

Da alcuni anni alcuni tra i maggiori e più rappresentativi filosofi italiani sono impegnati in una ricerca e in un dibattito intorno al cristianesimo, e alla sua relazione con l'indagine filosofica, che trascende la distinzione tra *coloro che credono di credere* e *coloro che credono di non credere*.

Questo libro vuole illustrare e discutere alcuni dei problemi, delle tesi, delle domande emerse dalla sempre più fitta serie di lavori che si interrogano intorno alla relazione tra logos e Revelatio e al suo significato per il nostro presente e il nostro futuro.

Cristo, Deus Trinitas e filosofia

Quando andavo, intorno alla metà degli anni '80, ad ascoltare le lezioni di Cacciari, sulla filosofia della rivelazione in Hegel e Schelling, la relazione tra la filosofia e il cristianesimo non era certo un argomento di dibattito e indagine filosofica tra i più sviluppati: in particolare la figura di Gesù appariva per molti versi marginale ed estranea.

Solo in Givone¹, discepolo di Pareyson, si trovavano tracce di una riflessione intorno al problema del male e di una possibile relazione tra il cristianesimo e una visione tragica. Dagli anni '90, sarebbero poi venuti vari contributi che avrebbero ripensato, da differenti punti di vista, la relazione tra *logos* e *Revelatio*: Cacciari (*Dell'Inizio, Filosofia e Teologia, Europa o Cristianità*)², Mazzarella (*Pensare e credere*)³, Natoli (*Dio e il divino*)⁴, Ruggenini (*Il Dio assente*)⁵, Severino (*Pensieri sul cristianesimo*)⁶, Vattimo (*Credere di credere e Dopo la cristianità*)⁷, Vitiello (*Cristianesimo senza redenzione e Il Dio possibile*)⁸.

La reazione alla nuova stagione di riflessione intorno a questi temi è stata inizialmente di sospetto e di incomprensione: eppure questo rinnovato interesse era l'espressione della necessità, per certi versi banale, di un confronto con la tradizione da cui proveniamo, e di un'indagine sulla fecondità per il nostro presente e il nostro futuro della ricerca intorno al simbolo cristiano.

Intervenendo qualche anno fa in un convegno a Caserta⁹, Massimo Cacciari ha affermato che non possiamo evitare di confrontarci con una questione che non è affatto semplice e che non deve essere assolutamente assunta come scontata: l'idea di Dio come relazione. Quest'idea non esiste così immediatamente, prepotentemente, così come la intendiamo, in altre tradizioni, tanto meno nella tradizione filosofica teologica classica, da cui tutti in qualche modo proveniamo. È questo che, per il filosofo veneziano, fa problema: com'è che non concepiamo Dio come Uno? Com'è che concepiamo quell'unità come trina? Com'è che diciamo che "*Deus est relatio*", come diceva Agostino e come dirà Tommaso, aggiungendo "*non avventizia*" - cioè non una relazione che può essere o non essere, che è accidentale, ma una relazione necessaria, cioè che

¹ Ci riferiamo in particolare a: "*Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Mondadori 1988".

² Adelphi 1990; in *La filosofia*, a cura di P. Rossi, vol. II°, Utet 1995; in *Dopo duemila anni di cristianesimo*, Mondadori 2000.

³ Morcelliana 1999.

⁴ Morcelliana 1999.

⁵ Mondadori, 1997.

⁶ Rizzoli 1995.

⁷ Garzanti 1996 e 2002.

⁸ Laterza 1995 e Città Nuova 2002.

⁹ Ci riferiamo in particolare a quanto detto da Cacciari nel dibattito - cui ha partecipato insieme a Bruno Forte, Vincenzo Vitello, Raffaele Nogaro - svolto nella Cattedrale il 1° ottobre 2001, in occasione della presentazione del mio libro "*Un pensiero tragico. L'itinerario filosofico di M. Cacciari*, La Città del sole, 2000".

non potrà mai venir meno in quanto tale, e che non è destinata a finire in un Uno?

Il nostro Dio, quello della nostra civiltà, del cristianesimo, è un Dio che ha il *logos* intrinsecamente, e non come qualcosa di *altro* da Lui; ma anche quando ne sviluppiamo tutte le potenzialità logiche, quando pensiamo il *Dio-che-è-relazione* in tutta questa sua complessità teologico-filosofico-logica, risulta evidente, per Cacciari, che non si risolve in alcun modo l'inattingibile di una *relatio* che appare infinitamente più ricca e complessa di ciò che possiamo comprendere e dire di essa. Così come permanendo nell'attingibile non si tocca l'inattingibile, analogamente, se si resta nel visibile non si tocca l'invisibile, e quando si permane nell'ambito della parola non si tocca il silenzio.

Ma non si deve parlare di inattingibile e di incomprendibile senza concettualizzare il problema, perché altrimenti ci si rende la vita facile e si fanno mere narrazioni, trasformando ciò che trascende il *logos* in un riferimento sentimentale: e Cacciari ritiene che nulla vi sia di meno sentimentale della stessa fede che è, piuttosto, "certezza angosciosa".

Questo è il problema che dobbiamo pensare filosoficamente e teologicamente: il filosofo lo penserà, in base naturalmente a tutti i materiali, ai testi religiosi e filosofici, al senso comune che pure deve essere affrontato filosoficamente; il teologo lo affronta con tutto questo e, in più, sulla base di ciò che egli ritiene rivelazione, parola di Dio. Il filosofo può avere o non avere fede, ma certamente quando fa il filosofo non può argomentare sulla base della propria fede: può, tuttavia, essere aperto alla *possibilità* che ciò che muove la sua ricerca possa esistere.

Excursus

Il dolore innocente

*Non trovo più il mio libro di filosofia
Tiravo un carrettino
Un marmocchio di otto mesi robetta molle, saliva, sorrisino -
Quel che m'ingombrava le mani l'ho buttato via.*

*Il fratellino di quel bimbetto,
a due anni, è caduto in una caldaia d'acqua bollente:
in ventiquattro ore è morto, atrocemente.
Il parroco è sicuro che è diventato un angioletto.*

*La sua mamma non ha voluto andare al cimitero
A vedere dove gliel'hanno sotterrato.
Pei contadini, il lutto è un lusso smodato:
la sua mamma non veste di nero.*

*Ma quando quest'ultima creaturina,
con le manine, le pizzica il viso,
ella cerca il suo antico sorriso:
e trova soltanto un riso velato - un povero riso in sordina*

*Oggi, da una donna, ho sentito
Che quella mamma, in chiesa, non ci vuole più andare.
Stasera non posso studiare.
Perché il libro di filosofia l'ho smarrito.*

Carnisio, 7 luglio 1929

(Filosofia è tratta da A. Pozzi, Parole, Garzanti)

Il libro di filosofia perso, anche le domande annientate, quando la sventura - nel senso che S. Weil dava a questa esperienza - accade.

Domandare è la pietà del pensiero, possibile soltanto dopo che la straripante insensatezza dell'evento ha mollato un po' la presa paralizzante su respiro e stomaco. Solo il passare del tempo restituisce, a volte, una crudezza meno annichilente. Quando il pianto del cuore, insanguinato e sfigurato, è divenuto già tristezza, quasi dolcezza consolante.

Il dolore però può trattenere per sempre chi lo patisce e strappargli una promessa di fedeltà come unica possibile ribellione al Fato: non dimenticarmi e non tradirmi in un Senso. Anche riuscire a scriverne è già aver superato il nodo che ti stringe alla gola, è già stare al riparo.

Ma infine, non ci resta che l'elaborazione dell'indigeribilità di ciò che è accaduto: il non potere che pensare e scrivere di ciò che corrode ogni pensiero e ogni parola.

La vita spezzata si dice: cioè il braccio reso monco da un sol colpo. Che Dio doni ai loro cari almeno la possibilità di pregare: solo questo dovrebbero invocare dagli altari, dopo che il colpo si è abbattuto, coloro che credono di credere.

Ma cosa possiamo fare noi, che crediamo di non credere, se non guardare il dolore senza infingimenti e senza volgere il capo, senza seppellirlo con concetti e parole dettati da spavento e bisogno di salvare il proprio benessere materiale/spirituale?

Cosa possiamo fare se non tenerlo tra le braccia come tengono il Figlio morto le Madri delle cosiddette Pietà (come una madre potrebbe avere appena 'pietà' per il figlio morto?).

Qual è allora il bivio sottile che separa, divide, in definitiva, la certezza inquieta di chi crede di credere dal dubbio inquieto di chi crede di non credere? Perché crediamo di non credere? Perché crediamo che ciò che muove il nostro interrogarci, che suscita il nostro stupore e il nostro dolore, che balena nel cielo o tace, inerte, in una sofferenza innocente, che accende l'amore per il prossimo, non sia la rivelazione di un Chi ma, piuttosto, l'altra faccia del proprio se stesso, la manifestazione del silenzio e del mistero senza nome che è in fondo alla propria anima e al darsi del mondo, l'espressione di una *filia* per ciò che vive. In fondo non percepiamo il volto divino delle cose, la gloria delle creature e quindi non abbiamo fede nell'uomo e nel Figlio dell'Uomo. E, tuttavia, tragicamente - che non vuol dire affatto luttuosamente - coloro che credono di non credere non possono che dubitare che questo silenzio non possa avere Nome, e procedono confitti in questo invalicabile *polemos*.

2. Tra i cosiddetti 'mali fisici', ovvero quelli non addebitabili alle colpe e ai peccati che commettiamo, non tutti colpiscono gli uomini nella loro capacità di libertà, di amore, come accade invece a coloro che nascono con un handicap: " *un handicap, soprattutto se psichico, non può non avere ripercussioni, talora pesanti, anche sulla qualità della vita spirituale. Questa è l'amara realtà, il calice che va bevuto...La vera spina dell'handicap teologicamente parlando sta qui...Il vero punctum dolens è l'impedimento che esso rappresenta per la crescita, e in alcuni casi per la nascita, della libertà. Libertà che è l'essenza dell'essere uomo, il fine stesso della creazione...*"¹⁰.

Il testo di Mancuso è denso, bello. Attraversa la storia del cristianesimo cogliendone i nodi, le posizioni, i silenzi e le omissioni che hanno caratterizzato la sua tradizione teologica. E, tuttavia, se Mancuso procede smontando in modo rigoroso tutte le tesi che vogliono conciliare lo scandalo del problema dell'handicap - risolvendolo all'interno di un'armonia più alta, o dell'equazione peccato-malattia -, le conclusioni cui perviene appaiono discutibili.

Tirando le somme dell'itinerario decostruttivo compiuto nel libro, Mancuso scrive: " *I bambini che nascono handicappati sono la suprema immagine dell'Agnello immolato dalla creazione del mondo...Perché dunque nascono così? Perché ci sia la libertà, perché gli esseri umani possano essere liberi. Agli uomini alcuni figli nascono così perché essi sono liberi; ma liberi vuol dire fragili, esposti al nulla. L'handicap è il prezzo che si paga ad una creazione libera, lo stesso prezzo pagato dal Padre, con l'immolazione del Figlio ab origine mundi*"¹¹.

¹⁰ V. Mancuso, *Il dolore innocente. L'handicap, la natura e Dio*, Mondadori 2002, pp.136-7.

¹¹ Ibid. pp.208-9.

Gli esseri più inermi, segnati dalla nascita dalla più crudele sottrazione di ogni possibilità di libertà e di amore, sarebbero icona del Figlio e della libertà e dell'amore incarnati nella creazione e nell'uomo; non in primo luogo del Cristo che muore per la redenzione dei peccati degli uomini ma di colui che si sacrifica fin dalla creazione del mondo.

Dio non sarebbe presente nella natura e nella storia, ma solo nello spirito; ma la sua assenza, e il sacrificio del Figlio offerto come Agnello sgozzato, è il prezzo di sangue che la libertà richiede.

La consegna del Figlio per consentire la libertà dell'uomo è il filo di continuità che procede e lega l'atto creatore e la Croce: e in esso trova spiegazione, posto, sistemazione anche la questione dell'handicap.

A me pare che nonostante lo sforzo appassionato di Mancuso di costruire un paradosso che possa essere credibile, la questione dell'handicap sia tra quelle su cui si infrange la macchina teologica dell'*oiconomia* cristiana, comunque formulata, pensata. O, se può essere pensata una possibilità di tenere insieme gli opposti all'interno della fede cristiana, non ci si deve forse arrestare un passo prima, lasciando dissonare tutta la contraddizione tra la possibilità di amore e di libertà che l'Agnello sgozzato ci ha donato e il muto abbandono di questi corpi deprivati e dolenti?

Fede e ragione: paradosso, possibile, im-possibile

Esistono, come afferma Pascal in una sua nota tesi, un'infinità di cose che sorpassano la ragione; non solo, ma possiamo aggiungere, riprendendo una tesi schellinghiana, che la rivelazione e i misteri cristiani non possono essere dedotti dalla ragione perché altrimenti non avrebbero senso l'idea e l'evento stesso della Rivelazione.

Che la fede in quanto tale, e non i suoi specifici contenuti, sia prima e oltre il sapere, è perfettamente comprensibile anche da un punto di vista filosofico: credere significa dire sì o no, avere fiducia in Colui che si è rivelato come Dio. Fede che non può certo essere un 'prodotto' del logos; ma neanche astrattamente separata da esso, rinunciando a pensarne i contenuti e confinando il ruolo dell'intelligenza in un intento solo apologetico.

Per questo non è solo appellandosi all'insondabilità del mistero, che ciò che appare aporetico o assurdo non senso possa essere risistemato e conciliato nell'armonica *complexio* cattolica, come aveva intuito anche S. Weil: " *Mistero. Uso legittimo e illegittimo di questa nozione? Anche questo va definito rigorosamente, ed è della massima importanza...*¹²". I misteri della fede possono e devono essere indagati dall'intelligenza; almeno i

¹² Il brano così continua: "Non si deve ricorrere ad essa ogni volta in cui si dice una cosa qualsiasi – come fa Sant'Agostino. Perché allora questa nozione diventa lo strumento di un potere totalitario. E di conseguenza si deve accettare tutto ciò che alla Chiesa garba dire in quanto verità riconosciuta mediante l'adesione della ragione, oppure come mistero. In altri termini, adesione incondizionata alla Chiesa. A questo San Tommaso, come pure il catechismo del Concilio di Trento, dà il nome di fede..." (*Quaderni*, IV°, Adelphi 1993, pp.163-4). Si tratta naturalmente di un giudizio che appare estremista e sommario relativamente a Agostino, Tommaso e alla stessa Chiesa; e tuttavia solleva, a mio parere, un problema che torna ad inquietare e a mettere in discussione le soluzioni concilianti del rapporto fede-ragione, mostrandone forse la precarietà dell'equilibrio e l'addensarsi di aspetti aporetici. La pensatrice francese aveva lucidamente compreso come il cristianesimo richiedesse un pensiero della contraddizione necessaria, dell'unità dei contrari e della loro destituzione nell'Uno divino. Eretiche, allora, le apparivano le speculazioni che spezzassero le contraddizioni assumendo la verità di uno solo degli opposti. La Weil si avventura, perfino, nelle sue meditazioni a cercare di corrispondere alla necessità di una nuova logica, *una logica dell'assurdo*, e giunge a formulare un criterio che dovrebbe aiutare l'intelletto a pensare ciò che lo trascende: " *La nozione di mistero è legittima quando l'uso più logico, più rigoroso dell'intelligenza porta in un vicolo cieco, a una contraddizione inevitabile, nel senso che la soppressione di un termine costringe a porre l'altro. Allora la nozione di mistero, come una leva, trasporta il pensiero dall'altra parte della porta che non è possibile aprire, al di là dell'ambito dell'intelligenza, al di sopra. Ma per pervenire al di là dell'ambito dell'intelligenza, bisogna averlo attraversato fino in fondo, e seguendo un percorso tracciato con un rigore irrepreensibile. Altrimenti non si è al di là ma al di qua*" (pp.164-5).

sentieri del pensiero che ascendono e discendono da essi, scriveva ancora S. Weil, possono esserlo.

E tuttavia tutto quanto abbiamo appena detto, non può che rischiare di ribadire differenze per certi versi anche ovvie ed acquisite, che non definiscono però il vero punto su cui le strade si divaricano.

Bruno Forte, nel suo serrato dialogo con i filosofi, è spesso tornato a incalzarli formulando, in ultima istanza, la seguente obiezione: perché restate prigionieri del voler rendere ragione, perfino del rendere ragione dell'impossibilità di rendere ragione? Perché non volete-sapete abbandonarvi al Suo amore, ascoltare le parole in cui Lui si è detto, perché non vi ancorate alla Rivelazione storica invece di fluttuare nella relazione con l'Uno? Analogamente, per Mazzarella, nell'introduzione al suo *Pensare e credere*, filosofia e teologia incontrano, ad un certo punto, un bivio che ammette una sola risposta e che si prenda una sola direzione: o di qua o di là, o si compie il salto della fede o si resta al di qua di tale passo. Aut aut. E, tuttavia, bisogna intendersi.

Riconoscere il limite della filosofia e la necessità di custodire la finitezza è una cosa; pensare che abbandonarsi all'Altro permetta di determinare Chi esso sia, o risolva anche le aporie che inquietano il pensiero, è altra cosa. Ma, allora, non è forse solo per un gusto dei circoli e delle pedanterie filosofiche, o per un innata testardaggine o aridità, sterilità, incapacità d'amare, che non ci abbandoniamo al Suo amore. Che senso avrebbe dire ad un filosofo: perché non ti abbandoni all'amore invece di restare imprigionato nel *logos*? Perché non ami, obbedisci, riconosci, ringrazi invece di ostinarti a rendere ragione? Alla fine un tale atteggiamento sembra solo ribadire quel sospetto, che appare come connaturato alla tradizione cristiana, che sia un peccato, una cattiva volontà, insomma solo un limite del soggetto che impedisce di credere in Dio, e che a questo vada ricondotto in ultima istanza il problema. Per questo insieme di motivi, qui esposti, le aporie che l'*intellectus* incontra non possono essere aggirate con un invito ad abbandonarsi, a compiere un atto di volontà per sciogliere i dubbi e le resistenze che impediscono di credere, di aver fede.

Cacciari e Vitiello, ad esempio, non rifiutano affatto l'idea che l'Altro possa essersi rivelato, o tutto quanto si è prima affermato sulla relazione tra amore e *logos*; così come sanno benissimo che la distinzione tra fede e ragione non consiste nel fatto che la fede partirebbe da un presupposto indimostrato e la ragione no, perché, come Vitiello ha spiegato, anche la ragione muove da un presupposto accettato per fede, e che è la stessa indeducibilità della sua origine. In questo senso: " *L'opposizione non è tra fede e sapere, ma tra il sapere incapace di riconoscere il suo presupposto e il sapere che riconoscendo il presupposto lo rispetta, non pretende di scioglierlo in sé; e il sapere che conosce il mistero in quanto mistero, e così si fa parola del mistero*".

Né ci pare che aiuti a comporre la controversia il ricorso alla distinzione tra *narrare* e *rendere ragione*, in cui il primo dei due termini dovrebbe essere, dal punto di vista del teologo, un modo più conforme all' *intellectus fidei*. Quando narri, non deduci, non

dimostri, non pretendi di dare ragione; ma - osserva Vitiello - per sfuggire davvero ai lacci della logica, non si dovrebbero allora narrare fatti, di per sé indistricabili dalle interpretazioni, ma eventi che restano in quanto tali solo *possibili*.

Anche nella sua ultima fatica, *Il Dio possibile*¹³, Vitiello afferma che si possono e si devono narrare *eventi*, non *fatti*, ovvero ciò che è possibile, non il reale; se, quindi, l'autore assume in questo testo esplicitamente la possibilità che lì dove il pensiero logico-dialettico non possa arrivare ci si debba riferire ad un pensiero narrativo, tuttavia ci pare che, nel modo di concepirlo, ribadisca le tesi già espresse e che le differenziano da quelle di Forte.

Ma, allora, infine dovremmo chiederci: si può opporre una comprensione antinomica, contraddittoria, paradossale, aporetica, delle verità rivelate alla fede; o si possono salvare antinomie, aporie, contraddizioni, paradossi, *nella e tramite* la fede, anzi credere solo ad una fede paradossale? Quali aporie mettono in crisi la tradizione e/o il simbolo, e quali invece li salvano? Le dissonanze possono essere l'unico, ultimo orizzonte del credente cristiano, l'unica possibile e/o la più adeguata comprensione ed espressione di esso, oppure ci sono dissonanze che si oppongono alla fede, che non contraddicono soltanto le formulazioni dogmatiche, ma finiscono con lo spezzare il simbolo, rendendolo irrimediabilmente incomprensibile e non credibile, assurdo non senso?

Nel porre queste domande, non intendiamo affatto ripetere, in modo banale e sterile, che dinanzi all'incomprensibilità del paradosso il pensiero debba arrestarsi, limitarsi a capire che non può comprendere: piuttosto ci interroghiamo su come ciò che appare *l'assolutamente diverso* dall'intelletto, possa non essere semplicemente contrapposto, separato da esso, ma neanche, viceversa, riducibile o riconducibile *in* esso.

Se *paradosso* è l'incomprensibile che diventa kierkegaardianamente la passione *del* pensiero, ci pare tuttavia necessario comprendere le ragioni per cui divenga possibile distinguerlo e non confonderlo con un mero *non senso* o *assurdo*. *L'intellectus fidei* deve argomentare rigorosamente, dare ragione, della possibilità che ciò che esso non può comprendere sia tuttavia possibile: *possibile, non certo*.

Vitiello ha particolarmente approfondito i problemi relativi ad una logica della *possibilità* nei suoi recenti lavori¹⁴; la sua indagine muove dalla consapevolezza che qualunque affermazione umana, anche negativa, che voglia determinare Dio in modo incontrovertibile - sia pure tenendo ferme l'infinita distanza tra uomo e Dio - non possa che essere espressione di *hybris*. Per questo anche il Dio della teologia apofatica non basta: non solo, infatti, la parola che afferma appare smisurata, ma anche il discorso che nega risulta inadeguato al *Dio possibile*. Se la logica dell'essere, l'uso della Terza persona inchiodano Dio ad un'identità con se stesso, il pensiero finito, o l'uso della seconda persona - quella che Vitiello trova emblematicamente

¹³ Cit.

¹⁴ Cf. in particolare *Il Dio possibile*, cit.

espressa nel modo con cui Anselmo, nel *Proslogion*, si rivolge al Padre: " *Signore, tu sei...*"-, appare espressione di una finitezza consapevole dei suoi limiti.

In questo senso il pensiero finito pensa l'Altro come altro anche da sé, dal suo essere inchiodato alla sua astratta Alterità; solo così può essere pensata la *possibilità* dell'Altro di approssimarsi al finito e viceversa la *possibilità* che ciò che il finito dice di Dio, possa appartenereGli.

La *possibilità* costituisce quindi il medio che unisce-separa Dio e il pensiero umano. Vitiello chiarisce come non ci si riferisca qui alla possibilità come categoria modale del pensiero, perché essa è incatenata a sé e quindi, in ultima istanza, si capovolge in necessità, in quanto il suo orizzonte di possibilità si infrange sul limite della propria natura. A differenza di questa, la *Possibilità possibile* così come messa a fuoco da Vitiello, non potrà mai pareggiare il mistero divino che è più in alto di ogni trasparenza o autotrasparenza del pensiero, o "iconologia" del discorso: "E' la possibilità che rivela il mistero di Dio, che rivela Dio in quanto mistero...il possibile, confine estremo della ragione, è il luogo del religioso, del paradosso, della relazione tra sacro e divino"¹⁵.

Anche per Cacciari¹⁶, la natura del paradosso, di cui una teologia non negligente deve dare ragione, si intreccia e implica necessariamente la relazione tra possibile e im-possibile.

Da un lato l'Im-possibile si è incarnato, ci è stato rivelato, dall'altro, in un'invalicabile distanza, i nostri desideri e le nostre possibilità umane troppo umane, devono essere radicalmente negati-purificati, svuotati. Ecco il vero scandalo: la più radicale delle opposizioni non spezza la relazione tra gli opposti, come ha da sempre fatto, invece, ogni eresia: da un lato Gesù che si è manifestato come uomo ma che appare insieme oltre l'uomo; dall'altro l'uomo che è *teleios* nella distanza tra i suoi possibili e questo im-possibile, ed è tragicamente compiuto in essa quando giudica se stesso specchiandosi nell'immagine di questo uomo-Oltreuomo, di questo im-possibile che lo oltrepassa. La forma tragica dell'*éschaton* non accade, quindi, semplicemente tra *il già* e *il non ancora*, ma tra l'Evento della Parola che lo manifesta qui e ora, realissimo, e qualsiasi misura di umana possibilità.

Solo attraverso essa può concepirsi la relazione tra ciò che è massimamente distinto, tra la finitezza dell'uomo e Dio: "Sarebbe questa una vera teologia crucis: non l'affermazione semplice e immediata dell'abisso tra finito e infinto (che nulla ha di paradossale appunto), né il loro intersecarsi (che è forma dialettica), ma come rivelazione del Cum al culmine della lacerazione"¹⁷.

Risuona qui anche l'essenza tragica di quella teologia holderliniana così importante nell'itinerario speculativo cacciariano.

Si tratta, allora di non far valere insieme gli opposti ma mostrarne l'unità nell'estremo della lacerazione: non soltanto,

¹⁵ Ibid., pp.46-50.

¹⁶ Cf. in particolare *Europa o Cristianità*, cit.

¹⁷ Ibid., p.120.

cioè, unità dei contrari ma il loro essere *cum* all'estremo della lacerazione/opposizione. Proprio la relazione che sussiste-resiste tra lacerazione e perfezione può mostrare come finitezza e male non siano l'ultima parola, non possano esiliare definitivamente il Bene e la gioia dell'*éschaton* dal nostro orizzonte, certificare che siamo solo puri sofferenti. Icona di questa relazione è Cristo che - come scrive Vitello - non è solo l'unità di due contrari ma l'identità della perfezione e dell'umiliazione estrema.

Così anche tutte le antinomie della relazione tra cristianesimo o chiesa e mondo vanno rimesse alla luce di questa messa a fuoco del carattere ineliminabilmente paradossale della verità e della Parola di Gesù. La Chiesa custodisce nella sua tradizione il paradosso della distanza, e della contraddizione, tra la *follia* evangelica e il mondo; il che implica non una fuga dalla sfera mundana, ma una teologia politica che incarni la necessità che il cristianesimo sia follia ma *nel* mondo, che la *civitas dei* sia in una relazione non banalmente estrinseca con la *civitas hominis*, come Agostino già sapeva; che sia capace di fronteggiare il non ascolto della *communitas* insistendo nella sua chiamata e mostrando la distinzione tra l'*éschaton* evangelico e un fine che gli uomini credono di produrre con la loro prassi e di avere in loro potere: "L'impossibile dell'Annuncio non può manifestarsi se non accanto al possibile che lo dichiara assurdo e semplicemente contraddittorio; l'impossibile non è l'*éschaton* che i possibili perseguono, non è il loro <<progetto>>, non è il Fine di questo mondo: è di questo mondo, ma come il suo proprio Inattuabile" ¹⁸.

La Chiesa deve fronteggiare l'antinomia contenuta nel simbolo apocalittico: essa la sua chiamata. *leil* nemicoitas tradizionale? si ma anche dagli affetti più cari: debbono essere compresi deve trattenere il trionfo del nemico, che pure è mandato da Dio, ma così facendo ritarda anche il ritorno di Cristo che può venire solo quando lo Spirito dell'apostasia ha raggiunto il suo culmine, dispiegato pienamente la propria potenza senza più maschere, e quando, d'altra parte, la Chiesa non può fingere di non vederne la vera natura.

Questo è scolpito nel simbolo apocalittico, che non può o deve essere *storicamente* confermato o smentito. Il trionfo del Figlio non può che apparire nella debolezza, nella sconfitta; e per questo: "Ciò che può predicarsi oltre le antinomie del simbolo apocalittico è che alla fine, nell'Ora, quel nemico non può prevalere. Che quel nemico, come ogni nemico, come ogni potenza dello Spirito, è contenuto nell'impossibile di Agape" ¹⁹.

Un altro filosofo si è occupato della relazione che il cristianesimo istituisce tra la condizione di debolezza nel mondo e il regno dei cieli, ma lo fa a partire essenzialmente da una rilettura della paolina *Lettera ai romani*. Ci riferiamo a Giorgio Agamben che, in un suo recente lavoro ²⁰, reinterpretava il nesso che Paolo istituisce tra la condizione mundana e la chiamata messianica. La *klesis* non produce indifferenza escatologica ma un intimo spostamento di ogni singola condizione mundana; essa implica una nullificazione, una messa in questione, la revoca di

¹⁸ Ibid., p.124.

¹⁹ Ibid. p.130.

²⁰ Il tempo che resta. *Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri 2000.

ogni vocazione. *Hos me* è la formula della vita messianica, di quel *tempo della fine* che è il messianismo - e che va distinto dalla *fine del tempo* apocalittica. In questo senso erronea appare l'interpretazione tradizionale del passo paolino che ne deduce un'obbedienza assoluta ad ogni autorità e gerarchia in quanto proverrebbero da Dio, e in cui viene rimosso ogni riferimento al *hos me*. Se la figura di questo mondo può passare l'unico possibile uso delle condizioni mondane sta nel far vivere l'esigenza di restituire possibilità all'accaduto, comprendendo come la potenza si compia nella debolezza.

Excursus

"Perché usci a mani vuote?". Dio e Gesù nell'itinerario poetico di Caproni.

Il dialogo di Caproni con Dio è asciutto, ironico, inquieto: "prego... non, come accomoda dire / al mondo, perché Dio esiste: / ma, come uso soffrire io, perché Dio esista" (Lamento /o boria/ del preticello deriso)²¹. C'è un modo, dogmatico e comodo, di intendere e vivere sia l'ateismo che la fede, e che tutto riconduce a sé: "Morto io, morto Dio" (Di conseguenza: o proverbio dell'egoista).

Caproni non appartiene a queste contrade ma piuttosto a quel fragile, sottile frammezzo, che si misura e, a suo modo, patisce il non essere di Dio: "Ah, mio Dio. Mio Dio. / Perché non esisti?" (I coltelli). Il poeta non Gli perdona, non si rassegna alla Sua inesistenza: "Dio di volontà,/Dio onnipotente, cerca/ (sfòrzati!), a furia d'insistere/ - almeno - d'esistere. (Preghiera d'esortazione o incoraggiamento)". Il suo essere non credente non si connota per una sorta di indifferenza; anzi Caproni ripetutamente, nei suoi versi, si rivolge a Dio: "Non mi ha risposto./ Gli ho scritto tante volte./ Non mi ha mai risposto./ Io credo che sia morto. Non penso/ che si tenga nascosto" (Benevola congettura). Lo provoca, come può farlo solo chi ancora ne desidera l'esistenza ed è deluso dalla sua assenza: <<Ma se Dio fa tanto,>>/ disse, <<di non esistere, io,/ quant'è vero Iddio, a Dio/ io Gli spacco la Faccia>>. (Lo stravolto). Lapidariamente, seccamente, constata, annota la sua fine, la sua inesistenza o il suo essere fuggito via: "Un semplice dato: / Dio non s'è nascosto. / Dio s'è suicidato" (Deus absconditus).

Caproni giunge fino a quel luogo dove si dà una "solitudine senza Dio" (Inserito): ma anche lì dove chiude i suoi conti con Lui, viene risospinto a tornare a domandare, a lasciare aperta una possibilità, come se fosse scontento, irritato, non persuaso, della sua stessa categorica professione di fede nichilista: "«E' allora, sai che ti dico io? / Che proprio dove non c'è nulla - nemmeno il dove- c'è Dio»" (Pronta replica o ripetizione /e conferma/).

Prova tenerezza per le creature abbandonate da un Dio che non c'è, e la carità gli sembra ancora più necessaria per l'assenza di Dio: "«per questo,» dice sospirando, / «dobbiamo, più che mai, amarci»" (Il pastore infido). Ma poi, non sa se riconoscere se stesso o Dio, nel prossimo abbandonato, in un vecchietto che, in

²¹ Tutte le citazioni che seguono sono tratte da: Giorgio Caproni, *L'opera in versi*, Meridiani Mondadori, 1998. Caproni, illustrando in un convegno nel 1982 il contenuto della sua opera, *Il franco cacciatore*, ebbe a dire: "Quello che soprattutto mi interessa è la figura del cacciatore...vista - come già la figura del viaggiatore - in veste di cercatore. Cercatore di che? Di Dio? Della verità? Di ciò che sta dietro il fenomeno e oltre l'ultimo confine cui può giungere la ragione? Della propria o dell'altrui identità? Una domanda vale l'altra e forse si tratta solo di ricerca per amore della ricerca".

un sottopassaggio, "straziava il suo magro violino... "(Incontro o riconoscimento). Ne sente la presenza nella bellezza, grazia, forza che la natura sprigiona in alcune sue creature: "Nell'illare guizzo del delfino vedi Dio, emblema dell'Altro che cerchiamo con affanno, e che si diverte, ci esorta a fondere la negazione col grido dell'affermazione" (Il delfino).

Contraddittorio appare poi il suo rapporto con la preghiera, che sente come un baratro in cui sprofondare e istupidirsi, o come un invocare il non invocabile (Il pesce drago). Sa bene che Dio, se c'è, non corrisponde ai modi che gli uomini hanno di desiderarlo e pensarlo, non accondiscende al loro gusto: " Appunto perché lo preghi, / fratello, Dio lo neghi." (Monito dello stesso). E tuttavia ne invoca, con amara ironia, anche lui, per sé e per i suoi familiari, la protezione e la pietà: " Dio di bontà infinita. / Noi preghiamo per te. / Preghiamo perché ti sia lunga / e serena la vita. / Ma anche tu, se puoi, / prega, qualche volta, per noi. / E rimettici i nostri debiti / come noi rimettiamo i tuoi (Res ammissa, III)". Così, come un disperso, si sorprende a pregare Maria: "La vedevo alta sul mare / Altissima / Bella / All'infinito bella / più di ogni altra stella / Bianchissima, mi perforava / l'occhio: / la mente / ... Ne ignoravo il nome. / Il mare / mi suggeriva Maria." (Alla Foce, la sera).

Caproni scruta nel cielo i simboli della kenosi divina: " gli ultimi dispersi brandelli di Dio (Alzando gli occhi), gli Angeli dissolti (Invenzioni)". Lì dove non si percepisce altro che il grigio inerte delle cose, dove non è rimasto altro che un vento : " Quel vento, / là dove agostinianamente / più non cade tempo " (Dopo la notizia).

Sente l'immensità del Dio che è morto, e la sua mente viene turbata dall'idea paradossale di Gesù come di colui che compie la negazione suprema: "Pensiero fisso: / il vero debellatore / di Dio, è lui, il Crocifisso?" (Senza titolo, I), e dalla percezione che il: " Verbo non è creazione. / Il Verbo è distruzione (Appunti senza data)". Eppure vuoto gli appare il tempio in cui gli uomini non hanno più un Padre da chiamare (Ad un vecchio) e il cielo da cui hanno rubato Dio (Furto). Né è lieto questo tempo senza Dio: Gesù viene e non trova chi l'ascolta: "il cuore della città / è morto, la folla passa e schiaccia - è buia massa / compatta, è cecità..." (Arpeggio). Se ancora capita di esperirne la presenza, ciò può accadere: "In una via di Lima. O di qui. / Non importa. / In sogno, forse" (Asparizione). Vorrebbe abbandonarsi alla Sua dolcezza ma non può che sentirla come un'illusione: "S'avvicina il Natale. / Gesù, portami via. / La tua è la più bella bugia / che possa allettare un mortale " (Petit noel). Eppure, non può che rivolgersi a Gesù bambino quando, un sentimento di amore ferito, lo muove ad invocare un grano di carità per l'insopportabile e scandaloso dolore dei bambini: " Nel gelo del disamore... / senza asinello né bue... / Quanti, con le stesse sue / fragili membra, quanti suoi simili, in tremore, / nascono ogni giorno in questa / Terra guasta!... / Soli / e indifesi, non basta / a salvarli il candore / del sorriso. / La Bestia / è spietata. Spietato / l'Erode ch'è in tutti noi. / Vedi tu, che puoi / avere ascolto. Vedi almeno tu, in nome / del piccolo Salvatore cui, così ardentemente,

*credi d'invocare per loro/ un grano di carità./ A che mai serve il
pianto/- posticcio - del poeta? Meno che a nulla. E' soltanto /
fatuò orpello. E' viltà" (Dinanzi al Bambin Gesù, pensando ai
troppi innocenti che nascono, derelitti, nel mondo. Dedicato a
Valerio Volpini).*

L'incontro di Caproni con Gesù è, infine, l'esperienza desolante
di chi si tormenta perché non ha ricevuto, dal colloquio con Lui,
il dono della fede: *"Lo guardai. / Crollai il capo. /Aveva pur
parlato, / è indubbio, a chiare e oneste note. /Ma allora, perché
uscii a mani vuote?... "(Mancato acquisto).*

