un parapetto e come ambito di movimento per contenere tuttavia ancora nella parola l'Indicibile davanti al Mistero ineffabile. Così nella vera preghiera la capacità creativa e la ricezione della tradizione non stanno in contraddizione, bensì si prestano aiuto reciprocamente per escogitare, inventare la parola di fronte a Dio.

In una tale unità tensionale di creatività e ricezione, intimità e rituale, abbandono di sé e implorazione del mondo, di autocontraddittorietà e consolazione, l'orante realizza la propria dipendenza al dire di Dio la cui dipendenza tuttavia non sta mai dietro a lui, bensì è sempre «sospesa» di fronte a Dio, sta sempre sotto il suo giudizio e la sua grazia, si ritrae e si progetta nuovamente in permanente correlazione a Lui. Nell'essere da Dio e in vista di lui l'esistenza si comprende nel gesto linguistico della preghiera come «accogliere e lasciarsi-accogliere, come essere-in-dovere e in-debito-di-sé, come esprimere-si e affidar-si»²⁴. In tale avvicinarsi a Dio l'orante diventa consapevole del suo essere avvicinato da lui, si realizza la parola di Dio quale preghiera umana – e questa preghiera si comprende come un accadimento nella parola che l'orante intende, chiama, evoca, nomina. Accade una nuova creazione nella parola.

Questa circolazione fra parola umana e divina dev'essere situata storicamente ed escatologicamente. Dio e uomo, nonostante ogni possibilità di corrispondenza nella parola, si fanno di fatto l'un l'altro sempre di nuovo contro-parola. L'uomo insorge contro Dio e d'altra parte il giudizio viene emanato su ogni dire e comunicare umano, la distanza fra le parole umane e l'unica Parola che Dio ha pronunciato appare in modo inesorabile. Questo unico Logos escatologico è il giudice, la verità e la parola determinante su ogni pensare, dire ed esprimere dell'uomo.

Storicamente questa indisponibilità e diastasi della parola è

²⁴ G. EBELING, *Das Gebet*, cit., p. 422; non va sottaciuta la vicinanza a H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, II/1, cit., pp. 262 ss.

motivata dal fatto che essa non fu concepita ed espressa di propria iniziativa, bensì fu accolta e trovata. Non solo l'orante è logoforme, non solo egli stesso è la parola di Dio rivoltagli, ma anche esteriormente egli ha ricevuto la forma e il suono della preghiera; quando prega egli entra, per così dire, in un ambito di parola già predisposto. Forse questo accade nel modo più intenso quando egli s'intona con la preghiera dei salmi e della chiesa. Qui egli riceve una parola umana che contemporaneamente è carica dello Spirito divino, è in-spirata e rappresenta e porta il linguaggio e l'intelligenza spirituale della comunità della chiesa. Questa parola tocca il cuore dell'orante, desta in lui il medesimo Spirito che animò anche la parola della Scrittura e i molti oranti della tradizione. Essa invita a dilatare la propria esperienza e a porsi in relazione e all'unisono con quello che viene consegnato nella parola. Il cuore e la parola dell'orante e del Logos della Scrittura diventano barca l'uno dell'altro e in questo processo di tradizione la parola teandrica esce nuovamente dalla bocca dell'orante quale parola rivolta a Dio, il quale la riconduce al suo Inizio. Pregare è così analogia vissuta, incessante transito, accesso e sortita dell'unica Parola fra bocca e cuore di Dio e bocca e cuore dell'uomo (accogliente-corrispondente e in ciò creativo).

In questo processo storico della parola viene ricordato che tutto è creato nella Parola e che perciò essa è cassa di risonanza del Logos, altrimenti non sarebbe nulla. Così la preghiera partecipa alla circolazione della parola, all'evento di parola-risposta della creazione e della rivelazione, e solo così questa si realizza in quanto tale. Il Logos, per modo di dire, cadrebbe nel vuoto se non trovasse risonanza e corrispondenza in uno spirito accogliente, se non fosse detto, accolto e corrisposto nello Pneuma. Questo Pneuma nel cuore dell'uomo come della chiesa è spazio di vibrazione e di azione come intima forza agente del silenzio che anima la parola e la preghiera, così che questa si compie infine nel gemito inesprimibile (ma per nulla vuoto-di-Logos), nell'abbandono silente, nel canto della comunità. In tale preghiera avviene la nascita del Regno, sorge quello spazio-di-evento in cui l'essere stesso si dà come Parola e Spirito, in cui il silenzio di Dio, il «darsi» (*es gibt*) viene per così dire alla parola. Silenzio che avvolge e fa sopravvivere ogni pensiero e ogni parlare di uomo, e in questo libera l'uomo per la rammemorazione meditante sul da-

dove del dono e sul gesto silenzioso dell'abbandono. In questo gesto «l'avaro mutismo dei membri increduli diviene eloquente, la esuberante facondia del cuore credente diviene silenziosa. Incredulità e fede uniscono la loro preghiera»²⁵.

6. PAROLA AGENTE («TAT-WORT») COME PREGHIERA — PREGHIERA COME PAROLA AGENTE

La preghiera non è priva di mondo, luogo o tempo, e l'operare umano al contrario nella preghiera si potrà capire, accompagnare, orientare a lungo andare non senza determinazione di luogo. Nell'atteggiamento amante fra gli uomini come nella sfera di comprensione fra Dio e uomo ogni fare è anche espressione, gesto, domanda, ringraziamento, inveroimento della comunanza. I Padri parlano non senza ragione di preghiera incessante, della vita come grande liturgia in cui corpo, azione, lavoro, pensiero parlano di Dio come l'Uno e il Tutto dell'esistenza e in questo sono ricondotti a Lui. Ovunque un uomo si lascia dare e prendere, elevare e attraversare la propria vita e il proprio sperare, dove egli prende in consegna se stesso come procrastinato, concesso al proprio «feudo», allora questa vita acquisisce il carattere di Logos. Appare come guidata e intessuta dallo Pneuma, allora soltanto essa trova il suo peso specifico, la leggerezza e la dignità a lui assegnata. Solo quando l'uomo s'iscrive in questo dinamismo fondamentale di accoglienza e abbandono della preghiera, il suo fare diventa opera, la sua attività si fa gesto creativo, la sua vita diventa ex-sistenza, la vita e la preghiera diventano con-geniali, coestensive e cointensive²⁶.

²⁵ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, cit., p. 329 [trad. it.: p. 317]; cf. A. JÄGER, *Gott. Zehn Thesen*, cit., p. 139; E. FUCHS, *Marburger Hermeneutik*, Tübingen 1968, pp. 227-245, in particolare pp. 242-245 [trad. it.: *Ermeneutica*, Celuc Libri, Milano 1974]. Sul fondo comune di parole originarie in Rosenzweig e Heidegger cf. B. CASPER, *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967, pp. 111, 134, 145. Forse la teologia cristiana dovrebbe interrogare con ancor più vigore entrambi i pensatori per poter capire meglio che cosa unisce in profondità trascendentalità e storia, pensiero rammemorante e dialogo, epifania e morte.

²⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Sulla preghiera continua*, in «Communio» 4 (1975), pp. 28-35; è stato K. Rahner a sviluppare in modo particolare questo tipo

D'altra parte, in una tale forma di vita la preghiera esplicita non si realizzerà nella pura interiorità, bensì esprimerà la vita intera, sarà dunque corporeo-plastica, individuale e sociale. Con tutta discrezione non avrà alcuna vergogna del gesto, del culto, del ritmo. In tale espressività essa è un fenomeno infracorporeo, che istituisce comunanza, comunicativo. Noi non comunichiamo solo spiritualmente, ma nel gesto, nell'espressione, nel ritmo, nell'assemblea. Questo corrisponde talmente alla costituzione umana che c'è da aspettarsi lo sarà ancora di più in una prospettiva teologica. Gesto e formula, liturgia ed edificio sacro non sono solo fenomeni antropologici, bensì ancora una volta premessa della grazia, gesti del Dio creatore in cui l'orante può e deve trovarsi, riunirsi, orientarsi. In tale pregare avviene la trasformazione della forma mondana e il rimpatrio della vita smarrita nella vivente totalità del corpo di Cristo. Il culto è casa del linguaggio e dell'essere, raccolta di ciò che è disperso, memoria che il cosmo stesso è casa del Logos. Del Dio-Logos cristiano si dovrà dire senz'altro di più ancora. Il culto corporeo nell'ambito della chiesa ricorda che questo stesso Logos ha assunto forma corporea, è divenuto orante, e in tale incarnazione si è rivelata nel modo più profondo la spiritualità di Dio. Quanto più densa e ampia è la dimensione spirituale di una creatura, tanto meno proverà vergogna di fronte alla particolarità concreta (di cui si accorge certamente solo una siffatta creatura), di fronte al lasciarsi-contenere nel minimo. Spirito è anche coraggio di espressione e di presentarsi indifeso, alienazione dell'essere interiore, senza con questo rimetterci o essere invadente. Il gesto compenetrato dallo Spirito produce relazione e in questo crea uno spazio di velamento e nascondimento più discreto.

Forse è proprio l'intercorporeità più appariscente, l'alienazione di Dio nella *communio* eucaristica la forma più sublime di

di mistica del quotidiano: cf. K. RAHNER, *Alltägliche Dinge*, Einsiedeln 1966 [trad. it.: *Cose d'ogni giorno*, Queriniana, Brescia 1983]; IDEM, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, pp. 388 ss. [trad. it.: *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990]; IDEM, *Schriften zur Theologie* - III, cit., pp. 105-109, 263-284, 329-349; IDEM, *Schriften zur Theologie* - VII, cit., pp. 11 ss., 223-282, 313-480; *Schriften zur Theologie* - XII, cit., pp. 17-110, 173-214, 387-854 [trad. it.: *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi* - 6, Paoline, Roma 1978], per citare solo alcuni esempi.

distanza, il punto doloroso in cui si fa palpabile in modo impietoso la differenza reale fra Dio e uomo, fra umiltà che sa dominarsi e chiusura orgogliosa, fra puro Spirito che si partecipa corporeamente e carnalità opaca.

7. INTEREZZA COME PREGHIERA – PREGHIERA COME INTEREZZA

Dove qualcuno senza troppa riserva, interamente, cerca di amare, di comprendere e di reggere i paradossi del mondo come del proprio cuore, l'affinità e l'estraneità di ogni cosa, e cerca di definirle con dignità, qui l'esserci si fa preghiera, costui può solo «patire» le cose, se stesso e gli altri in Dio, il mondo è per lui pre-riflesso di una più grande venuta. Alla fin fine si può incontrare la realtà polare del mondo senza fanatismo o cinismo solo nel contemplare orante, consegnato.

E viceversa, per chi prega veramente in Logos e Pneuma non vi è niente di mondano che gli sia estraneo, in esilio si trova ancora a casa (senza cessare di essere in esilio), costui trova ancora, in ciò che vi è di più tremendo, tracce di una presenza lacerata, nel minimo trova ancora un riverbero del massimo. Questi non riuscirà solo a rilevare Dio in tutto, in ogni particella della sua creazione, bensì vedrà tutto in Dio, da dove attingerà il suo giusto posto e la sua misura.

La propensione al concreto non esclude dunque l'ampiezza e l'intensità della presenza divina, e l'amore al tutto non sorvola e non dissolve l'amabilità del particolare. Nella gestazione orante né la totalità né la concretezza diventano totalitari, astratti-immediati, assoluti, bensì entrambi s'includono e si completano l'uno con l'altro e reciprocamente.

L'uomo si smarrirà certo sempre di nuovo nell'astratto, s'includerà e si escluderà, si approprierà e si fisserà in modo sbagliato. Dio invece inabita come spazio dialogico le cose e gli uomini che per noi rimangono inabitabili, le realtà dischiuse che per noi rimangono escluse, attrae gli esseri che ci respingono – e in questo egli è tribunale e salvezza di ogni parlare e pregare, egli realizza un'unità di Dio e mondo che supera ogni umano agognare, anelare e temere. Così la preghiera non comprenderà l'intero delle realtà, e la realtà contraddittoria non si abbandonerà mai del tutto alla preghiera. Entrambe si compiono solo nella confessione della loro provvisorietà, nella dossologia che si offre quan-

do gli uomini lodano assieme nel Logos e nello Pneuma il mistero sottratto della loro vita (Padre «nostro») e invocano la venuta del Regno.

II.

La forma di pensiero: dall'ana-logia alla dossologia

1. PREGHIERA COME CULTO INTERIORE («ANDACHT»): MISTICA E ILLUMINISMO

Volgendo uno sguardo retrospettivo sull'itinerario percorso finora, ci risulterà evidente la connessione peculiare fra dialogo e preghiera. In quanto fenomeni originari dell'autocompimento umano, così come si evidenzia nel modo più chiaro nel colloquio, essi si compiono e si trovano anzitutto nel gesto del pregare. Quest'ultimo, a sua volta, quintessenza di ogni realtà, considerato al di fuori della prospettiva dialogica si rivelerebbe privo di vita e insincero.

In questa seconda parte tale reciprocità ci deve stimolare a riflettere e ad esplorare ancor più approfonditamente il nesso di rivelazione e modernità. Occorre appurare se per caso la preghiera come dialogo e la mistica come illuminismo non siano, insieme, passaggio e riflesso della manifestazione di Dio. In altri termini dobbiamo pensare se la fine dell'età moderna non corrisponda all'insorgere della presenza del Dio trinitario. Per sviluppare questo motivo cerchiamo ora di ricapitolare brevemente i tratti che sono emersi lungo il percorso svolto fin qui.

Abbiamo appurato come il dialogo può essere per sé solo se eccede oltre a sé. Mentre infatti uno parla di sé, in verità discute già di altro; mentre si sviluppa il viluppo del dialogo avviene un esodo, un'irruzione; si sperimenta la messa in questione dell'io e del mondo; ci si trova in bilico fra fatticità e grazia; s'implora una Presenza più grande; si cerca la verità, il «legame» di ogni amare. Il dialogo, in questo suo dispiegarsi, allo stesso tempo si realizza e si sottrae nella preghiera. Quest'ultima, d'altra parte, porta originariamente in sé la struttura del dialogo in un modo super-teso, era ed è l'analogia, il passaggio del dialogo nella sua propria origine.

Anche la preghiera, tuttavia, non può rimanere per sé: essa deve prendersi in consegna, oltrepassarsi per pervenire alla sua essenza. La preghiera infatti è essenzialmente culto interiore (*Andacht*), «transitività dell'esistenza raccolta nel silenzio [...]». Nel culto interiore io penso a colui che, prima, mi ha pensato, che ha pensato anche questo mio intimo raccoglimento che a lui si volge». Nel culto interiore la preghiera s'immedesima, per così dire, nel suo fondo, lo ricorda e lo pensa come suo, è talmente intimo a sé che può rendergli culto e ringraziare. Pensare (*Denken*), ricordare (*Gedenken*) e ringraziare (*Danken*) si compiono reciprocamente e sono veri solo in questo triplice rimando. «Il culto interiore dell'uomo si sa donato e sorretto dal mistero a cui esso si dona e si consegna». Proprio in questa corresponsorialità consiste la «struttura circolare» del culto interiore: «È questo che Hegel chiamava l'elemento speculativo del culto spirituale, l'immanenza reciproca dei diversi movimenti»²⁷.

L'interpretazione di Welte s'incontra con quella di Hegel che troviamo in Weischedel:

L'individuo [...] accogliendo Dio abbandona il suo cuore, e quindi «ha cuore solo in quanto porta Dio nel cuore» (*Religionsphilosophie* I, 253). [...] L'uomo pio (*Der Andächtige*) comprende il suo essere solo come il riflesso di Dio in lui, «solo come riflessione di Dio in me» (*ivi*, 145). Egli vede se stesso solo come un momento della Presenza divina. Ha «conoscenza di sé solo in quanto conoscenza di Dio in lui» (*ivi*, 253)²⁸.

Il culto interiore è dunque quella forma dell'autoriflessione dell'uomo in cui questi scopre in sé, nel monologo con se stesso che si approfondisce, quel fondo trans-immanente che ancora un volta fonda questo monologo.

In quanto mio fondo esso è ciò che mi è più proprio, il più intimo della mia interiorità. In quanto mio proprio fondo non devo più appropriarmene. Esso è [...] quella trascendenza in cui mi imbatto entro la mia immanenza²⁹.

²⁷ B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, cit., pp. 169-170.

²⁸ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, I, Darmstadt 1971, pp. 360 ss. [trad. it.: *Il Dio dei filosofi*. I. *Dai Presocratici a Kant*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1995²].

²⁹ M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1981, p. 326.

Con ciò il culto interiore si rivela quale dialogo fra l'auto-comprensione e la comunicazione dell'uomo davanti a Dio e quella di Dio nell'uomo in cui entrambi sono così dilatati oltre a sé, e allo stesso tempo in sé intensificati, che nel loro rispettivo soliloquio non si tratta solo dell'altro (Dio come idea dell'uomo o dell'uomo come idea di essere di Dio), bensì nasce un dialogo-contatto fra di essi, un rapporto reciproco di proiezione, correlazione e differenziazione concesso nello Spirito e nella Parola di Dio che a buon diritto si può chiamare «pericoresi». In questa corrispondenza nella differenza crescono, insieme, la vicinanza che si è autenticamente rivolta e assegnata, e inoltre l'indifferenza fra Dio e uomo nella reciproca inabitazione e disponibilità, il sorgere della loro differenza come la transitività del loro rapporto, dunque il passaggio e l'orientamento della loro reciprocità verso una struttura relazionale, tensionale e dinamica. Vi è soggettività solo nella riflessione dell'Assoluto e questo si dà solo come luce della riflessione dell'uomo. Tuttavia, e questo è essenziale, il culto interiore si compie non solo nel monologo solitario, ma si realizza nel culto, è anzitutto un atto di comunicazione interpersonale nel cui Spirito i fedeli trovano la presenza di Dio e l'autocompimento della libertà in conformità alla loro decisione e allo spazio che abitano³⁰.

Nel culto interiore avviene in questo modo il massimo adempimento di rivelazione, autoilluminazione del soggetto e interpersonalità, dunque una convergenza singolare di mistica, preghiera e illuminismo come celebrazione della Presenza divina.

Questo rapporto richiede ora di essere approfondito³¹. In modo conciso possiamo intendere il termine «mistica» come una forma di conoscenza che nell'intimo della solitudine dell'io deve

³⁰ Cf. B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, cit., pp. 207 ss.; W. WEISCHÉDEL, *Der Gott der Philosophen*, I, cit., pp. 361 ss.

³¹ [L'Autore, a questo punto, fa un riferimento al quarto studio dell'opera in cui è inserito anche il presente saggio. Quello studio verte sul confronto fra illuminismo e fede e viene tentata una interpretazione della storia dello spirito dell'evo moderno come rivelazione di Dio. Se in quel capitolo si perseguiva in primo luogo l'autodistruzione della ragione illuministica fino alla proclamazione/patimento della morte di Dio e al dissolvimento e rovesciamento della forma della rivelazione, nel presente studio si vuole riprendere e chiarire il rovescio positivo di questa negatività, ossia la vicinanza all'ulteriorità del pensiero della rivelazione e soprattutto alla mistica - N.d.T.]

percorrere la comunanza primordiale nel noi fra Dio e uomo nello Spirito, e in questo attraversamento deve patire una volta ancora la co-originarietà di unità e differenza, di lontananza e vicinanza. Il mistico non si può definire perché è una persona investita dal Logos e dallo Pneuma, è sequestrato, liberato e allo stesso tempo sposato. Egli sta in-differentemente di fronte al mondo e agli altri in modo vigile, e per questo è di nuovo esposto a loro. La mistica non è dunque nient'altro che la forma di preghiera e di culto interiore consapevole di se stessa, in tutte le sue dimensioni e implicazioni.

Non è casuale allora che la nascita dell'evo moderno sia accompagnata, se non addirittura provocata, da un'ondata mistica che si leva dalla mistica tedesca attraverso Cusano, Lutero, i grandi mistici spagnoli fino a Pascal e Fénelon. E in uno sguardo retrospettivo nei confronti di questi mistici - soprattutto Lutero, Eckhart e Giovanni della Croce, ma anche i grandi mistici francesi - non mancano le interpretazioni che assumono l'ottica di Kant, Hegel, Heidegger, Nietzsche o dell'ontologia strutturale³². L'interpretazione positiva di Fénelon da parte degli illuministi, inoltre, dà a pensare sulla vicinanza di pensiero mistico e illuminato in Spinoza, Goethe, Hegel o perfino in Wittgenstein e in F. Heiler³³. Non a caso al sorgere dell'evo moderno teologi così diversi come Rahner, Balthasar, Moltmann o Jüngel, ognuno a loro modo, scoprono che la fede cristiana senza mistica, ossia senza interiore co-operatività con la presenza sottratta di Dio, senza l'accompagnamento che percorre la logica di morte e risurrezione, non potrebbe sopravvivere. Non avviene forse, proprio grazie a questo attraversamento della morte di Dio, il sorgere della sua vera distanza e vicinanza che fonda ogni analogia (Marion, Jüngel)? E le aporie dell'evo moderno non si compiranno veramente solo nella mistica giudeo-cristiana della sofferenza e nella mistica della differenza trinitaria (Balthasar, Moltmann)? E Dio non appare forse solo ora come Mistero che fonda il mistero

³² Cf. R. SPAEMANN, *Mystik und Aufklärung*, cit.; H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*. III. *Stili laicali*, cit., pp. 97-160; H. ROMBACH, *Substanz-System-Struktur*, I, Freiburg 1966, pp. 179 ss.

³³ Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*. I/2. *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zollikon-Zürich 1938, pp. 344-356; F. HEILER, *Das Gebet*, München-Basel 1969, pp. 200-219, 345.

enigmatico e incombente che l'uomo è, e solo così lo lascia venire alla luce (Rahner)³⁴?

Non per nulla Rahner come Balthasar offrono una interpretazione del cristianesimo a partire dalla mistica ignaziana dell'indifferenza in un'epoca post-idealistica. Essi sviluppano una mistica del realismo cristiano, della lontananza di Dio, dell'obbedienza che culmina ogni volta in una teoria dell'anonimato di Dio. L'uno lascia che Dio stesso percorra la via dell'espropriazione, del nascondimento della forma umile, servile e lascia all'uomo, che contempla questa teodrammatica, d'intonarsi e abbandonarsi intimamente alla sua discesa. L'altro descrive l'uomo come quello spirito-nella-libertà attratto dal mistero del Logos incarnato e in esso espropriato che, nella scelta del cammino di sequela, inverte l'interiore discesa della coscienza toccata dallo Pneuma e dal Logos. Si tratta, in ambedue i casi, della rivelazione dell'amore di Dio nella sua impotenza che suscita la libertà, della sua completa anonimata che giunge fino alla distruzione della propria forma: qui scorgiamo il segreto denominatore comune che collega l'una all'altra entrambe le prospettive e la loro congiuntura kairologica.

Il cammino della fede è essenzialmente l'inoltrarsi in questa anonimata, nell'abbandono; è l'accompagnamento nel quale l'uomo fa sua la morte di Cristo e la sua presenza nei poveri; il contemplante lasciar-essere del Mistero santo; la nuda fede di un'esistenza che si sa avviata al mistero del Sabato Santo. Tutto

³⁴ Accanto agli esempi già citati cf. K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg 1973, pp. 19-96; J. MOLTSMANN, *Trinità e regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983; IDEM, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973; sulla tesi che il credente del futuro sarà «mistico» cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie - VII*, cit., p. 22. In questo contesto, del tutto singolare appare l'impostazione di J.L. MARION che, in connessione con lo Pseudo-Dionigi, Nietzsche e Hölderlin, come con Lévinas e Derrida, cerca di offrire l'immagine drammatica della presenza di Dio. Per fare questo egli si riallaccia, in particolare, a motivi della tarda filosofia di Heidegger così come alla riflessione della dedizione e della differenza trinitaria-soteriologica in Balthasar per poter pensare la distanza come vicinanza (cf. J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 113 ss., 217 ss., 237-250). Si dovrebbe meditare sulla vicinanza straordinaria – sebbene non nella stessa atmosfera – di tali cammini di pensiero con le riflessioni di E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982, §§ 12, 16, 20.

questo costituisce lo scenario odierno dell'esistenza cristiana destinato al credente – e proprio a partire da esso vi è la possibilità del sorgere di una libertà illuminata oltre se stessa e i propri abissi. La vera libertà infatti è sempre consegnata alla morte, si consegue solo nel transito attraverso il nulla, nella libertà da se stessi, nell'attraversare fino in fondo il proprio estraniamento.

Così, pensatori come Weil, Lévinas, Buber, ma a suo modo anche Heidegger, nell'eclissi di Dio e dell'essere che è in atto nel nostro tempo hanno potuto scorgere, da un lato, la fine della teo-filosofia classica e dei suoi concetti di Dio, dall'altro hanno ravvisato proprio in questo la possibilità del sorgere di una nuova trascendenza o di un'epifania della Parola e dell'Essere come dono.

Incoraggiati da queste convergenze vogliamo ora menzionare alcuni ambiti d'incontro di una ragione (oltre sé) illuminata e di una mistica che cerca di reggere alla morte di Dio nel senso descritto. È da presumere infatti che il culto interiore di Dio sorga proprio nell'essere esposti di Dio e dell'uomo, che dunque il contatto più intenso e la vicinanza più grande di fede e illuminismo consista nella negazione. Solo così ci si potrà anche guardare da un'armonizzazione affrettata fra cristianesimo e ragione.

Ci chiediamo a questo punto se la preghiera, la rivelazione e l'illuminismo, alla fine dell'evo moderno, non s'incontrino innanzitutto nel ritmo della notte, del gesto colmo di attesa, della vigile mancanza di consiglio (*Ratlosigkeit*), dell'oltrepassamento e attraversamento di un radicale annichilimento e «radura» (*Lichtung*) in cui ci si lascia donare ogni volta di nuovo Dio e il proprio Io, ci si s-copra e inventi creaturalmente-passivamente e ci si debba percorrere e misurare quale realtà.

2. PREGHIERA COME ANNICILIMENTO: ILLUMINISMO E MISTICA

2.1. Annichilimento come purificazione

L'inizio di ogni mistica come di ogni illuminismo, per quanto riguarda il loro aspetto privativo-negativo, consiste in una demitologizzazione e, meglio ancora, scarnificazione impietosa di ogni religiosità immaginifica che si aggrappa alla storia, alla rappresen-

tazione sensibile o alla realizzazione umana. In questo processo la religione viene privata di ogni appoggio in se stessa, di ogni gusto e godimento di sé (da Giovanni della Croce a Fénelon, fino a Barth o al *Corso fondamentale sulla fede* di Rahner). Di qui prende il via un inesorabile smascheramento di ogni meccanismo e di ogni rappresentazione dell'anima che vogliano fornire all'io una qualsiasi scappatoia per una seppur minima felicità, qualsiasi illusione o fantasticheria, ogni possibilità di proiezione che riguardi la propria autenticità. Nei mistici, come in Kant, Freud, Adorno o Heidegger, l'io e la società sono compromessi in modo tale, interrogati nei loro motivi, smascherati nella loro nullità, banalità e insensatezza che è difficile parlare ancora semplicemente di un evo moderno centrato sul soggetto. E in realtà tutto questo non avviene affatto per un'astratta probità intellettuale, ma anzitutto come ricerca dell'assoluto, della vera consistenza del mondo.

Assieme all'edonismo è ovviamente proibita ogni idea religiosa o mondana di scambio, ogni *do ut des*, ogni scopo e volere determinato, ogni pensare in vista di un guadagno, ogni violenza di ciò che è intenzionale (Buber, Lévinas). Mistica e illuminismo s'incontrano nel *pathos* profetico della purezza, dell'*amour pur*, di un amore indifferente che acconsente al proprio annichilimento³⁵.

2.2. Alienazione e indifferenza

A questo processo di disassuefazione di ogni rappresentazione e motivo socialmente correnti si accompagna una reiterata scoperta della nullità e sottrattività dell'esistenza. L'uomo si scopre come annichilito, estraniato dalle sue determinazioni, e questo tanto più quanto più intensamente gli si schiude la luce dell'essere, della realtà, della redenzione – sia pure nella forma della sua sottrattività inaccessibile. Se nella mistica la vicinanza di Dio è legata immancabilmente con l'esperienza dolorosa degli inferi, del peccato e della differenza, l'illuminismo, da Kant a Sartre, ha un occhio infallibile per la confusione e l'impossibilità, per l'alienazione e il concatenamento della colpa dell'esistenza umana. Il

³⁵ Cf. R. SPAEMANN, *Mystik und Aufklärung*, cit., passim; M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo seicentesco*, Sansoni, Firenze 1984, pp. 149 ss., 240-245.

senso e la libertà appaiono così sotto condizioni rappresentate in modo finito e colpevole, solo in forma contraria, coperta, estraniata. Per trovare la loro verità, dunque, devono essere rappresentate e lette in modo contrario, estraniato. In una società che ha smarrito se stessa c'è bisogno di un occhio distaccato da se stesso, più ancora, c'è bisogno dell'arte dello scoprimento dell'originarietà che non teme la negazione di ogni falsa universalità, di ogni pregiudizio, per rintracciare l'originalità del particolare e il rapporto salvante di ogni fenomeno³⁶. Questo vale più che mai nei riguardi della conoscenza di Dio. Egli può apparire, semmai, solo nella percezione della non verità di questo mondo; come preriflesso utopico della redenzione; nel passaggio attraverso il nulla; nella rinuncia ad ogni sistema e ad ogni affrettata concordanza. L'Assoluto si dà soltanto come traccia rinviante di un'assenza che fu e che tuttavia incombe (Lévinas); come fondante Mistero imperscrutabile di quel mistero che l'uomo è (Rahner), come apparizione *sub contrario* dell'amore, nella forma della vittima della violenza, nella croce. Il puro amore, l'*amour pur* può apparire in questo mondo solo nel contrario di se stesso, esso deve suscitare in modo tragico l'odio e con questo annientare se stesso (Kierkegaard, Balthasar) e per questo anche il processo sperimentale dovrà seguire e subire una tale dialettica.

Chi dunque vuole salvare un vestigio di grazia, di originarietà, di presenza di Dio, dovrà affrontare il destino del suo esilio, della sua estraneità e pseudonimità, dovrà esporsi al Suo occhio veggente, scendere negli inferi del nulla. Vi è teologia illuminata e mistica solo in tale indifferenza, nel sacrificio di un amore sconosciuto, nella rinuncia ad ogni prospettiva condizionata religiosamente per l'avvenire e di ogni sicurezza prestabilita, nella libertà che si rende disponibile per ogni impiego. La verità e la positività dell'essere come di Dio possono diventare veri solo nella spoliatura sempre di nuovo esercitata e accettata di ogni conoscenza (cf. il motivo della *nudità* in Hölderlin e Ruusbroec), nell'annichilimento e nella morte, nel vivere intensamente l'angoscia e l'inconsistenza, nell'esser-consegnati, e questi potranno apparire

³⁶ Su questo cf. M. KNAPP, *Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt. Die Erbündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit T.W. Adorno*, Würzburg 1983, in particolare pp. 65-93; spicca vistosa la vicinanza alla mistica dell'indifferenza in S. Weil, D. Hammarskjöld o Teresa di Lisieux.

re a colui che cerca poco più che processo dell'autoalienazione e autorinnegamento. Ogni positivo si ha così solo nella forma della privazione, nel contrario di se stesso; finito e infinito si dischiudono solo nella loro rispettiva sporgenza nel sempre altro; l'amore di Dio risulta anzitutto e da ultimo come sovrappeso dell'uomo, e tale carico/peso si comprende di nuovo rettamente solo come controparte dell'eterna pretesa dell'amore. Si dovrà percorrere allora un immenso cammino di trasformazione in cui sia liberato Dio in Dio, l'uomo nell'uomo, e in tale differenza assoluta sia scoperta la loro reciprocità.

2.3. Indirettezza e cammino

Un tale cammino, e l'esperirlo (*seine Er-fab rung*), non giungono mai alla meta, non sono mai conclusi, piuttosto sono sempre inizio, processo incessante di traduzione storica che si compie nella forma paradossale di un permanente andirivieni. Nulla è immediato; non lo è Dio, né l'uomo, né la felicità, né il dolore e nemmeno l'immediatezza. Tutto ha bisogno di traduzione, d'inveramento, d'interpretazione, di nientificazione, di mediazione. Così anche l'esperienza mistica, malgrado ogni originarietà dell'essere sfidato (*des Inanspruchgenommenseins*), è vera solo in quanto evento toccante e interpretazione. Non è un caso che Giovanni della Croce esprima il suo vissuto (*Erlebnis*) in poesia che viene poi nuovamente interpretata in una prospettiva ascetico-mistica, parenetica e teologica (ricordando in questo modo la tradizione a più strati del libro del profeta Geremia). La mistica, come l'illuminismo, rigetta la necessità di un'esperienza ap problematica; sono, in fondo, processi di traduzione dell'immediatezza dell'essere coinvolto da parte del sé e del senso, nei quali la realtà stessa appare quale prospettiva ripetutamente spezzata nel *fra* di Dio e uomo. Il puro inizio è vero solo al termine di un faticoso cammino di scoperta, di nientificazione, di riflessione e rinnovamento. Solo nella sempre rinviante mediatezza si hanno Dio, senso, uomo, mondo e la loro correlazione.

Qui si dovrà ricordare che le grandi opere di teologia e di filosofia concordano su questo punto con il lungo cammino biblico da Abramo a Gesù. Esse non forniscono primariamente risultati, ma sono vere solo nel loro accadere. Questo vale per la struttura delle opere di Giovanni

della Croce, della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel come dei *Minima Moralia* di Adorno, della *Trilogia* di Balthasar come del *Corso fondamentale* di Rahner, nel quale, per rimanere solo a quest'ultima opera, ad ogni stadio di sviluppo e nel suo complesso vi è un costante retrocedere a ciò che pre-cede (riduzione trascendentale) e un percorrimto del processo rivelativo di Dio (deduzione trascendentale) (sezione I-II-VI,1-3 contro IV-VI,4) e in questo ci si rivolge all'inizio della libertà trascendentale e minacciata dalla colpa (III). In Gesù Cristo l'intero movimento «ha» per così dire se stesso, egli è il compimento dell'uscita di Dio da se stesso e di una libertà giunta a se stessa.

Su un tale cammino devono essere inverati e percorsi fino in fondo i paradossi della teologia mistica: quanto più intensa l'unità, tanto più tesa la differenza; quanto più si è afferrati dall'interno, tanto più cresce tormentosamente l'estraniamento; quanto più serenamente risplende l'universale, tanto più umilmente lo si deve cercare nel concretissimo. E questo concreto rimarrebbe di nuovo astratto se non venisse letto come forma di mediazione dell'intero.

Questo implica ancora una volta delle conseguenze per la conoscenza dell'altro come di Dio e per l'inveramento dell'annuncio cristiano. Si deve insistere, rimarcandola, sull'indirettezza di ogni esperienza. L'altro non si esperisce mai in quanto altro, ma solo mediato attraverso la trasformazione dell'io come dell'autopercezione che viene suscitata dalla sua presenza. Questo vale ancor più per la percezione della presenza di Dio, dell'inesistenza del suo Spirito e della sua Parola nell'uomo. Questa non sorge mai oggettivamente in sé, ma solo nell'oggettivazione trasformante dell'io che si sa toccato, espropriato o inviato nell'intimo della sua identità. Solo nel processo di trasformazione e nell'impegno dell'essere investito si viene a conoscenza dell'esposizione del più Grande (*die Ausgesetztheit des Größeren*) nel proprio cuore.

In tale indifferenza è presente, contemporaneamente, un elemento di abbandonato distacco, un lasciare aperta la questione se e come Dio si dona (Heidegger, Weischedel), un'attenzione vuota come unica forma di preghiera che è concessa all'uomo (Fénélon, Weil, Buber). In questo atteggiamento nasce certamente una libertà inaudita nei confronti del mondo. Non a caso Fénélon può disporsi favorevolmente (in opposizione ai suoi oppositori giansenisti) nei confronti dell'ideale del *gentilhomme*, e

in Buber si trova una disponibilità per il servizio del mondo e per l'istante come esso urge in questo momento, o in S. Weil si trova un *ethos* del sacrificio, della precisione e dell'attenzione che cerca il proprio simile.

Dio dunque può sorgere tutt'al più in un vigile agnosticismo; e infatti la fine della modernità è forse contrassegnata meno da un ateismo combattivo che da una sorta di agnosticismo aporetico-enigmatico, da un atteggiamento di rinuncia, di franchezza scettica e ardita, che lascia spazio per un argomentare che pondera e soppesa, e da una libera presa di posizione. Contro il fanatismo, il dogmatismo, l'intolleranza ideologica si staglia un *ethos* che realizza la comunanza del non-sapere e apre lo spazio all'umiltà, all'apertura per il nuovo, ancora impensato, che si potrebbe inviare/destinare: un *ethos* del trapasso³⁷.

A motivo di questo trapasso, nella mistica come nell'illuminismo (di nuovo da Giovanni della Croce a Hegel, fino a Rahner) gli oggetti della fede, i misteri della vita di Gesù, le verità escatologiche del cielo, dell'inferno e del purgatorio, il culto e il sacramento sono sempre meno comprese nella loro oggettività, come contenuto di una *fides quae*, e vengono invece strutturati, interpretati come elementi di realizzazione della *fides qua*. Si tratta di una fede illuminata dolorosamente oltre sé e come passaggio di un processo di purificazione spirituale che conduce alla sequela della pura autodimenticanza e disponibilità, come la visse Gesù.

Una tale ortoprassi kenotica rende in un certo senso superflua ogni ortodossia. In una tale mistica pneumatica dell'adempimento si evidenzia una fatale anticipazione dell'idealismo e dell'ateismo, ma si deve riflettere anche, viceversa, che l'Assoluto, la realtà di Dio nello Pneuma sono diventati in modo inaudito presenza dell'anima, e il Logos un malfattore crocifisso. La teologia

³⁷ Cf. K. LÖWTH, *Da Hegel a Nietzsche: la frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949; su questo cf. B. HEIDERICH, *Zum Agnostizismus bei K. Löwith*, in H.R. SCHLETTE (a cura di), *Der moderne Agnostizismus*, Düsseldorf 1979, pp. 92-109; H.R. SCHLETTE, *Vom Ateismus zum Agnostizismus*, in IDEM (a cura di), *Der moderne Agnostizismus*, cit., pp. 207-225, in particolare 222 ss.; W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, II, cit., pp. 188-220; B.U. HERGEMÖLLER, *Weder-Noch. Traktat über die Sinnfrage*, Hamburg 1985, pp. 149 ss.

che non regge a queste tensioni non renderà giustizia né alla mistica né al livello raggiunto da una teo-filosofia illuminata.

2.4. *Dischiudimento del Sé*

In questo passaggio dell'esperire avviene il dischiudimento del sé trascendentale, della libertà spontaneo-creaturale, del mistero incommensurabile e non ulteriormente indagabile dell'uomo come compimento ed esito della pura autopresenza e fondo di ogni comprensione categoriale di sé e del mondo.

Naturalmente questo stesso EGO trascendentale è ambiguo³⁸; da un lato esso, essendo prima di ogni storia e al di là di essa, come fondamento di ogni progettare, è tuttavia fatticità ed è vero solo nel processo storico. Esso perviene dunque alla propria essenza solo nella riduzione, nel raccoglimento, nel gioco permanente di creatività e ricettività, alienazione e riflessione. Esso non si esaurisce nel puro vuoto o medesimezza, ma emerge in tale raccoglimento, abbandono e ri-uscita come sintesi vivente, come unità apriorica – e tuttavia ancor sempre da raggiungere – di mondo e io, di senso ed essere. Esso non è luogo né «facoltà» ma, in quanto pura potenza, è la svolta permanente dall'astrazione al concreto, dal concreto al concetto, dalla ragione allo spirito, dalla riflessione dell'io alla ricettività, dal puro essere-per-sé all'in-sé-e-per-sé dello spirito; di conseguenza, e in tutto ciò, è luogo rischioso della conciliazione della ragione necessariamente teoretica e di una ragione pratico-libera che dà forma al mondo³⁹.

L'EGO trascendentale appare così l'elemento più sottratto e tuttavia più reale dell'io; vi s'incrociano tutte le linee tensionali

³⁸ Cf. R. SPAEMANN, *Mystik und Aufklärung*, cit., pp. 46 ss.; in questo senso si dovrebbe svolgere una critica al tomismo trascendentale che per poter motivare le sue opzioni ha bisogno di una fondazione storica, di una filosofia del linguaggio e, a mio avviso, «mistica». Su questo aspetto hanno richiamato l'attenzione in modi diversi, per non citare che i critici più competenti: R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung*, Freiburg 1982, pp. 72-88; P. EICHER, *Offenbarung*, München 1977, pp. 382-390; B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner*, Einsiedeln 1973, pp. 92 ss., 105-112; L.B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg 1969, pp. 357 ss.; E. SIMONS – K. HECKER, *Theologisches Verstehen*, cit., pp. 220 ss.

³⁹ Per questa aporia in Kant e la sua «soluzione» cf. R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Freiburg 1980, pp. 105-125.

dell'esistenza che nel transito trasformante creano sempre nuove forme di identità, di consistenza dell'io e di coerenza del mondo. In tale storia di autoformazione dell'io, come viene espressa da Kant e da Hegel, da Heidegger e da Rahner, avviene la nascita dell'Assoluto come motivo della presenza dinamica del sé e del mondo, così come dell'anticipazione promettente della loro riconciliazione. Solo nell'epifania sottratta del mistero del senso è garantita la sintesi dell'io e la consistenza del suo mondo.

Con ciò appare evidente perlomeno l'affinità strutturale fra io trascendentale e fondo mistico dell'anima. Questo fondo si manifesta come vaso della presenza del Logos e dello Pneuma; della sintesi indisponibile di essere e di senso, di verità e di esperienza; quale sintonia nella presenza dello Spirito di comunanza vincolante e del Logos che elargisce la verità. Secondo questa prospettiva si potrebbe intendere il fondo dell'anima come compimento della pericoresi, come compimento della creazione comune – seppure nettamente distinta – di verità e amore, così come culto interiore del mistero teandrico nella sua immemorabile inoggettività. Non per niente l'evo moderno, in quanto illuminazione sull'io e dell'io, è in pari tempo riflessione dell'Assoluto, in quanto la ragione si compie solo nella permanente con-versione fra Dio e mondo (W. Schulz). A dire il vero questo vale solo per colui che ha percorso il cammino dispiegatosi fino a questo punto e si è lasciato comprendere da esso. In questa prospettiva l'Assoluto si fa presenza solo nella permanente traduzione e svolta della riduzione e della deduzione, di ragione pratica e teoretica, di analisi esistenziale e trepidante attesa dell'epifania dell'essere, di critica dell'alienazione e ricordo del puro inizio come *pathos* dell'ad-venire. La presenza di Dio quale/nel Logos e Pneuma, quale Figlio e fondo sottratto, nasce solo nel patire della sfigurazione (*Bildlosigkeit*) e nell'umile inclinazione a ogni immagine impressa (*Inbild*).

In tale processo l'Assoluto appare quale:

— puro inizio che è contemporaneamente centro, presenza e dischiusura dell'altro (Hemmerle);

— orizzonte di ogni altro orizzonte che non può mai essere delimitato una volta per tutte o tematizzato definitivamente, e tuttavia è colui che consegna l'uomo a se stesso affinché possa e debba corrispondere (Rahner);

— il Fra di ogni fra, il Tu del tu, il centro dell'io, e in tutto

questo sostanza dello spirito-altro da sé, defigurato, e tuttavia il totalmente-altro che rimanda sempre via da sé, verso gli altri e verso la storia (Buber, Lévinas);

— riflesso privo di ogni immagine della redenzione e custode della semplicità in ogni estraniamento che la fa/lascia esperire solo come tale (Benjamin);

— garante di ogni *ethos* e di ogni domanda di senso che li riconcilia con il corso contro-corrente delle cose e in più riconcilia la ferrea necessità della ragione teoretica con la libertà e l'intento di miglioramento del mondo della ragione pratica – a partire dalla speranza (Kant);

— accompagnamento nell'alienazione, nell'anonimità e nell'impotenza di ogni amore – come sua risurrezione e promessa (Hegel; questo vale anche per i suoi seguaci di «destra» come di «sinistra», dunque per Balthasar e Barth così come per Sölle e Metz, nonostante tutte le divergenze per ciò che riguarda la realizzazione della redenzione);

— appello, epifania del «darsi» (*es gibt*) come dono del linguaggio e dell'essere – nella pura riserva dell'evento (Heidegger).

Ciò che si è detto si può esprimere in modo ancora una volta diverso a partire dall'esito della lettura di Wittgenstein da parte di Spaemann⁴⁰. Quanto più il mondo come tutto limitato viene completamente delucidato, tanto più la dimensione mistica appare – più chiaramente e in modo illimitato – come l'indicibile, come ciò che fa sì che la vita appaia nel suo carattere precario, abissale e ineluttabile. Solo la trattazione esauriente/lo svisceramento (*Erschöpfung*) del mondo lo conduce alla consapevolezza della creazione (*Schöpfung*), mostra che Dio non è parte o dirimpettaio del molteplice, è anzi fuori del molteplice, eppure contemporaneamente non è l'altro del molteplice ma suo eterno fondo e processo, indizio della sua mancanza ed eccedenza, del suo dischiudimento (forse si potrebbe tradurre questo aspetto con l'«anticipazione» come viene intesa da Rahner, e rimanere con questa più vicini a quel senso originariamente mistico come a quel significato storico dell'*excessus* di Dionigi e di Tommaso).

⁴⁰ Cf. R. SPAEMANN, *Mystik und Aufklärung*, cit., pp. 36-42, 49.

Dio non è spiegazione degli enigmi del mondo, non è istanza di una dietrologia (*Hinterwelt*), bensì il libero accompagnamento, la donazione del mondo stesso illuminato, e in questo egli è ancora una volta il suo mistero inscandagliabile che si rende presente *in e come* illuminazione chiarificante e oscura.

Questo mistero, così come il cammino della mistica e dell'illuminismo, non si perdono affatto nell'indeterminatezza di quella notte in cui tutte le vacche sono grigie, essi devono sempre essere consci della loro comune origine dalla rivelazione come del cammino storico della loro riconciliazione e della loro permanente polarità.

Dobbiamo dunque approfondire ancora, conservando la loro strutturale affinità, la differenza di mistica e illuminismo nel rispettivo rapporto alla rivelazione e nella loro correlazione auspicabile.

2.5. Affinità elettiva fra mistica e illuminismo

La mistica si coglie come istanza che sa comprendere e oltrepassare l'illuminismo in modo sofferto, riconoscendo la co-appartenenza alla stessa sfera⁴¹. Di conseguenza, nelle considerazioni che seguono proponiamo di comprendere l'illuminismo e l'evo moderno come tra-passo dell'uomo a Dio che può risultare, contemporaneamente, come passaggio di Dio attraverso la storia. La mistica risulterebbe allora come l'inveramento più radicale dell'illuminismo e l'illuminismo come compimento dell'estasi mistica e dell'illuminazione, dell'espropriazione e dell'identità – e tutto questo sarebbe a sua volta interpretabile come rappresentazione e tradimento di una figura della rivelazione.

Qualora non fosse possibile comprendere l'evo moderno in questo modo, si rischierebbe di cadere al di sotto del suo livello e delle sue proprie esigenze, di misconoscerne il momento e la consistenza entro la storia della rivelazione.

Diciamo che una dialettica che non si riconosce debitrice del suo puro sorgere polare e uno, della libertà comune – e perciò

⁴¹ [L'insieme di queste sfumature cerca di tradurre l'ambito di oscillazione del termine *Verwindung*, che connota il rapporto fra mistica e illuminismo – N.d.T.].

differente – di Dio e uomo, di illuminismo e rivelazione, e non vi si iscrive; una dialettica, dunque, che non trova il suo dispiegamento nello spazio del dialogo e della preghiera, diviene potentissima e perde in pari tempo il suo carattere di movimento dialettico. Essa si abbandonerà alla pura negazione (questo pericolo era insito già nel concetto hegeliano di auto-negazione che, come vedremo, nel cristianesimo – anche in rapporto a Dio – non esiste in questo modo), o scadrà in una positività ugualmente non dialettica di una storia di vincitori, sia che questo vincitore sia il pensiero filosofico, la natura o un ordinamento futuro della società. Alla fine essa può sprofondare in un processo anarchico permanente di autodialettizzazione, l'eterna rivoluzione del ritorno dell'uguale.

Accade la stessa cosa al pensiero paradossale, di non vedere più, cioè, senza il ricordo dell'unità polare nello Spirito (dunque della struttura della DOXA), la propria para-dossalità, perciò rischia solo di perpetuarsi e perdersi in quanto mero opposto del *sub contrario*, quale pseudonimità nello scambio ironico dell'inversione. Non è più preriflesso e preludio dell'Assoluto nello scambio ilare e nella lotta del finito e dell'infinito, della santità e del peccato, ma gli rimane soltanto il berretto da buffone della disperazione, acquisisce il falso aspetto di una validità definitiva.

Neppure la negazione o una critica isolata possono salvaguardare l'illuminismo. Per quanto acutamente essa possa valutare, alla fine il mondo gli sfugge o in una disperata ricostruzione del proprio naufragio oppure in una notte in cui tutto diventa irrilevante e astratto, e rimane solo la nostalgia per l'immediatezza del positivo. La dialettica, il paradosso, la negatività, ossia i ritmi fondamentali della mistica, quando sono elevati a legge assoluta e non ricordano più la loro origine, si capovolgono nel fondamentalismo, nell'immediatezza dell'oggettivo, nella mania di esperienza. La coscienza critica e il consumismo si usano/ consumano l'un l'altro con un pretesto vicendevole.

Neppure l'EGO trascendentale può infine salvaguardare la propria origine e il proprio ad-venire mistico, la sua trasparenza ospitale e la sua ampiezza. Se il loro rapporto si fosse oscurato già in Kant, a causa del carattere di postulato che assume il pensiero del mondo e di Dio, si dovrebbe allora distinguere definitivamente con Heidegger

una filosofia della riflessione che esperisce la morte come crudo non senso, come confutazione di ogni senso e di ogni trascendenza, e un pensiero dell'essere al termine del quale sta l'estinzione della soggettività e del termine mistico dell'abbandono (*Gelassenheit*)⁴².

Senza l'altro dello Spirito assoluto, che in quanto presenza e richiamo incoraggiante (*Zuspruch*) fonda l'io trascendentale e il mondo ad esso co-rispondente, andrebbero a fondo e in fondo entrambi in/per sé. A quel punto non resta che analizzare il naufragio di ogni mediazione, rimanere senza parole, limitarsi all'analisi formale oppure rimettersi liberamente al dominio della natura in quanto ultima autodimostrazione del soggetto spaesato. A chi dunque non fa memoria della realtà come bi-unità polare di Dio e mondo, mondo e io, Dio e uomo, tutto diventa unidimensionale e il suo pensiero si comporta pur sempre dialetticamente o paradossalmente. L'evo moderno sembra minacciato ancora una volta da uno sfacelo del suo cosmo spirituale e della sua interna coerenza proprio nel tratto in cui esso è più vicino alla mistica, all'inveramento della rivelazione nella trascendentalità dell'uomo. Lo minaccia cioè:

- un agnosticismo senza gnosi, senza riconoscimento creaturale della vicinanza, senza preghiera e relazione pneumatica;
- una gnosi ideologica senza agnosia e senza dialogo, senza la consolazione e la confutazione della *docta ignorantia*, senza richiamo incoraggiante (*Zuspruch*) della Parola;
- un ricordo del dolore che non sa della redenzione, dell'accompagnamento del Figlio;
- una necessità senza libertà, un'emancipazione senza riscontro e criterio, senza da-dove e verso-dove, una infinitezza del vuoto senza mistero e senza inizio.

L'illuminismo, senza il ricordo del suo spazio mistico, diventa trascendentalità senza fondo e vuota, che non sa conservare la memoria della sua propria storia. Oppure si può dire che è una

⁴² R. SPAEMANN, *Mystik und Aufklärung*, cit., p. 47; cf. R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftstheorie*, cit., pp. 112 ss. (su Kant), 138-143 (sulla teologia trascendentale); cf. inoltre H. ROMBACH, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg 1962, pp. 110-114, dove egli cerca di esaminare con Heidegger e oltre a lui l'impensabilità dell'ad-vento dell'essere dopo la morte della filosofia trascendentale.

storia senza Spirito, un vuoto processo senza quella Parola liberante che sola rende possibile la reale traduzione.

3. PREGHIERA QUALE TRA-DUZIONE: ANA-LOGIA

Affinché l'evo moderno comprenda se stesso e possa sopportare il proprio naufragio sarebbe auspicabile leggere la ragione trascendentale come il compimento del dialogo e della preghiera, ossia come evento di unità e differenza, di corrispondenza e traduzione fra io e tu, io/tu e Dio; un evento che differenzia anche l'io dall'interno, in modo molteplice. A conclusione di questa riflessione rimane ancora da spiegare in che modo si compia tale traduzione come analogia fra Dio e uomo nella preghiera, come, dunque, nell'odierno *kairos* del tra-passo dell'evo moderno in qualcosa di ancora sconosciuto, sia possibile il discorso dell'uomo come presenza di Dio e il discorso di Dio come sostanza della libertà.

3.1. L'analogia nel trapasso dei tempi

L'analogia avviene anzitutto come processo di traduzione in un tempo nuovo. La storia conosce sempre tali trapassi che, quando riescono, sono contemporaneamente un raccoglimento nell'origine. Il passo decisivo all'interno della nostra cultura fu forse quello dall'Antico al Nuovo Testamento, un passaggio che non ha smesso di arrovellare l'esegesi così come la dialettica di Hegel, la dottrina dell'analogia di Przywara o la concezione teologica di Balthasar. La storia, per certi versi, non risolve mai questo punto critico. L'inveramento pieno del Nuovo Testamento, ossia la presenza del Dio trino come amore è sempre davanti a noi. Ogni tempo deve compiere a suo modo il passaggio, la conversione, a partire dall'autonascondimento e dal nascondimento di Dio, nella realtà della rivelazione. La nostra proposta tenta di considerare il nostro tempo quale epoca di trapasso da un'autocomprensione del cristianesimo caratterizzata monoteisticamente, e perciò cosmologicamente, ovvero soggettivisticamente, ad un'autocomprensione trinitaria del cristianesimo e ad un'autocomprensione dell'uomo dialogico-mistica. Non è casuale che negli ultimi decenni nel campo della teologia cristiana si siano nuovamente ri-

considerati entrambi gli aspetti, congiuntamente alla rivelazione kenotica di Dio nella forma crocifissa di Cristo.

Tale iato e trapasso fra i tempi dev'essere considerato ora dalla prospettiva della preghiera. In essa si realizzano e vengono percepiti come tali l'eterna presenza (per questo preghiamo ancora oggi i salmi), l'irruzione del nuovo, così come la disponibilità alla trasformazione nel più profondo.

3.2. *Analogia come conversione e raccoglimento*

L'analogia, in questa mutazione delle maree, è *conversio*, raccoglimento e ritorno alla corrispondenza originaria delle cose. Solo in tale svolta dalla ragione isolata allo spirito-del-noi, dalle parole alla Parola, dal primo sondaggio delle condizioni di ogni conoscenza al lasciare disporre di sé, dall'utopia disperata alla presenza del Dio sempre più grande, perché sempre più presente, si compie la corrispondenza ontologica e dialogica fra Dio e uomo. L'evò moderno dovrà dunque sopportare nuovamente, nell'indifferenza mistica, la differenza salutare fra Dio e uomo, e nell'attraversamento della differenza dovrà imparare la sempre più grande unità nello Spirito – e sperimentare in entrambi la ritrazione ancora una volta più grande del Padre originario, che tuttavia offre in dono sempre nuovamente la sua essenza nella Parola/Figlio e nello Spirito. Tale svolta, tale *conversatio* in Dio è l'essenza del pregare come compimento dell'analogia.

3.3. *Analogia come compimento quadruplicesemplice*

Nella preghiera l'analogia è vera in quanto:

— *analogia gloriae*: ossia quale dossologia ascendente, che a partire dall'unità nello Spirito accompagna l'infinita via dell'umile esaltazione del Padre con il Figlio; dà, al Dio sempre più grande, l'onore sempre maggiore e in questo trova nuovamente come dono la propria gloria, il proprio splendore creato;

— *analogia fidei*: che non teme il processo di annichilimento nel più intimo sé del cuore ed è capace di contemplare e realizzare adeguatamente la gloria di Dio solo nell'accompagnamento con la storia della rivelazione e l'invio del Figlio, o meglio: si mette a disposizione del Suo inveramento e in tale indifferenza regge e porta in Dio la distanza fra Figlio e Padre, santità e peccato, Cristo e chiesa, chiesa e regno di Dio;

— *analogia entis/lucis*: la preghiera è la mutualità, che si compie nel culto interiore, dell'orante e di Dio nella partecipazione dell'uomo alla Parola e allo Spirito d'Amore, e grazie ad essa partecipa all'essere luminoso di Dio, alla sua natura-del-noi; la preghiera vive quale evento di esistenza e di linguaggio, in vera l'unità e la differenza fra Dio e l'uomo in quel processo di corrispondenza e di conformazione che chiamiamo amore, nel quale si schiude in pari tempo la conoscenza e la libertà dell'uomo;

— *analogia libertatis*: la libertà si costituisce nel *fra* di io e tu, di Dio e uomo; essa si ha solo a conclusione e nel ritorno dall'altra libertà e realizza in tale processo il nesso originario così come l'incomparabilità di entrambi i poli. Essa vive nel transito permanente fra l'essere-concesso e l'affidamento, e proprio in questo è continuamente sulla via verso se stessa.

3.4. *Analogia nel ritmo triplice*

Questo evento analogico, nel suo dispiegarsi quadruplicesemplice, si compie solo nell'attraversare e vivere fino in fondo la tremenda differenza che sussiste fra i poli e nella quale è necessario e salutare che i partner naufraghino e muoiano. Quanto più risplende nella DOXA il vincolo originario dell'amore, del conoscere, della reciproca inclinazione, della comunanza, tanto più si deve reggere in un processo vertiginoso la differenza teologica (Dio-uomo), ontologica (essere-nulla/essere-ente), dossologica (Logos-Padre), soteriologica (Figlio crocifisso/Padre giudice-salvatore), così come quella dia-logica fra la libertà e i diversi tempi della rivelazione e della storia. In questo processo, nell'intimo compimento dell'uomo stesso, si deve anche reggere la differenza trascendentale-teandrica tra fondo dell'anima spirituale e io empirico, tra l'universalità del noi e la solitudine, tra santità e peccato. Solo in tale passaggio annichilente appare la somiglianza divina dell'uomo e la somiglianza umana del Logos/Figlio e dello Spirito. Diciamo ancor più profondamente che solo così possono essere comprese in modo eminente le tensioni fondamentali dell'essere, del conoscere e del dire quale accompagnamento orante con l'intima drammaticità della vita trinitaria, nella quale soltanto si fonda la tensione di unità e diversità.

L'esito del dialogo e della preghiera come dell'*analogia gloriae* rendono così possibile una teoria dell'analogia caratterizzata in modo trinitario-cristologico, che a mio avviso può superare

positivamente molte aporie e vani contrasti nell'ambito della teoria classica dell'essere. Soprattutto si giunge oltre il vuoto capovolgimento ed eccesso della comprensione dell'analogia da parte di Przywara, nella quale si rimanda sempre ad altro ancora senza mai arrestarsi, così pure si giunge oltre le determinazioni, che rimangono troppo formali, di differenza e identità nell'ultimo voluminoso libro sull'argomento di L.B. Puntel⁴³.

3.5. Analogia come triplice forma

Come controprova definiamo ancora una volta ciò che è stato detto in base allo schema classico di enunciazione dell'analogia. Questa è:

— *analogia attributionis*: in questo contesto non è compresa tanto come espressione di un rapporto causale estrinseco e neppure di attribuzione estrinseca, bensì come *ad-tributio*, espressione appunto dell'intrinsecità del rapporto di Dio e uomo nella trans-immanenza del quale risulta ancora una volta chiara la distanza e la differenza qualitativa fra i due. Essere, luce, dia-logo, *doxa*, libertà sono da attribuire solo a Dio, vivono autenticamente solo in lui, essi sono trovati nell'uomo solo nel rimando recettivo, quale attribuzione e istituzione a partire da Dio;

— *analogia proportionis*, che non iscrive affatto Dio e uomo in un rapporto ontologico che abbraccia e ricopre entrambi, a partire dal quale si potrebbe valutare l'intero. Piuttosto qui viene espresso l'intrinseco rapporto di correlazione della reciproca trans-immanenza fra uomo e Logos/Pneuma in cui gli ultimi appaiono contemporaneamente come principio, ma anche come polo, come ciò che dona parte (*Teilgeber*), ciò che ha parte (*Teilhaber*) e ciò che prende parte (*Teilnehmer*) nel dialogo della preghiera così come del dire di Dio;

— *analogia proportionalitatis*: questa non esprime un procedimento logico di comparazione, ma rimanda alla relazione ideale che fonda la corrispondenza riflessiva del dialogo intradivino e inframondano nella loro struttura parallela noi-io-tu, un rapporto riflessivo proporzionale che s'intreccia e si compie ancora una volta dinamicamente nella preghiera. La preghiera e il dialogo sono dunque rimando simbolico e presenza sacramentale dell'evento trinitario, che a sua volta è prototipo ideale e principio intrinseco di quelli.

⁴³ Per la critica di Jüngel a Przywara, vedi il già citato E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, §§ 17-18; L.B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, cit., pp. 148 ss., 533 ss., 553-556 (in particolare per ciò che segue).

Esprimendo riassuntivamente questi aspetti con le parole di Splett-Puntel, si può dire che

il rapporto Dio-mondo e l'espressione di questo rapporto nella conoscenza costituiscono la struttura di fondo di quello che alla fine è l'analogia. Perciò il dire umano non può saltare né l'identità-differenza assoluta in una unità invadente, né sottrarsi alla sua azione che è alla base dello spirito umano. L'analogia consiste in una possibilità linguistica maggiore e in una necessità linguistica più profonda⁴⁴.

3.6. Analogia come dossologia

Il rapporto Dio-mondo così come la relativa eccedenza linguistica diventano consci di se stessi, nel bene e nel male, solo nella preghiera guidata dallo Spirito, nella quale infine si svela l'analogia d'essere in quanto tale fra (noi-) soggetto finito e infinito. In una breve fenomenologia delle forme di preghiera va evidenziato come il pregare è quintessenza dell'analogia e per questo esso è adempimento dello spirito corrispondente alla DOXA.

La preghiera patisce e plasma, è, annuncia ed esprime:

— l'unione in atto fra Dio e uomo: nel silente rammemorare e nel lasciare apparire dello Spirito, quale tacito o anche possente *jubilus cordis*, nella *confessio laudis*, nello sprofondamento amoroso nella onnipresenza di Essere e Spirito;

— l'intrinseca differenza, nell'orante, fra fatticità e mistero-del-noi trascendentale: nell'ascolto multidimensionale di se stessa, nel raccontare, nella supplica per la configurazione della propria identità, nell'ascolto dei testi che narrano della riconciliazione e la sollecitano criticamente⁴⁵;

— l'immane differenza di Dio e dell'uomo, l'abbandono umano di Dio e l'abbandono divino e di senso dell'uomo: nella *confessio peccati* e anzitutto nel lamento che porta in giudizio Dio come colui che è ultravicino e ultralontano; lamento che si appella a lui in suo nome, ricorda Dio a Dio stesso;

— l'accompagnamento di Dio nella storia, la sua umile solidarietà, il suo essere-nel-mondo: nella memoria della storia di

⁴⁴ L.B. PUNTEL - J. SPLETT, *Analogie*, in K. RAHNER (a cura di), *Sacramentum Mundi*, I, Freiburg 1967, coll. 123-133, qui 132 [trad. it.: *Analogia entis*, in *Sacramentum Mundi*, I, Morcelliana, Brescia 1974, coll. 88-99].

⁴⁵ Cf. R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung*, cit., pp. 88 ss.

sofferenze e salvamento del Figlio, nella veglia orante-ascoltante, nell'intimazione profetica;

— l'essere interpellato dell'uomo dalla Parola e la restituzione di questa Parola alla propria origine: nell'obbedienza e nella lode, nell'eucaristia e nella remissione; qui accade veramente la corrispondenza di Dio e dell'uomo nel Logos;

— il sovrappiù della realtà di Dio che rimane oltre ogni umana pretesa: nell'adorazione, nel timore reverenziale, nel senso per le proporzioni dell'essere, infine nella consegna del mondo e di sé, dello Spirito e della Parola al Padre;

— la comunanza e la solitudine dell'uomo in cui tutti questi atti sono contemporaneamente compiuti nel culto e nell'abisso del cuore.

In tale preghiera avviene la reciproca eulogia, l'espressione benedicente della parola sanante e operante e dello Spirito amoroso fra Dio e uomo. Creata e chiamata all'eulogia di Dio, fatta dono di se stessa, questa espressione dell'amore ritorna nell'uomo quale amore corrisposto, quale corrispondenza verso il suo da-dove, l'uomo esalta Dio benedicendo, dice bene di lui e in conseguenza di lui. L'analogia, essenzialmente, non è altro che il circolo dell'eulogia, della *bene-dictio*⁴⁶.

3.7. Analogia come pericorese

Quale Dio appare, viene riflettuto e dischiuso in questo orizzonte del pregare, e si fa in esso Presenza? A quale Dio ci si appella e ci si rivolge? Filosoficamente si potrà dire, anzitutto, che un Dio che si manifesta nella preghiera dev'essere unità di potenza e amore, senso ed essere, altrimenti non avrebbe senso appellarsi a lui⁴⁷. Proprio il caso estremo del lamento (*Klage*), così come la domanda della teodicea presuppongono questo Dio. E sembra che dove un tale lamento fiducioso (*Einklage*) non riesca più, come avviene in ogni critica, in ogni dolore (come in Adorno e nel sentimento di fondo del tempo attuale), qui il lamento si

⁴⁶ Cf. L. LIES, *Unterscheiden im ignatianischen Exerzitiensprozeß*, cit., p. 165.

⁴⁷ Cf. R. SPAEMANN, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes «Gott»*, in IDEM, *Einsprüche*, cit., pp. 13-35, qui 23 ss.; G. SAUTER, *Reden von Gott im Gebet*, cit., pp. 227-240.

muta in accusa (*Anklage*) contro gli uomini, si fa cattiva coscienza di interi continenti, si fa recitazione di un risentimento lacrimevole, si deteriora in depressività di un'infelicità senza desideri.

Al punto d'inversione estremo dell'evo moderno, di fronte alla minaccia dell'ideologia, della violenza e dell'autodistruzione si avverte con chiarezza il bisogno di una svolta necessaria verso il raccoglimento nella rivelazione del Dio trinitario. Solo questo infatti può essere la sintesi del senso dell'essere e della potenza dell'amore. L'essere quale senso non può consistere in altro che nella rappresentanza simbolica quale comunione e interazione; e la potenza come amore è vera soltanto in quanto Presenza adorata nell'impotenza e nella consegna, agente però dall'intimo. Così nella preghiera, e anzitutto nel lamento, questo Dio nella sua inaccessibile libertà si manifesta ancora una volta quale accesso della Parola e dello Spirito. Egli si espone in esse e in esse corrisponde a se stesso. Ancor più: egli assume su di sé la storia del dialogo e della preghiera così come dei loro naufragi, accoglie dunque la differenza in tutte le sue forme, attraversa e patisce proprio il circolo spezzato dell'eulogia che si è invertita in disconoscimento e *maledictio*, si mostra quale Parola e Figlio dell'uomo, quale obbediente e amante nello Spirito, viene come benedizione: la Parola diventa l'orante, ristabilisce nuovamente la *benedictio*, il beneplacito fra Dio e uomo.

«Gesù Cristo è ontologicamente e consapevolmente il punto in cui la gloria si volge in adorazione [...]. Egli è, ontologicamente e spiritualmente, l'adempimento dell'analogia»⁴⁸, e proprio in questo esso è l'unico atto di omaggio di fronte a Dio compiuto dall'essere finito (Bérulle). Con ciò non si indica alcuna spaccatura della sua persona, ma nell'adorazione del Padre avviene lo svelamento dell'unica persona del Logos, che si espone nella forma della coscienza umana e, per questo, libera lo spazio dell'analogia, della corrispondenza e della *Pascha*, del trapasso fra Dio e uomo. Questo inveramento dell'analogia non riguarda solo la sua costituzione ontologica, ma perché sia possibile il salvamento dell'analogia e del trapasso di fronte al colpevole pervertimento del cosmo deve venire un aiuto che sostenga dal basso e

⁴⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*. III/1. *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 1965, p. 473 [trad. it.: *Gloria*. IV. *Nello spazio della metafisica: l'antichità*, Jaca Book, Milano 1977].

allo stesso tempo incastonati (*in der Unterfassung*) la sofferenza della *perversio*, in base alla quale il rivolgimento a Dio viene reso possibile dall'interno.

Dio deve compiere il rivolgimento a sé nel Logos stesso. In un modo rappresentativo per gli uomini deve inabitare la reiezione, trasformare la *maledictio* in *benedictio*. Appare, perciò, ben oltre la speculazione teologica e filosofica della creazione, il *mirabile commercium*, lo scambio tremendo-meraviglioso fra Logos/ Figlio e uomo come perno e cardine dell'analogia⁴⁹, che solo in Gesù viene ristabilita: quale *analogia gloriae* (in quanto rivelatore e Figlio ubbidiente), *analogia fidei* (quale Parola e orante), *analogia entis seu lucis* (quale Signore e vaso dello Pneuma) e *analogia libertatis* (quale prototipo dell'uomo e suo provocante dirimpetaio); una bi-unità che s'interpreta, nell'ontologia della chiesa, nella trans-immanenza di capo-corpo (nello Spirito), Signore-Servo/ amico, sposo-sposa, dunque in un modo organico-ontologico e personale. In questo scambio ammirabile viene restituita e ricreata la comunanza originante dell'amore che oltrepassa ogni rappresentazione umana e riesce proprio grazie a questa eccedenza.

⁴⁹ Cf. E. PRZYWARA, *Logos*, Düsseldorf 1964, pp. 128 ss.; B. GERTZ, *Glau-benswelt als Analogie*, cit., pp. 361 ss.

CAPITOLO SEDICESIMO

HENRI DE LUBAC

STILE SAPIENZIALE E PARADOSSO TEOLOGICO

C'è un tempo per sostenere una tesi e un tempo per mettere in valore la tesi complementare. Ancor più, bisognerà spesso sostenere l'una e l'altra nello stesso tempo.

Solo ciò che è radicato è vivo. Ma per radicarsi veramente, spesso bisogna apparire distaccati.

Il pensiero è per sua natura così raro che ovunque se ne scopre una manifestazione si è tentati non solo di gustarlo, ma di approvarlo.

Più un'opera è profonda, meno è spiegabile da ciò che l'ha preceduta. Per comprenderla bisogna interrogare ciò che da essa uscirà o – se è ancora presto – indovinarlo.

Le opposizioni che sono nel pensiero esprimono la contraddizione che è nella natura stessa della creazione. La contraddizione permette il movimento della storia e ha lo scopo di superare questo movimento senza mai riuscirci¹.

Ecco alcune prove dello stile sapienziale, distaccato eppure commovente di Henri de Lubac, desunte dal suo libro più intimo

¹ H. DE LUBAC, *Paradossi e Nuovi Paradossi* (Opera omnia, 4), Jaca Book, Milano 1989, pp. 20-23; mi piace ricordare una frase analoga di Adorno: «Aprire con concetti l'aconcettuale senza renderglielo simile». Per la stesura di questo saggio mi riferisco alle seguenti opere di de Lubac: *Il dramma dell'umanesimo ateo* (Opera omnia, 2), Jaca Book, Milano 1992; *Proudhon e il Cristianesimo* (Opera omnia, 3), Jaca Book, Milano 1985; *Mistica e mistero cristiano* (Opera omnia, 6), Jaca Book, Milano 1979; *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma* (Opera omnia, 7), Jaca Book, Milano 1992; *Spirito e libertà* (Opera omnia, 13), Jaca Book, Milano 1981; *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola* (Opera omnia, 29), Jaca Book, Milano 1994; *Memoria intorno alle mie opere* (Opera omnia, 31), Jaca Book, Milano 1992.

e prezioso: *Paradossi*. Il nostro saggio cerca di concretare e di applicare quelle intuizioni. La sua scommessa e tesi principale è questa: c'è un forte parallelismo, un'affinità tra il de Lubac interprete, cioè i suoi principi ermeneutici, e il de Lubac teologo, cioè le regole e i ritmi della visione teologico-sistemica del mondo, nonché della struttura dello stesso mistero cristiano – e tutto questo è sorretto e guidato da una mistagogia e spiritualità di tipo ignaziano.

Questo insieme di piani e prospettive costituisce la visione cristiana del mondo, in un'unità sorprendente di forma e contenuto, procedere e oggetto, teologia, storiografia, ermeneutica e un *esprit di finesse* nei confronti di testi, autori e di quella realtà che, forse, rappresentano: il mistero dell'incarnazione, dello Spirito, della sacramentalità di questo piccolo mondo antico. E in tutto ciò si nasconde un senso mistico e umoristico che, a quanto pare, costituisce – in modo anche sofferto – il punto di arrivo e di partenza del nostro.

1. L'INTERPRETE URBANO E ACUTO

Che campo immenso di rivisitazione e approcci interpretativi! De Lubac s'intrattiene con Agostino e Tommaso, Origene, Gioacchino da Fiore e Teilhard, Dostoevskij, Kierkegaard, Comte e Nietzsche, con Pico della Mirandola e Proudhon, con mistici ed esegeti del Medioevo – e con una folta schiera di teologi contemporanei, umanisti, letterati, sempre in un tono serrato e sciolto, preciso e urbano.

Nell'ambito teologico, ci sono soltanto due personaggi che potrebbero essergli paragonati: Balthasar e Guardini, tutt'e tre segnati da Agostino, Pascal, Dostoevskij, Nietzsche. Con Balthasar condivide la predilezione per Origene, a partire dal quale entrambi tentano di riscrivere la storia della gloria o della grazia che (a causa di una deviazione che l'uno avvisa nell'utopismo di Gioacchino e nel movimento postfrancescano fino a Marx, Hegel, Bloch, l'altro nello sfaldarsi dell'unità tra ontologia, teologia e mistica nel tardo Medioevo) sfocia in un conflitto violento con la modernità e nella disperazione di Nietzsche. Ambedue ci dipingono questo esito nella modernità in un modo che mozza il fiato: come gara, come impatto, e torneo tra Kierkegaard o Dostoevskij

e il pensatore di Basilea². Eppure, che differenza tra de Lubac e gli altri due! Nonostante la sua cultura sconfinata e un certo senso umanistico, Balthasar tende, mediante un metodo raffinato di citazioni a raffica, a comprimere un autore, spingendolo verso una interpretazione cristiana (come prodromo dell'evento del Logos incarnato) o in direzione di una denuncia del suo carattere profondamente (o segretamente) ateo, anticristiano. E tante volte esso risulta un cacciatore in cerca di sintomi della decadenza, soprattutto quando parla della malattia mortale che inficerebbe lo spirito da Meister Eckhart e Cusano fino a Hegel e Heidegger, per non parlare della sua visione del destino dello spirito tedesco tra Goethe e Rilke, che vede precipitarsi nella bolgia della disperazione, un processo nel quale, pur in tutto il suo fascino pagano-cristiano, si rivela il carattere apocalittico, *endzeitlich* di questa storia. Tutto in Balthasar preme verso la decisione tra la falsa autonomia che distrugge la vera libertà e l'ubbidienza allo splendore della rivelazione. Non vi è una via di mezzo. Anche Guardini, sia pure con toni più soavi, modulati, si colloca in quest'ottica. Inizialmente sembra più incline ad un approccio piuttosto empatico-poetico, ma poi si perde in giudizi ancora più aspri di quelli del Balthasar, soprattutto nelle sue opere su Hölderlin e Rilke, difficilmente accettabili sotto il profilo della germanistica.

De Lubac, invece, sembra essere intenzionato a dedicarsi ad un lavoro di restauro in senso positivo, in cerca della freschezza di un pensiero e di un animo, della mitobiografia di un autore, sotto la quale può nascondersi e svelarsi la presenza della grazia. Contro ogni lettura troppo denigratoria o apologetica e barcamenandosi tra i diversi fronti e interpreti con pregiudizi ideologicamente fissati, il nostro cerca di salvaguardare i molteplici sensi di ogni scrittura e di ogni autore. L'unica eccezione sono i due volumi sulle propaggini del pensiero dell'Abate calabrese e il suo utopismo, ove prevale un clima di sospetto, di denuncia. Gli autori vengono trattati da sintomi di una malattia, non da simboli di una possibile grazia (come sempre, l'antihegelismo preconcepito offusca l'occhio e la mente e abbassa il livello di tanta teologia).

² Si comparino H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, cit., pp. 227-253, e H.U. VON BALTHASAR, *Prometheus*, in *Apokalypse der deutschen Seele*, I, Heidelberg 1947, pp. 695-731; come riscontro illuminante si veda anche K. LÖWITZ, *Nietzsche. Sämtliche Schriften*, VI, Stuttgart 1987, pp. 53-100.

Mentre altrove si configurano in lui la sicurezza e benevolenza di un umanesimo scolastico (per il quale la grazia presuppone quasi sempre la natura, come il dono il desiderio), la precisione e la scioltezza di un *gentilhomme* erudito, il teologo chiaroveggente, dotato di un senso sicuro delle proporzioni, il credente forte e ferito del nostro secolo, nonché la fermezza e delicatezza del gesuita per il quale gli esercizi non sono soltanto una parentesi spirituale, ma ritmo, legge e prospettiva di uno stile di pensare e di vivere.

2. I PRINCIPI ERMENEUTICI

Ogni approccio al mondo di un autore prende le mosse da una ricognizione (e un riconoscimento) di tutti i suoi scritti e di un numero considerevole (quasi esaustivo) dei suoi interpreti. Ma questa completezza non soffoca il piglio e la visione originale né dell'autore né dell'ermeneutica, ma avviene in vista di una ricostruzione attenta del suo tono originale, della freschezza della sua presenza, sempre in cerca, per così dire, dell'ablativo e dell'oblativo di un pensiero, del suo *quo, a quo, in quo*, cioè della sua prospettiva portante, del baricentro nascosto, del suo spazio e raggio — per coglierlo infine come simbolo, come rimando ad una sua realtà maggiore, alla quale si dedica e si abbandona. Perché non c'è un grande pensiero degno di essere rivisitato, senza quello spazio originante, senza un fulcro centrale, senza un orizzonte e una presenza più grande e ampia da cui gli derivano l'obbligo, la grazia e la legittimità della sua stessa verità e rettitudine. Ma procediamo con ordine³:

— Molto spesso de Lubac inizia con una discussione di alcuni approcci canonici al rispettivo autore, di interpretazioni che sono divenute stereotipe o perfino pregiudiziali e che, secon-

³ Per elaborare e illustrare il procedere del nostro, ho scelto due opere meno conosciute, nate con un intervallo considerevole: *Proudhon e il Cristianesimo* è stato concepito negli anni Quaranta durante la guerra; *Pico della Mirandola* è l'opera del *senex sapiens*, pubblicata nel 1974; cf. H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, cit., pp. 88 ss., 366 ss. Certamente non si tratta di opere centrali, ma sono forse le più amabili del nostro, che del resto non ha scritto che opere «casuali», collocate ai margini della teologia, in una terra di nessuno tra pensiero e storia, archeologia e un senso libero di simpatia.

do il nostro, sono atte ad appannare l'immagine vera e personale dello scrittore. Gli si accosta, dunque, attraverso le varie lenti, spesso antagonistiche, della letteratura secondaria e delle controverse, quasi volesse sondare un terreno minato. Si fa interprete degli interpreti, coglie man mano le ripercussioni, le reazioni dirette o indirette che il pensiero in merito ha suscitato, per ricostruire la possibilità di un giudizio più equilibrato. Contesta e contestualizza ogni costruzione aprioristica che tenda a dedurre le tesi dell'autore partendo dalle sue fonti e dal suo ambiente, o che lo eriga a prodromo e bandiera di un'idea astratta di progresso, libertà, ortodossia, leggendo spesso alla luce della storia posteriore. Sia lo storicismo che l'utopismo della *Wirkungsgeschichte* possono facilmente ingannare il lettore.

Introduce così Pico e il suo umanesimo:

In base a certe espressioni che abbiamo citato, si potrebbe credere che l'uomo sia inteso da Giovanni Pico come libertà pura, a tal punto che non sarebbe più possibile parlare, in nessun senso, di una natura umana. Il giovane signore della Mirandola apparirebbe così come un geniale precursore dei filosofi che hanno trovato la loro forma estrema nell'esistenzialismo sartriano. Al punto che il suo discorso andrebbe salutato come il manifesto decisivo dell'ingresso nell'età moderna⁴,

una tesi diffusasi da Burckhardt fino a Cassirer e Gentile, per arrivare, con le dovute modifiche, a Garin e Kristeller. Ma de Lubac gli oppone subito il *sed contra*, che evidenzia il radicamento del Pico nella tradizione, che rievoca il clima rinascimentale-fiorentino (per esempio l'uso e l'abuso dell'aggettivo «divino» — fino al *divus Thomas*, ricordato non senza una punta d'ironia), che misura ed equilibra il rapporto tra novità (a volte un po' burrascosa) e tradizionalismo nel suo pensare e vivere.

— Interpretando, contestando e contestualizzando gli interpreti, si crea per de Lubac lo spazio libero per poter ascoltare la voce del suo autore. Ora, ci vuole un'attenzione cortese e quasi incondizionata che colga in sé l'occhio del fenomenologo, un'anima aperta e ferita, che ne condivida la sofferenza e la gioia della crescita, e l'acutezza del filologo e storico:

Giovanni Pico vorrebbe dunque negare il libero arbitrio negli spiriti superiori per farne un privilegio del solo uomo? No. Abbiamo letto

⁴ H. DE LUBAC, *Pico della Mirandola*, cit., pp. 65 ss., 163, 244.

poco attentamente, affidandoci troppo alla dinamica di pensiero che sembrava imporsi a noi. Esaminiamo il testo più da vicino⁵.

Solo un tale tipo di precisione saprà cogliere le piccole crepe, le sfumature, gli slittamenti, le incoerenze felici, le antinomie feconde, i salti prospettici, i paradossi insiti in ogni procedere e realtà, e infine l'alito, l'intenzione fondante che animano ogni pensiero che merita tale nome. Non c'è sistema né pensatore che non siano venati da un tale insieme di coerenza e contraddizione, tra il proprio respiro e slancio vitale e le diverse forme di un ripensamento e di un ripiegamento su di sé:

Novello Eraclito, Proudhon professa una concezione agonistica dell'universo e della società, di cui teme che un pensiero con troppi scrupoli di coerenza riuscirebbe a dare solo una idea falsa [...]. Ogni cosa ha una doppia faccia e bisogna diffidare dei ragionamenti troppo semplici, che rischiano sempre di illuminarne una a scapito dell'altra⁶.

Le vere antinomie non si risolvono mai, ma sono un segno, se non un simbolo della fatale mancanza e dell'altrettanto inesauribile ricchezza del mondo. Che strana e ammaliante affinità elettiva tra il socialista anticlericale e il nobile gesuita, suo esegeta timoroso e perspicace!

— Per giungere a una tale immagine sciolta del protagonista, si deve spesso salvarlo, se non strapparlo a tante forme di autofraintendimento, idiosincrasia, stilizzazione. Non c'è autore che non cada nel tranello di un tale autotradimento, che non sposi un'idea momentanea a detrimento della verità del suo pensiero, che non si faccia un'immagine molto parziale e perfino distorta di se stesso. Nessuno è mai all'altezza delle proprie intuizioni e di quel mondo che pure deve e può partorire. Così, de Lubac cerca di purificare i suoi interlocutori da tante forme del loro misconoscersi, dalle passioni fuorvianti che spesso li abbagliano, senza ridurli ad un livello mediocre o ad un equilibrio anodino, dando, al contrario, rilievo alle vere arditezze (a volte anche stranezze bizzarre) del loro ragionare e presentarsi:

Proudhon dimentica un po', nel suo zelo, che la tesi più sconvolgente non è sempre la più ortodossa, e che ci sono molte maniere, non tutte

⁵ *Ivi*, p. 63.

⁶ *Ivi*, pp. 167 ss.

religiose, per andare contro la ragione. *Non ideo rectum quia durum*: gli avrebbe fatto bene conoscere questa massima di sant'Agostino. In compenso, il suo amore per le posizioni franche e le logiche intrepide l'ispira felicemente in qualche altra critica⁷.

— Per poter scernere così gli spiriti in un autore, ci vuole una profonda simpatia umana per lui e il suo destino. E de Lubac accompagna le sue figure con un'ansia insieme preoccupata e gioiosa; si compiace delle loro invenzioni, condivide la felicità del loro crescere, intuire, conquistare, e si lascia toccare e scalfire dalle loro sconfitte e dalle loro deviazioni aleatorie o tragicamente inflitte. Descrive così Pico e la sua quanto mai vivace replica alle accuse durante il suo processo romano:

Lo capiamo. Ma siamo timorosi per lui. Il suo torto è duplice: ignora le consuetudini; ma più ancora, ha generalmente troppo ragione. Nella sua ingenuità, si convince che i suoi chiarimenti gli riconcilieranno gli spiriti, che i calunniatori gli cederanno, che il papa, il quale non ha ancora deciso nulla, gli sarà favorevole. Il risultato è opposto⁸.

È commovente vedere come l'ottantenne si piega con compassione, simpatia e una vena di umorismo malinconico sul giovane astro della scienza rinascimentale. Raramente si incontrerà un lavoro rigorosamente accademico scritto con tanto calore e discrezione, con tanta imparzialità e partecipazione.

— Da tutti questi procedimenti e atteggiamenti ermeneutici nasce un ritratto molto individuale del protagonista. Biografia, opera e pensiero s'intrecciano; si comprendono le diverse possibilità di (auto-)interpretazione che sono emerse durante la storia e di cui ognuna ha una propria legittimità limitata che va definita e collocata attentamente. Ma ciò che gli preme veramente non è scrivere una biografia, non vuole soltanto rendere giustizia al destino di una persona, ma soprattutto gli interessa la sorte divina del suo eroe, in quanto lui è legato a (e portatore di) un messaggio che ha dovuto incarnare e che solo lui ha potuto portare. De Lubac non dà né trova quiete finché non abbia intuito e individuato la grazia specifica in questa natura concreta, la presenza

⁷ *Ivi*, p. 130.

⁸ *Ivi*, p. 45.

dello Spirito nelle vicende e nella dottrina del suo personaggio, ove questo è stato toccato e «sedotto» da un suo mito, da un suo Dio, dalla sua idea centrale e unica. Essa non è mai una trovata qualsiasi, un pensiero che si debba ad un arbitrio, ad una velleità; anzi, più un pensiero si radica nella tradizione, più spinge ad essere ripensato e ridetto, più vuole rinascere in una luce e in un linguaggio nuovi.

— Così, i protagonisti dei libri del nostro sono tutti eredi di una lunga storia, tutti animati e incitati dalla parola biblica, dalle sue immagini profetiche e sapienziali; essi sono tradizionali nel loro sentire, pensare, ideare, eppure in e per questo appaiono in tutta la loro individualità incomparabile. L'ampiezza del paesaggio dei motivi e uno spiccato senso per la concretezza del rispettivo presente, la fedeltà alla tradizione e un'apertura spigliata nei confronti della cultura si condizionano a vicenda in questo umanesimo cristiano:

L'antropologia dei Padri della chiesa [scrive per introdurre nella visione cosmica del Pico], al pari della loro teologia e della loro cosmologia, non disdegnava ogni apporto extra biblico. Ogni ristrettezza settaria era loro evitata dalla coscienza che avevano del carattere trascendente della verità rivelata, capace di assimilare trasformandolo l'apporto di innumerevoli secoli di cultura e di riflessione. Conversione non era per loro sinonimo di rifiuto. L'alta stima in cui tenevano le Scritture proibiva loro di rinchiudersi in un biblicismo banale. Essi si sentivano a raccogliere, a purificare e a valorizzare un'eredità universale⁹.

Un tale erede originale fu Pico, e solo situandolo nel suo tempo e nell'ottica di una storia universale di fede, di archetipi, di tradizioni, possiamo cogliere la sua presenza incomparabile e solitaria.

— Tradizionalismo e novità, una precisione sul piano filologico, fenomenologico e storico, una rilettura critica delle interpretazioni contrastantisi, una simpatia umana e un distacco sul livello storico, culturale e spirituale, un senso per la particolarità di ogni pensatore e per il suo radicamento in un terreno comune, una resistenza nei confronti delle trappole dell'autofraintendimento, della stilizzazione ideologica — in tutto questo si svilup-

⁹ *Ivi*, pp. 165-167.

pa un senso per il mistero di ogni vita e di ogni idea che risultano luoghi di una presenza indicibile eppure incisiva dello Spirito e del Logos divino: sono questi alcuni dei tratti caratteristici dell'ermeneutica teologica del nostro. E non possiamo lasciarlo senza menzionare ancora un'ultima sua vena particolare: una certa malinconia che si misura con le vicissitudini dell'essere mortale; una malinconia sapiente che è la sorgente di un umorismo lieve e profondo, che gioca con le opinioni e le ossessioni degli uomini e degli scrittori, toccando così e trasformando quasi impercettibilmente la loro e la propria visione — in uno spettacolo che si esegue senza sosta sulla scena di questo mondo; un atteggiamento pieno di comprensione quasi commossa, e con un senso vibrante per la relatività di ogni cosa, che nella sua levità rimanda ad una istanza, ad un mistero che solo saprà decidere sul peso specifico del reale. A questa istanza possiamo e dobbiamo consegnare i nostri giudizi, sì, necessari, ma anche provvisori e un po' ridicoli. Da questo atteggiamento di fondo gli viene una libertà quasi spigliata e ludica e un rispetto viscerale nei confronti del creato, uno sguardo perspicace — e una delicatezza che denota il timore di vulnerare l'altro.

— Anche la forma dei testi rispecchia quell'umorismo distaccato (eckhartiano?). De Lubac ama salterellare tra le proposte interpretative e creare degli effetti sottili di estraniamento, di stupore, in un gioco di illuminazioni che cambiano a volte da una frase all'altra. Egli tesse un ricamo sofisticato e leggero, sempre leggibile, tra citazioni, commenti e le note che spesso invertono, contrastano o modificano il testo e le sue valutazioni, un ludo di rinvii che ricorda lo iato sottile che corre tra i disegni di Klee e i titoli che il pittore inventa per soprannominarli e che gettano sempre una nuova luce sui tratti visivi della tela¹⁰. Con tutto ciò, il

¹⁰ Cf. *ivi*, pp. 237 ss., in particolare p. 243 con nota 22; *Il dramma dell'umanesimo ateo*, cit., pp. 239-249, pagine ricche che contengono tante svolte, tanti lumi, tanto umorismo distaccato che talvolta rasenta l'ironia; quest'ultima appare ancora più ovviamente in *Pico della Mirandola*, cit., pp. 120 ss., 125 ss. (contro Cassirer, Lefebvre, de Certeau), 135-145 (contro L. Kolakowski), 387 ss. (la discussione attorno al cattolicesimo del Pico), 408 ss. Ma in verità la malinconia e il suo umore ironico, a volte mordace, a volte amabile e cortese, esprimono solo un rispetto incancellabile «delle sinuosità del reale» (*Pico della Mirandola*, cit., p. 390).

bagaglio immenso dello storico non sparisce, ma riveste un carattere più leggero, e ne emerge un ritratto piuttosto amabile del protagonista e delle sue intenzioni reali.

— E infine la chiave di volta, la valutazione conclusiva, il giudizio sulla sincerità umana e psicologica, sul carattere cristiano e sulla verità dogmatica dell'autore e della sua opera. Impresa ardua, ma sempre eseguita con tatto squisito e rettitudine. Impressionante e sorprendente la coda finale del *Pico della Mirandola*. Si leggano le pagine ove la morte prematura di Pico fa sognare a de Lubac una vita più lunga del suo eroe, un suo possibile incontro con Erasmo e Lutero, un sogno che sfocia in un serrato confronto tra i personaggi:

Giovanni Pico era soltanto ritardatario? Aveva in sé la stoffa di un iniziatore? Qualsiasi risposta decisa è evidentemente impossibile. Non è comunque proibito fermarsi un istante e sognare, purché il sogno non rifluisca sull'esame dei testi [...]. Mancava ad Erasmo nel suo ruolo di guida, un vigore filosofico e insieme forse una profondità religiosa che frequentando Pico avrebbe potuto essere aiutato ad acquistare¹¹.

E stranamente, Lutero stesso si riferisce nel 1520 a Pico, ricordando che il suo «precursore», che oggi tutti ritengono del tutto ortodosso, è stato prima condannato. Potrebbe succedere anche nel suo caso. E de Lubac si sofferma sulla possibilità che invece di Caietano sarebbe stato Pico ad andare a disputare con Lutero... Contingenza pesante della storia, alleviata da un sogno nato in una testa erudita e un cuore pieno di compassione e di speranza. Forse l'incontro mancato si svolgerà altrove, chissà?

Più teso ed emblematico ancora il dialogo conclusivo con l'ateo Proudhon (pp. 287-320), un tessuto quanto mai fine, sottile e un dramma con tanti colpi di scena. Quasi ogni brano, perfino ogni frase e nota cambiano prospettiva, gettano una luce un po' diversa sulla questione della fede, dell'agnosticismo e misticismo di quel personaggio tormentato che Proudhon fu. Sembra un cristiano anonimo di stampo rahneriano, senza che de Lubac ne deducesse una teoria o gli infliggesse un torto. Non nega alcuna delle contraddizioni, violenze o ispirazioni nel discorso e nel comportamento del suo protagonista, eppure valuta con fiducia e

¹¹ H. DE LUBAC, *Pico della Mirandola*, cit., p. 433.

tenerenza i tanti segni di grazia in lui, il senso spiccato e sofferto di giustizia, la vena profetica, le oscillazioni permanenti tra l'inclinazione alla religione biblica, perfino a Dio, e un anticlericalismo quanto mai aspro, ma anch'esso contrastato da un epistolario significativo con parecchi preti. Incredibile la finezza delicata dell'orecchio col quale de Lubac coglie ogni melodia, perfino ogni tono di questa vicenda, il senso squisito per le venature e le vibrazioni più nascoste dell'anima di Proudhon, la sensibilità pascaliana per la colpevolezza, le distorsioni, le forzature ideologiche, gli smarrimenti sentimentali e retorici — e la grandezza sofferta, la generosità stupenda, la sincerità fontale e fondante di questa persona e del suo stile. Un orgoglio selvaggio e naturale, una delicatezza vulnerabile, una miseria, una onestà intellettuale nonostante una certa vena retorica a volte insopportabile — tutto questo gli risulta un possibile velo di grazia (im)possibile. E ogni pennellata di de Lubac corregge, modula, copre e fa risplendere quella precedente. Il nostro coglie ogni piega e piaga del Proudhon, dialoga con lui e contro di lui, fino ad entrare nel monologo segreto del suo interlocutore, senza mai violare il suo mistero.

Certamente, non vogliamo presentare Proudhon come un mistico perpetuamente inquieto [...]. Ma questo non toglie il diritto di chiamarla una testimonianza, foss'anche contro di lui. Il dialogo che istituisce con se stesso, possiamo continuarlo noi, insieme con lui¹².

Non conosco molti testi tanto movimentati, sottili, sofferti — e pacati e confortati come le pagine 290 e ss., 309-319 di questo libro.

Ci chiediamo: quali saranno le fonti, gli orizzonti, i parametri di questo modo di procedere, d'interpretare, meglio, di accompagnare gli interlocutori? Donde gli vengono lo stile, l'allure, la creanza, ma anche i criteri per fare questo lavoro? Dobbiamo scavare ancora un po', e lo faremo in due direzioni: mi pare che siano gli esercizi ignaziani e la stessa struttura del mistero cristiano che in de Lubac si fanno gesto spontaneo e coltivato, metodo eiglia del suo lavoro da interprete e teologo.

¹² *Ivi*, p. 317.

3. ERMENEUTICA IGNAZIANA

La tesi di questo breve intermezzo sarà che de Lubac applichi e trasponga l'atteggiamento che Ignazio raccomanda a colui che dà (non predica!) gli esercizi, nonché quello di colui che li riceve (non fa), nel suo proprio modo di comportamento nei confronti degli autori da interpretare. Partiamo dal famoso numero 22, ove Ignazio impone

che ogni buon cristiano debba essere più disposto a salvare l'affermazione del prossimo che a condannarla; e se non la possa salvare, cerchi di sapere quale significato egli le dia; e se le desse un significato erroneo, lo corregga con amore; e se non basta, cerchi tutti i mezzi adatti perché, dandole il significato giusto, si salvi.

È come se assistessimo al lavoro interpretativo di de Lubac. Le sue premure attorno a Teilhard, Proudhon, Pico, Nietzsche e tanti altri non sono altro che applicazioni e trasposizioni di questa regola d'oro. L'archeologo del testo, il teologo e il pastore d'anime si uniscono in questo compito ermeneutico che riveste e conserva così qualcosa della sua radice e indole sacra, divina: è un'ermeneutica all'impronta della *gratia elevans*, del tocco che sa intonarsi alla situazione altrui, mettersi nei suoi panni, pur rimanendo distaccato, per poter anche rilevare le verità nascoste che non erano nemmeno presenti all'autore; un pregiudizio favorevole, anzi affettuosamente incline all'accettazione, abbinato all'attenzione per la differenza tra testo, autore e la verità che vuole prestarsi in essi – in favore di quest'ultima, nella quale s'incontrano (e si vedono giudicati) l'autore e il suo esegeta. Un *ethos* e una metodologia di lettura che mi pare siano all'altezza, se non siano superiori a quelli di Gadamer e della sua scuola ermeneutica.

Le note concretano questa rettitudine dando maggiore rilievo al comportamento del maestro e del discepolo; e un lettore come de Lubac sembra volersi mettere di fronte a un testo nei panni di ambedue i ruoli. Il n. 2 impone al maestro di presentare la materia solo nei punti centrali e più viscerali, affinché vi rimanga uno spazio sufficiente di movimento per gli uditori, che da parte loro devono cogliere l'essenza della storia, ciò che gli faccia capire e toccare la verità comune tra testo ed esistenza e che porti ad un gustare, una sapienza che permetta di intonarsi alla verità mia e sua. Un tale tipo di lettura richiede una disposizione della

volontà, una riverenza timorosa nei confronti del testo, un coinvolgimento di intelletto, volontà e sentimento (n. 3), una generosità e magnanimità in cui l'interprete si fa «protettore» e raddomante, per aiutare a rintracciare le vene d'oro sotto le scorie dell'anima e del testo e a scernere gli spiriti. Perché spesso il bene appare sotto l'apparenza del male e viceversa: il male sotto l'apparenza del bene, la menzogna sotto le vesti della verità. Qui ci vuole un lungo tirocinio, un esercizio continuato di discernimento, per ottenere quella destrezza d'animo, quella perspicacia che ci permette di cogliere il succo e la verità di un testo e di una vita (nn. 9-10). Per questo, si deve spesso contrastare soavemente l'altro, intravedendo la sua tendenza alla faciloneria, alla retorica, alla volubilità, agli scrupoli (n. 14), senza cadere in un atteggiamento sospettoso, senza pedinare l'altro in caccia di sintomi, ma per poter cogliere meglio il carattere simbolico della sua presenza, della sua verità, con i quali rappresenta una traccia del divino in mezzo alla comunità (n. 17). Una tale indifferenza positiva, attenta, pronta a realizzare ogni forma di differenza, di novità, di presenza divina (n. 15) mi pare animi l'ottica e il procedere del de Lubac interprete – a nome della verità stessa della libertà, della buona volontà, della forza di decisione e dell'intelligenza illuminata degli uomini. Far emergere e rilevare questa verità incarnata nella scrittura e nella vita degli uomini è, secondo il nostro, il compito di un'ermeneutica teologica. È come se de Lubac da interprete avesse concretato ed eseguito la sua stessa teoria della grazia come compimento del desiderio più profondo dell'uomo, come dono gratuito che eleva l'uomo. Il lavoro del teologo-storico diventa così un piccolo sacramento della presenza del mistero, ne raffigura le strutture e le dinamiche.

4. LE REGOLE DELLA TEOLOGIA E LA STRUTTURA DEL MISTERO

Chi dice sacramento, dice passaggio. Pur restando indispensabile nella nostra condizione terrestre, l'ordine sacramentale è fatto per condurre sempre oltre l'immediato. Il significante non esiste mai se non in vista del significato più profondo, e mai l'esprime in modo adeguato [...]. Ecco quello che propriamente costituisce lo slancio di ogni pensiero cristiano, sia che esso abbia uno stile razionale o più simbolico – e l'uno e l'altro si incontrano in Pico. Sospettare in questo slancio una etero-

dossia quanto meno latente, sarebbe farsi una idea piatta, grossolana o ingenuamente astratta della fede, che è alla sua base¹³.

La rivelazione ci offre una coppia di affermazioni che sembrano dapprima discontinue o perfino contraddittorie [...]. Tutto il dogma non è che una serie di «paradossi», che sconcertano la ragione naturale, e richiamano non un'impossibile prova, ma una giustificazione riflessiva¹⁴.

Per questo ci vuole uno stile di teologia, che tenga conto della polarità del reale, del rapporto analogico e paradossale tra natura e grazia (che richiede insieme una sottomissione e uno sforzo di comprensione), della diversità di stili durante la storia della teologia¹⁵, della falsa dialettica tra ortodossia ed eresia che va sempre di nuovo controbilanciata e ricondotta alla struttura polare-paradossale del mistero¹⁶. In questo modo abbiamo già raccolto i tratti cospicui di una teologia che nasce dall'ermeneutica del mistero e dei testi tramandatici. Essa comprenderà:

— Una forza e una rettitudine nelle assunzioni degli opposti: la Trinità è un evento personale e naturale¹⁷; la creazione è un'assunzione del diverso in Dio – e differenza dimensionale da lui; la chiesa forma un'unità «naturale» con Cristo, è il suo corpo (vite-tralcio) – e il mistero del distacco, della opposizione personale nei confronti di lui¹⁸; per questo la fede cristiana ha una tendenza universale, vuole far convergere tutto in un'unità previa, connaturale – e allo stesso momento personalizza il singolo, affranca la sua libertà¹⁹; il mistero cristiano sottolinea, anzi, esaspera l'immanenza, la presenza incarnata e sacramentale, senza togliere nulla al carattere relativo del reale, alla sua trascendenza:

È assolutamente necessario un Luogo in cui l'umanità, generazione per generazione, sia raccolta; le è necessario un Centro verso cui converga, un Eterno che la riunisca; un Assoluto [...] che la faccia esistere. Le è necessario un Polo che l'attiri. Le è necessario un Altro a cui darsi²⁰.

¹³ *Ivi*, pp. 419-420.

¹⁴ H. DE LUBAC, *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, cit., p. 248.

¹⁵ Cf. *ivi*, pp. 244 ss.

¹⁶ Cf. *ivi*, pp. 232-240.

¹⁷ Cf. *ivi*, pp. 250 ss.

¹⁸ Cf. *ivi*, pp. 23 ss.

¹⁹ Cf. *ivi*, pp. 253 ss.

²⁰ *Ivi*, p. 270.

— Una tale apertura al carattere polare, se non contraddittorio, del mistero richiede un atteggiamento altrettanto ambivalente. Ci vuole una duttilità e malleabilità nei confronti delle movenze del reale, della Scrittura, del cosmo movimentato della fede – e una fermezza nella salvaguardia dei poli. All'eresia manca questa forza interiore – come a un cattolicesimo rancido e fiacco. Ci vuole la magnanimità nella sottomissione, nell'accettazione attenta e generosa di ciò che mi supera – e lo sforzo, la limpidezza della ragione, un vero illuminismo che rischiarì il paesaggio della fede quasi da fuori, per giungere al suo midollo, senza la pretesa di poterlo del tutto capire; al limite possiamo lasciarci comprendere da esso. Ci vuole un'accoglienza per le peripezie della storia della teologia, il configurarsi dei diversi stili di pensare, pregare, leggere, un tatto squisito per la vastità e contraddittorietà della tradizione – e allo stesso momento una chiaroveggenza, uno spirito nitido che sa scernere gli spiriti, cogliere la continuità in mezzo a tante crepe, fratture e metamorfosi, la forza di un'assimilazione fedele e trasformatrice²¹.

— Un senso spiccato per le proporzioni nel ponderare le diverse voci, un equilibrio mentale che sappia scommettere sull'analogia tra natura e grazia, tra le leggi della società, della maturazione personale e quelle della chiesa – senza sottacere il salto dialettico nella e della fede che contrasta anche gli ideali troppo pacifici della proiezione umana. In Guardini e Blondel si trova un rapporto simile tra senso analogico e rischio dialettico, tra una fenomenologia naturale e la sua rivisitazione alla luce della fede, tra continuità e frattura, naturalezza umanistica e conversione. E si deve sempre scommettere che il desiderio, le aspirazioni della volontà umana agognino un sovrappiù, un abbandono, una passione che le superi e crei un'apertura verso un dono che non possono procurarsi. La grazia affranca la natura – per diventare connaturata a se stessa. Lo iato ci porta ad abbracciare le contraddizioni della vita umana e cosmica, la dialettica di continuità e distacco tra vita e fede, nonché i paradossi dello stesso mistero. E una teologia che meriti questo suo nome nobile deve reggere alla vastità e alle tensioni insite in un tale progetto e prospetto.

— In ultima analisi, de Lubac giunge alla differenza degli

²¹ Cf. *ivi*, pp. 244 ss.

ordini, intuïta da Pascal nel suo famoso frammento 793 (ed. Brunschvicg)²²: la differenza trascendentale-dimensionale tra scienza strategica (cognizione di causa), conoscenza quotidiana e sapienza cristiana; tra eros, amore naturale (*dilectio*) e carità (che sa abbracciare anche il brutto, ciò che non pare amabile); tra caso, destino e provvidenza; tra mangiare (prendere cibo), la convivialità del pasto comune e il banchetto eucaristico-cultico; tra assistenza sociale, umanesimo vissuto e presenza incondizionata. Il piano o punto prospettico cristiano è, sì, l'integrale, ma non cancella né salta le altre tappe, né ci garantisce una chiarezza definitiva nell'orientamento. Persiste la necessità e la bellezza dell'eros, il gioco del caso, l'imponenza della dimostrazione scientifica. Forse solo l'orizzonte della fede (che, non dimentichiamolo, è in sé ambigua e contrastata: la provvidenza non risolve i problemi della storia, ma, forse, li acutizza e oscura; l'amore incondizionato desta ribrezzo e odio; il culto si fa celebrazione insulsa o magia; il mondo soprannaturale spesso risulta innaturale, rimane sotto il livello di ciò che s'intende da sé nel «mondo») impedisce il gonfiarsi delle altre dimensioni, la loro idolatria, e le tiene in una *medietas*, in una sospensione simbolica, perché ricorda il loro carattere parziale, provvisorio e la precisione della loro collocazione nel concerto sinfonico che è il mondo.

Unire per distinguere, distinguere per unire: è questo il ritmo di un umanesimo cristiano che si modelli sull'archetipo del mistero della Trinità e dell'incarnazione; che barcamenandosi tra falsa separazione e falsa confusione, tiene a salvare la particolarità di ogni polo, di ogni persona nonché la loro comunanza²³. Desiderio e dono, comunione e conversione, conversione e comprensione, estraneità e affinità elettiva si sposano: la teologia ed ermeneutica del nostro non fa altro che ritrovare permanentemente questo equilibrio, definendo e ponderando gli estremi – a nome di un centro che attiri tutti e che non si dà mai in modo diretto, immediato, ma solo attraverso i poli, le tensioni e contraddizioni, in mezzo alla lotta tra ortodossia ed eresia, tra naturalismo ed estremismo mistico. È questo il destino del mortale di non poter inabitare la quiete celeste, ma di dover acquisire la poca luce, la

²² Cf. *ivi*, pp. 256, 276-278, quasi il punto di arrivo del libro.

²³ Cf. *ivi*, pp. 250-252.

poca intelligenza e un equilibrio mentale ed emotivo sempre minato dalle burrasche e dalle bonacce, essendo esposto sul mare di un'esistenza quasi impossibile. E de Lubac è un timoniere che sa darci una mano per orientarci in mezzo a quel frangente conturbante e affascinante che è la vita.

5. I PUNTI PROSPETTICI

Com'è possibile riconoscere il carattere analogico (tutto è apparentato, comprensibile), polare (tutto è teso, opposizione), paradossale (il tutto appare in forme inconciliabili, sotto l'apparenza dell'opposto), dialettico (è il medesimo Logos che si contra-dice e si ad-dice in questo gioco), dialogale (dobbiamo e possiamo rispettarci, comprenderci) della vita e del pensiero? De Lubac è uno dei pochi che ci riesca, senza avere un sistema, senza forzare le voci delle testimonianze, senza inquadrarle in un pensiero prefisso. Accompagna solo il movimento dei suoi interlocutori e della storia delle idee, con l'unico a priori di una sensibilità per il ritmo del dogma cristiano. Com'è possibile una tale corrispondenza, una tale coerenza di stile tra l'interprete e il teologo, tra forma, procedere e visione, tra teologia e mistero?

Vorrei, per concludere, formulare alcune prospettive, che mi sembrano le chiavi dell'esistenza teologica del nostro:

— è un teologo per il quale il mistero cristiano non è soltanto oggetto di fede e di scienza, ma questo mistero è entrato nella sua sensibilità spontanea, in-formandola senza sfociare in un soggettivismo o diventare maschera del funzionario: da lì nasce l'equilibrio tra tono oggettivo e partecipazione personale;

— è un umanista colto, un pensatore con un amore profondo per la lettera e la lettura, nel quale sembra incarnarsi l'ideale di un umanesimo devoto;

— è una persona con un senso squisito e sofferto per la varietà e l'antagonismo delle voci, che lavora senza quiete per poter rintracciare e ricreare una costellazione che permetta un dialogo serrato e fecondo tra di loro. E il suo umorismo accorato e accurato ne forma la melodia di fondo.

Forse c'è ancora un ulteriore orizzonte o un'altra vetta, quasi sempre nascosta dietro le nubi della non-conoscenza e di un pudore che sa di timidezza e di *grandeur*. Come il sacerdozio è stato per Blondel lungo i dieci anni della stesura del suo capola-

voro giovanile la stella polare mai raggiunta, la molla e la riserva che lo ha fatto correre, così tutte le opere di de Lubac girano attorno a un centro che è rimasto vuoto: l'opera sulla mistica, mai scritta, forse perché toccava troppo da vicino il punto nevralgico, il baricentro dell'esistenza e della teologia del nostro. E forse non si tratta soltanto di un progetto letterario, ma della linfa vitale della sua esistenza:

Credo che da molto tempo sia proprio l'idea del mio libro sulla Mistica che mi ispira in tutto; è di là che traggio i miei giudizi, è questo che mi offre il parametro per classificare man mano le mie idee. Ma questo libro non lo scriverò mai. È completamente al di sopra delle mie forze: fisiche, intellettuali e spirituali²⁴.

Forse gli viene da questo «fallimento» la forza di occuparsi dei vinti, dei fraintesi della storia dello spirito: Origene, Amalario, Pico, Proudhon, Fénelon, Teilhard, Blondel²⁵. Forse era questa la bussola affidabile dell'interprete sul cammino, in cerca della presenza della grazia – in mezzo a tante carte, parole, teorie, visioni, dogmi e credenze.

²⁴ H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, cit., p. 311.

²⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, Jaca Book, Milano 1978, pp. 33 ss.

CAPITOLO DICIASSETTESIMO

IL SORRISO SOFFERTO

ALCUNE POSTILLE TEOLOGICHE SULL'UMORISMO

A causa della perdita dell'umorismo, la giovane chiesa degli inizi si era già trasformata nella solenne cristianità; è di fronte alla storia di tale devianza che dobbiamo intendere la sfida del Don Chisciotte [...]. Mentre lo spirito cavalleresco è adatto alla situazione di controversia, il post-tridentinismo riduce all'ostracismo il senso dell'umorismo e del ridicolo¹.

È questa la diagnosi quanto mai pertinente del padre Evangelista Vilanova nei confronti dello stato della teologia, del tutto d'accordo con un giudizio analogo di Hans Urs von Balthasar. Furono questa visuale e più ancora il tono urbano, sereno, il distacco che sa di sovranità e, appunto, di umorismo, cioè gli *habitus* mentali che accompagnano e sottendono il lungo e faticoso percorso della sua grande *Storia della teologia cristiana*, che destarono in me l'idea di vergare qualche riga sul rapporto impacciato tra umorismo e teologia, un legame pur indispensabile se quest'ultima non vuole irrigidirsi e finire nelle braccia rassicuranti e soffocanti dell'ideologia. Ma quale potrebbe essere il loro rapporto? C'è, nonostante l'apparenza della loro estraneità, un'affinità elettiva tra umorismo e religione cristiana?

¹ E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*. II. *Preriforma, riforme, Controriforma*, Borla, Roma 1994, pp. 594 ss.; cf. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*. III. *Fächer der Stile: Laikale Stile*, Einsiedeln 1962, pp. 515-520 [trad. it.: *Gloria*. III. *Stile laicale*, Jaca Book, Milano 1976]. Si pensi inoltre alle belle pagine di Vilanova su Erasmo o B. Gracián, o alla parodia maliziosa e benevola sulle tentazioni insite in ogni sistema teologico: cf. E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*. III. *Secoli XVIII-XIX-XX*, Borla, Roma 1995, p. 702.

1. ATTENZIONE E OSPITALITÀ CAVALLERESCA

Dato che l'umorismo sfugge – *per definitionem* – ad ogni definizione, potremmo forse iniziarci ad esso, cogliendolo come atteggiamento urbano, cavalleresco, ospitale, spigliato e attento, nei confronti della realtà com'è e/o come si presenta. Niente vi è escluso, niente pregiudicato; tutto può accadere e anche il contrario di tutto. Esso presuppone un'attenzione pura, disinteressata, sciolta, senza motivo, senza dunque voler qualcosa, senza ricattare i fenomeni, reggendo in modo ospitale, positivo alla contraddittorietà del reale. Si muove con coraggio e leggerezza tra i poli apparentemente antagonisti del mondo, accoglie anche i versanti più bui ed esilaranti dell'animo, li abbraccia e accarezza da lontano, senza identificarsi. Questo tipo di attenzione sciolta è il piccolo sacramento dell'evo moderno, forse, ahimè, l'unico rimasto; un'apertura limpida in cerca dell'evidenza, della presenza schietta e infranta di ogni cosa. Cartesio, Fénelon, Kant, Husserl, Freud, S. Weil erano e sono tuttora i maestri di questo tipo di presenza, sono loro i grandi fenomenologi che si piegano davanti all'istanza di ciò che si mostra, sostenendolo, elevandolo, sobbarcandosi ad esso. Un'attitudine che non si deve ad uno sforzo, ad una contrazione di muscoli, ma che, nonostante l'impegno richiesto, ci risulta la forma secolare di una grazia perduta o soltanto anonimamente conservata. «Certamente, lo sforzo è lodevole, ma non ha un effetto utile e salutare, secondo il profondo pensiero del cristianesimo, se non quando si dispiega in una atmosfera che previene, accompagna e consuma: l'atmosfera che chiamiamo la grazia». Evitando gli impulsi di volontà, le idee fisse, le ossessioni, possiamo sorridere «alle cose con una dolcissima indifferenza, guardare il mondo con la curiosità attenta di un angelo disoccupato»².

² J. GURTON, *Il lavoro intellettuale: consigli a coloro che studiano e che scrivono*, Paoline, Roma 1977, p. 210, in perfetto parallelismo con S. WEIL, *Riflessioni sull'utilità degli studi scolastici al fine dell'amore di Dio*, in IDEM, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1984, pp. 75-84. Sull'attenzione come tratto cospicuo del pensiero ebreo moderno cf. E. SALMANN, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie* (Studia Anselmiana, 111), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1992, pp. 197-214.

2. IL SORRISO SOFFERTO

Una tale apertura sconfinata ci fa scoprire le lacerazioni e le crepe del reale. Si esce dal guscio delle certezze intellettuali e delle sicurezze sociali ed emotive, esponendosi alle peripezie e vicissitudini della storia umana. L'*humour* presuppone questa apertura, la sospensione dolorosa di ogni valutazione, la privazione da ogni schermo e tutela, risultando in esse *la forza di ridere-ciononostante*, probabilmente la sua unica definizione persuasiva. Alla sua luce, ogni realtà appare, sì, polare, scissa, ferita, eppure riusciamo a coglierne anche l'altro versante, la sua faccia esilarante. Infatti, l'umorismo assiste al ribaltamento, alle inversioni e metamorfosi, ai piccoli colpi di scena tra promessa e delusione, delusione e compimento inatteso, attrito e ricomposizione, apparenza e realtà, necessità e impossibilità. Tutto è diverso da quanto appaia, e ogni apparenza tradisce qualcosa che doveva rimanere nascosto; l'umorismo coglie i contrasti, s'innesta negli interstizi della paradossalità dei fenomeni, facendo sì che le cose si configurino, nonostante tutto. Il «tuttavia» è l'esito di tutte le vie che l'uomo deve e può percorrere.

A questo punto la nostra strada si biforca, perché dallo stesso ceppo possono nascere l'umorismo nero, malinconico o/e le sue forme più acute e leggere, cioè la parodia, l'ironia, la satira. E il loro fratello (minore o maggiore³), appunto un umorismo più sereno, sciolto, che pure conserva e ricorda il fondo lacerante e tragico del reale³.

La mentalità moderna vive dal barocco in poi in questa ambiguità, anzi, essa è la sua essenza. Appena comincia a riflettere su se stessa, emergono le teorie del tragico e del comico, dello *humour*: in Jean Paul, Hegel, Kierkegaard, Schlegel, Nietzsche, Freud, Pirandello, Bergson, Plessner, Eco. Quasi tutti si soffermano sul carattere oscillante e complesso dello *humour*, ne rileva-

³ L'umorismo non si distingue soltanto per la sua coloritura positiva, ma ci risulta, a differenza della facezia e del riso sfrenato e occasionale, un *habitus*, una prospettiva portante di vita. Sul rapporto tra *humour* e ironia e per la loro storia nell'evo moderno cf. U. JAPP, *Theorie der Ironie*, Frankfurt 1983, pp. 72 ss.; per una fenomenologia del piangere e ridere cf. H. SCHMITZ, *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bonn 1990, pp. 158 ss.; per lo sfondo teologico cf. L. STEIGER, *Humor*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XV, Berlin-New York 1986, coll. 696-701; W. THIEDE, *Das verheissene Lachen*, Göttingen 1986.

no il carattere paradossale, fosco, spesso insidioso, distillandone il liquore di un umorismo amaro, stoico, che evidenzia la relatività e contraddittorietà di tutto: il nichilismo come sorgente e orizzonte dell'umorismo moderno (già denunciato dallo stesso Hegel)⁴.

In maniera ilare e raffinata, il romanzo è il *genus* genuino dell'autoespressione di questo mondo. Rabelais, Cervantes, Swift, Sterne, Voltaire, Diderot, Jean Paul, T. Mann, Musil, Dürrenmatt, Kundera...: nessuno di loro sarebbe pensabile senza quella dose di umorismo con la quale condiscono le vicende inenarrabili del soggetto moderno. E il loro racconto, scevro da ogni religione o etica, riporta la sua poliedricità alienante senza valutare o intervenire. Nel loro regno tutto è possibile, e ogni realtà si vede già minata e presa in giro da quel senso dell'irreale che rende tutto di nuovo possibile. Savater come filosofo e Kundera come romanziere colgono il carattere liberante di questo umorismo filosofico che si fa attitudine fondamentale e sfondante nell'uomo postmoderno: «Venendo meno l'appoggio della necessità, scompare anche la necessità dell'appoggio. Il dolore della disperazione si apre alla gioia della leggerezza». Il riso di Shaw, dello Zaratustra, ci libera dalle ideologie, perché ha già attraversato le vie impervie del paradosso nel quale si rituffa con una lucidità voluttuosa, denunciando la falsa tristizia delle ideologie:

Per questo il paradosso, umoristicamente, fa pensare, mentre i pontefici, pensierosamente, fanno ridere.

Lo *humour* è una invenzione legata alla nascita del romanzo [...]; è una particolare specie di comicità, la quale [...] «rende ambiguo tutto ciò che tocca».

[Tutti i grandi romanzieri] parteggiavano per lo *humour*, lampo divino che rivela tutta l'ambiguità morale del mondo e la profonda incompetenza dell'uomo a giudicare gli altri – lo *humour*, l'euforia che nasce dal conoscere la relatività delle umane cose, il bizzarro piacere che deriva dalla certezza che non ci sono più certezze⁵.

⁴ Cf. F. SAVATER, *Invito all'etica*, Sellerio, Palermo 1993, pp. 100-103; un'analisi analoga in U. ECO, *Pirandello Ridens*, in *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1995, pp. 261-270; R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Bari 1989, pp. 89 ss.; G.W.F. HEGEL, *Studienausgabe*, Frankfurt 1971, 11,336 (Zu Hamann); 13,381 ss.; 14,229 ss.; 15,572 ss.

⁵ M. KUNDERA, *I testamenti traditi*, Adelphi, Milano 1994, pp. 15, 41.

E forse non è del tutto fuorviante intuire in quel lampo divino un'eco del riso olimpico degli dèi che manifesta la sproporzione ridicola e salvifica fra le azioni umane e il pensiero del destino, tra i pensieri umani e la «gestione» universale dell'universo.

3. UMORISMO TEO-LOGICO?

Il riso di Dio? Sì, proprio così. Tutto è relativo e perciò leggero, ancora in sospeso. Non ci è data una certezza né ci viene richiesto un giudizio definitivo, anzi, ogni cosa che ci pare indispensabile svanisce. Il succedersi stesso degli eventi nel quale si accavallano e confutano a vicenda sono il piccolo sacramento del riso divino. Ogni regno, ogni riforma dopo qualche anno risulta opprimente, appare nei suoi risvolti esilaranti. Per questo non dovremmo idolatrare la gravità, perché le peripezie dei tempi stessi rivelano la loro relatività e parentela, e riflettono la distanza e la benedizione divina. C'è un fondo di comunanza tra di loro, tra Dio e mondo, me e l'altro, me e me, e lo *humour* fa emergere e vedere questo terreno comune, quell'acconsentimento di fondo grazie al quale gli esseri possono salutarsi, toccarsi, comprendersi a vicenda. Siamo inseriti in un circolo di reciprocità, di urbanità, di gratitudine. Una tale relatività rende generosi e umili, riconoscenti e sciolti. Perciò non è affatto casuale che K. Barth introduca l'umorismo accanto alle virtù suddette⁶. Ma non ne parla soltanto di sfuggita: tutto il suo stile (che sa anche del suo furore e della furia della sua ironia) è pervaso da un umorismo a volte acido e nero, a volte (e questo è il tono dominante) spigliato, sciolto, sereno. Da lì la capacità d'inscrivere tutto, anche gli eventi più funesti e i personaggi più malvagi, in un alone di benevolenza.

⁶ Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*. III/4. *Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1951, p. 765; alcune belle osservazioni sullo *humour* di Barth si trovano in H. VOGEL, *Der lachende Barth: Antwort (Festschrift K. Barth)*, Zollikon 1956, pp. 164-171. H. Vogel, teologo berlinese quanto mai originale e profetico, ha ricevuto un omaggio altrettanto significativo e bello da parte del suo allievo E. JUNGEL, *Das Geheimnis der Stellvertretung*, in IDEM, *Wertlose Wahrheit*, München 1990, pp. 243-260. Piglio speculativo e spigliatezza teologico-umana si uniscono in questi saggi e ci trasmettono un'impressione dell'atmosfera sciolta nella teologia protestante tedesca.

za. Dato il primato della grazia, nessuno può né deve «farcela», spuntarla. E nessuno può misconoscere il contrasto esilarante, la sproporzione tra l'onore che gli uomini ricevono e danno l'un l'altro – e l'onore che spetta solo a Dio. Pertanto siamo liberati dalla crudeltà e crudeltà degli idoli, possiamo beffarci della loro imponenza e incombenza pesante e goffa, riderci sopra, non, peraltro, senza una punta di pietà che distingue il riso infernale, diabolico, da quello sim-bolico e composto del vero umorismo.

Sono pochi i teologi che parlano dell'umorismo, e meno ancora quelli che lo riflettono nel loro stile. Qualche traccia se ne trova nello *humour* nero e pungente, sottile e smascherante, dialettico e salterellante di un G.K. Chesterton, che si presenta in modo più sereno ed empatico in R.A. Knox. Belle e piene di vita vissuta le osservazioni di H. Thielicke nella sua *Etica*. Nello stile pacato, tipologico, liberante di un Gh. Lafont l'umorismo si è fatto atteggiamento di fondo, mentre nei saggi del tardo Rahner esso si staglia dallo sfondo più accorato di un realismo pessimistico, eppure vi trapela come tono armonico inferiore dal quale emanano un sapore e un'atmosfera di pace. Infine, lo si trova con un tocco più preciso e pungente, nella forma di una sagacia pertinente, in alcune battute di P.A. Sequeri o di E. Jüngel⁷. In ogni caso, ci vuole quella *douceur* che nasce da una sovranità che non è autonomia fredda, da un autodomínio che non sa di forzatura, da un senso di relatività che non è relativismo e nichilismo, da una generosità e apertura che non è mancanza di contegno e di decoro. Essere veritieri senza fanatismo, dediti al bene senza moralismo, inclini al bello senza essere esteti, attenti senza altruismo, malinconici senza depressività, ilari senza baldoria o melensaggine, orgogliosi senza alterigia, ecco, in quel «senza», in quel non-

⁷ Basta leggere l'introduzione o qualsiasi pagina del libro di R.A. KNOX, *Enthusiasm*, Oxford 1950 [trad. it.: *Illuminati e carismatici: una storia dell'entusiasmo religioso*, Il Mulino, Bologna 1970], un capolavoro di storiografia religiosa. Il tono sereno di Gh. Lafont – cf. *Imaginer l'Église catholique*, Paris 1995; *Histoire théologique de l'Église catholique*, Paris 1994 [trad. it.: *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996] – sarebbe un modello idoneo per il dialogo intra-ecclesiale. L'accostamento senz'altro un po' sorprendente tra Jüngel e Sequeri mi è venuto durante la lettura parallela dell'opera jüngeliana indicata sopra e il libro recente (per la sua mole e complessità tutt'altro che leggero e «umoristico») di P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.

so-che o quasi-niente consiste lo *humour*, il sale che dà sapore alla minestra della vita⁸. È un piccolo sacramento della grazia, uno spiraglio per l'avvenire di Dio in mezzo agli uomini. Forse è questo la vera forza del metabolismo che lui solo opera: trasformare le crepe, la lacerazione, in vedetta e spiraglio, l'impatto in comunanza, il gioco della metamorfosi permanente in conversione. L'umorismo permette un'esperienza con l'esperienza, nella quale la vita stessa diventa metaforica per se stessa: e non è questo il fulcro della prassi e della teoria cristiana?⁹

4. IL SORRISO SALVAGUARDATO

Non è che il cristiano non si accorga della negatività, della insostenibilità della storia umana, ma le contempla nello specchio, le coglie in vista della icona del Figlio eterno di Dio, del Logos incarnato, dell'immagine del Creatore fattosi uomo, vicenda umana, storia, subendo e trasformando la vita e la morte. Storia di un fanciullo, di un artigiano, di uno scellerato ingiustamente condannato. E, per meraviglia, una sofferenza guardata da Dio, un'esistenza salvata, un giustiziato giustificato: la vita finora inesplosa – scoppia in un riso pasquale. Il teatro del mondo, oscillante tra *Trauerspiel* e farsa assurda, si fa palcoscenico del dramma tra peccato e grazia, tra libertà divina e libertà umana.

In questo teatro tutto sembra esaurirsi in quel girotondo che Savater descrive:

La gioia amorosa si alimenta dell'infelicità che la insidia o la lacera, come il bene che l'etica si propone affonda le sue radici nel male. L'etica esige reciprocità, reversibilità del dono¹⁰.

⁸ Molte formule di questo capoverso si devono all'influsso di VL. JANKÉLÉVITCH, *Il non-so-che e il quasi niente*, Marietti, Genova 1987, pp. 50-75; cf. inoltre H. DEKU, *Humor*, in *Wahrheit und Unwahrheit der Tradition*, St. Ottilien 1986, pp. 335 ss.

⁹ Per il carattere metaforico e sperimentale della religione cristiana e per la formula «esperienza con l'esperienza» cf. E. SALMANN, *Erfahrung mit der Erfahrung*, in K. ARNTZ – P. SCHALLENBERG, *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch (Festschrift Kl. Demmer)*, Freiburg 1996, pp. 125-139; G. BADER, *Melancholie und Metapher*, Tübingen 1990; IDEM, *Symbolik des Todes Jesu*, Tübingen 1988; H. WEDER, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986, pp. 182-255.

¹⁰ F. SAVATER, *Invito all'etica*, cit., p. 109.

La grazia del Vangelo, invece, pretende di aver sfondato quel cerchio vizioso della restituzione, del sacrificio, della proiezione.

Forse questo è stato il mistero della libertà di Gesù, una libertà spiccata e spigliata nei confronti dei meccanismi della proiezione (non ne aveva bisogno per mettersi al riparo) e per il Forse maggiore, le potenze non ancora evidenziate ed elevate del reale. Da lì gli viene quell'umorismo superiore che un testo recondito, la voce preziosa di Cristina Campo, poetessa sottile e inesorabile, cattolica bellicosa e fragile degli anni Cinquanta e Sessanta, ci indica e trasmette:

Si è detto che il sorriso non sfiorò mai l'imperiosa bocca del Redentore, ma con quale altra sfumatura all'angolo delle labbra e tra i sopraccigli si sarebbe potuto lasciar cadere certe parole? Certe apostrofi, certi interrogativi ai nemici, agli amici? — «Anche voi ve ne volete andate?», «Ciò vi scandalizza?», «Per quale delle mie opere mi lapidate?»; e il terribile: «Amico, a che sei venuto?». Ovvero: «Ma non erano dieci i mandati? E gli altri nove dove sono?». E quel remoto, astrale scrivere in terra, quel sollevarsi repentino di uno sguardo tutto clemente ironia: «Dove sono, donna, i tuoi accusatori? Nessuno ti ha condannata?». E più sottilmente, più intimamente: «Marta, Marta, di tante cose ti dai pensiero e ti turbi...» o: «Ma se uno vuol prenderti la tunica, e tu lascialgli anche il mantello; e se uno ti angaria per un miglio, e tu vai con lui per due...». La consegna spirituale più tipica (che nulla traspaia) è in un ammonimento estetico: «Per apparire agli uomini i digiunanti si sterminano la faccia. Ma tu, quando digiuni, ungit i capelli e lavati la faccia, così che tu non appaia agli uomini digiunante, ma il Padre tuo che è nel segreto...». — Non è forse qui tutto l'immenso, l'incessante invito all'intima liberazione [...] spoliamento da ciò che inceppa e inganna lo spirito per acquistare il piede leggero, a ritmo felice, dispensatore di felicità dei santi?¹¹

Il vino nuovo in otri nuovi, gli uccelli del cielo che non seminano e non mietono...

Chi non penserebbe ai santi che hanno accompagnato il trapasso tra Medioevo ed età moderna, tra umanesimo e la nuova

¹¹ C. CAMPO, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 110. Per snellire e ritmare il discorso ho tralasciato i riferimenti ai testi biblici, presenti nel testo della Campo.

umanità del cristianesimo, appunto con il loro umorismo, la loro piccola teoria della relatività: Francesco, Bernardino da Siena, Francesco di Sales, Tommaso Moro, Filippo Neri, Don Bosco, Teresa di Lisieux, Giovanni XXIII, il riso forte e spigliato di Teresa d'Avila, tutti liberi, scevri da ogni peso, leggeri, disposti a ogni gesto che sappia sgomberare la strada degli uomini da pesi inutili... Forse loro potrebbero farci capire la voce di Gesù, invitarci a captarne il tono diverso, meno moralistico, meno rigido del nostro predicare, più sciolto, franco e accogliente. Una voce che rappresenta la grazia e non la legge, la libertà e non le ossessioni religiose, psichiche e sociali. E cosa diremmo dei suoi gesti, della sua vicinanza ai malati che nessuno osava toccare, ai ciechi, sordi e zoppicanti, agli impuri e ai farisei. E, infine, la forza incisiva eppure lieve delle sue metafore e parabole: miracoli di poesia e del trapasso precario e bello tra parola e realtà, tra la realtà quotidiana, spicciola, e le ampie vedute di una prassi celeste, parole e gesti salterellanti tra la serietà e severità del mondo e gli orizzonti aperti dei cieli.

5. IL MONDO COME TEATRO TEANDRICO

Nell'ottica delle parabole e dei gesti di Gesù, il mondo ci appare come teatro della DOXA, come un campo di gioco della graziosità (non leziosa, ma forte) di Dio; e la vita come ludo, come allusione (a volte illusionaria) ad un altro mondo, nel quale tutti possono respirare. Un ludo serio, regolato, un torneo cavalleresco, agonale e agonistico, che comprende vita e morte, salute e malattia, successi e fallimenti, naufragio e salvamento. Sono molti i teologi che fanno cenno a questa visione ludica del destino umano: pensiamo ad autori tanto diversi come Moltmann e Hugo Rahner, Balthasar e K. Hemmerle, al clown di Kierkegaard, ricordato dal cardinale Ratzinger all'inizio della sua *Introduzione al Cristianesimo*¹². Ma pochi hanno il coraggio di farne uno stile

¹² Cf. J. MOLTSMANN, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München 1971 [trad. it.: *Sul gioco. Saggi sulla gioia della libertà e sul piacere del gioco*, Queriniana, Brescia 1971]; H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1952 [trad. it.: *L'omo ludens*, Paideia, Brescia 1969]; H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*,

coerente e continuo, come lo ebbe appunto K. Barth. Lui ha creato l'*epos*, il romanzo teologico del nostro secolo; d'accordo con Kierkegaard e Dürrenmatt (suo gemello nemico), sa benissimo che l'umorismo è, oltre alla «ginnastica dello spirito»¹³, il vero *incognitum* e il confine della religione cristiana salterellante tra finito e infinito, libertà e necessità, grazia e condanna. E non è casuale che nella sua *Etica* del 1928-1929 l'umorismo viene accoppiato all'arte, ambedue gli risultano modi di onorare e ringraziare il Creatore, di svelare il carattere ludico e leggero del creato, di inserirsi in questo gioco con la serietà e l'inventiva dovute¹⁴. L'umorismo partecipa del carattere movimentato e commovente del finito che appare, proprio in lui, come creato, come beneficio. In questa visione, noi non siamo soltanto adulti, ma anche figli, figli di Dio che non hanno ancora rimosso la loro vena ludica da infanti. Arte e umorismo celebrano, inverano, attuano la trasformabilità, l'ulteriorità del reale, lo realizzano in modo inaudito e inedito, ne ricavano le possibilità ancora nascoste, promettono un avvenire migliore all'insegna di una possibile e già presente conciliazione tra gli estremi.

Entrambi riflettono a modo loro l'evento fondante del pensare, quella illuminazione che sta a monte di tanti sistemi filosofici come la loro sorgente e il loro orizzonte arcano. In essa i poli che sembrano esclusivi, alternativi, nemici risultano punti focali di un campo ellittico. I confini apparentemente definitivi del conoscere si rivelano punti di partenza di un viaggio verso esplorazioni nuove. Le realtà confuse si differenziano – e quelle separate si configurano. L'universale si riverbera nel particolare, e que-

I-V, Jaca Book, Milano 1980-1986; K. HEMMERLE, *Vorspiel zur Theologie*, Freiburg 1976.

¹³ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*. I. *Die Lehre vom Wort Gottes*, München 1932, p. 80.

¹⁴ Cf. K. BARTH, *Ethik*, II, Zürich 1978 (1928-1929), pp. 437-447; lo scrittore F. Dürrenmatt, anche lui figlio di un pastore della chiesa protestante di Berna, pur vivendo un agnosticismo ilare e sofferto, ha conosciuto e stimato il romanzo teologico che la *Kirchliche Dogmatik* rappresenta. La dissertazione di G. TAXACHER, *Trinität und Sprache*, Würzburg 1994, pp. 131 ss., 196-238, ha evidenziato in modo magistrale il carattere concreto, il senso acuto della realtà nella concezione teologica di Barth che gli permette di dire pane al pane – e questo con tutta la leggerezza e pienezza immaginabili, perché tutto è dono, realtà eletta da parte di Dio. Nessuna teologia è meno astratta, nessuna più vicina al vissuto di quella barthiana. Da lì il suo carattere narrativo-umoristico.

st'ultimo appare come simbolo del primo. L'illuminazione e lo *humour* purificano l'aria e l'anima, rendono possibile il gioco tra conscio e inconscio, ragione ed emozione, legge e grazia – e le cose più banali rivestono una faccia inedita, originale, risultano simbolo e perfino giocattolo nelle mani del Logos-*puer*¹⁵, che agli inizi ha assistito alla loro genesi e le accompagna, le rende trasparenti e comprensibili. E forse l'evento della illuminazione (che non si lascia mai tradurre del tutto in un sistema) si compie nel gesto di un umorismo sottile e saporoso. È lui la grande *epoché*, la parentesi, l'arte di mettere la realtà tra virgolette, che fa sì che tutto appaia come fenomeno, come luogo dell'apparizione di questo Logos-*puer* – e in questo la teologia si fa scienza gaia, pur prendendo sul serio le devianze e le sofferenze del mondo, trasformandole con quel tocco leggero e incisivo proprio della musica di Mozart, tanto amata da Barth. Una tale teologia sinfonica ci redimerebbe dalla serietà (bestiale e da ubriachi, come si esprime il tedesco: *tierisch ernst; bierernst*) delle eresie che peccano tutte per la loro tristizia, la loro aggressività piagnucolosa.

E chi non penserebbe all'ultima scena di questo mondo, alla corte di giustizia che non conosce tramonto e istanze di appello: ci sarà una conciliazione universale, un riconoscersi gli uni gli altri (di boia e vittima?) alla luce dell'uno e unico amore divino, o piuttosto un discernimento che prende sul serio la logica di ogni vita, la sua libertà, le sue preclusioni? Il cristianesimo non lo sa, segue come sempre due strade opposte, perché non può rinunciare a nessuna né riesce a sintetizzarle. E in questa incapacità sta la sua saggezza e la fonte del suo umorismo tanto necessario quanto rimosso.

Le nostre riflessioni non possono non sfociare in due auspici per la teologia, che non ritengo alieni al padre Vilanova. Il primo: non dimentichiamo il riso di Dio.

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 del-

¹⁵ Per il gioco del Logos-*puer*-Re si vedano le belle pagine di H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, cit., pp. 17-27, con riferimento a Eraclito, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore; M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, pp. 287 ss.

l'altro. E infine perché l'uomo non è mai ciò che pensa di essere [...]. Don Chisciotte pensa. Sancho Panza pensa, e ad entrambi sfugge non solo la verità del mondo, ma la verità del loro stesso io¹⁶.

Per reggere senza amarezza e risentimento a questa situazione, anzi, per poter cogliere e intonarci al riso di Dio, ci vuole un atteggiamento particolare, una sovranità venata di un che di umiltà, eleganza, duttilità. La lingua italiana lo chiama *sprezzatura*, che

è un ritmo morale, è la musica di una grazia interiore; è il tempo [...] nel quale si manifesta la compiuta libertà di un destino, inflessibilmente misurata, tuttavia, su un'ascesi coperta. [Forse è la] graziosa enfasi dell'incuranza di sé, la briosa, gentile impenetrabilità all'altrui violenza, un'accettazione impassibile [...] di situazioni immodificabili che essa tranquillamente statuisce come non esistenti (e in tale modo ineffabilmente modifica). Due versi la racchiudono, come un astuccio l'anello: «Con lieve cuore, con lievi mani / la vita prendere, la vita lasciare»¹⁷.

¹⁶ M. KUNDERA, *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 1988, pp. 219 ss.

¹⁷ C. CAMPO, *Gli imperdonabili*, cit., p. 100; si compari il riscontro inatteso con M. PERNIOLA, *Enigmi. Il momento egizio nella società e nell'arte*, Costa & Nolan, Genova 1990, p. 170, e il rinvio prezioso alla «persuasione» in C. Michelstaedter.

LETTERATURA E TEOLOGIA

INCROCI TRA VITA, POESIA E FEDE

Il nostro piccolo saggio di teologia fondamentale si pone una domanda quanto mai semplice ed elementare, ma di certo importante per la rilevanza della fede in una società estetica, ludica, postmoderna: quali sono i rapporti fra letteratura e teologia, Bibbia e poesia, poesia e fede, poesia, fede e vita, poesia, fede, vita e teologia? Per affrontare questo campo di problemi, scegliamo un punto di partenza fondamentale, quello del rapporto fra Bibbia e letteratura.

1. LA SACRA SCRITTURA COME LETTERATURA

La Bibbia, il libro per eccellenza, contiene ed è una biblioteca di pezzi straordinari di letteratura. Essa non intende fornirci delle nuove informazioni, ma piuttosto evocare una risposta, la trasformazione del cuore e della visione del mondo nel lettore. Pertanto, il messaggio essenziale che vuole trasmettere si lega a certe forme retoriche, a determinati generi letterari, a figure stilistiche che le prestano una forza poetico-evocatrice senza uguali che fa parte integrale della sua funzione, perfino del suo essere parola divina per gli uomini. Cerchiamo di elencare alcuni di questi procedimenti linguistici che determinano lo stile della sua presenza fino ai nostri giorni.

— Per la maggior parte, i testi biblici non pretendono di essere pezzi di grande letteratura, ma riprendono il linguaggio quotidiano, si servono delle esperienze e delle forme espressive della vita normale, pur interrompendo il loro flusso, riflettendo su di esse, facendo vedere una loro logica nascosta, la distorsione o lo stato di alienazione cui soccombono, nonché la grazia nascosta, quella presenza indicibile che le sostiene. I nostri testi lavora-

no dunque sul linguaggio e sulle esperienze ad esso legate, trasformandoli e trasferendoli in un altro contesto. Ogni parabola di Gesù ne è un esempio espressivo e incisivo al quale nessun ascoltatore potrà sottrarsi.

— I testi dimostrano una volontà e capacità di esprimersi in forma letteraria. Troveremo un artificio raffinato di ripetizioni o di ritmi; pensiamo alla struttura di Gn 1 o a molti salmi, in particolare al salmo 23 che ha la forma del calice con il nodo nel versetto centrale (v. 4), dove l'uomo nell'angustia della vita ritrova il Tu divino e il coraggio di elevare il calice della salvezza a lui: coincidenza perfetta fra vita e fede, contenuto e forma. Lo stesso vale per il racconto della donna adultera (Gv 8,1-11); notiamo soltanto la tensione che porta al punto culminante di risvolto nella battuta decisiva («Chi di voi...»), preparato dal silenzio di Gesù e dall'incrocio paradossale dei rispettivi atteggiamenti da parte dei protagonisti: l'inalberarsi dei farisei e il piegarsi di Gesù che poi s'innalza, presagio dell'evento pasquale che si annuncia simbolicamente, senza un discorso esplicito.

— C'è in quasi tutti i testi, anche in quei racconti che sembrano abbandonarsi ad una larghezza epica (pensiamo alle narrazioni attorno a Giacobbe e Giuseppe, Saul e Davide), una forza e volontà di riduzione all'essenziale, all'ossatura. Raramente si troverà una parola superflua; tutto viene ridotto al minimo, per condurre il racconto e il lettore al punto di ribaltamento, di conversione, alla battuta decisiva che decide su vita e morte, libertà o schiavitù, presenza o assenza divina (Gn 22)¹. I testi lasciano così tanto spazio alla fantasia, ma soprattutto rinviano all'esistenza e alla decisione del lettore. È lui che deve inabitare il testo, e mediante il testo l'evento.

— In questa mancanza di «carne», questa riserva nell'addurre motivazioni o circostanze (che ricordano la logica di tante storie dello Zen che si focalizzano nel «colpo» dell'illuminazione), i racconti e le similitudini tradiscono un retroterra, una presenza epifanica, un'eccedenza, un silenzio cui i testi rispondono e fanno da sfondo, fonte e orizzonte. Questa tensione intrinseca dei testi fa leva sul lettore, lo coinvolge nella loro dinamica, lo spinge ad identificarvisi, a decidere della propria vita, e del signi-

¹ Cf. E. AUERBACH, *Mimesis*, Einaudi, Torino 1992.

ficato del testo, nonché della storia che riporta. Per questo, i Vangeli, *genus* letterario unico nel mondo, riflettono, pur nella loro elementarità, la coscienza della comunità primitiva (il riflesso di certi eventi nella storia della sua conversione) e la coscienza epifanica di Gesù, e ricompongono questo nesso di modo che il lettore possa e debba ri-cordarsi delle sue vicende confrontandosi con il testo, con la fede della chiesa e con la presenza del Logos. La semplicità apparente dei testi condensa e custodisce in sé un intreccio drammatico, un intrigo, una rete quanto mai differenziata di nessi, di provocazioni, di possibilità di rapporto fra evento, testo ed esistenza.

— In questo con-testo, Dio compare solo indirettamente, ma in modo molto efficace. Anche quando non viene nominato (come in Gv 8), è lui il garante dell'intrigo appena descritto, delle diverse costellazioni nel rapporto fra uomo e mondo, uomo e Dio, che si configurano sempre in nuove forme. Le preghiere e gli inni lo invocano come Tu sottraentesi, i racconti lo evocano come Egli, come Signore nascosto, come senso ultimo e intimo della storia, la profezia parla nel suo nome, lo rappresenta indirettamente come Io potente, il comandamento lo ricorda come sorgente e autorità dell'imperativo, i testi sapienziali lo indicano come senso e filigrana nascosti del mondo. E tutte queste forme rimandano a lui per via e a furia della loro forza di concentrazione e di riduzione, della loro essenzialità poetica. Sono testi forti, pieni di vigore, eppure denotano un debole per e cedono il passo a qualcosa che si annuncia nei loro buchi neri, nella loro rinuncia a voler spiegare tutto, nei loro risvolti drammatici, nella luce indiretta che li illumina dischiudendoli ad una dimensione di silenzio e indicibilità che fa parte della loro verità. La parola *Dio* «presuppone il contesto globale costituito dallo spazio intero di gravitazione dei racconti, delle profezie, delle leggi, degli inni»; essa ha un «duplice potere: di riunire tutti i significati proposti dai discorsi parziali, e di aprire un orizzonte che sfugga alla chiusura del discorso»².

² P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 124.

2. LA LETTERATURA COME EVENTO SIMBOLICO

Ogni grande testo risponde ad un evento, riflette l'attrito di un pensiero che gli si è imposto, le frizioni fra pensiero, evento e le diverse interpretazioni del reale; risponde, quindi, ad un non-detto, un interdetto, un silenzio, uno scarto, una fessura nella realtà, fra realtà e lingua e fra i diversi linguaggi. Ogni grande testo ricorda un oblio, una premessa cui riesce appena a reggere. Questo silenzio, questa incombenza sono il fondo e la fonte, l'orizzonte e lo spazio del testo, ne determinano l'atmosfera, le tensioni interiori, la ricchezza espressiva. Ogni grande testo si deve al dono e all'incombenza di un «frammezzo» (μεταξύ, *Zwischen*) che gli si presta come grazia e obbligo. La letteratura evidenzia delle realtà inaudite, stabilisce dei nessi finora non visti tra realtà e significato, tra le diverse parole, fa intravedere un loro sovrappiù, un'eccedenza, attinge la loro verità ad un pozzo inscandagliabile di cui si fa incastonatura e portavoce; e in tutto questo, trasforma il mondo, il linguaggio e l'uomo in una metafora, in un passaggio precario e avventuroso, in un rimando a qualcosa che li ha fondati e forse si rivelerà come il loro vero avvenire.

È questo il motivo per il quale ogni testo letterario interpella il lettore, si fa voce, lo evoca, in-voca, provoca, lo invita ad una revisione del suo mondo, del suo linguaggio, dei suoi parametri di valutazione. Apre uno spazio e insinua una forza simbolica di trasformazione, di trans-significazione e di transfinalizzazione del mondo; il testo si fa sacramento (le allusioni al linguaggio della teologia eucaristica sono più che pertinenti), mediatore fra evento, lingua e soggetto, porta in sé una potenza di ποίεσις (di creatività ricostruttiva), di αἴσθησις (fa vedere l'invisibile), di κάταρσις, cioè di commozione, di conciliazione e di conversione nel soggetto³. Il testo non è lettera morta, ma evento e trapasso simbolico che rappresenta, ricorda, evoca mondi passati e nuovi, li dischiude e trasmette al lettore. Questa sua funzione ermeneutica si rispecchia nella sua stessa poliedricità: è lettera e senso,

³ Cf. H.R. JAUF, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1982 [trad. it.: *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1987-1988].

scrittura e parola, testo e metafora viva, mediazione incarnata fra esperienza ed esperienza, fra linguaggio passato e lingua franca, alla nascita della quale esso stesso assiste. La comunità scrive se stessa nel libro che legge⁴, il testo è realtà metaforica, permette di fare esperienze con le proprie esperienze, si deve già al loro scambio, alla loro interdipendenza. È una realtà ambi-valente, presenza e rimando, simbolo di una fede, di una visione, di un messaggio che trasmette e provoca.

3. LA LETTERATURA COME SIMBOLO ISPIRATO E ISPIRANTE: POESIA E FEDE

Potremmo descrivere la genesi del testo e la sua efficacia con il concetto tradizionale di ispirazione che coglie il versante soggettivo e psicologico del processo di simbolizzazione, dando rilievo all'affinità fra il fenomeno della ispirazione letteraria, quella biblica, e l'atto della fede. Collocandoci nell'ottica del poeta o filosofo, di un artista o scrittore, possiamo individuare alcuni tratti strutturali che tornano in ogni processo creativo⁵:

— *Passività e passione*. Nessuno produce da solo e in modo arbitrario le sue idee, il suo stile, le sue opere. Deve, invece, la sua intuizione sempre ad un evento, ad una tradizione stilistica e ad un impulso interiore, ad una visione che gli si impongono, non gli danno pace; ogni opera e stile sono, perciò, una grazia concessa ed un onere incombente mediati sul livello storico, kairologico e interiore che si riflettono nell'opera stessa.

— *Scatto di libertà creativa*. Questo impulso ispirante desta la vena creativa, la libertà individuale, si fa baricentro di una vibrazione, di una forza di espressività e di rappresentazione che danno a tutto un'impronta originale. Più incisiva l'impressione subita, più grande e originale sarà l'opera che ne porta le stimolate.

⁴ Cf. L.M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, LDC, Leumann (TO) 1990, p. 147.

⁵ Cf. E. SALMANN, *L'ispirazione come caso fondamentale dell'analogia*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 305-325.

— *Differenza sofferta*. Sia la biografia che l'opera dell'artista rifletteranno la mancanza, la non-presenza, il dislivello fra ciò che si imponeva e il risultato, fra missione ed esecuzione. Per questo, ogni artista deve fare i conti con la propria debolezza che non saprà mai definitivamente superare. Deve, invece, attraversare sempre di nuovo il vuoto della propria esistenza e della propria opera per riacquistare la forza originante della sua ispirazione.

— *Opera e vita*. Questo impatto, questa esperienza dolorosa dell'inadeguatezza fra idea e rappresentazione, l'attrito tra il pensiero che si dava e la sua espressione genera e impone la dinamica di un'intera vita e la sequenza delle opere di un autore. Ci vuole l'impegno di tutta l'esistenza per tradurre le promesse dell'ispirazione iniziale in una realtà visibile e convincente.

— *Forza ispirante*. Più un'opera è grande e ispirata, più risulterà ispirante, susciterà nuove libertà espressive, energie di vita, più indurrà i lettori a rileggere, a riformulare la loro esperienza. Ogni testo fa parte di una storia infinita di evocazioni, interpretazioni, traduzioni, che non ne sono un'aggiunta accidentale, ma segno della sua verità interiore. La storia della produzione e quella della ricezione risultano interdipendenti, si misurano a vicenda.

— *Poesia e fede*. A questo punto possiamo cogliere l'affinità strutturale fra l'atto poetico (passivo ed attivo) e la fede. Ambedue testimoniano un evento che ha coinvolto e invaso il centro della libertà personale, tradiscono una forza della parola, una realtà che li ha sopraffatti, un silenzio che d'ora in poi distinguerà tutte le loro parole e azioni. Ambedue devono testimoniare la trascendenza del loro dondolo e del loro perché, la singolarità della loro missione, il carattere metaforico della realtà e della lingua, il sottofondo misterioso, demoniaco e bene-detto dell'esistenza; ambedue devono andare a e in fondo, cioè sfondare gli schemi e gli schermi della banalità per dar rilievo a quel mistero invocante che sta agli esordi della loro avventura esistenziale. Ambedue richiedono il coraggio di una solitudine che sappia radicarsi in una comunanza col mistero e con il destino umano, una forza d'immedesimazione che oltrepassi il consueto livello emotivo comunitario. Fede e poesia, infine, non sono solo segni di un'esperienza passata, ma ciò che fa e rende segno, cioè fa vedere il visibile nella sua originarietà e vulnerabilità, nel suo splendore

enigmatico che ci invita a rileggere la realtà nella sua poliedricità ed abissalità⁶.

4. FEDE, POESIA E INTERPRETAZIONE: LE DIFFERENZE

A questo punto dobbiamo differenziare fede e poesia. La poesia rimane, in tutta la sua dignità interpellante, una possibilità, una proposta metaforica soggettiva; la fede, invece, dispone di noi, «sta di fronte e in ciò che è unico per ciascun credente, ma costituisce tuttavia dappertutto e per tutti [...] il solo denominatore veramente universale»⁷. Ogni realtà è là, semplicemente come una delle facce di un Volto senza volto, invitandoci a un abbandono, ad una incarnazione e presenza di quella realtà. Poesia e fede ricevono il mistero che devono dire, ma la fede esige un'interpretazione e un impegno più concreti, vissuti, perché si radica in una Parola che definisce il senso e la verità di vita e morte, compimento e deficienza, esperienza ed espressione. Per salvaguardare le differenze tra i linguaggi e i livelli, ci vuole un discorso ermeneutico-teologico che sappia cogliere l'istanza del testo e del suo significato, discernere gli spiriti, scoprire le tracce della presenza dell'indicibile nelle più variegiate forme del dire e del vivere.

Per illustrare quanto è stato detto, citiamo una strofa centrale del *Cantico spirituale* di Giovanni della Croce (1542-1591), l'unico teologo nella storia che abbia dato il suo meglio in poesia, e l'unico poeta che abbia commentato le sue poesie su un livello teologico, mistagogico e pastorale:

O fonte cristallina
Se in questi tuoi sembianti inargentati
Formassi all'improvviso
Gli occhi desiati
Che tengo nel mio interno disegnati (*Cantico XII*).

In questa strofa incontriamo quasi tutti gli elementi della sintonia fra grazia e cammino di fede, ispirazione ed espressione

⁶ Cf. J.C. RENARD, *Poesia, fede e teologia*, in «Concilium» 5 (1976), pp. 36-61.

⁷ *Ivi*, p. 54.

poetica. Si noti soltanto la sospensione («se...») che sorregge e fa oscillare tutto il verso, la ricchezza e ambiguità delle immagini, il risvolto dell'ultimo versetto che indica la presenza della meta desiderata, senza che la nostalgia venga meno. Il commento teologico chiarisce il discorso, pur conservando la poliedricità del gioco simbolico. Con nostro grande stupore veniamo a sapere che i versetti si rivolgono non a Dio, bensì alla fede, che sarebbe quella «fonte cristallina», i «sembianti inargentati» sono le sue asserzioni dogmatiche che riflettono la visione e la presenza dell'amato. Man mano che il commento avanza, il loro significato comincia a slittare: tutta la strofa ci parlerebbe dell'incontro amoroso fra l'anima e Dio, del loro farsi specchio l'un l'altro. Adesso, la fonte cristallina risulta la fonte viva di e in Dio, nel quale l'anima intravede se stessa e Dio. Il linguaggio poetico contiene, dunque, una ricchezza inesauribile di significati per esprimere e formare un cammino di fede, di ricerca, di amore. La fede si esprime in un linguaggio poetico per lasciare spazio alla indicibilità della sua sostanza e alla molteplicità delle sue vie, pur eccedendo il gioco linguistico.

Inversamente, la fede può aprire orizzonti più ampi, inauditi alla poesia profana, farsi punto prospettico, orizzonte, fondo che non si lascia tematizzare, e in questo dà alla poesia il suo vigore, un suo alone di misteriosità sostanziale. Pensiamo alla sentenza poetica di Paul Celan:

Ogni uomo è meno
Di quanto è
Ognuno è
Più.

Quel meno e questo più si aprono ad una istanza inesorabile, evocano la possibilità (inevitabile) di fallimento, di defezione e di crescita, di eccedenza ed eccellenza che nessuna esistenza potrà mai esaurire e compiere. O pensiamo ad una delle poesie laconiche del tardo Montale:

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 le sbarre donde non si esce più.

La stessa ambivalenza delle immagini come nella strofa di Giovanni della Croce, lo stesso gioco fra insistenza e inafferrabilità, lo stesso risucchio verso la trascendenza che pur s'impone, risulta immanente, decide su di noi, ma che non si lascia nominare se non mediante la forma e la dinamica della stessa poesia, che ci rigetta su di noi, sulla nostra perplessità, sul nostro desiderio, sull'impatto fra realtà, linguaggio, limitatezza e un oltre che ci sfugge e ci misura.

5. DALLA LETTERATURA ALLA BIBBIA: LA DIFFERENZA

Potremmo forse dire che fede e poesia rimandano ad un contesto vissuto e letterario, ad un testo primordiale che conterrebbe in sé una molteplicità di storie, costellazioni, rivelazioni, distorsioni nel rapporto fra trascendenza e umanità. Forse intuivamo che la Bibbia è il caso arche-tipo dell'ispirazione, dell'insieme di fede, poesia e teologia interpretante, del nesso fra soggetto creativo e destinatario che pure entra nella rete infinita che la Sacra Scrittura intesse. Essa contiene in sé un intreccio quasi infinito di autori e redattori, di storie vissute e forme di ricezione e riformulazione, di creatività imposta e interpretazioni nuove: essa è lettera che rimane in uno scarto, uno stacco nei confronti del suo «dónde», dello Spirito, e di tutti i suoi lettori, esegeti e predicatori. Ne risulta una lettera autoritativa, tesa tra il passato che racconta e rievoca e la «presenza» e il futuro che annuncia e prepara. E in questo suo scarto, nel suo essere icona, sorgente, sacramento remoto, risulta una miniera inesauribile d'ispirazione per un'immensa tradizione collettiva e individuale. Perciò si rivolge alle persone colte e rozze di tutte le epoche manifestando loro i diversi volti di Dio, della sua presenza anonima, potente e fragile. Questo insieme di testi non si lascia inquadrare in un sistema, è piuttosto una giungla di simboli e ricordi, un paesaggio di eventi, racconti, parabole pregni di vita vissuta che non possono non far leva sul lettore, e perciò il caso massimo e integrale della rete che costituisce per noi l'evento e la struttura dell'ispirazione. Pertanto, la storia della ricezione appartiene alla rivelazione, al frammezzo nel processo tra Dio e singolo, tra il singolo e la comunità. La comunità di fede scrive quasi se stessa nel libro che poi legge; la storia della ricezione ecclesiale fa parte della definizione di

questo libro (si pensi allo stabilirsi del canone degli scritti biblici da parte della chiesa), che per questo non viene letto dal singolo, ma proclamato nella liturgia. La lettera si attua e attualizza nella sua sacramentalità corporea e spirituale in quanto viene recitata, venerata e recepita nell'assemblea. E questa presenza liturgica spinge al commento, all'esegesi, alla traduzione della parola autoritativa nel contesto del vissuto, vuole farsi atto e realtà di fede, gestualità quotidiana. La Bibbia riassume in sé tutte le qualità della poesia, ma esula dall'ambito puramente letterario mediante la sua ricchezza comunitaria ed ermeneutica, la sua forza di evocare la presenza e la «remotezza» divine, imponendosi in questo modo ad una interpretazione non poetica (teologia) e vissuta (esistenza).

Nella Bibbia è presente una sorgente di poesia che va oltre ogni letteratura. Soltanto nel Vangelo trovo la presenza di ciò cui darei un nome banale, oscuro, la più intima di tutte le parole: essere.

[I Vangeli suscitano] l'impressione, difficile da definire, di un'eternità diventata familiare. Ciò che più ammiro nel personaggio chiamato Gesù [...] è la capacità di dare una nuova esistenza alle persone mediocri [...] di donare un istante di genio agli esseri più comuni⁸.

Ci vorrà tutta la storia della chiesa, della teologia e della vita quotidiana per cogliere le implicazioni di questo libro, dandogli corpo nel contesto della nostra esistenza e del nostro parlare.

6. TEOLOGIA, POESIA E VITA

Come potremmo adesso descrivere il rapporto fra vita, letteratura e linguaggio cristiano-teologico? Le riflessioni precedenti ci preservano da ogni estetismo (che pretende che la poesia sia la forma più autentica di realizzare la parola divina), ma anche da ogni forma di dogmatismo esclusivo (che ritiene la letteratura una forma spuria, soggettivistica di parlare che non avrebbe nulla a che fare con il discorso della verità cristiana e teologica). Ci auguriamo, invece, lo stabilirsi di un rapporto sciolto, spigliato, «ecumenico» fra letteratura e linguaggio cristiano, un rapporto di

⁸ J. GUITTON, *Il mio secolo, la mia vita*, Rusconi, Milano 1990, p. 161.

arricchimento e correzione reciproci, in cerca delle tante corrispondenze strutturali nel procedere stilistico e nell'interpretazione della realtà vissuta.

— *Dalla poesia alla teologia*. In un primo momento, la letteratura potrebbe criticare le fissazioni, la sterilità, il moralismo stantio del linguaggio ecclesiale che tradisce la ricchezza del mondo biblico.

Bisognerà che la teologia si de-dogmatizzi a sufficienza perché il suo linguaggio perda il suo fissismo e si crei invece continuamente sia in funzione delle mutazioni dell'uomo e del mondo sia in funzione di ciò che è durevole e di ciò che è mutevole nell'esperienza spirituale.

[Un tale linguaggio] dovrà parlare allo stesso tempo in maniera paracosciente, come la poesia; sopra-cosciente, come la mistica nella quale il pensiero e la parola si cancellano; e cosciente, come la ragione. Ma una simile fusione è possibile? È compito della teologia provarlo⁹.

In questo potremmo imparare positivamente dalla poesia, scoprendo le affinità fra il linguaggio della rivelazione e quello letterario: un linguaggio legato alla situazione, preciso, concreto, eppure aperto, metaforico, paradossale che coglie la contraddittorietà di ogni evento, di ogni concetto umano e di ogni nome divino. Un linguaggio sofferto, forgiato con rigore e forza inventiva, che sa di umiltà e ribellione, abbandono e resistenza, serietà e autoironia, che coglie le distanze fra asserzione e realtà evocata, il fondo silenzioso, il dramma e il gioco epifanico di e fra entrambi.

Gli esempi più famosi per una tale integrazione dell'istanza letteraria in mezzo alla teologia sono R. Guardini e H.U. von Balthasar. Guardini ha sviluppato un suo metodo indiretto di fare teologia partendo dall'interpretazione della grande letteratura (Dante, Hölderlin, Rilke, Dostoevskij), che gli permette un discorso mistagogico, fenomenologico, preparando così il terreno per la svolta decisiva della conversione. Per Balthasar, la poesia, il dramma (*Claudel; Teodrammatica I*) e il romanzo (*Bernanos*) formano e forniscono il pre-testo, l'ambito naturale, la grammatica e le categorie per capire il percorso splendido e fallimentare del progetto umano e le strutture della rivelazione divina che non può non inserirsi nel con-testo delle vicende storiche. In Italia

⁹ J.C. RENARD, *Poesia, fede e teologia*, cit., p. 61.

potremmo ricordare P.A. Sequeri¹⁰, che sulla scia della musica di Bach e di Schönberg riesce a descrivere le forme principali dell'emozione sacra: l'inaccessibilità dell'origine; l'incondizionatezza della legge e l'inesorabilità del destino; resa e resistenza nei confronti del dolore e la gratitudine per la protezione, l'abbondanza del ricevuto. Tutto questo non si lascia dire senza ricorrere al linguaggio della poesia, della musica, del dramma.

— *Dalla teologia alla poesia.* La rivelazione cristiana, il culto e la teologia hanno allargato quasi a dismisura l'ambito delle intuizioni e delle conoscenze dell'uomo, e rappresentano un insieme di immagini, processi, eventi che potrebbero essere e sono una miniera inesauribile per la storia dell'arte. Ma forse dovrebbero avere anche il coraggio di opporsi a molte forme di estetismo (pensiamo al lirismo religioso di Rilke che innalza l'artista quasi a norma dell'umanità) o di tanta letteratura impegnata che si crede infallibile. E cosa ancora più importante: la conoscenza delle dimensioni del rapporto divino-umano lungo la storia ci abilita a porre domande critiche alle concezioni traumaticamente parziali dell'esistenza. Pensiamo alla trascendenza puramente negativa in Kafka, la sua fissazione ossessiva su temi come peccato, espulsione dal paradiso, giudizio. Una teologia critica potrebbe preservare la letteratura dalle tentazioni di automitologizzazione ricordando altre dimensioni del reale e il campo sconfinato delle esperienze umane¹¹.

— *La gara aperta fra teologia e letteratura.* Il *God-talk*, il parlare con e di Dio ha bisogno di ambedue i linguaggi. E, forse, l'immagine più adatta per caratterizzare il loro rapporto è la gara aperta, la con-correnza che verte su una della poche cose che contano: chi sa esprimere meglio il mistero dell'uomo, chi coglie le condizioni dell'esistenza, l'intreccio fra silenzio e parola, dolore e felicità, morte e vita in modo più conveniente: lo Jahwista o Omero, la tragedia greca o la storia biblica, Shakespeare o Bossuet? E ci saranno tante forme di completamento reciproco: potremmo leggere i testi teologici con gli occhi dei letterati e la letteratura con le lenti del linguaggio biblico-teologico conservando in ambedue un senso di autodistacco e della profondità e

¹⁰ Cf. P.A. SEQUERI, *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del sacro*: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger, Glossa, Milano 1993.

¹¹ Cf. K.J. KUSCHEL, *Vielleicht hält Gott sich einige Dichter*, Mainz 1991.

ampiezza sconfinata della realtà nonché del linguaggio¹². A volte queste istanze si troveranno in un autore. Esempari in questo contesto le pagine forti e fragili di N. Ginzburg «sul credere e non credere in Dio»: un testo moventesi sul crinale fra rapimento e riflessione, fede e dubbio, concetti teologici ed esperienze dolorose, perché Dio si manifesta solo nei momenti di risvolto, di trasformazione, di conversione, che oscillano fra un forse minore (di dubbio, di sottrazione) e un forse maggiore (di potenzialità e apertura):

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 [...]. 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 Dio¹³.

E, forse, è questa ospitalità attenta il sacramento che accomuna la rivelazione, la poesia e la vita cristiana.

NOTA BIBLIOGRAFICA

AA.VV., *Religione, Parola, Scrittura*, in «Archivio di Filosofia» 60 (1992); E. AUERBACH, *Mimesis*, Einaudi, Torino 1992; H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1977; IDEM, *Teodrammatica. I. Introduzione al dramma*, Jaca Book, Milano 1980; IDEM, *Spiritus Creator. IV. Notte*, Morcelliana, Brescia 1983; H. BLOOM, *Rovinare le sacre verità. Poesia e fede dalla Bibbia a oggi*, Garzanti, Milano 1992; L.M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, LDC, Leumann (TO) 1990; H.R. JAUß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1982 [trad. it.: *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1987-1988]; K.J. KUSCHEL, *Vielleicht hält Gott sich einige Dichter*, Mainz 1991; J.C. RENARD, *Poesia, fede e teologia*, in «Concilium» 5 (1976), pp. 36-61; P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989; IDEM, *Nommer Dieu*, in «Études théologiques et religieuses» 52 (1977), pp. 489-507; P. RICOEUR —

¹² Cf. H. BLOOM, *Rovinare le sacre verità. Poesia e fede dalla Bibbia a oggi*, Garzanti, Milano 1992.

¹³ N. GINZBURG, *Mai devi domandarmi*, Einaudi, Torino 1991, pp. 185, 188.

E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1985²; E. SALMANN, *L'ispirazione come caso fondamentale dell'analogia*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 305-325; R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg 1984; P.A. SEQUERI, *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, Glossa, Milano 1993. Un'ottima e ampia antologia di testi per la scuola è A. SPADARO (a cura di), *Tracce profonde. Il viaggio tra il reale e l'immaginario: percorso tematico intertestuale*, Città Nuova, Roma 1993.

CAPITOLO DICIANNOVESIMO

AMORE E VIOLENZA

PRE- O POST-LUDIO

Nora ha acceso la luce, di là. C'è vento, le persiane tentennano. In questa città dove l'aria è greve, il vento segna i passaggi di stagione. Ha spento. Il vento avrà svegliato il suo reumatismo. Lei avrà guardato l'ora, visto che io non sono ancora a letto, sospirato [...].

Si può parlare di certe cose? Nessuno ne parla. Non si parla mai di quello che conta. Per pudore, e per sfiducia.

E la vita prende un altro giro.

Si cerca di non far troppo male, di non far troppo soffrire. Capire non è necessario, si pensa. E cosa c'è da capire. C'è solo da compatire. Anzi, è meglio non capire. Non cercar di capire per non far peggio.

Lei dorme sul fianco, forse non dorme, ma ha gli occhi chiusi. Io, disteso come un morto¹.

Ciascuno uccide la cosa che ama... È vero? È giusto iniziare tanto bruscamente – con il Don Giovanni e Oscar Wilde? O dovremmo prenderla più alla leggera? «Amor vi ferì, vi sani l'amor...»: questo ritornello martellante non sottende soltanto l'opera *La finta giardiniera* del Mozart diciottenne, ma tutta la storia della passione struggente e della violenza distruttiva che siamo soliti chiamare o soprannominare «amore». E già i nomi magici e mitologici dei personaggi denotano il carattere poliedrico, cangiante, ambiguo del campo delle affinità elettive di cui fanno parte: Ramiro, Belfiore, Nardo, Sandrina che in verità si chiama Violante Onesti, Arminda, Serpetta, Don Anchise, quell'eroe troiano, amante e vittima di Afrodite che da parte sua ha un volto ameno e terrificante. Forse tutte le grandi opere teatrali, *Romeo e Giulietta*, *Tristano e Isotta*, *Margareta e Faust*, *Proeza e*

¹ L. ROMANO, *L'uomo che parlava solo*, Mondadori, Milano 1995 (1961), p. 46.

Don Camillo, le *Affinità elettive*, *Otello* e *Lucia di Lammermoor* ci parlano delle sofferenze subite e delle nefandezze perpetrate in nome dell'amore. Sembra che sia una realtà tenera, sì, ma anche selvaggia, tormentosa, irta, oscillante tra attrazione e fuga, sopruso e comprensione, prossimità appiccicosa e repulsione, capriccio ed *ethos*, freddezza, ricatto e riscatto, talamo e camera di tortura. E cosa diremo delle celebrazioni pimpanti dei matrimoni nelle nostre chiese e dei fallimenti vistosi di cui ci parlano la cronaca nera e rosa di ogni giorno nonché l'esperienza spicciola di ognuno di noi? Ci chiediamo, dunque: perché l'amore tanto desiderato, agognato, abbracciato ci rende tanto infelici, delusi, amari? Donde questa attiguità tra amore e morte, dedizione e crudeltà, promessa e delusione acerba?

1. PROMESSA

Ogni incontro incisivo e decisivo è un esordio promettente, un inizio leggero che poi si fa pesante e risulta deludente. Vive di premesse ed è pregno di promesse che poi si vanificano; promettono e premettono un'eternità, una solidità leggera e attendibile, la profondità di una comprensione reciproca, una patria, un cielo e una culla, orizzonte e terra, cosmo e nido. Eppure, rimane solo un'allusione, la caparra di e il rimando ad un sovrappiù che non avviene. C'è un eccesso in quella promessa che fa già pena in mezzo alla felicità – e un eccesso in questa delusione che smaschera il carattere illusorio della prima seduzione che sa già di sequestro. La sfera e la forza della prima comprensione si sfalda, s'incrina per poi (semmai) ricostituirsi sotto dolori in modo nuovo. Il ritmo inesorabile tra prima intesa (vera e illusoria) – promessa (troppo grande, allettante e aleatoria) – primo compimento – delusione, colpa, frizione e crepa – ricomposizione contiene in sé un potenziale immenso di dolore, di violenza. Abusiamo necessariamente del potere della promessa, ci imponiamo l'un l'altro, il «troppo» come fonte primordiale di una violenza impercettibile e implacabile.

2. ATTACCO E ALTERAZIONE

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. Compare come dono, promessa sorridente, appello, spina, pungolo, turbamento, come avvocato confortante e ricordo delle mie vite non vissute, dei miei sogni, delle mie potenze non ancora dischiuse; e come soggetto spudorato che mi ruba il tempo, mi mozza il fiato, mi dona la sua presenza, il suo sorriso, la sua parola – e infine il suo cuore come si suol dire nel linguaggio pimpante e sbiadito delle canzoni. Il Tu è un dono del cielo che mi apre nuovi orizzonti e mi riempie con la sua presenza – è un Altro che mi altera, mi sfida, mi snida e mi aliena da me stesso. Donde gli viene la potenza e il diritto di intrufolarsi nelle mie vicende, perché devo e posso rispondergli, perché l'ho tanto atteso e sento già, segretamente, tanta paura nei confronti di lui? Vicinanza soave e irruzione spudorata che rasenta, sfiora la violenza, che fa risplendere e crescere il fiore che sono e forse già lo consuma, lo fa appassire.

3. IL RISUCCHIO DELL'ATTRAZIONE

Ma non è che io sia soltanto vittima. Ti ho attratto, anzi irritato e irretito, ormai non hai libera scelta. Vagammo ambedue vittime del sogno, di un'affinità che ci fa scoprire l'un l'altro; c'è un primato dell'«in» prima di ogni «contro» nell'incontro tra di noi, un frammezzo che condividiamo. Un NOI benefico e fatale, uno slancio che ci sopraffà, che scioglie le resistenze e le riserve. Siamo stati elevati e sopraffatti insieme, non c'è possibilità di scelta. O meglio, ogni scelta avviene già partendo da qualcosa che ha avuto il sopravvento su di noi. Ogni grande cosa nella vita ammanta, avvolge, coinvolge, seduce – e noi dobbiamo poi reggere e decidere di fronte ad essa. Non c'è un distacco ingenuo nei confronti delle forze elementari dell'esistenza: amore, politica, religione, professione ti circondano, accerchiano, sollevano e divorano allo stesso momento. Forza e violenza del destino, siamo destinati l'uno per l'altro, condannati e beneficiati dalla vita fin dalla nascita, la nostra morte penultima.

4. RISCHIO MORTALE

Non c'è incontro senza rischio, perché ognuno si abbandona alle mani e all'istanza dell'altro senza che questi possa giustificare

un tale salto. Ci mettiamo a sua disposizione, affidiamo un pezzo della nostra identità, del nostro onore alle sue mani senza alcuna garanzia, ci sottomettiamo al suo giudizio prestandogli il nostro fianco aperto. L'altro si fa istanza che ci guarda, determina, giudica, conforta. Lui può ingannarci, rispondere di no, rifiutare l'offerta della nostra inclinazione o semplicemente risultare incapace di essere all'altezza della situazione imbarazzante che abbiamo creato con la nostra presenza. Per questo si confessa l'amore come una colpa e lo si dichiara come una guerra; si innesca una lotta, un torneo con assalto premuroso e difesa, resa e resistenza. Ognuno deve avventurarsi, lasciare la zona ben fortificata della sua sicurezza, esporre il Santissimo della sua solitudine, correre il rischio di essere malintesi, rifiutati, sfruttati, abbandonati. Ogni incontro decisivo vive in questo ritmo tra l'abbandono rischioso e la parola e il gesto che mi risuscitano. Viviamo alla mercé della grazia altrui, una gratuità che spesso costa troppo e si presta ad ogni forma di abuso e sopruso, sfocia in un gioco infausto tra falsa umiltà e altrettanto falsa tracotanza, tra masochismo e vena sadica.

5. CONTATTO E IMPATTO

Non c'è amore senza una prossimità osmotica, un incrociarsi delle sfere personali e carnali, una intimità beata e pericolosa. Ogni rapporto si basa su e sfocia in un consenso squisito e un contatto intimo nel quale ci tocchiamo, scalfiamo, intacchiamo. Ci tocchiamo nell'intimo dell'aura privata, della nostra autopresenza, del rapporto a noi stessi. L'altro non rimane un'istanza estrinseca, ma si fa sentire nell'orto concluso del sentimento spontaneo mediante il quale ognuno percepisce e valuta le esperienze toccanti che gli incombono e che lo pervadono. La presenza altrui si fa impatto diretto nell'imo del cuore, perché cambia, trasforma il rapporto affettivo che ognuno di noi ha permanentemente con se stesso. Nel baricentro della nostra autoaffezione rispondiamo alla presenza beata e/o terrificante dell'altro. Più vicino mi è l'altro, più inabita e conquista il mio intimo, più si spalanca una crepa in me e tra me e lui: reagisco spontaneamente, valutando il rapporto creatosi, giudicando la compatibilità tra la mia e la sua sfera personale; si crea un gioco antagonistico tra

attrazione e repulsione, en-stasi dell'altro ed estasi da parte mia. Il contatto implica e suscita un impatto scontroso, uno stacco dentro di me, e soltanto così si apre lo spazio per un darsi e riceversi più libero. In un primo momento, una tale prossimità osmotica supera il nostro isolamento ontologico, si espande una sfera duale e diventiamo un'anima, un cuore, un corpo solo, ma in questo si apre uno spiraglio per ogni forma di intrusione, alienazione, crudeltà e ricatto. E forse non è stato soltanto uno sbaglio madornale (nonostante tutte le conseguenze funeste che questa idea ha generato lungo i secoli) quando Agostino ha legato la nascita e la propagazione del peccato all'atto sessuale. Difficile immaginare e misurare i piaceri, il diletto e le sofferenze immense che si legano alla vicinanza intima tra le persone umane. Ne usciamo spesso mutilati, segnati, moribondi.

6. INCONTRO E SCONTRO

Non c'è soltanto il palpito dell'attiguità, la vibrazione dello sfiorarsi e unirsi dei corpi e delle anime, ma anche l'impatto dovuto, generoso, violento e bellicoso dell'un-l'altro. *Ein-Ander*. Occhio ad occhio. Faccia a faccia. Il confronto sfacciato. L'occhio che splende a causa dell'apparire dell'altro, che lo saluta, che si dimentica e si perde nell'aspetto altrui, che vive al cospetto del suo volto e gli corrisponde – quest'occhio è anche quello che domina il terreno, che inquadra l'altro in una cornice, che determina ed è la prospettiva centrale della propria visione del mondo, assoggettandosi l'altro come epifenomeno che viene sempre troppo tardi e accade accidentalmente nel proprio campo visivo. Finché arriva il momento nel quale mi vedo visto, fissato, oggettivo, mi scopro nudo ed esposto allo sguardo altrui, ostaggio sequestrato, giudicato, schernito, beneficiato. Troverò grazia agli occhi dell'altro? Ora i nostri sguardi s'incrociano, si cimentano, un torneo a volte mortale: chi vince, chi abbassa per primo il suo sguardo? C'è in tutto questo un che di scontroso, spudorato, agonale e agonistico, e non siamo mai sicuri se si creerà una sfera di rispetto reciproco, si ristabilirà l'attimo, l'*Augenblick* nel quale le palpebre si chiudono e risvegliano e i nostri sguardi si infuocano, si comprendono, formano insieme un mondo che possono contemplare ed abitare. Ma quante lotte, quanta violenza, quanta

albagia e abbassamento in questo scontro, in questo incrocio fiero e forte degli sguardi.

Intermezzo: il nodo gordiano

Ciascuno uccide la cosa che ama e ne rimane segnato. Beviamo il calice dell'amore fino alla feccia: il disprezzo, l'odio; non perdoniamo mai all'altro di averci vincolati, sequestrati, posseduti; odiamo in lui ciò che non sopportiamo in noi; ci vendichiamo per la sua superiorità con la quale ci ha abbindolati, attratti, catturati. Ci catturiamo e poi non ci sopportiamo, ci fuggiamo e poi non possiamo vivere senza l'altro. Un girotondo eterno, ripetuto in mille gesti, sospetti, ricatti, doni e contraccambi.

7. DONO E CONTRACCAMBIO

Ogni rapporto vive della dinamica e del gesto del donare. Nel dono segnaliamo la nostra inclinazione, che vogliamo il bene per l'altro, ci apriamo una breccia, diamo la possibilità che l'altro possa aprirsi e donare qualcosa da parte sua, ci nobilitiamo e abilitiamo a vicenda: il *do ut des* nel suo significato religioso e umano non utilitaristico, ma originale e dignitoso. Ci sono intanto anche dei pericoli insiti nello scambio dei doni. Il dono può essere sproporzionato, destare imbarazzo, perplessità, risultare un ricatto, forse è stato dato in vista del contraccambio. Molto spesso risulta penoso, e si crea un gioco di *transfert*, di attesa delle attese. Io do perché credo che tu ti aspetti qualcosa da me – e tu replichi perché credi di poter intuire i miei desideri reconditi. Viviamo di congetture, sospetti, insinuazioni, molto spesso a nome della buona volontà, e in verità diamo fastidio, opprimiamo noi stessi e l'altro per via e a furia della logica del dono. Tra dono e violenza corre un crinale molto sottile. E in questa gara il vincitore vive il proprio sogno, il vinto dovrà vivere il sogno altrui, il suo stesso desiderio viene spossessato: il trauma notturno di colui che non sa più cosa agogni.

8. RICATTO E RISCATTO

Il dono come gesto corporeo ci rivela, manifesta e nasconde a vicenda. Ogni rapporto corporeo e psicologico vive in una zona

di ambivalenza tra apparenza e presenza, finzione e verità, illusione e autenticità, bugia e luce. Il tuo volto mi illumina e pedina, perseguita, è muso, grugno, faccia, larva, maschera, presenza raggiante. La tua presenza, il tuo corpo, il nostro regalo sono insieme inganno e verità, recitiamo una parte e incarniamo il nostro ruolo. Dobbiamo conoscere la verità – e non ci riusciamo. Persiste la penombra dell'incertezza, dei dubbi, della gelosia. Tutti i nostri gesti sono anche nascondigli; da lì nasce la tentazione di fare una riprova, di scassinare lo scrigno del corpo, del dono, di togliere la larva (o ciò che noi riteniamo tale), di sottoporre l'altro e noi stessi alla tortura della verifica, di penetrare nel santuario del corpo e dei sentimenti intimi altrui: il fascino della tortura fisica e psichica si deve a questa ambivalenza e alle esigenze di perforare il velo, di rompere il silenzio che mina le parole, la carcassa del corpo per giungere al midollo ed impadronirsi della sostanza dell'altro, per troncane i legami della dipendenza umiliante nei suoi confronti. Cosa celi, sottaci, nascondi? Sei insidioso, un tranello, uno zimbello o epifania, promessa, presenza vera? Tanta violenza a nome del sospetto, dell'incertezza viscerale, tante forme crude e sottili d'interrogatorio, ricatto, tortura, violentazione. Otello, la moglie di Pirandello – Gesù. Sei tu il figlio di Dio? Se lo sei, scendi dalla croce. Inchiodato, non può scappare più, deve porsi, esporsi, ultimo banco di riprova...

Intermezzo: la volontà gratuita

E scaturisce una fonte di violenza barbara, la voluttà di infrangere il corpo, di distruggere e annientare l'altro e la sua presenza, di umiliarlo fino all'osso. Senza motivo, soltanto perché c'è, mi soffoca, mi diventa alieno, o il nostro legame si banalizza.

Non l'amavo di meno; l'amavo anzi di più. Ma il peso dell'amore, come quello d'un braccio teneramente posato sul petto, a poco a poco si rendeva pesante [...]. Ero ripreso dalla furia di non dipendere da nessun essere in maniera esclusiva [o dall'intenzione più inconfessata] di degradarlo a poco a poco al livello dei piaceri banali che non impegnano. Il mio bisogno di ferire quella tenerezza ombrosa, che rischiava di costituire un impaccio nella mia vita, non era esente da angoscia [...]. Mi accadde di percuoterlo; ricorderò sempre quei suoi occhi atterriti.

Ma l'idolo offeso era pur sempre l'idolo, e cominciavano i sacrifici espiatori².

9. DALL'AGAPE ALL'EROS

La situazione drammatica si acutizza e la zona delle sovrapposizioni tra amore e violenza s'infittisce e allarga a dismisura dal Trecento in poi, quando l'eros umano comincia ad assorbire le dimensioni e le dinamiche dell'agape divina. Più l'ultima viene demistificata, si logora, più l'altro si gonfia, diventa mito di se stesso. L'eros si infinitizza e interiorizza, diventa dramma ultimo e privato, tocca la sfera intima delle persone che adesso si aspettano l'un l'altro il cielo, una comprensione e felicità definitiva, irrevocabile, sconfinata. Presso i trovatori, in Dante, nel *Parsifal* l'agape erotizzata e l'eros sublimato si sovrappongono, si costellano. Ma poi assistiamo alla lunga agonia del loro intrigo e all'emergenza del dramma dell'eros (im)puramente umano – fino alla malinconia, alla follia. Spasimi senza fine e *pietas*, nuova *charis* e violenza, estasi e ossessioni, guerra e tregua, tutta la carica e la grazia dell'amore infinito si lega adesso al rapporto amoroso tra uomo e donna. Pensiamo a Petrarca, il suo nuovo linguaggio raffinato che coglie ogni sfumatura del sentimento, nel quale, data la remota irrimediabile della nobildonna, il languore si fa pena, tortura, spasimo, autocompiacimento. E cosa diremo dei sonetti di Michelangelo e Shakespeare, della follia del Tasso o del *Don Chisciotte*, del connubio tra eros, corpo e morte nei dipinti di Hieronymus Bosch, della forza dirompente con la quale Faust distrugge la vita di Margareta, come gli dèi la vita delle loro amanti nei drammi di Kleist? H.U. von Balthasar (*Gloria – V*) e Denis de Rougemont (*L'amore in Occidente*) hanno descritto la lunga e commovente storia del languore malinconico e dello spasimo distruttivo dell'eros infinitizzato che nel Romanticismo diviene destino comune dell'uomo borghese e che si compie nei drammi di Ibsen e Strindberg nonché nella realtà spicciola delle nostre «relazioni». La storia anche di un arricchirsi, sublimarsi e

² M. YOURCENAR, *Memorie di Adriano*, in IDEM, *Opere*, I, Bompiani, Milano 1989, pp. 465 ss.

individualizzarsi dei sentimenti e linguaggi, una storia che sa di tenerezza, coraggio, intimità, una storia di ferite, violenze, angosce indicibili. Chi mai avrebbe un occhio e un cuore per reggere alla cascata di storie che si dovrebbero raccontare, evocare, obliare?

Sciupio di spirito in vergognoso spreco
È l'atto di lussuria, e sino l'atto, la lussuria
È spergiura, assassina, barbara, traditrice,
Selvaggia, estrema, brutta, crudele, senza fede,
Non appena goduta che subito spregiata,
Fuor di ragione cercata, e, non appena avuta,
Fuor di ragione odiata, come un'esca inghiottita
A studio posta per rendere furioso chi la morda.
Insana nella febbre di ricerca, insana nel possesso,
Sfrenata nel ricordo, nel godimento, nella brama,
Una delizia alla prova, ma proterva e sciagurata,
Prima una gioia sperata, subito dopo un sogno;
Il mondo sa questo a usura, eppur nessuno sa
Fuggir quel paradiso che ci induce a tale inferno¹.

10. L'AGAPE EROTICA

Nella devozione mistica del barocco, le nuove raffinatezze di un amore drammatico, intimo, privato arricchiscono anche il linguaggio religioso. Il rapporto con Dio si vive e descrive nei termini e ossimori del dramma erotico, il corpo si fa laboratorio di esperienze indicibili. Negli scritti di Giovanni della Croce e Teresa d'Avila, nelle sculture del Bernini, nelle tele delle chiese, nei programmi mitologici dei palazzi cardinalizi assistiamo ad un intreccio stupefacente tra eros sublimato e agape selvaggio. Si parla di passione e dolcezza, pena e spasimo, tenerezza e crudeltà, si soffre sotto il peso della presenza e il languore dell'assenza divina, ci si sente violentati da un Dio, da quel dolce uragano che squarcia il velo della privatezza, che compenetra tutte le camere e dimore del cuore, che irrompe e incide sulla carne vivente, sotto il quale soffriamo, gemiamo, siamo soffocati e sollevati, sperimentiamo l'unità tra la morte violenta e un risorgimento altrettanto

¹ W. SHAKESPEARE, *Sonetti*, n. 129, Einaudi, Torino 1982, p. 260.

brusco e imponente; è da lì che nacque l'ultima sintonia culturale tra cattolicesimo e modernità: essa avvenne all'insegna dell'incrocio fatale e affascinante tra eros e agape, linguaggio poetico-drammatico-pittorresco, culto e devozione, tra le vicende del corpo e una spiritualità quanto mai raffinata e concreta.

Intermezzo

È stato un chierico, un monaco celibe che vi ha parlato del rapporto tra violenza e amore? Ho fatto bene ad accettare? Sono stato troppo sterile o melodrammatico? Ho trascurato il fatto che ci sarà tanta bontà nell'uomo, tanta banalità benefica, tanta generosità preconsocia? E la fede, non ha forse esasperato la situazione, turbato la pace dei rapporti, aggravato ulteriormente la sorte di noi?

11. VIOLENZA DI DIO

Non c'è rivelazione, impatto tra sfera divina e dimora umana senza l'infrangersi del diaframma che li separa, senza l'intrusione di una presenza sorprendente e terrificante, senza una lotta intestina tra vita e morte, presenza e rifiuto, spirito e carne. Da Caino e Abele fino alla strage degli innocenti, da Giacobbe ed Esaù e le loro mogli fino alla Samaritana e le dispute esasperate e disperate nel Vangelo di Giovanni, una lunga storia di guerre, equivoci, violenze in nome della verità e dell'amore divino. Il destino dei profeti, di Geremia, Ezechiele e Osea (e la parabola delle loro vite, la sorte dei loro matrimoni e tradimenti): sempre la rivelazione divina brucia sul vivo, incide sulla carne. E cosa diremo delle guerre sacre, del destino degli egiziani, di Canaan, di Saul e Geremia? E Gesù? Il suo rapporto con i discepoli, segnato da malintesi, solitudine, stacco, spesso da freddezza. Anche lui non poteva non far violenza agli altri, perfino a sua madre, era troppo lontano dai loro pregiudizi, troppo vicino alla loro situazione, gli stava alle loro calcagna; un Dio incarnato, spudoratamente prossimo e opprimente – e staccato, remoto, appartato, incomprensibile: «Non sono venuto a portare la pace, ma una spada, la discordia... Chi sono la mia madre e i miei fratelli?... Via da me Satana.... Voi, siete delle tombe imbiancate... E la gente lo pregò di andarsene...».

12. COSA DIREMO?

Potremmo dire: «Non aver paura di usare violenza» – senza cadere nel tranello del sadismo? Ogni causa, pensiero, personaggio grande s'impone, schiaccia, compenetra, seduce, porta a conseguenze immani, inani, incommensurabili.

«Non aver paura di subire violenza» – senza cadere nel tranello del masochismo? L'amore, la fede, la sequela, la verità si subiscono, ti pervadono, ti sequestrano, hanno il sopravvento su di te. E tu devi e puoi acconsentirvi.

«Non aver paura di resistere alla violenza subita e usata, che sorge da e in te e dagli altri?» Appena viene voluta, perpetrata, inflitta in e di per sé, è diabolica e va combattuta, smorzata, isolata. Sarà legittima solo come forza concomitante, come conseguenza auratica di un amore, di un destino, di una chiamata, di un fallimento. Appena la si celebra, si fa stupro, prepotenza tapina. Ma anche questa lotta etica implica una guerra civile tra le diverse forze in noi, tra *vis*, virtù e violenza che nascono sullo stesso ceppo.

Siccome ogni azione che passa alla fase di esecuzione fa ricorso necessariamente a una costrizione per raccogliere e collegare le forze sparse; siccome essa è il segnale di una guerra civile in cui vi sono dei morti e dei feriti; siccome noi non andiamo avanti se non schiacciando in noi e sotto i nostri passi un'infinità di vite, la guerra è dichiarata qualunque cosa facciamo [...]. Bisogna battersi. Chi fugge la battaglia, per forza di cose perderà la libertà insieme alla vita. Anche nei migliori vi sono tesori di malizia, di impurità e di passioni meschine¹.

Non abbiamo scelta: i nostri nervi, smidollati da un'immagine pacifista, umanistica dell'uomo, non sopportano una tale verità; la religione cristiana, invece, senza indulgere ad un culto della violenza, virilmente la riconosce, invita a confessarla a noi stessi.

Cosa ci rimane? Una sintonia tra virilità romana e limpidezza cristiana? Chi avrebbe ragione: Manzoni con la conversione dell'Innominato che si piega alla *vis* del Cardinale o la sapienza arcaica di Anassimandro: «Principio degli esseri è l'Infinito. Da

¹ M. BLONDEL, *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993, p. 287.

dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità; poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo»? Chi avrebbe ragione, Anassimandro o l'ultimo gesto di Gesù? Accerchiato da una folla in subbuglio, trascinato da una voluttà libidinosa, una falsa superiorità morale e l'uzzolo di violenza, si china, tace, sparisce, poi si erge: «Chi di voi è senza colpa, scagli per primo la pietra contro di lei! E chinatosi di nuovo, scriveva per terra. Ma quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani fino agli ultimi...».

CAPITOLO VENTESIMO

IL LINGUAGGIO E LA COMUNICABILITÀ
DELLO «SPIRITUALE» OGGI

Negli ultimi trent'anni la chiesa europea occidentale ha subito profondi cambiamenti. A fronte di tali trasformazioni, mi chiedo in che modo sia possibile scrivere la storia della fede, della spiritualità, del rito della chiesa cattolica e dei nostri conventi negli ultimi quarant'anni. A noi mortali non spetta un giudizio: non sta a noi dire se il concilio Vaticano II sia stato una cosa buona o no; dire cosa ha distrutto, cosa ha restaurato, qual è stato il tipo di liberazione, ecc. Ma possiamo paragonare un sacerdote, un seminario, un convento di Milano o un convento olandese dei solesmensis negli anni Quaranta o Cinquanta e le stesse realtà oggi? È ancora la stessa chiesa, lo stesso tipo di fede?

Guido Ceronetti si lamenta dello sfacelo di ciò che un tempo era lo splendore e la grandezza del rito latino e gregoriano: «Se entro in una chiesa dove è in corso una messa – scrive – esco quasi subito». Lo stesso sentimento di ripulsa è comune a molti. I discepoli di Drewermann, invece, darebbero un altro giudizio; direbbero che la chiesa gerarchica, platonica, di funzionari del sacro si è liberata finalmente con e dopo il Concilio.

Nel mio stesso convento era normale flagellarsi il venerdì alle tre fino a trent'anni fa. Oggi, almeno un quinto dei miei confratelli ha una macchina, fa quattro settimane di vacanza, ecc. È un progresso o una decadenza? Io non oso giudicare.

Mi pare che il problema, lo scoglio decisivo dell'attuale mondo occidentale è che non riusciamo più a far funzionare la trasmissione tra fede e quotidianità, tra aspetto ideologico, spirituale e ciò che dobbiamo e possiamo vivere.

Non ci mancano le forme di ritualizzazione di questa trasmissione, di questo trasporto, e penso che un'esperienza come quella di «Servitium» sia un tentativo, disperato o gioioso che sia, di saldare o rinsaldare il rapporto tra fede e quotidianità. Da

questo punto di vista anche il mondo protestante non si trova in una posizione migliore. Possiede i pastori sposati, le donne sacerdotesse, tutto ciò che i nostri liberali cattolici vorrebbero, ma non gode ugualmente di una salute migliore. Questo non significa che anche noi cattolici non dobbiamo trasformarci, ma semplicemente che questo non è il nodo della questione.

In questa situazione, che può anche essere descritta come affascinante, si tratta di riscrivere la storia dell'esperienza del sacro negli ultimi quarant'anni rispondendo alla domanda: cos'è successo nella nostra economia dell'anima, nelle nostre chiese, nella nostra stessa intima mentalità?

Nel retroterra spirituale e intellettuale di questi ultimi quarant'anni è avvenuta evidentemente una svolta antiplatonica. Il cristianesimo, fin dai tempi di Origene, si è sposato ad una filosofia platonista, non solo sul piano ideologico, ma anche su quello esistenziale. Il platonismo significa, in questo contesto, il primato dell'unità sulla pluralità, dello spirito sulla carne, della volontà e dell'ascesi sulle emozioni, dell'aspetto gerarchico su quello democratico, dell'eternità sul temporale. Fino agli anni Cinquanta questa spiritualità ha funzionato. I preti erano i rappresentanti di questo mondo spirituale, platonico, sacrale. Pio XII, ad esempio, in nome di questa sacralità, non parlava nemmeno con il suo barbiere, perché si sarebbe trattato di un abbassamento al quale non poteva concedersi.

Oggi viviamo primati opposti: delle emozioni sull'intelletto, della gioia di vita sull'ascesi, del temporale sull'eterno, della pluralità sull'unità, della trasgressione sulla trascendenza.

Ma c'è dell'altro. Nella chiesa oggi si parla molto di conversione. Platone e Cristo puntano molto su questo tema. Il mito della caverna presuppone l'idea che l'uomo sia un essere alienato, che vive nel regno della *doxa*, dell'opinione, dell'apparenza, incatenato, che vede solo ombre e illusioni fittizie della realtà. Lo stesso vale per il peccatore del Vangelo. Il dramma della conversione è il perno di tutta la spiritualità classica. Ma questa concezione drammatica o melodrammatica della vita è vera? Credo che questa idea abbia infestato, inficiato, distrutto interi paesaggi del buon senso comune. Tutti, da Kierkegaard a Marx, Heidegger, fino alla psicoanalisi, partono dal dogma secondo il quale l'uomo sarebbe alienato. Tutti dovremmo convertirci ad una vita autentica. Il postmoderno, invece, celebra la banalità, la gioia del vivere

così come si è, senza bisogno di alcuna conversione. Può darsi che l'uomo sia anche estraniato, ma ciò fa parte del suo modo d'essere. Questo credo sia uno dei motivi per cui il nostro stesso linguaggio postconciliare non incide più sull'anima postmoderna.

Un altro elemento non secondario da tener presente è la lunghezza della vita media. Un cistercense del Medioevo poteva aspettarsi di vivere fino a venticinque anni. In un tempo del genere si può pensare di vivere intensamente il cristianesimo. Ma oggi possiamo contare su una vita lunga ottanta o novant'anni. Possiamo restare quasi perfettamente lucidi fino alla vecchiaia; ci possiamo sposare per la seconda o terza volta. In qualche modo anticipiamo già nella nostra vita la vita eterna, e perciò l'orizzonte stesso della vita eterna è venuto meno. La fede non si perde all'improvviso come si può perdere un mazzo di chiavi, ma s'indebolisce piano piano, perde gradualmente la forza di incidere sulle attese e sulle prospettive del quotidiano. Questo mi pare sia accaduto negli ultimi quarant'anni.

Due fattori, dunque, rappresentano la trasformazione: l'inversione dei primati platonici e il venir meno dell'idea della conversione. Tutto è possibile, nulla è reale: questa è la cifra della nostra vita postmoderna, che è leggera e il cui peso specifico è notevolmente diminuito. Dobbiamo fare i conti con questa situazione: vivere la spiritualità significa essere fenomenologi della realtà, altrimenti viviamo in un mondo di bugie, di luci illusorie.

Un secondo quadro di questa radiografia dello spirito attuale è rappresentato dalla svolta strutturale. Fino al concilio Vaticano II, la chiesa, che è sempre un passo indietro rispetto all'attualità, così come è anacronistica e inattuale l'anima, ha vissuto della rappresentazione del sostanziale, fino alla concezione dell'eucaristia. L'eucaristia era legata alla confessione, fatta il giorno prima, perché era qualcosa di sostanziale, di remoto, di sacro, di venerato. All'inizio del nostro secolo è avvenuto ciò che chiamo svolta strutturale, nell'arte (Picasso), nella fisica (Einstein), nella letteratura (Proust), nella sociologia, nella psicologia del profondo. L'anima non è più sostanziale, non garantisce più l'unità dell'uomo, ma è un sistema di correlazioni. Ogni concezione gerarchica, sostanziale, ideologica, sacramentale viene qui minata. Mi riferisco agli anni 1906-1907, in cui la chiesa cattolica ha vissuto il dramma del modernismo, dal quale non ci si è ancora riavuti: una costellazione tragicomica.

Altro fattore è quello che chiamerei «svolta ebraica», essendo stati gli ebrei a dare vita alla mentalità che domina il nostro secolo. Essi, che dalla *Lettera agli Ebrei* e dal *Vangelo di Giovanni* in poi sono stati considerati superati e anacronistici, hanno invece informato la mentalità inconscia del nostro tempo. Tutte le grandi correnti culturali del nostro secolo hanno ebrei come padri putativi: la nuova fisica, il nuovo romanzo, la sociologia, la psicologia, la musica, la linguistica, la scuola di Francoforte, ecc.; e ognuno di noi, oggi, anche senza aver mai letto una sola riga degli autori di queste discipline, reagisce spontaneamente con i registri e i moduli che essi hanno inventato. Per questo nessuno crede più ad un linguaggio che ripropone un unico Logos, un unico Salvatore, perché non potrà reggere allo sguardo vulnerato delle vittime, ad un Kafka, ad un pensiero dove si fa funzionare la dialettica negativa che mina ogni discorso dominante, dove si assiste permanentemente alle inversioni di ogni dire, dove prevale con Simone Weil un *pathos* del no, del negativo, a favore del concreto e contro ogni discorso distratto e astratto. E vi rimane soltanto il sacramento dell'attenzione (Husserl, Freud, Weil): reggere a questo momento in tutta la sua impossibilità è l'unico sacramento concessoci.

Quale tipo di cristianesimo è possibile, dopo che gli ebrei secolarizzati si sono imposti e contestano, e contestualizzano, ogni discorso che ha la pretesa di fondarsi su un unico Logos, su un centro della storia, su un'unica salvezza, ecc.? Come si può essere cristiani in questa situazione? Non lo sappiamo.

Ancora un altro elemento emerge dalla rinascita del mondo mitologico politeista, tipico della forma di aggregazione dei movimenti e di un'atmosfera androgina, femminile, che mina ormai anche la politica e i partiti, che si sono trasformati in movimenti essi stessi, che poggiano sul dogma tipico e duplice del '68: tutti sono uguali e ognuno è qualcosa di particolare. Si tratta di qualcosa di molto affascinante: il dogma stesso trinitario realizzato, incarnato, o secolarizzato, non saprei. Questo ha però minato i cosiddetti stati di vita. Prima del '68 ognuno apparteneva ad uno stato di vita: si «entrava» nel matrimonio e questo dava luogo ad uno *status* dove le emozioni, pure presenti, erano considerate comunque un fatto secondario. Adesso ha il sopravvento una cultura giovanile delle emozioni, dell'appagamento, dell'effimero, o della bellezza del presente. Da lì rinasce anche l'idea del collet-

tivismo. Rinasce una nuova concezione del divino, inteso come aggettivo: divino è Michael Jackson, Lady Diana, ecc. Anche il papa gioca su questo registro, si è adeguato a questa cultura dell'effimero. Strano paradosso quest'ultimo: un papa che tenta ancora di riproporre una morale e un'etica classica e lo fa con i mezzi di questa cultura «movimentata» dei movimenti.

A questo punto di svolta, vorrei fornire qualche chiave di lettura a partire dalla parabola dei discepoli di Emmaus, perché in qualche modo ci troviamo in una situazione analoga. Senza voler calcare sull'aspetto funesto della vicenda, è però indubbio che versiamo in acque difficili. Io prendo la cosa come se fosse un'avventura ermeneutica sul piano intellettuale, ma anche sul piano esistenziale; un'avventura in cui non sappiamo ancora dove andremo a finire.

Alcuni dati di esperienza. In un tempo di povertà circa il primato delle definizioni dell'uomo, dei valori, ecc., dobbiamo, per prima cosa, porci davanti alla realtà così com'è, confessando la nostra povertà, la mancanza di una vera prospettiva o la poliedricità delle prospettive, vivere da «barcaioli», da ermeneuti, ma con tutta la gioia e la leggerezza che tale situazione offre.

Ma come si struttura l'esperienza cristiana in questa situazione? Come sempre occorre partire da un evento, un qualcosa che abbia il sopravvento su di me, che mi intacchi, mozzi il fiato, attiri, alteri, trasformi, lasci senza respiro. I discepoli di Emmaus hanno vissuto appunto questa esperienza scioccante del fallimento delle loro ideologie politiche, delle loro proiezioni e speranze nel messia. E non fanno altro che tornare a casa, dalla «mamma». Normalmente si regredisce dopo una sconfitta di questo tipo. Ma parlano di questo evento, si parlano. In mezzo a quell'evento toccante che li ha intaccati, scalzati, privati della loro speranza e della loro *raison d'être*, si apre uno spazio per la parola, in cui i discepoli cominciano a rivedere l'accaduto. Occorre lasciarsi ferire, attirare, affascinare da ciò che è, senza abbellire la situazione, senza fare discorsi spiritualizzanti. Bisogna fare un resoconto della situazione, anche se si trattasse di dichiarare la bancarotta, che può diventare ancora una *chance*. Così si comportano i discepoli di Emmaus: sono toccati e riflettono, si espongono ad una possibile esperienza, che crea unità tra ciò che si sperimenta, la riflessione e la risposta. Ma questo «pensare concretamente» non è molto diffuso nella nostra chiesa. Nel linguaggio ufficiale dei

documenti della Conferenza episcopale e nel gergo medio delle predicazioni si nota l'assenza di un coraggio elementare, che descriva le cose come sono, nel bene e nel male, e soprattutto senza valutarle.

I discepoli di Emmaus lo fanno, e forse per questo Gesù è stato capace di avvicinarli, di farsi loro compagno di viaggio, di rivedere la situazione con loro. Cosa, dunque, è successo davvero? E quali sarebbero i nuovi parametri di lettura? Dobbiamo inventarli per poter essere all'altezza della situazione.

Un'esperienza, poi, diventa realmente tale se siamo in grado di ascoltare ciò che ci è alieno, estraneo, che non capiamo subito. In questo modo l'esperienza si trasforma e mostra in sequenza tutta la gamma emotiva di cui è portatrice. Un'esperienza in un primo momento gioiosa mostra poi anche i suoi lati meno piacevoli e più dolorosi. Ma allo stesso modo un evento triste, pesante, può trasformarsi in esperienza sapienziale, insegnarci qualcosa, rivelare il suo risvolto attraente, positivo, una prospettiva futura. Il «bruciare del cuore» dei discepoli di Emmaus sta ad indicare che dietro al fallimento essi cominciano ad intravedere qualcos'altro da scoprire, da evidenziare, da svelare. L'esperienza si costituisce attraverso l'inversione del suo carattere emotivo iniziale.

Dall'insieme di questi tre elementi nasce la «libertà di scelta». Come i discepoli di Emmaus dobbiamo «invitare» in casa ciò che ci è alieno, che non comprendiamo. Io posso e devo decidere cosa voglio ospitare, da che cosa dovrei lasciarmi ospitare, come reagire a quell'inversione dei sentimenti. Nell'interstizio tra evento, riflessione, interpretazione, risposta, inversione dei sentimenti, s'inserisce la libertà. La libertà è poter rispondere all'istanza che mi interpella e mi s'impone, e poter iniziare qualcosa con me in mezzo alla passione. Questi sono i due germogli di una possibile libertà e oggi non si può essere cristiani senza favorire questi spiragli.

In tutto questo si fa un'esperienza con l'esperienza, una parola chiave nella teologia sistematica recente. Non si possono solamente fare o accumulare esperienze, bensì occorre fare esperienza del nostro stesso esperire. Il Vangelo, invece, è proprio questo: trasforma la nostra esperienza in metafora, in parabola, in vista di un'unità impossibile, ma sempre agognata, tra fatto e ideale, tra me e il mondo, tra il mio vecchio mondo cattolico, ad

esempio, e il mondo che sta per emergere. Non è che si giunga facilmente a una tale sintonia. In me c'è una nostalgia del vecchio splendore sacrale estetico della chiesa cattolica degli anni Cinquanta. Non ho ancora smaltito le perdite e le sconfitte.

Ma come accompagnare tutti questi trapassi? Cosa si annuncia in tutto questo? Cosa si annuncia nel nuovo discorso comunitario? Da un lato si «respira» meglio, ma dall'altro la velleità del soggetto postmoderno è anche insopportabile: non c'è una sintonia, dobbiamo muoverci su diverse frequenze. Dobbiamo intrattenerci con i diversi personaggi che siamo. Dunque un gioco aperto, che richiede tanta ascesi, sebbene un'ascesi ben diversa da quella degli anni Cinquanta fatta di digiuno e flagellazioni. Oggi la vita stessa, se uno vuole rimanere o diventare seme cristiano, è un'ascesi. Vivere in questo mondo del tutto aperto rappresenta la vera ascesi, per questo nessuno celebra più la Quaresima, perché siamo permanentemente in Quaresima, così come voleva san Benedetto, anche se in modo diverso da come lui l'aveva pensata.

Siamo «condannati» alla libertà di scelta, condannati e liberati a fare permanentemente esperienze contro le nostre aspettative. Da qui nasce una «indifferenza ospitale», perché il nodo del cristianesimo non lo sperimentiamo più, ci mancano i luoghi affidabili; siamo ospitali, indifferenti, come Husserl, Freud, Simone Weil, Bonhoeffer.

«Indifferenza ospitale» significa essere indifferenti ad ogni differenza. Viviamo in un mondo estremamente differenziato. Ognuno di noi è in sé una monade, una convergenza di mondi eterogenei, un parlamento con tante frazioni, e per questo complicato e difficile da comprendere. È spesso impossibile essere all'altezza di sé e della situazione. Per questo serve un linguaggio descrittivo, lento, paziente, fenomenologico, e meno un atteggiamento proibitivo, prescrittivo, moralistico (che purtroppo prevale ancora nella mentalità e nella presentazione ufficiosa della nostra chiesa; il nostro discorso aumenta soltanto i complessi d'impotenza nei confronti delle esigenze cristiane e kairologiche).

Chi descriverà con una certa imparzialità le perdite e le conquiste degli ultimi quarant'anni? O chi descriverà le radicali differenze che convivono nella stessa chiesa senza giudicarle? Descrivere! Descrivere per poter decidere, anche a livello molto spicciolo sebbene non insignificante, come sulla questione del

celibato dei preti. Apprezzeri moltissimo chi dicesse che non osa cambiare perché, non sapendo calcolare i costi del cambiamento, preferisce non rischiare. Certo si sta pagando un prezzo molto alto per il mantenimento del celibato dei preti, in termini di selezione dei candidati e di sofferenze psichiche. Se il papa, ad esempio, descrivesse fenomenologicamente i fattori a favore e quelli contrari ad un simile cambiamento, sarebbe un uomo spirituale. Mentre il suo discorso spiritualizzante tende ad aumentare i dislivelli tra ideale e realtà, a incutere una coscienza infelice, a creare un linguaggio virtuale che si ritorce contro la vivibilità del reale. Ma ognuno capirà che è difficile, se non impossibile, decidere su materie tanto delicate.

Dal punto di vista liturgico, poi, quale tipo di devozione sarebbe all'altezza di questo periodo di mutazione? Quali tipi di celebrazione eucaristica? Non ho soluzioni a riguardo, ma forse dovremmo trovare nuovi tipi e stili di celebrazione che lascerebbero più spazio per il silenzio, la vera comunione, l'adorazione. Potrei immaginare diverse forme di celebrazione (meditativa, adorativa, comunione, elementare, solenne) e liturgie con una maggiore partecipazione di laici. Ma tutto questo presuppone anche una visione meno dogmatica dei misteri cristiani, che non sono fissabili, ma sono in sé passaggi aperti. Il nostro cammino di esperienza si apre al mistero, che non si lascia catturare, né fissare, né definire. Il mistero trinitario, quello della creazione, dell'incarnazione, del passaggio pasquale, dell'eucaristia, dell'escatologia presente e futura, sono tutti trapassi aperti, precari, impotenti e fragili, e richiedono una rilettura con molte prospettive; sono passaggi da percorrere, spazi che invitano a sostarvi, chiavi di lettura per capire il mondo.

La mia è solo una proposta di lettura, al termine della quale mi limito a fare alcune osservazioni. Prevedo che dovremo diventare, e già altrove lo siamo, una minoranza, senza diventare una setta. L'impressione è che vogliamo essere ancora chiesa popolare, che abbraccia tutti e che si affanna a tenere ancora tutti in una sorta di ovile, salvo poi dover subire una pesante delusione, perché le percentuali dei praticanti sono quelle che sono. Dunque una chiesa che tenta ancora d'imporsi alla società italiana, ma che in verità parla un linguaggio che la nostra società non comprende. La mia proposta va nella direzione opposta. Abbiamo il coraggio spirituale di confessarci minoranza, minoranza cognitiva, di abi-

tudine, ecc., ma minoranza qualificante, che abbia cioè qualcosa da dire, per esempio, sulla fenomenologia della nostra società. C'è bisogno di sentire una voce qualificata, che venga da lontano e non sia appiattita sul tema dei valori che serpeggia dappertutto.

L'essere una minoranza qualificata e qualificante implica una «mistica della distanza» (Simone Weil e Bonhoeffer). Simone Weil come cristiana anonima vive visceralmente il cristianesimo, ma si ferma alla sua soglia; Bonhoeffer, che vive dentro la chiesa, fa come se ne vivesse fuori: mistica della distanza, della minoranza. Senza usare toni piagnucolosi o aggressivi. Credo che potremmo scommettere sulla verità senza essere ortodossi, fanatici, scommettere su una nuova moralità senza essere moralisti, inventare una nuova estetica senza essere esteti, imparare a pregare come se Dio esistesse, senza essere «devoti»; essere aperti a ciò che si muove nella nostra società senza una ideologizzazione dell'apertura, coscienti cioè che viviamo in un tempo di muta che ci impone una via piccola, umile, lucida, coraggiosa. Essere aperti ma senza pressione moralistica, con la consapevolezza che ognuno deve incarnare la propria forma di apertura e di presenza. Questa è, mi pare, la grazia che ci è data e imposta da vivere in questo frangente.

EPILOGO

TEOLOGIA E CULTURA

Il teologo è il prigioniero dell'Altro: egli porta al pensiero la semplice verità della fede, il lasciarsi far prigionieri dell'invisibile, non immediatamente disponibile e certo. Il teologo perciò non ha un pensiero totalizzante, luminoso su tutto, ma vive in una sorta di pensiero notturno, assetato dell'aurora, carico di attesa, sospeso tra il primo e l'ultimo avvento¹.

Infatti, la teologia si muove fin dai suoi esordi in questa penombra, tra l'alba dell'epifania e l'eclissi degli dèi, oscilla tra poesia mitologica e pensiero morale (PLATONE, *Politica* 379a), tra la scienza del supremo, dell'essere (Aristotele) e l'ascolto umile, il *patri divina* (Dionigi Areopagita, Tommaso d'Aquino) che da parte sua si fa di nuovo punto di partenza di un pensiero quanto mai arduo. Per questo carattere ambiguo di una tale «teologia», i Padri della chiesa hanno esitato a usare questo termine, gli hanno preferito quelli di «vera filosofia» o di «sacra dottrina». Ma è proprio la sospensione tra mito, immagine, poesia, discernimento morale e intellettuale, il pensiero dell'essere e della storia, tra fondo mistico (la teologia apofatica di Dionigi; la teologia come *oratio, meditatio, tentatio* in Lutero) e vera presenza rivelatrice del divino che il concetto di «teologia» poteva conferinarsi e significare un discorso vero e veritiero sull'essenza spirituale di Dio e il suo manifestarsi in Cristo, nel Verbo incarnato².

Riassumendo queste linee di sviluppo, potremmo definirla una riflessione articolata della/sulla rivelazione divina che ne coglie i presupposti e i riflessi storici, trascendentali, antropologici, letterari e spirituali.

¹ B. FORTE, *Confessio theologi ai filosofi*, Cronopio, Napoli 1995, p. 9.

² Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei* VIII,1, Città Nuova, Roma 1978, vol. V/1, pp. 541-542.

Cerchiamo di illustrarne le componenti. La teologia cristiana (ma già quella mitologica) presuppone una manifestazione del divino. Un Dio che merita questo nome «corre» per farsi «vedere» (seguendo le diverse etimologie per spiegare la parola θεός), coinvolge la storia dei mortali, la tocca e scalfisce dal di dentro: un concetto davvero arduo, quello della rivelazione, del resto parola chiave della teologia da Hegel in poi, in teologi tanto diversi tra loro come Guardini, Rahner, Balthasar, Küng, Pannenberg, Jüngel, Forte e la scuola milanese (Bertoletti, Sequeri).

Un tale Dio si manifesta, si rende palpabile, visibile, udibile, cioè si cor-risponde alienandosi da sé, venendo al mondo, entrando in un ambito che è del tutto suo e che gli è pure estraneo, se non addirittura ostile³. Mostrandosi, compare sotto le condizioni del mondo, si fa vedere, si espone allo sguardo di ognuno, si fa oggetto. Un tale Dio andrebbe contemplato come un'icona, rispettato come un volto, riflettuto nel suo splendore, colto nella sua figura; epperò sarà difficile scernere tra apparenza ed epifania, proiezione e verità. Ogni rivelazione di Dio nell'altro da sé comporta un alterarsi, una certa anonimìa: la stessa DOXA (gloria) divina si ri-vela nel regno del para-dosso, si mostra e nasconde allo stesso momento. Tutta la storia della teologia e dell'arte gira attorno a questo paradosso, dai primi graffiti nelle catacombe fino alla pittura dell'espressionismo tedesco: il crocifisso come icona dell'invisibile, come presenza ultima del divino nella forma sfigurata del servo torturato. E non c'è teologia che non debba reggere a questa dialettica intrinseca della rivelazione, ove il *pathos* del platonismo (il gioco tra l'Uno e i molti, tra la verità e le opinioni) e del mito si acutizza all'insegna di una tale «libera discesa» del divino nella storia.

Manifestandosi, il divino si dà, si abbandona nelle mani sporche degli uomini: una vera esposizione del Santissimo che si dipana in un dramma tra cielo e terra, tra santità e peccato, tra sofferenza e trasfigurazione, tra annichilimento e ricreazione, tra donare e ricevere. E oltre ai grandi convertiti tra i teologi (Paolo,

³ Cf. Gv 1; H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 123 ss.; E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982, pp. 367 ss., 447 ss.

Agostino, Lutero), è soprattutto la liturgia che coglie questo carattere drammatico della grazia divina, ove si riepiloga la trama della tragedia greca, trasferendola in un ambito cristiano: da Calderon e Manzoni fino a Claudel (ma forse se ne troveranno ancora delle tracce in T.S. Eliot, Beckett o Brecht).

Nel mostrarsi e darsi, il Logos divino si dice, si ad-dice alla comprensione degli uomini, fa leva sulla nostra riflessione. Non ci sarebbe una rivelazione di Dio senza una comprensione umana che le corrisponderebbe. La teologia s'iscrive in questo circolo ermeneutico e speculativo: pensa un Dio che riflette e comprende se stesso, che è autorapporto lucido dialogando con se stesso. Un tale Dio non è un mostro marino, un tiranno codardo e crudele, un idolo che rivendicherebbe l'immolazione di carne umana; non è neppure una monade, un circolo chiuso, un cerchio autoreferenziale. È, invece, un Dio trinitario. E rivolgendosi all'uomo, crea e provoca in lui una capacità di pensare, decidere, riflettere (ne è un riflesso lontano il sorriso della madre e la parola rivoltaci dai genitori, senza i quali non potremmo sorridere, parlare, pensare). E in mezzo al suo autorapporto, l'uomo riflette già la presenza divina, le deve e può rispondere. Ogni uomo è in fondo teologo, venera un suo Dio (o idolo) e cerca di comprenderlo. La teologia cristiana ha cercato di descrivere e ripensare questo rapporto corriflessivo tra Dio e uomo: da Agostino (*De Trinitate*), Anselmo d'Aosta, Meister Eckhart, Cusano fino a Cartesio, Hegel e la teologia recente mi pare sia questo il nerbo speculativo, una linea che unisce in sé teoria e mistica, l'autoriflessione introspettiva e un'autodimenticanza che si abbandona ad una logica più sublime, ad una presenza che ci conforta e trascina. L'evo moderno, il suo concetto di persona, libertà, responsabilità, di relazione, struttura, differenza, prospettiva è nato da questo tipo di teologia cristiana.

Abbiamo cercato di dar rilievo al riscontro tra rivelazione divina e teologia umana. In questo contesto sono già emersi i luoghi della cultura umana che sono coinvolti nella dinamica teologica e che, da parte loro, dovrebbero far pensare la teologia.

Infatti, il messaggio cristiano ha stimolato la storia della riflessione e della cultura. Come religione della parola (che si trasmette mediante le scritture), ha provocato un'abilità ermeneutica, cioè l'arte di poter interpretare i testi alla luce del tempo attuale e viceversa; poi, ogni testo deve sempre di nuovo trovare

la sua collocazione nel contesto della rivelazione e degli altri testimoni della tradizione. Da Paolo e Origene fino a Schleiermacher e Bultmann, la teologia ha saputo individuare i risvolti e le pieghe del testo, della sua storia di redazione, le forme anteriori che rinchioda in sé, nonché la storia della sua risonanza.

Data questa dimensione storica, si è sviluppata un'immensa produzione storiografica e perfino una visione della storia universale (da Eusebio e Agostino fino a Hegel e Balthasar). Ma tutto ciò non è rimasto nel limbo della teoria. Man mano, il pensiero teologico e i motivi della rivelazione cristiana sono entrati nel regno delle arti, dell'architettura, della musica. Il racconto biblico, la celebrazione della liturgia, l'esegesi, la speculazione teorica e mistica hanno suscitato una miriade non soltanto di testi, ma anche di opere d'arte e forme culturali. La cultura dell'Occidente non esisterebbe senza questo retroterra. E quanta teologia si cela in Giotto, in una cattedrale romanica e gotica, in Raffaello e Bach, nelle messe composte da Mozart o Beethoven, ma anche nei romanzi di Thomas Mann (*Giuseppe e i suoi fratelli*, *Doctor Faustus*, *La montagna incantata*), quanta simbologia anonimamente teologica si trova in tanti film e pezzi di teatro!

Però è giunta l'ora di invertire l'ordine, di cogliere la stessa cultura come *locus theologicus*. Sembra che le orme di Dio si siano perse nel trambusto farraginoso della nostra quotidianità – e che, forse, potremmo reimparare tante cose sullo stesso messaggio cristiano dalla sua presenza a volte umile, segreta, spuria, a volte anche aperta, splendida in mezzo alla cultura. Un progetto come la trilogia di H.U. von Balthasar si basa su questa convinzione, anche se le sue pretese (cioè che la teologia, a nome della verità, dovrebbe sempre aver la prima e l'ultima parola) tendono a vanificare questo effetto. Più umili – e per questo forse più vicini allo spirito della fede cristiana e al gesto di Gesù – mi paiono i tentativi di H. Küng, K.J. Kuschel, D. Sölle e tanti teologi protestanti di dialogare con pittori, poeti e romanzieri contemporanei, senza cedere alla tentazione di un'estorsione «teo-logica» della cultura, ma con la netta consapevolezza che siamo tutti raddomanti perplessi, pellegrini verso un eterno smarrito, in cerca di qualche traccia del Dio «passato».

Il paesaggio teologico come motivo e sorgente di tanta cultura, la cultura non come ornamento, ma come un possibile luogo teologico, questo sarebbe un incrocio promettente per ricreare il

linguaggio cristiano e per farci scoprire l'inesauribile ricchezza di un patrimonio culturale e teologico spesso misconosciuto e accantonato.

Peraltro, teologia e cultura s'incontrano innanzitutto nello stile e nei gesti della vita quotidiana. Il cristianesimo ha dato forma e contenuto al vissuto: gli ordini religiosi, la preghiera, la *pietas* e la carità nei confronti dei poveri, malati, bambini, anziani; il linguaggio del corpo, dell'amore, della morale, dei sacramenti, del pensiero; il modo di vedere il mondo, la propria biografia, il lavoro, la malattia, la nascita e la morte: tutto questo ha creato uno stile di cultura che da parte sua influisce sulla teologia. È stato questo il progetto di un prete romano tra i fronti culturali, di Giuseppe De Luca e della sua «storia della pietà», che sarebbe da rintracciare in qualsiasi fonte e gesto. Un tale circolo virtuoso andrebbe ripercorso per dar lena e forma al discorso teologico (affinché possa essere davvero una riflessione sulla presenza del divino in mezzo al mondo) e alla parabola del vissuto (perché la banalità rivesta la forza e la fisionomia appunto della parabola, del simbolo, di una presenza dell'infinito). Così, i teologi potrebbero definirsi non solo prigionieri, ma perfino i cavalieri (o semmai, per parlare con Rilke, le api) dell'invisibile – in mezzo alla cultura umana del nostro tempo.

Alla teologia manualistica, che determina tuttora il tono e l'atmosfera dell'insegnamento concreto, manca questo sguardo, quel gesto e linguaggio simbolico che sprema la realtà e le parole finché non parlino veramente di sé e dello sfondo dal quale si stagliano e che le riassorbe. Raramente il discorso si spinge fino a quella frontiera ove il simboleggiare, l'uso delle metafore si fa esso stesso metaforico, implode ed esplose per cedere il passo ad un'esperienza con l'esperienza, ad un momento della coincidenza tra cosa e parola, esperienza soggettiva e realtà, ove le parole sono finalmente ciò che significano e le cose significano ciò che sono. Tali momenti del superamento intrinseco del processo simbolico sono la mistica e il rito, la mistica nella dimensione trascendentale, il rito in quella storica. Per un attimo può sembrare che ogni mediazione si dilegui, ma soltanto per dar vigore alla rappresentanza culturale che rinasce da tali attimi sfuggenti e incisivi. Mistica e rito sono le soglie e gli esordi della cultura. Alla luce e per via di essi, la cultura si fa connubio tra la venerazione degli dèi, la coltivazione del terreno propizio dell'esistenza e la sublimità pe-

netrante dello spirito. Chi mai prenderebbe in teologia una parola alla lettera, ne carpirebbe il messaggio che ci sussurra, chi contemplerebbe ancora un simbolo seguendo le sue tracce fino in fondo, chi vedrebbe come il cielo si rispecchi in una pozzanghera e come un volto rifletta tutto lo splendore e la sventura dell'esistenza contingente? Si potrà, però, credere in un compimento ultimo solo a patto che si abbia contemplato e attraversato a lungo le falde e faglie della vita. Solo in questo modo la rottura tra mistero cristiano e quotidianità, che sembra definitiva, potrà saldarsi (o almeno ri-configurarsi).

In seguito, vorremmo proporre tre piccole vie esemplari per un tale recupero, una meditazione sulla presenza della grazia in mezzo alla vita e un'altra sulla metafora della luce che rischiara non soltanto le altre metafore e la stessa realtà terrestre, ma perfino se stessa – in modo oscuro e abissale: alla tua luce vediamo la luce. O vi sentiremmo la musica nascosta di un'armonia indicibile?

GRAZIA – Teologicamente parlando, è il dono di Dio che irradia la generosità del donatore e che avvolge di questa generosità la creatura che lo riceve (una coincidenza confermata dalla logica dei rispettivi termini in ebraico e greco: *hen, χάρις*). Essa è la sostanza della vita divina, il suo poter-amare e potersi-dare, il motivo della sua comunicazione (nella quale non dà qualcosa, ma, appunto, la sua «essenza» che è amore), l'atto e il contenuto del donare nonché il suo effetto, secondo il quale colui che riceve il dono/l'amore trova grazia e compiacenza davanti a Dio e sa trasmetterle agli altri. Questo dono non può non essere l'amore e lo Spirito di Dio stesso.

Già la parola «grazia» contiene una vasta gamma di significati, rappresenta, promette ed evoca ciò che dice. Essa comprende e indica:

a) Una dimensione estetica, la compostezza, il garbo, lo splendore folgorante e la luce amena di un'apparenza, l'eleganza e la creanza di una persona e dei suoi modi, la leggiadria e la convenienza dei gesti corporei e del comportamento.

b) Una qualità interpersonale, un atteggiamento cavalleresco e urbano nei confronti dell'altro e della realtà, una benevolenza efficace che fa respirare e favorisce la libertà e il coraggio altrui.

c) Per questo desta una riconoscenza, una gratitudine che apprezza la generosità e libertà del donatore («grazie»).

d) Ma soprattutto è il mistero del compiersi, della riuscita di un atto, indicando il sovrappiù, il piccolo anticipo e sopravanzo rispetto al lavoro investito, lo slancio che sostiene ogni azione e la porta ad un compimento mai del tutto «meritato», ad un comporsi dei fattori che non si lascia produrre.

e) In tutto ciò, essa risulta inafferrabile, è un tocco e una sfera, un fermento e un intervallo, un non-so-che e quasi-niente, uno *charme* e una forza che non si lasciano catturare, il miracolo di una sintonia tra anima e corpo, motivo, azione ed esito, leggera e incisiva nello stesso momento.

f) La grazia non è mai un fatto o pura fatalità, ma va colta con intelligenza e cuore; è la loro luce, premessa e promessa del comprendere.

g) È compimento della natura che non si potrà mai esigere o richiedere, ma solo implorare e attendere. Le grandi cose della vita vanno donate e accolte. Ai mortali non spetta di autofondarsi o giustificarsi, i nostri modi di giudizio e giustizia sono più che limitati.

h) «Grazia» è infine un concetto giudiziario. È un condono che presuppone una condanna, un'amnistia contro ogni attesa, una benevolenza non dovuta. Avviene come «colpo di scena» per un reo che sta sotto la mannaia e che viene raggiunto *in extremis* dal «colpo di grazia», dalla sentenza di assoluzione.

i) Tutto questo non servirebbe a nulla, sarebbe un effimero se non entrasse nell'intimo delle persone e non trasformasse il centro del proprio autorapporto e il modo di valutare il mondo. La grazia tende a farsi coscienza e gesto incarnato.

Nel mondo biblico, il campo semantico appena rilevato si conferma e trova la sua vera ragione d'essere, radicandosi in Dio e nel suo rapporto all'uomo. Ci sono diversi termini che esplicitano l'essenza e l'efficacia della sua presenza: *ben/χάρις* (grazia nel senso largo: usare misericordia, trovare favore, benevolenza); *hesed/ἔλεος* (bontà, amore conforme alla comunione, fedeltà generosa verso i suoi); *'emet/πίστις* (fermezza incrollabile nei propri impegni, affidabilità e fedeltà); *sedeq/δικαιοσύνη* (una giustizia non solo distributiva ed equa, ma inesauribile che ristabilisce un ordine vivibile e rende il soggetto amabile); *rahamim/ἰσχυρισμός* (una misericordia tenera e «viscerale», quasi materna, un attacca-

mento di cuore). La grazia s'iscrive nella circolarità della benedizione (*brk/ἔυλογία*), nel gioco della corrispondenza tra il dono del cielo e la lode, l'esultanza di cuore da parte della creatura. I salmi ne sono forse l'espressione più congenita (Sal 65; 96-98; 103-104; 146-150). Questi diversi termini e significati si trovano condensati in Os 2,16-25; 11,1-11; nel Nuovo Testamento si leggano gli inizi di tutte le lettere di Paolo, poi Ef 1-2; Gal 4,21-5,26; Rm 3,21-26; 5,12-21 e l'intero cap. 8. Ma sono innanzitutto la prassi e le parabole di Gesù che non ci danno soltanto un'idea concreta di ciò che la grazia è, ma la incarnano e comunicano di modo che l'uomo ne venga travolto e trasformato. In lui la grazia divina non risulta un'attitudine, la benevolenza gioviale di un tiranno remoto, ma si fa carne, prassi di vita, prossimità ai bisognosi, spazio di respiro e libertà, stimolo per un atteggiamento aperto, spigliato e partecipe nei confronti della storia dell'altro che mi sta dinanzi. «Grazia» è il presente della presenza, di una presenza intima e liberante, spirituale e corporea.

I passi biblici summenzionati ne concretano le implicazioni, le forme, i campi di realizzazione. Per la visione dell'Antico Testamento, perfino la terra, la vita, i figli, poi il bestiame, l'acqua, la pioggia, l'abbondanza dei frutti del campo sono segni concreti della benevolenza divina, forme di una sua presenza quasi sacramentale (Gn 49,25; Ez 34,26; Sal 65; Sir 11,22; 39,22). Anche l'essenza della grazia, l'alleanza tra Dio e il popolo s'intravede e celebra con immagini e sotto forme alquanto concrete e «carnali». In Osea prevalgono le metafore del matrimonio (e della prostituzione, per denunciare la defezione), in Luca l'affetto paterno rivela le viscere della misericordia di Dio (Lc 1,78; 10,33; 15,20) al punto che Egli non si dimostra solo come padre che perdona, ma si mette nei panni del figliolo prodigo, identificandovisi, subendo la sua sorte di smarrimento e di morte. A questo punto tocchiamo il versante giuridico del nostro concetto. In Paolo, la grazia ci libera dalla legge, dal circolo vizioso tra comandamento morale e ipocrisia, tra legge e fallimento, dai meccanismi fatali di ogni tentativo di autogiustificazione. E anche la redenzione avviene nella carne, nella restituzione integrale del rapporto a Dio che si rispecchia nella prassi comunitaria, nella condivisione dei beni e delle sofferenze, nella preghiera comune, nella convivenza benefica che distingue la chiesa primitiva e ne fa un segno visibile, intercorporeo della grazia divina (At 2,43-47; 4,23-37; 1Cor

12-14). Si torna dalla morte, cioè dal regno della paura, dell'inettitudine a comunicare, delle rotture e vendette, dei soprusi e ricatti, alla vita nuova (Rm 6,4.8.11.13) che è Vita, Verità, Spirito (Gv 5,26; 6,33; 11,13). Questa liberazione si esprime anche nel canto, nella benedizione, nel ringraziamento eucaristico. In quest'ultimo si condensano tutti i fili della realtà della grazia: il dono di sé in spirito e carne che pervade l'altro, lo penetra nel suo intimo, la nuova comunanza, la ri-conoscenza, la scienza nuova che coglie il carattere simbolico-sacramentale di tutte le cose. Ed era questo il punto saliente della prassi di Gesù, la coincidenza tra potenza (ἐξουσία) e trasparenza simbolica (σημείον), una presenza che sa guarire le malattie dell'anima e del corpo. Una prassi che si riflette nella grazia dei mistici e dei santi, trasformandone sensi, corpo, anima. Partendo da lì, potremmo ancora evidenziare l'effetto liberante della grazia nella vita quotidiana. L'uomo tende a idolatrare la giustizia (fino a farsi giudice, boia e a diventarne vittima, capro espiatorio), il lavoro pagato e le forzature del tempo libero, lo sport e la salute, la sessualità e la comunicazione universale. Con il risultato che deve farcela, spuntarla ad ogni costo, pena complessi d'inferiorità e il sentimento di aver sbagliato il traguardo, il senso della vita. Ed è questa intenzionalità ossessiva che corrompe e distrugge l'obiettivo che si era prefissa di realizzare. Il lavoro si fa di nuovo schiavitù o unico campo di autorealizzazione (per non parlare della disoccupazione che ora viene vissuta come trauma); lo sport riveste un'importanza quasi religiosa – fino a danneggiare il corpo stesso; e in quanto la morte viene vissuta solo come sconfitta e ingiustizia (e non come spiraglio, porta, grazia), la salute è divenuta un feticcio (del resto impagabile – come tutto il nostro sistema sociale). Lo stesso vale per i rapporti interpersonali, sovraccaricati da attese esagerate di comprensione e calore, di una gratificazione che non potranno mai prestarci. E così si rompono... In tutti questi casi viene a mancare la parentesi, l'orizzonte, il gesto della grazia che ci fa capire che tutto ciò che esiste ci è dato in prestito, lasciato per un lasso di tempo, come con-dono e possibilità che dovremo restituire un giorno, con un atto di abbandono fiducioso e speranza. Così, la vita si coglie e incastona in un gesto di preghiera che implora come grazia ciò che non è mai rivendicabile né da ottenersi mediante le forze dell'uomo: «Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano» (Giovenale).

LUCE – È (con il fuoco) una delle realtà più elementari e ineludibili, e per questo si trasforma in quasi tutte le culture in immagine e simbolo della vita e della conoscenza. Essa è insieme realtà, sfera e visione sul piano fisico, cosmico-celeste, auratico-personale, conoscitivo-trascendentale, mistico-epifanico, etico ed escatologico. È visibile e rende visibile, è presenza concreta e fuggevole, oggetto e condizione di possibilità di ogni conoscenza e visione; è interna ed esterna, divora e conforta, illumina e abbaglia, è principio di vita e di distruzione, è realtà corporea e metafora intellettuale. Pertanto risulta una delle categorie basilari della Bibbia, delle religioni naturali, della filosofia e della mistica (si pensi alla storia del neoplatonismo da Plotino fino a Bonaventura e Novalis), della fisica sperimentale e speculativa (Goethe, Einstein).

Nell'Antico Testamento la luce non esiste che come creatura di Dio, anzi ne riflette la sua gloria (Sal 104,2; 89,16; Gn 1,1-5). E per questo la luce emerge prima della creazione del sole e degli astri che illuminano giorno e notte (Gn 1,14-19). Già in questo fatto si coglie l'istanza e il valore simbolico della luce che esorbita dal suo significato fisico o astronomico. Al contrario, la luce è l'essenza di Dio, il suo raggio e ambiente, egli è calore, trasparenza limpida, gloria, splendore superiore ad ogni luce creata (Sap 7,27-30). E si rivela come luce e nel fuoco: il suo nome indicibile («Io sono...; Io sono colui che sono...; Io sono colui che sarà con voi...») si manifesta nel fenomeno del rovelto ardente (che però non brucia né si consuma), in una voce inafferrabile che interpella l'uomo (Es 3,1-15), accompagna il popolo precedendolo in una nube di fuoco (Gn 15,17; Es 19,18; 24,17; Sal 18,9; 50,3), si rivela in lampi (Ez 1,13; Sal 18,15) e allo stesso momento nella forma pacata di un cristallo lucente e trasparente (Es 24,10; Ez 1,22). Questa luce rifugge anche nelle tenebre, pur rifiutandole (Sal 139,11 ss.; 88,6-7.13). A questo punto si toccano il significato epifanico (la luce come sfera e lampo) ed etico-escatologico (il dualismo tra luce e tenebre).

Nel Nuovo Testamento, la luce si vela sotto l'umiltà della carne e si manifesta soltanto raramente: nella scena della trasfigurazione (Mt 17,2) e nei diversi racconti delle apparizioni postpasquali, fino alla sua epifania abbagliante alle porte di Damasco (At 9,3; 22,6), la cui forza è stata mirabilmente colta dal Caravaggio. Nella parabola di vita del Cristo, quasi un nuovo Lucifero del

mondo, la luce che egli è si comunica nella guarigione dei ciechi (Mc 8,22 ss.; Gv 9), evento toccante che urta e sfonda l'oscurità in cui gli occhi e il cuore degli uomini sono avvolti (Gv 8,12; 1,4.9). La luce della creazione, quella dell'alleanza di Mosè, il barlume del Tabor e della DOXA di Dio vengono evocate in 2Cor 3,4-4.6, un inno grandioso alla gloria di Dio che appare e rifugge lungo la storia e che sarà poi l'unica fonte d'illuminazione nel regno celeste, sfera onnicomprensiva e accogliente, condizione di vita e di conoscenza (Ap 21,23 ss.; 22,4-6). Così la Bibbia si svolge come una danza e sinfonia luminosa che pure non sottace la lotta e la coappartenenza tra luce e tenebre come anche la loro distinzione alla fine dei tempi: tra l'empireo e il fuoco co-eterno ed oscuro dell'inferno.

Nella storia del cristianesimo, l'illuminazione si lega alla liturgia della notte pasquale (fuoco, candela, evocazione dell'Esodo; trapasso dal buio allo splendore della luce) e al sacramento del battesimo che è un rito di purificazione, di distacco nei confronti delle tenebre del peccato e di iniziazione al regno della conoscenza delle profondità di Dio. Questa duplice simbolica si è poi unita al processo interiore conoscitivo, spiegato nelle categorie del platonismo. Per questo, i grandi padri e mistici (Agostino, Bonaventura, Giovanni della Croce) ci descrivono la vetta della vicinanza e conoscenza di Dio, della compenetrazione delle sfere, dell'unione tra anima umana e presenza divina come un evento d'illuminazione, che però non è mai pacifico, ma spesso preceduto da una purificazione tremenda da parte del fuoco divino (che ci pervade, come la fiamma compenetra un pezzo di legno fradicio trasformandolo lentamente nella sua propria purezza e forza lucente) e accompagnato da esperienze violente del corpo e dell'anima sensitiva (in tante forme di estasi, di pena, di estraniamento)⁴.

Amenità e forza della luce, la sua presenza soave, indiretta e irruente si mostra soprattutto nella pittura e architettura cristiana. Le chiese gotiche e barocche, ma anche molte delle costruzioni più recenti sono palazzi di vetro, artifici d'illuminazione. Il culto si svolge in una sfera di luce, è avvolto da un gioco tra luce e ombra; perfino il momento dell'entrata della luce solare è calcola-

⁴ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *La notte oscura* 1,1-9, Sellerio, Palermo 1995.

to come le proporzioni del cosmo che si ricalcano nelle misure dell'edificio. E cosa diremmo della luce violenta (da «colpo di grazia») in Caravaggio (poi ripresa dalla prosa di Pascal e di Rancé, quello di Chateaubriand, s'intende) e di quella trasfigurante in Rembrandt o dell'atmosfera irrealista di Zubaràn? La storia della fede cristiana si lega intimamente a quella della luce in tutti i suoi significati e le sue oggettivazioni spirituali e artistiche. Rito, arte e mistica cristiana uniscono la visione della forma e figura esteriore (di Cristo, dei simboli) e la luce che ci illumina e convince interiormente e ci fa vedere ogni fenomeno come figura concreta e universale.

MUSICA – Una teologia che riflette la grazia e la luce, il cosmo e l'intimità dell'uomo si fa racconto mitologico, poesia, pensiero, ma tutto ciò non può esistere senza una tonalità di fondo, un tatto squisito, senza una sua specifica musicalità. E sembra che il canto, la μουσική, sia una delle radici della cultura e della teologia, il modo più conveniente per invocare il nome di Dio, per rappresentarlo in mezzo alla storia. Orfeo e Davide sono le grandi figure che trasformano l'evento in metafora, la metafora in poesia, la poesia in musica; e la musica, cioè l'unità tra parola, ritmo e tonalità, trasforma l'evento, anzi, lo costituisce come evento teologico, come presenza del destino e degli dèi. In Eschilo e Platone, da Agostino e Atanasio fino a Lutero si sente ancora la presenza di una tale teologia del salterio (cantato, recitato) che è molto più di una mera esegesi dei salmi. La cultura nasce dalla culla del canto, che rispecchia l'incubo e l'incanto della vita e ci parla di una presenza indicibile che si lascia dire soltanto nel giubilo e nel lamento⁵. Alla sorte dei mortali viene dato e chiesto troppo; e quel troppo, quel sovrappiù esplosivo nella musica, nel ritmo poetico, in una teologia primordiale. La forza elementare del fuoco, della luce e delle tenebre non può essere domata diversamente. Nel canto gregoriano, nelle messe composte da Mozart e Beethoven, nei corali e nelle passioni di Bach, in un *Requiem* di Verdi e di Brahms (e in quel pezzo spaesante che è il *Requiem per un giovane poeta* di B.A. Zimmermann), in un'opera come *Mosè e Aronne* di Schönberg si trovano ancora tracce di

⁵ Cf. G. BADER, *Psalterium affectuum palaestra*, Tübingen 1996.

quella simpatia infranta tra la sfera divina, il cosmo e l'animo umano, di cui ci parlano le culture più remote⁶. Dopo la Riforma, la musica si è emancipata, il suo *pathos* vibra e si vive nelle opere di Monteverdi (è sempre la figura di Orfeo che si evoca e invoca), nelle sinfonie e nei drammi musicali da Mozart fino a Wagner. E non sarà del tutto casuale che teologi tanto diversi tra loro come Kierkegaard, Barth, Balthasar e Küng nutrano una tale predilezione per Mozart; Balthasar e Kierkegaard sono addirittura affascinati dal *Don Giovanni*, da quell'antimito del cristianesimo nel quale si condensano tutta la fierezza e la malinconia dell'eros moderno. Almeno lì, si assiste ancora ad un'apocalisse, che altrimenti si eseguirebbe in modo più fatale in mezzo alla storia. Musica e teologia, un altro capitolo remoto e rimosso della storia della cultura, ma solo la loro sintonia potrebbe creare «una forma che fosse a suo modo compiuta, uno stile che emanasse "splendore", un'eleganza imperiosa come una necessità»⁷.

⁶ Cf. M. SCHNEIDER, *Il significato della musica*, Rusconi, Milano 1970.

⁷ M. FARNETTI, *Cristina Campo*, in M.L. WANDRUSZKA, *Scrivere il mondo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, p. 50.

FONTI

PROLOGO

La forza del forse. Il cristianesimo come evento e fermento di uno stile possibile [inedito].

Parte Prima: L'esperienza tra gesto e interpretazione

CAPITOLO I

L'uomo di fronte a Dio. Tracce e gesti di avvio e ad-dio, in G. COLZANI - P. GIUSTINIANI - E. SALMANN, *Le ragioni della fede*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, pp. 61-82.

CAPITOLO II

Il dialogo come evento della verità, in E. KACZYNSKI (a cura di), *Fede di studioso e ubbidienza di pastore*, Millennium, Roma 1999, pp. 243-258.

CAPITOLO III

Conoscenza - sapienza - teologia oggi, in «Aquinas» 32 (1989), pp. 301-322.

CAPITOLO IV

Il Logos con-diviso. Il cristianesimo come paesaggio aperto, in E. SALMANN, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie* (Studia Anselmiana, 111), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1992, pp. 17-25, 401-418, 444-470, 491-500 [traduzione di G. Auletta].

CAPITOLO V

Il tragico dietro le quinte del testo. Postille sulla persistenza imper-

tinente del destino, in R. OTTONE, *Il tragico come domanda. Una chiave di volta della cultura occidentale*, Glossa, Milano 1998, pp. 515-524.

CAPITOLO VI

Felicità o salvezza? Riflessioni su un binomio difficile, in R. BATTOCCHIO – A. TONIOLO (a cura di), *Desiderio di felicità e dono di salvezza*, EMP, Padova 1998, pp. 79-98.

CAPITOLO VII

«Ormai solo un Dio ci può salvare». *Introduzione ad una visione speculativa del tempo*, in «Vita monastica» 54 (1990), pp. 31-52.

**Parte Seconda:
Varco e sfondo teorico**

CAPITOLO VIII

Mistica. Esperienza e teoria – Storia e figure. La prima parte riprende l'articolo: *Cur non video praesentem? Sull'esperienza archetipa del cristianesimo*, in «Estetica» 6/37 (1997), pp. 107-112. Il tutto anticipa, con il gentile permesso degli editori, la struttura della voce *Mistica* nel *Nuovissimo dizionario di Teologia*, San Paolo, Roma.

CAPITOLO IX

Mistica e illuminismo – Affinità e contrasto, in G. FERRETTI (a cura di), *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*, Marietti, Genova 1992, pp. 209-233.

CAPITOLO X

Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica, in A. MOLINARO – E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di una ricerca* (Studia Anselmiana, 125), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1997, pp. 29-60.

CAPITOLO XI

L'ispirazione come caso fondamentale dell'analogia, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 305-325 [traduzione di M. Marassi].

CAPITOLO XII

Monachesimo e filosofia. Una piccola teoria del simbolo, in «Vita monastica» 56 (1992), pp. 95-125. Testo originale: *Mönchtum und Philosophie. Eine kleine Theorie des Symbols*, in «Ecclesia orans» 4 (1987), pp. 141-167 [traduzione di C. Bonifaccio].

CAPITOLO XIII

La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo, in P. CODA – L. ZAK, *Abitare la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 27-43.

CAPITOLO XIV

La rivelazione dell'Ineffabile. Le conversazioni della teologia negativa, in *Parlare di Dio. Atti del convegno dell'ATI 1998*, San Paolo, Roma 1999 (in corso di pubblicazione).

**Parte Terza:
Fenomenologia e figure dell'esistenza cristiana**

CAPITOLO XV

La preghiera: monologo e dia-logo come cammino in-a-davanti a Dio, in «Vita monastica» 59 (1995), pp. 31-63; 60 (1996), pp. 75-103. Testo originale tratto da E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (Studia Anselmiana, 94), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1986, pp. 215-268 [traduzione di I. Nicoletto].

CAPITOLO XVI

Henri de Lubac. Stile sapienziale e paradosso teologico, in «Gregorianum» 78 (1997), pp. 611-625.

CAPITOLO XVII

Il sorriso sofferto. Alcune postille teologiche sull'umorismo, in «Servitium» 123 (1999), pp. 236-246. Testo originale in J. BUSQUETS - M. MARTINELL (a cura di), *Fe i teologia en la historia. Estudis en honor del prof. dr. Evangelista Vilanova*, Barcelona 1997, pp. 661-668.

CAPITOLO XVIII

Letteratura e teologia. Incroci tra vita, poesia e fede, in «Crede-reoggi» 14 (1994), pp. 5-16.

CAPITOLO XIX

Amore e violenza. Pre- o post-ludio, in C.M. MARTINI (a cura di), *Fedi e violenze*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, pp. 49-66.

CAPITOLO XX

Il linguaggio e la comunicabilità dello «spirituale» oggi, in «Servitium» 122 (1999), pp. 26-35.

EPILOGO

Teologia e cultura, in J. DRISCOLL (a cura di), *Imaginer la théologie catholique* (Studia Anselmiana, 129), Centro Studi S. Anselmo, Roma 1999, pp. 125-137.

L'Autore ringrazia Mauro Varotto per il suo lavoro sollecito e intelligente nella revisione dei testi.

INDICE

Premessa pag. 5

PROLOGO

LA FORZA DEL FORSE

Il cristianesimo come evento e fermento di uno stile possibile » 7

PARTE PRIMA

L'ESPERIENZA TRA GESTO
E INTERPRETAZIONE

CAPITOLO PRIMO

L'UOMO DI FRONTE A DIO

- Tracce e gesti di avvio e ad-dio* » 23
1. Esordio: la parola «Dio» come ricordo e pungolo » 23
 2. La meraviglia degli esordi: l'uomo come promessa e delusione » 25
 3. Poter iniziare: l'uomo come futuro passato » 27
 4. Poter rispondere: l'uomo come coscienza invocata » 28
 5. Vivere la comunione: l'uomo nel dialogo » 30
 6. Subire il dolore: l'uomo ferito dalla piaga dell'essere » 33
 7. Riflettersi come riflesso: l'uomo come simbolo aperto » 35
 8. Come parlare di Dio in lingua umana? » 37

CAPITOLO SECONDO

IL DIALOGO COME EVENTO DELLA VERITÀ pag. 41

1. La verità oggettiva: misurarsi coi fatti » 41
2. La verità soggettiva: misurarsi con se stessi » 42
3. La verità interpersonale: misurarsi con l'altro ... » 43
4. La verità linguistica: misurarsi con la parola » 44
5. La verità metacomunicativa: misurarsi con la legge della grazia » 45
6. La verità escatologica: misurarsi con la limitatezza » 46
7. La verità rivelata: misurarsi con la parola crocifissa » 47
8. Mistica e teologia della verità: la circolarità trinitaria » 48
9. Definizioni della verità: misurarsi con la teoria .. » 50

CAPITOLO TERZO

CONOSCENZA - SAPIENZA - TEOLOGIA OGGI » 53

1. Coordinate del conoscere: unità e differenza ... » 53
2. Coordinate della sapienza: esattezza ed epifania » 56
3. Coordinate della sapienza greca: enigma e chiarezza » 61
4. Coordinate della sapienza veterotestamentaria: presenza e sottrazione » 64
5. Crisi e ripresa della sapienza nel Nuovo Testamento: il Logos e la croce » 66
6. Coordinate della teologia sapienziale: simbolo e istinto divino » 71
7. Coordinate della teologia moderna: Trinità, croce, libertà » 73

CAPITOLO QUARTO

IL LOGOS CON-DIVISO

Il cristianesimo come paesaggio aperto » 77

1. «Meditatio» » 77
 - 1.1. Coordinate del conoscere che ama: unità e differenza » 77

- 1.2. Coordinate della sapienza: presenza e fenomeno pag. 80
2. Pensiero esperto - pensiero dell'esperienza: quotidianità e filosofia » 84
 - 2.1. Dall'esperienza al pensiero: pensiero dell'esperienza » 85
 - 2.2. Dal pensiero all'esperienza: pensiero che esperisce » 94
3. Cristianesimo e postmoderno: spigolatura critica » 100
 - 3.1. Il nulla e la frattura creativa: la morte di Dio come inizio » 102
 - 3.2. Il cristianesimo come passione e «rito di passaggio» » 103
 - 3.3. Il cristianesimo come processo di libertà ... » 105
 - 3.4. Il cristianesimo come fenomeno » 106
 - 3.5. Il cristianesimo come motivo del racconto . » 107
 - 3.6. Il cristianesimo come motivo estetico » 109
 - 3.7. Il cristianesimo come motivo della volontà e come libero dono » 110
 - 3.8. Il cristianesimo come motivo dell'interpretazione » 111
 - 3.9. «Excursus»: sentimento ed ermeneutica in Schleiermacher » 113
 - 3.10. Il cristianesimo come avvenimento simbolico » 114
 - 3.11. Il cristianesimo come prassi » 116
 - 3.12. Il cristianesimo come impossibilità ed evento di svolta » 117
 - 3.13. Il cristianesimo come continua conversione alla verità » 118
 - 3.14. Verità e stile: il cristianesimo come stile .. » 123
 - 3.15. Verità e giustizia: il cristianesimo come realizzazione » 124
 - 3.16. Il cristianesimo come evento della debolezza di Dio » 125
 - 3.17. Il cristianesimo come teologia aperta » 126
4. Sguardo sapienziale: della svolta dell'epoca e della svolta della vita » 127

CAPITOLO QUINTO

IL TRAGICO DIETRO LE QUINTE DEL TESTO

Postille sulla persistenza impertinente del destino ... pag. 139

CAPITOLO SESTO

FELICITÀ O SALVEZZA?

Riflessioni su un binomio difficile » 151

1. Dalla felicità alla salvezza: l'umanesimo cristiano » 152
2. Le contraddizioni del desiderio: il varco precario » 156
3. Dalla salvezza alla redenzione: il paradosso doloroso » 162
4. La croce della redenzione: le aporie di una fede forte » 166
5. Redenzione e felicità: ferita o spiraglio? » 168

CAPITOLO SETTIMO

«ORMAI SOLO UN DIO CI PUÒ SALVARE»

Introduzione ad una visione speculativa del tempo ... » 172

1. Gli esordi » 173
 - 1.1. Il tempo come proiezione dell'uomo » 173
 - 1.2. Mistero della sincronicità del tempo in Dio » 174
 - 1.3. Creazione e diacronicità » 175
2. L'avventura dell'esistenza e la storia come avventura biografica » 177
 - 2.1. La concezione dell'anima come temporalizzazione » 177
 - 2.2. Il dramma della nostra biografia » 178
 - 2.3. Storia e idea di progresso » 180
 - 2.4. Il tempo corrotto » 182
3. La salvezza del tempo: Gesù icona e kairologia dell'oggi » 184
 - 3.1. Gesù icona dei tempi redenti » 184
 - 3.2. Il tempo redento » 186
4. Conclusione » 189

PARTE SECONDA

VARCO E SFONDO TEORICO

CAPITOLO OTTAVO

MISTICA

Esperienza e teoria – Storia e figure pag. 193

1. L'archetipo cristiano: l'esperienza pasquale » 193
2. La struttura » 194
 - 2.1. L'esperienza con l'esperienza » 194
 - 2.2. Il tocco fondante » 195
 - 2.3. La visione intellettuale » 196
 - 2.4. L'esperienza riveduta » 196
3. Definizioni » 197
4. Tipologia e percorsi storici » 198
5. Mistica e modernità » 201
6. Filosofia e mistica » 202
7. Mistica e teologia » 203
8. Problemi aperti » 204
9. Figure e configurazioni oggi » 206
10. Retrospectiva prospettica » 207

CAPITOLO NONO

MISTICA E ILLUMINISMO – AFFINITÀ

E CONTRASTO » 209

1. Meister Eckhart » 209
2. Giovanni della Croce » 213
3. Luce coatta: mistica e illuminismo » 216
4. Retro- e pro-spettiva: la ragione critico-mistica » 222

CAPITOLO DECIMO

PRESENZA E CRITICA

Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica » 224

1. La scommessa: una storia dello Spirito? » 224
 - 1.1. In-contro » 224

1.2. Definizioni	pag. 225
1.3. Nesso	» 226
1.4. Unità riflessa?	» 228
1.5. Affinità elettiva	» 229
1.6. Il campo di ricerca	» 230
2. La realizzazione: Anselmo di Canterbury o la logica dell'illuminazione	» 233
2.1. Mistica o razionalità?	» 234
2.2. «Sola ratione»: il razionalismo del «Monologion»	» 235
2.3. La crisi e il trapasso: in cerca del nodo gordiano	» 235
2.4. Il nodo risolto: la ragione illuminata	» 237
2.5. Lo sfondo mistico della ragione: l'ablato divino	» 239
2.6. Co-gitatio: la razionalità della mistica	» 242
2.7. La gamma delle interpretazioni	» 243
2.8. La circoscrizione: filosofia e mistica	» 245
3. Prospettive: lo Spirito della storia	» 246
4. Retrospectiva prospettica: esperienza e metodo	» 253

CAPITOLO UNDICESIMO

L'ISPIRAZIONE COME CASO
FONDAMENTALE DELL'ANALOGIA

1. Analogia trascendentale e storia: la problematica	» 257
2. Ispirazione: fenomenologia ed ermeneutica	» 261
3. Il caso limite della storia: la Bibbia	» 265
4. Trascendentalità e analogia come attuazione simbolica dello spirito	» 269
4.1. Trascendentalità	» 270
4.2. Attuazione dello spirito	» 272
4.3. Analogia	» 273

CAPITOLO DODICESIMO

MONACHESIMO E FILOSOFIA

<i>Una piccola teoria del simbolo</i>	» 278
1. L'uomo come processo creativo del simbolo	» 278

1.1. Simbolizzazione come processo di autoconseguimento della libertà	pag. 279
1.2. Simbolizzazione come processo di percezione	» 280
1.3. Simbolizzazione come insorgenza interpersonale del mondo	» 282
1.4. Il simbolo come insorgenza estraniata del mondo	» 284
1.5. Il processo di simbolizzazione come simbolo	» 287
2. L'uomo come simbolo riflettente	» 293
2.1. Libertà colta come simbolo: l'assolutezza accolta	» 293
2.2. L'accadere interpersonale del mondo come simbolo: l'essere insieme «di comune accordo»	» 295
2.3. Alienazione come simbolo: relatività imposta	» 297
2.4. Il «rimando» come simbolo: la liturgia contemplativa	» 299
2.5. Il fallimento come simbolo: «Pascha» inventata	» 300
2.6. Autonomia come simbolo: eteronomia liberante	» 302
2.7. Eteronomia come simbolo: autonomia liberata	» 303

CAPITOLO TREDICESIMO

LA NATURA SCORDATA

<i>Un futile elogio dell'ablato</i>	» 306
1. La natura scordata	» 307
1.1. L'oblio come liberazione o la vita nuova	» 307
1.2. L'ambivalenza di una dimenticanza: il trionfo della scissione	» 309
2. Il richiamo della «natura»	» 312
2.1. L'elogio dell'ablato. I. L'esordio conoscitivo	» 312
2.2. L'elogio dell'ablato. II. La co-nascenza in Dio	» 314
3. La natura come inter-esse	» 319
3.1. Il senso della natura: la cor-riflessione	» 319

- 3.2. Il processo trinitario ri-flettuto: la gamma delle logiche pag. 321

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

LA RIVELAZIONE DELL'INEFFABILE

- Le conversioni della teologia negativa* » 324
1. La presenza dell'estraneo: i contesti dell'ineffabile » 326
- 1.1. Rivelazione divina: la voce equivoca del Verbo » 326
- 1.2. Conoscenza umana: la comprensione simbolica » 328
- 1.3. L'apogeo dell'evento simbolico: mistica e rito » 329
2. Parlare dell'indicibile: il processo metaforico ... » 332
- 2.1. Il simbolo della purezza: un ideale impuro? » 332
- 2.2. La parabola di un amore realizzato » 334
- 2.3. L'evento simbolico e il Logos della metafora » 336
3. La logica dell'intimità ineffabile: la torre babelica » 338
- 3.1. La «forma mentis» della teologia negativa .. » 338
- 3.2. La «forma crucis»: da Dionigi Areopagita a Przywara » 341
- 3.3. Retrospectiva e de-costruzione: Derrida » 347
4. Voci e luoghi infranti: la contestazione di Dio .. » 350
5. L'aporia feconda: inabitare la fessura » 353
6. Epilogo: la teologia negativa come scienza gaia .. » 358

PARTE TERZA

FENOMENOLOGIA E FIGURE DELL'ESPERIENZA CRISTIANA

CAPITOLO QUINDICESIMO

LA PREGHIERA: MONOLOGO E DIA-LOGO COME CAMMINO IN-A-DAVANTI A DIO » 363

- I. DISPIEGAMENTO FENOMENOLOGICO » 364
1. Preghiera come compimento di alleanza, relazione, libertà » 364

- 1.1. Dall'io all'io-noi: la preghiera nello Spirito . pag. 364
- 1.2. Dal noi-io al tu-io: la preghiera mediante il Logos » 366
- 1.3. Dal tu-io all'io-tu: con il Logos-Figlio al Padre » 370
- 1.4. Dall'io-tu al noi divino-umano: preghiera «in» Dio » 372
2. Storia come cammino della preghiera – Preghiera come storia » 375
3. Abbandono come preghiera – Preghiera come abbandono » 378
4. Differenza come preghiera – Preghiera come differenza » 383
5. Parola come preghiera – Preghiera come parola » 385
6. Parola agente («Tat-Wort») come preghiera – Preghiera come parola agente » 389
7. Interezza come preghiera – Preghiera come interezza » 391
- II. LA FORMA DI PENSIERO: DALL'ANA-LOGIA ALLA DOSSOLOGIA » 392
1. Preghiera come culto interiore («Andacht»): mistica e illuminismo » 392
2. Preghiera come annichilimento: illuminismo e mistica » 397
- 2.1. Annichilimento come purificazione » 397
- 2.2. Alienazione e indifferenza » 398
- 2.3. Indirettezza e cammino » 400
- 2.4. Dischiudimento del Sé » 403
- 2.5. Affinità elettiva fra mistica e illuminismo ... » 406
3. Preghiera quale tra-duzione: ana-logia » 409
- 3.1. L'analogia nel trapasso dei tempi » 409
- 3.2. Analogia come conversione e raccoglimento » 410
- 3.3. Analogia come compimento quadruplicesemplice » 410
- 3.4. Analogia nel ritmo triplice » 411
- 3.5. Analogia come triplice forma » 412
- 3.6. Analogia come dossologia » 413
- 3.7. Analogia come pericoresi » 414

CAPITOLO SEDICESIMO

HENRI DE LUBAC

Stile sapienziale e paradosso teologico pag. 417

1. L'interprete urbano e acuto » 418
2. I principi ermeneutici » 420
3. Ermeneutica ignaziana » 428
4. Le regole della teologia e la struttura del mistero » 429
5. I punti prospettici » 433

CAPITOLO DICIASSETTESIMO

IL SORRISO SOFFERTO

Alcune postille teologiche sull'umorismo » 435

1. Attenzione e ospitalità cavalleresca » 436
2. Il sorriso sofferto » 437
3. Umorismo teo-logico? » 439
4. Il sorriso salvaguardato » 441
5. Il mondo come teatro teandrico » 443

CAPITOLO DICIOTTESIMO

LETTERATURA E TEOLOGIA

Incroci tra vita, poesia e fede » 447

1. La Sacra Scrittura come letteratura » 447
2. La letteratura come evento simbolico » 450
3. La letteratura come simbolo ispirato e ispirante:
poesia e fede » 451
4. Fede, poesia e interpretazione: le differenze » 453
5. Dalla letteratura alla Bibbia: la differenza » 455
6. Teologia, poesia e vita » 456

CAPITOLO DICIANNOVESIMO

AMORE E VIOLENZA

Pre- o post-ludio » 461

1. Promessa » 462
2. Attacco e alterazione » 462

3. Il risucchio dell'attrazione pag. 463
4. Rischio mortale » 463
5. Contatto e impatto » 464
6. Incontro e scontro » 465
7. Dono e contraccambio » 466
8. Ricatto e riscatto » 466
9. Dall'agape all'eros » 468
10. L'agape erotica » 469
11. Violenza di Dio » 470
12. Cosa diremo? » 471

CAPITOLO VENTESIMO

IL LINGUAGGIO E LA COMUNICABILITÀ
DELLO «SPIRITUALE» OGGI

» 473

EPILOGO

TEOLOGIA E CULTURA » 482

Fonti » 495

EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA

«Caro Salutis Cardo»

Sezione Contributi

LITURGIA, SOGLIA DELL'ESPERIENZA DI DIO?

Aldo Natale Terrin (a cura) – *Pagine 264*

EUCARISTIA SFIDA ALLE CHIESE DIVISE

Luigi Sartori (a cura) – *Pagine 304*

CELEBRARE LA CONFERMAZIONE. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento

Angelo Cecchinato – *Pagine 324*

COMUNICAZIONE E RITUALITÀ. La celebrazione liturgica alla verifica delle leggi della comunicazione

Luigi Sartori (a cura) – *Pagine 360*

SACERDOZIO E MEDIAZIONI

Dimensioni della mediazione nell'esperienza della chiesa

Romano Cecolin (a cura) – *Pagine 448*

DALL'ESEGESI ALL'ERMENEUTICA ATTRAVERSO LA CELEBRAZIONE

Bibbia e liturgia - I

Romano Cecolin (a cura) – *Pagine 352*

SCRIPTURA CRESCIT CUM ORANTE

Bibbia e liturgia - II

Aldo Natale Terrin (a cura) – *Pagine 288*

DOVE RINASCE LA PAROLA

Bibbia e liturgia - III

Renato De Zan (a cura) – *Pagine 288*

NUOVE RITUALITÀ E IRRAZIONALE

Come far rivivere il «mistero» liturgico?

Aldo Natale Terrin (a cura) – *Pagine 320*

LITURGIA E TERAPIA

La sacramentalità a servizio dell'uomo nella sua interezza

Aldo Natale Terrin (a cura) – *Pagine 384*

LA CELEBRAZIONE DEL MATRIMONIO

Cammino antropologico ed esperienza di fede

Romano Cecolin (a cura) – *Pagine 288*

MUSICA PER LA LITURGIA

Presupposti per una fruttuosa interazione

Aldo Natale Terrin (a cura) – *Pagine 304*

L'OMELIA: UN MESSAGGIO A RISCHIO

Alceste Catella (a cura) – *Pagine 192*

LITURGIA E INCARNAZIONE

Aldo Natale Terrin (a cura) – *Pagine 400*

IL SACRIFICIO: EVENTO E RITO

Sergio Ubbiali (a cura) – *Pagine 496*

MISTICA E RITUALITÀ: MONDI INCONCILIABILI?

Giorgio Bonaccorso (a cura) – *Pagine 416*

Sezione Studi

SPIEGARE O COMPRENDERE LA RELIGIONE?

Le scienze della religione a confronto

Aldo Natale Terrin – *Pagine 296*

LA RIFORMA LITURGICA IN ITALIA. Realtà e speranze

Pelagio Visentin (a cura) – *Pagine 304*

CULMEN ET FONDS. Raccolta di studi di liturgia e spiritualità

Pelagio Visentin – Voll. I-II – *Pagine 1.096*

UNA LITURGIA PER L'UOMO

La liturgia pastorale e i suoi compiti

Pelagio Visentin - Aldo Natale Terrin - Romano Cecolin (a cura)
Pagine 368

INFONDI LO SPIRITO DEGLI APOSTOLI

Teologia liturgico-ecumenica del ministero ordinato

Enzo Lodi – *Pagine 192*

IL GIORNO DEL SIGNORE NEL TRIVENETO

Valentino Grolla (a cura) – *Pagine 208*

L'INTERAZIONE DEI RUOLI

IN UNA CELEBRAZIONE COME MISTAGOGIA

Il pensiero di Nerses Lambronac'i nella «Spiegazione del Sacrificio»

Claudio Gugerotti – *Pagine 208*

**«AMEN VESTRUM». Miscellanea di studi liturgico-pastorali
in onore di P. Pelagio Visentin O.S.B.**

Alceste Catella (a cura) – *Pagine XXXIV + 494*

**TEOLOGIA FONDAMENTALE E LITURGIA
Il rapporto tra immediatezza e mediazione
nella riflessione teologica**

Andrea Grillo – *Pagine XIV + 290*

**IL PRESBITERO MINISTRO DELLA CRESIMA?
Studio giuridico teologico pastorale**

Carlo Fabris – *Pagine 384*

**L'EFFICACIA DEI SACRAMENTI
E LA «PERFORMANCE» RITUALE
Ripensare l'«ex opere operato»
a partire dall'antropologia culturale**

Alberto Dal Maso – *Pagine 400*

**PRESENZA DI SPIRITO
Il cristianesimo come gesto e pensiero**

Elmar Salmann – *Pagine 512*

Sezione Sussidi

INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA LITURGIA

Giorgio Bonaccorso – *Pagine 144*

RITO E PERSONA

Simbolismo e celebrazione liturgica: aspetti psicologici

Giuseppe Sovernigo – *Pagine 376*

INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA LITURGICA

Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani

Andrea Grillo – *Pagine 288*

Per ordinazioni: Tel. 049/89.30.922 - Fax 049/89.30.225

MESSAGGERO DISTRIBUZIONE S.r.l.