

LA NOTTE, SIMBOLO DEL NULLA SACRO, IN HEIDEGGER E IN GIOVANNI DELLA CROCE

Per una differenza tra il « testo sacro » nell'ultimo Heidegger e il testo biblico (*)

La scelta di un confronto tra il pensiero dell'ultimo Heidegger e Giovanni della Croce non è casuale. Heidegger rappresenta infatti non un isolato interprete del Sacro e del testo sacro, ma il teorico in cui sembra concludersi tutto un arco di riflessione sulla natura del testo sacro, che da Schleiermacher a Dilthey a Bultmann ha avuto ed ha particolare importanza per i problemi della teologia occidentale¹, e che nelle sue ultime opere istituisce persino un confronto con il Sacro dei testi orientali.

D'altra parte, il rapporto con Giovanni della Croce, sebbene audace e certamente insolito, può permettere un confronto tra due tipi particolari di ermeneutiche del testo sacro che, sotto apparenti analogie, nascondono radicali differenze: ossia tra l'ermeneutica spirituale e mistica, che, accanto a quella esegetica e teologica, ha percorso tutto il pensiero cristiano e anche ebraico², e l'ermeneutica poetante dell'ultimo Heidegger³.

(*) Testo della relazione tenuta al *Colloque* del 23-25 ottobre 1981 presso l'Institut de Philosophie de L'Université de Tours, sul tema *Qu'est-ce qu'est un texte sacré?*

¹ Per quanto riguarda gli influssi della filosofia di Heidegger sulla teologia contemporanea, mi permetto di rimandare al mio studio *Ermeneutica e teologia*, in AA.VV., *Studi di ermeneutica*, Roma 1979, pp. 77-125, e alla bibliografia ivi contenuta.

² Cf. *ibid.*, pp. 82 ss.

³ Se molti studi sono stati finora dedicati al rapporto tra l'analisi esistenziale di *Sein und Zeit* e in genere l'ermeneutica del primo Heidegger e la teologia, è ancora tutto da esplorare l'influsso e il possibile rapporto tra l'ermeneutica dell'ultimo Heidegger e i problemi della teologia. Tra i rari lavori, meritano una menzione Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen 1963; G.

Il confronto con Giovanni della Croce permette di chiarire due punti fondamentali: il primo è che il pensiero cristiano, nella sua tradizione mistica, potrebbe offrire a prima vista analogie apparenti con la tematica della Notte heideggeriana, simbolo ed esenza del Sacro, e che solo un'ermeneutica fondata su una riflessione metafisica e teologica è capace di operare le differenziazioni; il secondo è che il testo biblico, anche nella tradizione dell'ermeneutica mistica, risulta « dire » il Sacro in una maniera che è assolutamente unica.

Non intendo fare un'analisi riguardante la struttura formale, linguistica o esegetica, di ciò che è un testo sacro, ma una riflessione che riguarda la natura del testo che « dice » il Sacro, colto nella prospettiva dell'ermeneutica poetica e di quella mistica. Per far ciò, non è necessaria una fenomenologia generale del Sacro come nel libro di R. Otto, ma piuttosto un confronto tra le « tenebre divine » che da Gregorio di Nissa a Giovanni della Croce simboleggiano la dimora di Dio nella teologia mistica cristiana, e la Notte che avvolge il Sacro, anzi che « è il Sacro »⁴, in Heidegger, simbolo essa stessa del Nulla, in cui Heidegger identifica l'essenza del Sacro e in cui la tradizione mistica vede invece l'essenziale *rappporto con il Sacro*. In effetti, il testo sacro è inteso dall'esegesi e dall'ermeneutica tradizionale come il testo che dice la parola dell'Essere. Ma se l'Essere stesso viene identificato *nel* o anche simboleggiato *dal* Nulla, come in Heidegger, è chiaro

Noller, *Heidegger und die Theologie*, München 1967; J.M. Robinson - J.B. Cobb, *The Later Heidegger and Theology*, New York 1963. Va comunque ricordato che in *In cammino verso il linguaggio*, Heidegger afferma non solo che l'ermeneutica del testo sacro ha una origine teologica ed ha un inscindibile legame con i problemi della teologia, ma che la stessa origine dell'ermeneutica del testo sacro è particolarmente significativa per lo sviluppo del pensiero occidentale perché tale origine è connessa al problema dell'interpretazione della Bibbia. Heidegger istituisce esplicitamente una connessione tra il rapporto Sacra Scrittura e pensiero teologico proprio dell'esegesi, intorno a cui egli lavorava negli studi teologici giovanili, ed il rapporto ormai secolarizzato tra l'ascolto dell'Essere e la parola che lo dice nei testi dei mistici, dei poeti, dei pensatori, a cui ora lavora; dei testi cioè che, poiché dicono l'Essere, così come la Scrittura dice la Rivelazione, sono considerati da Heidegger « testi sacri ».

⁴ M. Heidegger, *Il linguaggio della poesia*, in *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1979, pp. 50-51.

che la concezione del testo sacro che ne deriva acquista un significato veramente differente. La parola dice infatti l'Essere e solo il silenzio della parola può dire il Nulla. Che significato ha un testo che intende « dire » il Nulla?

Ora, nelle sue ultime opere, Heidegger considera come testi sacri, cioè testi che parlano della notte come simbolo del Nulla Sacro, soprattutto i testi dei poeti. « Niente sappiamo del dialogo che intercorre tra poeti e pensatori, che abitano vicini su monti quanto mai separati »⁵; ma da quel dialogo, per Heidegger, il pensiero viene salvato dal perdersi nel mondo, viene sublimato nell'ascolto di una Parola che misteriosamente parla nelle parole dei poeti, e che si fa udire a quanti, come loro, sono « stranieri sulla terra » (Trakl). Nel dialogo con il linguaggio sacro della poesia, il pensiero trasfigura se stesso, la filosofia può divenire non soltanto pensiero poetante, ma, come è stato detto, meditazione religiosa. I testi poetici sono testi sacri, per Heidegger, perché « il pensatore dice l'Essere, il poeta nomina il Sacro »⁶. Il Sacro nel cui orizzonte ci conduce il pensiero poetante dell'ultimo Heidegger è esso stesso detto Notte e Nulla, perché assume di volta in volta le caratteristiche di uno spazio vuoto di Dio in cui pure traspare la presenza del divino, di un cielo vuoto d'Essere in cui pure l'Essere può a noi svelarsi nella solitudine, di un silenzio in cui pure una Parola che viene da oltre il tempo parla a noi e si rivela. Il Sacro diviene esso stesso sinonimo del Nulla; non del *niente* teorizzato in *Essere e Tempo* come « impossibile impossibilità della propria esistenza »⁷, come squallido ed inesorabile finire di me stesso e di tutte le cose, ma come Nulla misterioso che compare proprio quando tutto sembra finire, in un crepuscolo che sembrava sera ed è invece mattino, perché ormai « la sera muta senso e immagine » (Trakl). Un poeta italiano, Giacomo Leopardi, ha poeticamente anticipato questa moderna meditazione sul doppio senso del niente teorizzato dal nichilismo e del Nulla religioso, del niente come squallido morire e non

⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶ *Nachwort a Che cos'è la metafisica?*, Firenze 1954, p. 118.

⁷ *Essere e Tempo*, ed. it., Milano 1976, p. 48.

essere di tutto ciò che sembra essere, e del Nulla che appare proprio quando tutto sembra morire. « In questa immensità s'annega il pensier mio e il naufragar m'è dolce in questo mare »⁸ indica un Infinito in cui è dolce perdersi quando tutto scompare, un Infinito come assenza d'essere tuttavia piena di significati per lo spirito, proprio come il Nulla che, mediante la voce dei poeti, Heidegger trae dall'oblio dei secoli.

Questo Nulla potrebbe venir subito assimilato al Nulla mistico, al Nulla che dalla mistica renana ha ininterrottamente percorso il pensiero in particolare tedesco, e secondo cui Dio stesso essendo Essere in un modo che trascende infinitamente l'essere del mondo e dell'uomo, appare a questi come il Nulla. All'anima Dio appare come « una stella mattutina in mezzo alla nebbia »⁹, e per le profondità dell'anima, che è propriamente nulla d'essere dinanzi all'essere vero di Dio, Dio stesso non può manifestarsi se non come « qualcosa che non è questo né quello »¹⁰, che è « privo di determinazioni concrete » — ossia come puro Nulla. L'Essere di Dio si converte nel Nulla — per la tradizione mistica — non nel senso nichilista che Dio semplicemente non sia, ma nel senso che non si può fare esperienza del suo Essere senza sperimentarlo come Nulla, ossia come al di là dell'essere delle creature, come esperienza che trascende radicalmente ogni possibile analogia di esperienza e di conoscenza d'essere, appunto come Nulla.

Le analogie di linguaggio non consentono tuttavia di identificare il Nulla mistico di Eckhart, né con il niente del nichilismo, né con il Nulla che appare all'uomo quando tutto muore, con il Nulla-Infinito leopardiano o con il Nulla-Sacro annunciato da Heidegger. Una profonda differenza di situazione storica e culturale divide questo moderno Nulla dal Nulla mistico che voleva affermare la suprema vicinanza di Dio all'uomo. Questo Nulla, che possiamo anche chiamare « religioso », non annuncia infatti di per sé la suprema realtà dell'essere di Dio, ma « compare

⁸ Giacomo Leopardi, *Canti*, Torino 1956, *L'infinito*.

⁹ Maestro Eckhart, *La Nascita eterna*, Firenze 1953, p. 43.

¹⁰ *Ibid.*, p. 167.

sull'orizzonte dell'uomo dopo che è scomparso Dio »¹¹. Il Nulla-Infinito di Leopardi, come il Nulla-Sacro di Heidegger, sono separati dall'antico mistico Nulla dalla situazione di nichilismo del mondo contemporaneo, ossia dalla situazione culturalmente espressa come « morte di Dio ». La grande novità cui conduce la « svolta » del pensiero heideggeriano — pensoso del Nulla sacro — è che proprio all'interno del nichilismo sembra sorgere nuovamente il Nulla. Proprio nell'orizzonte dello squallido niente sorge a noi ancora « l'inesauribile Parola di un Nulla che è Essere »¹²; proprio nello spazio vuoto lasciato dalla « morte di Dio » sorge il cielo del Nulla, il Sacro espresso dai testi della poesia.

Il Nulla che sorge nell'orizzonte del pensiero contemporaneo, ed è espresso dai testi sacri della poesia, prefigura qualcosa di nuovo e di assolutamente inedito, su cui ancora poco si è riflettuto, che è un Nulla al di là del niente (*Nichtigkeit*), che è senso d'Essere al di là del nichilismo dell'essere, che è spazio di Dio al di là della « morte di Dio », è Parola eterna al di là del non-senso della parola¹³.

Ma — ecco la domanda fondamentale — quale è il Dio che si annuncia dai testi sacri dopo la « morte di Dio »? Chi è l'Essere che parla nel silenzio dell'essere, nel tramonto della metafisica e dell'onto-teologia? ¹⁴ È possibile intendere il Nulla che sembra comparire al di là del nichilismo come un nuovo annuncio del divino? O questo Nulla non ha niente a che fare né con il Nulla della mistica, né con il Nulla della teologia negativa, e si muove in uno spazio ancora indecifrabile, sebbene certamente già al di là del niente del nichilismo?

¹¹ A. Caracciolo, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Napoli 1967, p. 80.

¹² *Ibid.*, p. 97.

¹³ Cf. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*: « Nell'origine c'era il non-senso, e il non-senso era presso Dio, e Dio era il non-senso ».

¹⁴ In altri termini, se « l'assenza della radura luminosa dell'Essere è l'assenza di senso per l'essente nella sua totalità » (M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, p. 26), è lecito identificare l'Essere heideggeriano, che è già al di là del *niente* del nichilismo, perché è *pienezza di senso*, con Dio, e il Nulla Sacro attraverso cui si rivela all'uomo, con la superessenza divina della mistica, non solo renana, e della teologia negativa?

Poiché questo Nulla « si converte nel Sein »¹⁵ è chiara l'importanza di questo tema per l'ermeneutica religiosa e teologica.

Commentando, in un pensare che ormai fa tutt'uno con la poesia, i *Poemi* di Georg Trakl, il « pensiero poetante » di Heidegger scopre le immagini e le figure che sommessamente annunciano all'ascolto del pensatore i significati del Nulla religioso. Tra esse, emerge con grande efficacia la figura del morto fanciullo Elis, che silenzioso e mite avanza nel Nulla della morte, senza tuttavia propriamente morire né risorgere, e chiama da quell'ombra l'amico lontano che a quella voce pure desidera mettersi in cammino. Elis ha « un azzurro sorriso sul volto » (Trakl) e « morendo, è passato nel mattino »¹⁶. « Elis non è un morto che si decomponе, giuntagli la morte alla sera della vita. Elis è il morto che passa e vive nel mattino »¹⁷. Elis non è Dioniso che muore per sempre risorgere, espressione della inesauribile potenzialità della natura nel pensiero pagano, ripreso da Nietzsche; e non è nemmeno Cristo, che morendo fa morire la morte e scendendo nelle regioni abissali dell'essere creato trasfigura ogni tenebra nella sua risurrezione. Elis entra nel mattino del Nulla come luogo del Sacro. È vero che Heidegger gioca sul termine tedesco *das Heilige* (il Sacro), per evocare anche i significati *das Heile* (ciò che è sano, integro, uno, non dilacerato) e *das Heil* (la salvezza, la redenzione). Ma la salvezza del Sacro Nulla in cui torna il cammino di Elis, non ha niente a che fare né con la rinascita di Dioniso o la nascita del superuomo sulle ceneri di Dio, né con la redenzione operata dall'amorosa *Kenosis* del Verbo di Dio incarnato. Elis è la figura di un ritorno supremo nel mattino primordiale, di una risalita nel tempo attraverso la sera della morte, fino all'originario senza tempo e prima del tempo, di un

¹⁵ A. Caracciolo, *op. cit.*, p. 97.

¹⁶ M. Heidegger, *Il linguaggio della poesia*, in *op. cit.*, p. 58.

¹⁷ *Ibid.*, p. 59: « Seppelliscono lo straniero » canta Trakl; ed Heidegger commenta: « Questo straniero spiega il vero essere dell'uomo portandosi agli inizi di ciò che ancora non è giunto a gestazione. Lo straniero che, morendo, è passato nel mattino, è il non-nato » (*ibid.*); lo « straniero » è Elis che raggiunge la sua antica crisalide, l'essenza dei mortali non ancora giunta a gestazione, il « non-nato ».

abbandono dell'essente e della stessa vita per un approdo ad una vicinanza dell'Essere come Nulla, e dello spazio del Sacro come vita oltre la vita¹⁸.

La figura di Elis significa il ritorno in un Nulla che è origine prima dell'origine di ogni cosa. L'originario Nulla che contiene in gestazione tutto ciò che ha l'essere, il primigenio silenzio che è prima di ogni Parola, la quieta aura del Sacro che precede la nascita degli dèi e Dio stesso.

Vi è un commento di Heidegger che chiarisce ulteriormente il senso di questo Nulla originario. « Il dipartito non è il morto nel senso del defunto. Al contrario. Lo scomparso guarda davanti nell'azzurro della notte spirituale »¹⁹. La morte non significa cioè lo squallido senza ritorno, il nichilistico *niente*, ma lo scomparire nella « notte spirituale », in quel Nulla religioso, raffigurato dal poeta Trakl come l'azzurro, meglio « il lago azzurro del cielo stellato ». Il Nulla del primigenio e dell'originario è prima di ogni cominciamento. È prima degli dèi pagani della Grecia, ed è prima dello stesso avvento di Cristo, ossia di un Dio che si fa storia, e la cui storia sembra conclusa dall'avvento del nichilismo. Il Nulla che appare nell'epoca del nichilismo compiuto, nell'età della « morte di Dio », non annuncia un altro Dio, ma un *prima* di Dio. Questo Nulla occupa lo spazio di Dio, tutto il cielo di Dio, dopo che Dio è morto, e il suo richiamo vuole ricondurre l'uomo all'Originario.

« L'anima cantava la morte, il verde disfacimento della carne »²⁰. I versi esprimono con grandissima suggestione l'atmosfe-

¹⁸ « Il mattino di Elis porta nel mattino primordiale, mattino più antico che non l'invecchiata stirpe in disfacimento, più antico perché più pensoso, più pensoso perché più quieto, più quieto perché per essenza donatore di quiete » (Heidegger, *ibid.*, p. 58).

¹⁹ *Ibid.*, p. 59.

²⁰ Molto suggestiva la trasfigurazione di Elis rappresentata nei versi di G. Trakl: « Ma quello dissece i pietosi gradini di Mönchsberg,/ Un azzurro sorriso sul volto, stranamente riavvolto nella crisalide/ Della sua fanciullezza più quieta, e morì:/ E nel giardino rimase l'argenteo volto dell'amico./ L'orecchio teso al fogliame e all'antica pietra./ L'anima cantava la morte, il verde disfacimento della carne./ Ed era il sussurro del bosco, l'accorato lamento della fiera./ Rintronavano da torri crepuscolari le azzurre campane della sera » (riportati da Heidegger, *ibid.* p. 59).

ra di questa trasfigurazione di Elis nel Nulla. Ma come questo Nulla è in realtà una presenza d'Essere, così tutto ha un duplice senso, assume duplice significazione nel commento di Heidegger, tutto si trasfigura, la sera nel mattino, la notte nell'azzurro, la morte nella « dipartenza » senza dimora, il niente nell'« azzurro sacro in cui suonano passi di luce » (Trakl). I termini che indicano la *negatività* dell'esistenza divengono i passi per una trasfigurazione di significato, per un approdo nel Nulla-Sacro. E il testo sacro della poesia diviene la via e la dimora di questo percorso. Le tracce sulle quali Heidegger ci conduce sulle vie del Nulla e del Sacro non sono infatti ricercate nel pensiero *anteriore* al nichilismo, ma *nel* e *attraverso* il nichilismo²¹. « L'azzurro, dice Heidegger, non è l'immagine per esprimere il senso del Sacro. *L'azzurro stesso è* — grazie alla sua profondità che raccoglie e splende solo nell'occultamento — *il Sacro* »²². L'« anima azzurra » diviene, quindi, l'anima « spirituale », che sa mettersi in

²¹ È da notare la grande significatività teoretica che riveste questo « attraversamento » del nichilismo operato da Heidegger, che consiste in una trasmutazione del *niente* del nichilismo nel Nulla Sacro. L'orizzonte tematico in cui il nichilismo aveva compiuto la « morte di Dio » diviene esso stesso la via di una suprema trasmutazione di significati. I termini che indicavano la negatività si trasfigurano nella luce del Nulla-Essere, come l'anima del morto fanciullo Elis nell'azzurro della sera.

Qualche notazione ulteriormente indicativa di questa « trasmutazione di senso » operata dal commento di Heidegger sul testo sacro della poesia. « L'anima è chiamata entro il tramonto (...). Ma il tramonto di cui qui si parla non è né catastrofe né il semplice scomparire nella consunzione. Ciò che tramonta scendendo lungo il fiume azzurro *Tramonta nella quiete e nel silenzio* » (Heidegger, *ibid.*, p. 49).

« Oh, il tenero fascio di fiordalisi nella notte » (Trakl). La notte indica l'oscurità della tenebra e l'opacità della morte. « Ma — commenta Heidegger — l'oscurità non è necessariamente tenebra (...). Un fascio di fiordalisi è la notte, un tenero fascio (...). Il fascio di azzurro raccoglie al fondo di sé la profondità del Sacro. Dall'azzurro riluce, ma nell'oscurità che all'azzurro inerisce anche si cela, il Sacro. Questo, permane nell'atto che si sottrae. Dona il suo avvento mantenendosi in quel sottrarsi che è anche restare. L'azzurro è la chiarezza che si cela entro l'oscurità » (*ibid.*, pp. 50-51).

Così il « lago notturno », il « cielo stellato », immagini preferite dalla poesia di Trakl, divengono per Heidegger immagini della realtà vera della notte, di fronte alla quale quella che chiamiamo solitamente « notte » non è altro che una coppia impallidita e svuotata di realtà, e che è la « notte spirituale ».

²² *Ibid.*, p. 51.

cammino verso il « vento solitario del divino » e sa trasfigurarsi alla luce lunare del Sacro. L'anima azzurra, è vero, « si perde »; ma anche qui « il perdersi non significa cadere nel vuoto e nella nientificazione (...) vuol dire piuttosto: staccarsi e pienamente sparire via (...). *Al vespero si perde lo straniero nella nera distruzione di novembre...* (Trakl). Chi si perde, scompare, sí, nella distruzione di novembre, ma non sprofonda in essa. Egli scivola via attraverso questa, verso il crepuscolo spirituale dell'azzurro »²³. Per Heidegger, perdersi nel *prima* del tempo, come il fanciullo Elis, significa ritrovarsi nel « cielo solitario », ossia non nel niente nichilista, ma nel Nulla originario, nel crepuscolare mattino del Sacro, verso una eternità prima del tempo, verso « il tramonto dell'azzurro nella notte spirituale »²⁴.

« È l'anima straniera sulla terra » (Trakl). E Heidegger commenta che è proprio dello spirito condurre verso la solitudine della peregrinazione. « La solitudine, diversamente dalla miseria del puro esser derelitto, non isola né disperde. La solitudine conduce l'anima all'Unico, la raccoglie nell'Uno e, in tal modo realizzandone l'essenza, la pone in cammino »²⁵. L'anima « è straniera sulla terra » perché, si potrebbe ulteriormente commentare, la sua essenza è proprio la « peregrinazione ». E se la sua essenza è la peregrinazione nell'Essere, la morte non significa più la frattura con l'Essere, ma la *dissolvenza* che ha predestinato per l'anima il suo spirituale incontro. La miseria della morte, deprecata dal nichilismo, si tramuta nel canto della solitudine della dipartita. L'anima è « straniera », cioè è « spirituale », perché non trova la sua dimora sulla terra ma « dà l'assalto al cielo », e nell'azzurro morire fa risuonare — e risplendere — il suo can-
to²⁶.

²³ *Ibid.*, pp. 55-56.

²⁴ *Ibid.*, p. 60.

²⁵ *Ibid.*, p. 63.

²⁶ « Come fiamma lo spirito è la bufera che dà l'assalto al cielo e conquista Dio (...). Questa fiamma è l'ardore della tristezza, la miseria dell'anima solitaria » (*ibid.*, p. 63).

Ma vi è anche una « trasmutazione » di senso e di valore su cui il commento di Heidegger insiste, e su cui è veramente importante fissare l'attenzione. È la trasmutazione del senso dell'« angoscia », così acutamente tematizzato in *Sein und Zeit*, nel senso del « dolore ». Meglio, l'angoscia in un certo senso scompare definitivamente, per far posto al « dolore antico », che è il luogo naturale dell'anima perché è il luogo stesso del Sacro. « O dolore, tu fiammeggiante contemplare della grande anima » (Trakl). L'anima, commenta Heidegger, « si trova nel dolore come nella sua naturale dimora ». L'anima è « grande » perché il « carattere fondamentale della sua essenza è il dolore. Tutto ciò che vive è nel dolore »²⁷. Ma questo « dolore » non significa più angoscia di perdgersi e di finire, non una rottura qualsivoglia personale, ma cosmico smarrimento di un ritrovarsi nell'Immensità. « E lieve ti tocca una antica pietra » (Trakl). « Nella pietra, commenta Heidegger, si cela il dolore (...) quieto ardore di quel mattino, primo fra tutti i mattini, il quale, in quanto inizio che tutto antecede, raggiunge ogni cosa che diviene ed è in cammino, ad essa apportando l'avvento mai esauribile della sua essenza ». « Così nel dolore buono e verace è ciò che vive » (Trakl). Il dolore non è più il nemico, l'ostacolo supremo al raggiungimento dell'unificazione dell'anima con se stessa, con gli altri esseri, con Dio stesso. L'angoscia è scomparsa per dar luogo al dolore, che è piuttosto l'essenza verace di tutto ciò che è, e quindi il luogo supremo del Nulla e del Sacro. « Il dolore tutto compenetra e in tutto permane. Per questo il dolore non è né l'avverso né l'utile. Il dolore è il dono del vero essere per tutto ciò che è » (*ivi*, p. 66).

« Il dolore (...) rimane così il termine per natura corrispettivo alla santità dell'azzurro (...). Il Sacro permane nella sua operante presenza solo continuando questo suo sottrarsi e richiamando il contemplante alla docilità »²⁸. La dipartenza avviene nel segno di un ritorno al mattino iniziale, la cui aurora notturna

²⁷ *Ibid.*, p. 64.

²⁸ *Ibid.*, p. 65-66, 67.

precede la nascita degli uomini e la stessa nascita di Dio. Il dolore precede l'angoscia, come il crepuscolo del mattino precede il crespuscolo della sera.

Per Heidegger, la poesia come testo sacro è appunto il luogo dove è possibile ascoltare questo trasmutarsi supremo della sera nel mattino primordiale, del nichilismo nel Nulla; per questo « nell'azzurro sacro risuonano passi di luce » (Trakl), perché nel linguaggio del testo sacro della poesia avviene la dilatazione dello spirito verso gli « aurei brividi » del Sacro. « L'andare nella dipartenza, il contemplare il volto dell'Invisibile, il compiuto dolore fanno un'unica cosa »²⁹. Il linguaggio della poesia, dice Heidegger, conduce al trapasso, ossia « dal tramonto, che è rovina, al tramonto che è passaggio nell'azzurro crepuscolare del Sacro (...) »³⁰.

Questa immagine del tramonto, della « sera », è intesa da Heidegger in senso più ampio e universale come la « sera » di tutta la cultura occidentale, di cui il nichilismo è solo il segno ammonitore, e in cui il cristianesimo stesso sarebbe compreso e incluso. La sera è l'*Abendland*, l'Occidente che, ormai al tramonto, diviene « più prossimo alle origini », trasmutandosi ormai il nichilismo, suo definitivo approdo, nell'« inizio di un nuovo anno cosmico ». L'Occidente, terra del tramonto, e tutta la sua cultura, si fa « passaggio all'alba del mattino in essa celato »³¹. Non è la rovina il destino dell'Occidente — se vogliamo seguire la profezia del linguaggio sacro della poesia —, ma il tramonto verso la « terra della sera », che è anche « la via del suo vero essere ». Il senso ultimo del linguaggio della poesia che ci offre Heidegger è quello di indicarci la « terra della sera ancora indiscelta »³². La trasmutazione dei valori e dei significati operata dal nichilismo nietzscheano si trasforma in una trasmutazione del ni-

²⁹ *Ibid.*, p. 73.

³⁰ Nel linguaggio della poesia, dice Heidegger, parla « l'Essere in cammino » (*ibid.*, p. 74): « tale linguaggio canta il canto del distacco che è ritorno dalla tarda ora del disfacimento e rientro nel mattino di quell'inizio più quieto che ancora non è stato » (*ibid.*).

³¹ *Ibid.*, p. 76.

³² *Ibid.*, p. 79.

chilismo stesso. Le tracce di niente su cui esso sembrava condurci si dissolvono sulle tracce più vere del Nulla religioso come Sacro. Il miracolo operato dal linguaggio della poesia — che proprio in questo possiede la propria *Erörterung* — sta proprio, per Heidegger, nel comprendere la « dipartenza » non come una fine nel niente, ma come un approdo nel Nulla-Sacro. « La sera muta senso e immagine » (Trakl). La sera dell'Occidente non è un tramonto verso la notte, ma un ri-torno a ciò che era *prima* della nascita dell'Occidente. Il testo sacro della poesia indica il cammino di tutta una trasmutazione che deve ancora avvenire della cultura occidentale nel suo insieme, giunta ormai alla sua sera³³.

In questo trasmutarsi nella sera, l'Occidente (*Abendland*) ritrova l'incontro con il pensiero orientale, perché il Nulla ri-scoperto e ri-ascoltato è lo stesso che il Vuoto del cielo di cui sempre l'Oriente è stato pensoso. « L'ampiezza è l'interminato che ci viene additato nella parola *Ku*, la parola che indica il Vuoto del cielo », conferma ad Heidegger un interlocutore giapponese. « L'uomo — dice Heidegger — è colui che cammina ai confini di ciò che non ha confine (...). Colà camminando, l'uomo cerca il mistero del confine »³⁴.

Le ultime opere di Heidegger vogliono farci toccare con mano la situazione culturale dell'uomo moderno che, immerso nel nichilismo, è pure in cammino per un suo attraversamento. Tolte le stelle dal cielo, e gli astri e la luna, rimane lo stesso cielo, vuoto e in solitudine. Morto Dio, rimane lo « spazio di Dio », come l'eterno orizzonte che è prima di ogni affermazione metafisica di Dio e prima di ogni rivelarsi divino. Dove tutto sembra crollare — pare suggerirci Heidegger — lì è proprio il ritorno

³³ Occorre giungere « a una trasmutazione del pensare, la cui realizzazione non s'identifica con un cambiamento di rotta né è la conseguenza di uno scacco per ciò che concerne i risultati di ricerca sul piano della filosofia » (*Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, ed. cit., p. 114).

³⁴ *Ibid.*, p. 114. La voce che conduce l'uomo ai confini di ciò che non ha confine è il linguaggio dei testi sacri della poesia, che ormai è destinata a condurre l'anima « straniera sulla terra ».

all'Originario. Questo « spazio » di Dio, Heidegger lo nomina Essere e Sacro e Nulla. L'uomo della cultura moderna si trova orfano di Dio, ma in una solitudine ed in una Immensità in cui — se silenzioso, solitario, peregrinante — può ancora percepire, in modo privilegiato nel linguaggio dei testi sacri della poesia, le impronte e il richiamo del Sacro. Il Sacro non è Dio, ma il Nulla di Dio, l'orizzonte dell'essere di Dio; e il Nulla-Sacro della poesia non è il niente nichilista *come non è il Nulla della mistica, perché in esso non si dà l'incontro con nessun Dio*.

È qui che diviene suggestivo il confronto con Giovanni della Croce. È indubbio infatti che la tematica di Heidegger concernente i testi sacri della poesia diviene provocatoria non tanto per la scolastica metafisica e teologica, ma per quella parte del pensiero cristiano che maggiormente ha tematizzato la Notte come dimora di Dio, e cioè la teologia mistica, da Gregorio di Nissa a Dionigi Areopágita a Maestro Eckhart a Giovanni della Croce. È noto come questa linea di tradizione del pensiero cristiano abbia una concezione particolare ed una specifica ermeneutica del testo sacro, detta anche ermeneutica spirituale o mistica. Ed essa, a differenza della tradizione della teologia speculativa dell'Essere di Dio, da Agostino a Tommaso d'Aquino, a Rosmini, a Martain, trova proprio nella simbologia della Notte l'immagine più efficace per parlare di Dio.

Ma esiste una *profonda e sostanziale differenza* tra la Notte che raffigura il Sacro in Heidegger e le *Théia Nuktí*, le tenebre divine di Gregorio di Nissa e Giovanni della Croce, tra il Nulla sacro heideggeriano e il *nihil* della parola biblica, da cui deriva un modo sostanzialmente diverso di intendere il testo sacro.

Giovanni della Croce parla della Notte spirituale in cui l'uomo incontra Dio e di Dio stesso che appare all'uomo come Notte, in tutte le sue opere³⁵, confortando la sua teologia con numerosi passi della Scrittura nei quali egli vede significato il passaggio attraverso la notte spirituale come necessario all'uomo

³⁵ Cf. Giovanni della Croce, *Opere*, Roma 1963. *Salita del Monte Carmelo*, 1, 2, 4-5.

che voglia avvicinarsi a Dio, e Dio stesso avvolto in una oscura Notte per l'uomo. Tra i molti passi della Scrittura citati, alcuni meritano particolare attenzione: quello di Es. 19, 9.16-21, nel quale si dice che Mosè avanzò verso la nube oscura nella quale era Dio, e quello di Tob. 6, 18-22, nel quale l'angelo Raffaele comanda a Tobia di far passare tre notti prima di congiungersi con la sua sposa Sara, corrispondenti la prima alle tenebre che avvolgono la vista dell'uomo quando crollano le certezze sensibili, la seconda alle oscurità della mezzanotte, propria dell'uomo che cammina nella fede, e la terza alla notte di Dio stesso, che però, dice Giovanni della Croce, è piuttosto la fine della Notte, e l'avvicinarsi della Luce di un nuovissimo giorno, che è l'alba di Dio.

Certamente la qualificazione di Dio come Notte, che peraltro in Giovanni della Croce è più sfumata che in Gregorio di Nissa³⁶, e il suo approfondimento, porterebbe il discorso molto lontano. Ciò che tuttavia caratterizza la Notte di Giovanni della Croce è il fatto che, attraverso il passaggio delle tre notti, Tobia può congiungersi con Sara. Tobia non si *dissolve* nella notte, ma la Notte è lo spazio, l'ambiente in cui è possibile un incontro personale e di amore con un Tu.

Come ha mostrato Jean Daniélou in *Platonisme et théologie mystique*, la caratteristica essenziale della teologia mistica interprete della Scrittura è che, « Dio non appare mai, non si manifesta mai come una cosa, di cui la fantasia e l'intendimento possa prendere possesso, ma Egli è come una persona, cioè a dire come una presenza. Tutta la vita mistica è lì, in questa idea di una notte dei sensi e dei concetti nella quale la presenza di Dio si fa di più in più vicina. Siamo al di là della conoscenza naturale in una relazione di persona a persona tra l'anima e Dio »³⁷. Per la teologia mistica il testo biblico non presenta Dio come la Notte in cui l'anima si perde, ma presenta la Notte come il deserto di purificazione che l'anima deve attraversare per incontrarsi,

³⁶ Il migliore studio relativo al significato metafisico e teologico della teologia mistica e della teologia negativa, resta tuttora quello di J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944; cf. in particolare pp. 189-199.

³⁷ *Ibid.*, p. 198.

nuda, con la presenza di Dio. La tenebra del Sinai non indica la natura divina, ma l'iniziazione dell'anima all'incontro con Dio³⁸. La Notte divina non è cioè un mistero notturno o crepuscolare, come in Heidegger, ma un mistero luminoso, giacché, come dice Daniélou, « l'essenza di Dio resta sempre tenebra luminosa per la fede e per la ragione »³⁹. Mosè, come lo raffigura Michelangelo, torna dal Sinai con due raggi di luce in mezzo agli occhi.

È interessante conoscere l'ermeneutica midrashica di Es. 20, così come viene ripresa nella *Mekilta* di R. Ishmael, che rappresenta forse il più antico midrash della tradizione rabbinica, e che costituisce anch'essa un tipo di ermeneutica insieme spirituale e esegetica della Scrittura⁴⁰. « Mosè si accostò alla nube oscura, dove era Dio » (Es. 20, 21): « Egli — commenta Ishmael — attraversò i tre strati: le tenebre, la nuvola e la nube oscura (Deut. 4, 11). All'esterno vi erano le tenebre, all'interno vi era la nube oscura. Perciò sta scritto: Mosè si accostò alla nube oscura, dove era Dio » (cap. XI). R. Ishmael non entra temerariamente in qualificazioni teologiche della nube oscura di Dio. Ma ne chiarisce subito il senso, così come esso era inteso dagli israeliti, commentando ulteriormente i versetti di Es. 20, 22: « Il Signore disse a Mosè: Così dirai ai figli d'Israele: Voi avete visto che dai cieli Io ho parlato con voi ». Il senso della teofania del Sinai, per Ishmael, è che « Dio fa udire la sua voce », che la sua Presenza sul Monte è viva più del fuoco (cf. Deut. 4, 36), e la sua Parola non è inudibile, ma la sua Parola è la Torah, cioè la legge, che Ishmael definisce « Parola di fuoco che esce dalla bocca della Potenza e si scolpisce sulle tavole » per essere incisa nei cuori. « Non appena udivano un comandamento — dice Ishmael —

³⁸ Cf. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 21.

³⁹ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁰ Per il testo: J.Z. Lauterbach, *Mekilta de Rabbi Ishmael*, III voll., Philadelphia 1949, con testo ebraico e traduzione inglese; per l'ermeneutica midrashica, cf. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I, Brescia 1972, p. 228; U. Neri, *Il Cantico del Mare*, Roma 1967 (introduzione alla lettura midrashica); e A. Rathaus, *Lecture de la Bible dans la tradition midrashique*, Sidic IX, 1976, pp. 12-18.

erano subito in grado di interpretarlo ». Non una sommessa voce d'Essere, e non un ascolto che si muove incerto sulle tracce dell'oscurità crepuscolare, ma l'immediatezza di un rapporto unico, quale è quello tra una Parola che cerca l'uomo e l'uomo che la accoglie perché la comprende nel suo intimo significato. « Questo insegna che la Torah è fuoco: in mezzo al fuoco fu data ed è paragonabile al fuoco »⁴¹.

Non è un caso se R. Ishmael continua il suo commento paragonando l'alleanza del Sinai tra il Signore e il suo popolo al Cantico, di cui riprende i versetti (cf. cap. XII), per significare l'allegoria dell'unione con la Torah⁴². Fin da questa prima ermeneutica spirituale e mistica, l'incontro con Dio nella Notte viene raffigurato con le immagini del Cantico, in cui la sposa, nel cuore della notte, esce per la città in cerca dello Sposo.

Anche nella teologia mistica e spirituale cristiana la simbologia della notte è sempre legata alla simbologia del Cantico, che indica sempre una relazione d'amore. In Giovanni della Croce, al commento dei passi biblici sul Dio nascosto nelle tenebre, fa sempre da corrispettivo il commento al Cantico dei Cantici. Nella Notte lo Sposo si unisce alla sposa « e in un'unione d'amore si stabilisce un contatto tra Dio e l'anima »⁴³. Il « sentimento di presenza » e la relazione con una persona realmente esistente è l'essenza della teologia mistica della Notte; la quale simboleggia in definitiva il mistero del Cantico, di uno sposo che è presente, ma non si è ancora disvelato nella sua pienezza nella luce del giorno, luce che resta il termine definitivo del passaggio e del senso dell'angoscia della Notte.

Le strofe che commentano in Giovanni della Croce il « senso » della notte oscura sono strofe che parafrasano l'incontro del Cantico⁴⁴. La Notte guida Giovanni più della luce del giorno e per questo egli comincia dicendo: « In una notte oscura, con an-

⁴¹ *Mekilta di R. Ishmael*, ad loc.; Deut. 32, 47: « Non è una Parola vuota questa per voi »; cf. anche *Ermeneutica e teologia*, cit., pp. 85 ss.

⁴² Cf. anche *Pesiqta de Rav. Kahana*, 12, 2.

⁴³ Jean Daniélou, *op. cit.*, p. 195.

⁴⁴ Giovanni della Croce, *Notte Oscura*, in *Opere*, ed. cit., pp. 347 ss.

sie d'amor tutta infiammata, uscii né fui notata, stando già la mia casa addormentata »⁴⁵. Certamente anche in Giovanni della Croce è presente la teologia negativa di Dionigi Areopagita e di Gregorio di Nissa. « Quanto più le cose divine sono in sé chiare ed evidenti, tanto più sono naturalmente oscure e occulte all'anima »⁴⁶, dice Giovanni, commentando i passi della Scrittura: « vicino e intorno a Dio stanno le oscurità e le nuvole » (Sal. 96, 2). Ma, come nella teologia mistica, l'oscurità non è propria della natura divina, ma è viceversa l'eccesso di luce della natura divina che è « notte oscura » per l'anima non ancora capace di vedere, come dice il Salmo: « per il grande splendore della sua presenza vi si frapposero le nuvole » (Sal. 17, 13).

La notte oscura di Giovanni della Croce diviene così rivelativa di alcune verità fondamentali anche di ordine filosofico. Innanzitutto, la distinzione di natura tra l'uomo e Dio: la notte è la distanza creaturale della conoscenza e dell'essere che l'uomo deve attraversare per conoscere e unirsi a Dio. Il « *nada* » di Giovanni della Croce non è il Nulla Sacro, ma assume lo stesso significato della Notte, giacché « la presenza dell'anima a Dio non è una fusione con Lui »⁴⁷.

In secondo luogo, la distinzione di persona: la Notte, in realtà, è per Giovanni della Croce la situazione d'angoscia in cui, come Giobbe, viene a trovarsi l'uomo quando cammina sulla via di Dio⁴⁸. Se è vero, come ha mostrato l'analisi esistenziale

⁴⁵ Cf. strofa n. 5; cf. anche *Cantico spirituale*, 3, 2.

⁴⁶ Giovanni della Croce, *Notte Oscura*, in *op. cit.*, 5, 3, p. 407.

⁴⁷ P. Gilbert, *Anthropologie d'après Jean de la Croix*, in « Nouvelle Revue Théologique », 113, a.4., 1981, p. 554; per l'antropologia di san Giovanni della Croce, cf. anche J. Daniélou, *op. cit.*, pp. 231 ss.; in *Arché e Telos (L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa — Analisi storico-religiosa)*, a cura di U. Bianchi e H. Crouzel, Milano 1981, si possono trovare utili studi sul « senso » dell'antropologia nella teologia mistica che ha influenzato Giovanni della Croce. Cf. anche *Salita del Monte Carmelo*, in *op. cit.*, 1, 13, 11-13.

⁴⁸ Cf. Giovanni della Croce, *Notte Oscura*, in *op. cit.*; cf. *Il Libro di Giobbe e la fenomenologia dell'angoscia di Giobbe offerta da Philippe Nemo in Giobbe e l'eccesso del male*, Roma 1981 (cap. I), a cui parzialmente mi rifaccio per la prima parte del mio studio *L'angoscia innocente — I. Giobbe e il pensiero contemporaneo: l'esilio della parola*, in « Nuova Umanità », 6 (1980), pp. 7-40.

dell'angoscia, che l'angoscia attiene alla struttura d'essere dell'uomo nel mondo, nel senso che il rapporto con l'altro non può avvenire senza uno svuotamento del proprio essere per accogliere l'altro, e questo è l'angoscia; allora l'angoscia, come dimensione dell'interpersonalità umana acquista il suo più alto significato e la sua più drammatica intensità nel rapporto dell'uomo persona con la Persona di Dio. La Notte di Giovanni della Croce non è il « dolore antico dell'antica pietra » di cui parla l'ultimo Heidegger pensoso del Sacro, ma è l'angoscia, in tutta la gamma delle dimensioni che questa ha rivestito nel pensiero esistenziale, come spazio di interiorità d'essere in cui è possibile insieme la conoscenza e l'incontro. « L'amore, è stato detto, è il totale abbandono di un essere ad un altro essere, il rifiuto dell'ultima dimensione di solitudine. Questo fine non può essere raggiunto se ciascuno non si identifica a ciò che è per l'altro (...). Vi è un legame tra l'amore e la morte che fa sì che l'amore sia anche angoscia »⁴⁹.

Si può stabilire a questo punto una radicale differenza tra la via della gnosi — pur senza volervi direttamente riferire i testi heideggeriani — che tende ad una oscura assimilazione al Sacro, e la via dell'amore della teologia mistica della Notte, che presuppone sempre la luce della conoscenza⁵⁰, ed è orientata non all'annullamento ma all'unione. Come risulta dallo studio di mistica comparata di G. Vallin, *Voie de gnose et voie d'amour*, la via della gnosi in senso lato, e i testi sacri che la esprimono, tende alla identificazione spersonalizzante dell'uomo con il Sacro impersonale (il Nulla « prima » di Dio!), in un processo di annullamento dell'ente nel Nulla al di là dell'Essere, come l'anima del fanciullo Elis nell'azzurro della notte; viceversa la via dell'amore, che la teologia coglie nel testo ebraico, tende all'unione personale tra l'essere dell'uomo e Dio. In tutti i testi sacri di ispirazione gnostica persiste una concezione transpersonale del Sacro⁵¹, ed

⁴⁹ A. De Waelhens, *Notes sur l'angoisse*, in *Existence et signification*, Louvain-Paris 1967, p. 187.

⁵⁰ Cf. Georges Vallin, *Voie de gnose et voie d'amour, Eléments de mystique comparée*, Saint-Vincent-sur-Jahron, Sisteron 1980, p. 55.

⁵¹ G. Vallin, *op. cit.*, p. 18.

è assai rilevante il fatto che i « testi sacri » considerati da Heidegger siano eminentemente quelli che la manifestano. Il testo biblico riflesso dalla teologia mistica è invece quello che presenta la realtà misteriosa, e perciò nella Notte, dell'incontro dell'uomo con *un Tu personale e assoluto*. Nella gnosi, l'unione dell'uomo con il Sacro avviene mediante una identificazione di essenza e di intelligenza; nella teologia mistica attraverso una unione della volontà nell'amore⁵².

Vi è una frase, che abbiamo citata all'inizio, particolarmente espressiva di Heidegger, secondo cui lo stesso azzurro della Notte è il Sacro⁵³. Questa espressione sembra riportarci quasi direttamente alla concezione vedantica secondo cui Dio stesso, in quanto Assoluto, è la Notte, perché è l'Uno indistinto, e la Luce appare con la creazione, ossia con la distinzione (apparente) delle creature dall'Uno Assoluto e degli enti tra di loro. In questa distinzione « nasce » il Dio-personale destinato ad essere superato dal riassorbimento dei molti nell'Uno. Come l'anima di Elis deve farsi azzurra nella chiarità della notte, così i testi sacri vedanta insegnano ad abbandonare l'intellettuazione luminosa delle creature — e di Dio stesso — per annullarsi nel Sacro. Possiamo dire che anche qui il testo biblico si oppone al testo sacro. Nel testo biblico la Notte non appartiene alla natura di Dio, giacché il suo attributo proprio, fin dall'inizio, è la luce. L'uomo deve attraversare la Notte per giungere alla luce dell'Essere di Dio, come Mosè le tenebre del Sinai (e non attraversare Dio per giungere alla Notte dell'Uno informale!); e mentre nel testo sacro l'uomo deve spegnere la propria luce per farsi notte, nel testo biblico l'uomo deve spegnere la propria luce ma per riaverla nella luce stessa di Dio; deve attraversare la notte non come un cieco, ma con la luce che gli è data dall'intelligenza nella fede e nell'amore. Nel testo sacro è richiesto l'abbandono della ragione in vista di una conoscenza « notturna »; il testo biblico richiede anche la luce dell'intelligenza per attraversare e non perdersi nella notte,

⁵² Cf. *ibid.*

⁵³ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 50-51.

e pervenire alla luce della Verità di Dio, di cui la ragione è traccia, strumento, immagine⁵⁴.

Certamente si apre a questo proposito tutta la riflessione concernente il mistero di un Dio, che Giovanni evangelista presenta come Logos, il quale si fa silenzio e grido nell'oscuro abbandono del Golgota. In quel grido in cui sembra che Dio venga abbandonato da Dio e la luce del Logos divenire notte, è da scorgere un punto di riferimento essenziale per il pensiero cristiano che voglia continuare a camminare nell'epoca del « nichilismo compiuto » (Nietzsche), e divenire interprete del « senso » del nichilismo⁵⁵. Molte parole occorrerebbe spendere su questo

⁵⁴ Giovanni della Croce afferma, è vero, che la scienza della fede si acquista « mettendo da parte » l'intelletto (cf. *Salita*, 2, 3, 3), il quale è capace solo di conoscere le cose del mondo sensibile (cf. *Salita*, 2, 3, 1) e non è capace di nessuna chiara concezione su Dio (cf. *Salita*, 2, 8, 4), a meno che non la riceva per fede; che ciò che vi è di più luminoso in Dio è *tenebra* per l'intelletto dell'uomo (cf. *Salita*, 2, 8, 6), che ogni notizia di Dio che giunge all'intelletto per fede è oscurità piena e piene tenebre per l'intelletto dell'uomo (cf. *Salita*, 2, 14, 10), così che solo quando l'intelletto è nella piena notte, l'anima giunge alla unione con Dio e vive di fede (cf. *Salita*, 2, 27, 5); con la conseguenza che l'intelletto deve *annichilare* il suo lume naturale: « perché dunque l'intelletto possa farsi divino, conviene che sia annichilito nel suo lume naturale » (*Notte Oscura*, 2, 9, 3; 2, 13, 11). Tuttavia questo *annichilamento* dell'intelletto è piuttosto uno svuotamento dell'accidentalità per il raggiungimento dell'essenza stessa dell'intelletto, che non un *annullamento*. Non si spiegherebbe, infatti, la continua insistenza con cui Giovanni della Croce raccomanda alle anime che si trovano nelle tenebre anche più oscure della notte, di avanzare sicure poggiandosi sul discernimento della loro condotta, ossia, in definitiva, su una moralità che è chiarificata dall'intelletto. La notte oscura viene attraversata non da una fede che si smarrisce nella notte, ma da una « fede che è eminentemente critica » (P. Gilbert, *op. cit.*, p. 553).

⁵⁵ P. Ricoeur ha molto vivo il senso della « notte » che attraversa il pensiero contemporaneo, e come essa possa esprimere per la riflessione cristiana il significato di un « abbandono » che fa riscoprire non il Dio dei filosofi, ma il Padre: « Che tipo di fede merita di sopravvivere alla critica di Freud e di Nietzsche?... Sarebbe una fede che avanzerebbe nelle tenebre, in una nuova « notte dell'intelletto », per parlare la lingua dei mistici, di fronte ad un Dio che non avrebbe gli attributi della « provvidenza », un Dio che non mi proteggerebbe, ma mi abbandonerebbe ai pericoli di una vita degna di essere chiamata umana.

« Questo Dio non è il Crocifisso, il Dio di cui, come dice Bonhoeffer, la sola debolezza può aiutarmi? Notte per l'intelletto significa notte tanto per il desiderio che per il timore, notte per la nostalgia di un Padre che protegge. Al di là di questa notte, e solo al di là di essa, potrebbe essere scoperto il vero significato del Dio della consolazione, del Dio della risurrezione... » (*Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, p. 474). Ritengo che a questa profonda intuizione di Ri-

esilio e silenzio della Parola. Ma quel che qui occorre dire, tuttavia — come ho anche cercato di mostrare in un precedente studio⁵⁶ —, è che proprio quell'abbandono non indica un neutro abbandonarsi al Nulla, ma il mistero di una relazione interpersonale, anzi, della relazione tra le Persone per eccellenza: il Figlio, il Padre e lo Spirito. Il Dio dell'Abbandonato non è il Nulla, ma è il Padre, e la Notte che sembra velarne il volto costituisce l'abbandono del Figlio. L'Abbandonato non rimanda al deserto, vuoto di Dio, né alla Notte del Nulla Sacro, ma la Notte dell'abbandono rimanda per essenza al più alto incontro d'amore, al *Verbum spirans Amorem*.

Il testo sacro nel senso heideggeriano — come peraltro in alcune religioni orientali — è la dimora del perdersi dell'anima nella unità primordiale⁵⁷, e questo perdersi può avvenire perché in realtà l'uomo, l'esistenza, non ha reale consistenza d'essere.

Il Sacro heideggeriano è concepito come una realtà transpersonale ed il testo diviene il luogo del perdersi dell'anima nell'ascolto; nel testo biblico, il Sacro viene consumato, il Cielo è aperto, e Dio stesso pronuncia la sua Parola, la incide nella pietra, come nel testo di Mosè che abbiamo esaminato, o lacera il

coeur, Jean-Luc Marion debba l'inizio del suo bel libro *L'idolo e la distanza*: «(...) nessuna morte di Dio va così lontano come l'abbandono del Cristo da parte del Padre, il venerdì santo; e dal fondo dell'abisso infernale che si apre in seno alla nostra storia, una volta per tutte, viene la filiazione insuperabile che confessa per sempre la paternità del Padre. Dio, rivelandosi come padre, si fa avanti nel suo stesso ritiro (...)» (ed. it., Milano 1977, p. 5). Vorrei aggiungere che Cristo invoca il Padre perché «conosce» il Padre, e come «vera immagine del Dio invisibile», lo rivela, nella sua più intima natura, proprio nell'abbandono. Ciò implica una dialettica dell'amore che è eminentemente interpersonale e che è all'opposto della dialettica impersonale dell'«annullamento». Il che comporta per il pensiero contemporaneo anche la possibilità di «perdersi» nella «notte» del nichilismo e di non riconoscere il Padre che non conosce, e la tremenda responsabilità di cui viene caricato il pensiero cristiano nell'epoca della «morte di Dio» per offrire il vero «senso» dell'«abbandono». La soluzione della cultura nichilista o è Dio-Amore, la luce della Trinità, o una gnosi estremamente pericolosa perché spogliata di quella trascendenza che permaneva nella ricerca spirituale dell'Oriente e dell'antica cultura greca: dunque, una gnosi «secolarizzata» che condurrebbe l'uomo alla totale alienazione.

⁵⁶ Cf. *L'angoscia innocente - IV. Giobbe e il pensiero contemporaneo: i contrasti della Luce*, in «Nuova Umanità», 14 (1981), pp. 7-58.

⁵⁷ Cf. G. Vallin, *op. cit.*, p. 31.

velo del tempio, come nel mistero dell'abbandono. E nell'ascolto della Parola, l'anima trova compiutamente se stessa.

Esiste in realtà una netta differenziazione tra il Sacro quale appare dal testo heideggeriano e il Mistico quale è annunciato dal testo biblico. Il Dio biblico non è un Dio sacrale e cosmico, « ma il Dio che consuma il sacro e il cosmico »⁵⁸; il Dio biblico è Presenza, è Tu che interpella l'uomo con una Parola che lo inquieta sconvolgendone, come in Giobbe, tutte le categorie monadane.

Il Sacro non-biblico vive nella dimensione della non immediatezza, il testo sacro stesso si pone tra l'uomo e il Sacro. Il Mistico vive invece nella dimensione della immediatezza, il testo della Rivelazione è Parola di Dio!

Il testo biblico non è un « *idolo* » che contiene la formula per placare o per raggiungere, perdendosi, il Sacro (Otto), né il luogo di uno smarrimento primordiale (Heidegger), ma è il memoriale di una Presenza e di una Parola realmente presente e vivente e che dà l'uomo a se stesso.

La diversa concezione del Sacro comporta una differenza anche tra il linguaggio del testo sacro e il linguaggio del testo biblico. Nel testo sacro, il linguaggio è la dimensione dell'Essere inteso come Nulla, ossia è espressione simbolica di una realtà che trascende totalmente il testo, come la Notte trascende la luce. Nel testo biblico, al contrario, il linguaggio è inteso come la Parola stessa del Sacro, nel senso che la Parola di Dio veramente parla parole d'uomo. E in questo, il Sacro è superato. Questa unione tra la Parola di Dio e la parola dell'uomo — simboleggiata nella teologia mistica del Canticus e della Notte — suppone sì una diversa teologia e una diversa mistica, ma anche una diversa antropologia. Nell'antropologia che il testo biblico presuppone,

⁵⁸ G. Baget Bozzo, *Dal Sacro al Mistico. Parlare del cristianesimo come se fosse la prima volta*, Milano 1981, p. 94. Per il dibattito filosofico religioso che ha seguito la tematica del Sacro iniziata da R. Otto, si possono utilmente seguire gli atti dei convegni romani dedicati a questo tema: *Il Sacro*, studi e ricerche, a cura di E. Castelli, Padova 1974; e *Prospettive sul Sacro*, a cura di E. Castelli, Padova 1975.

l'uomo è *imago Dei*, e quindi una realtà creaturale che ha una propria consistenza d'essere, che non deve dissolversi nel Sacro, ma crescere come immagine di Dio. Questo fatto ha delle conseguenze fondamentali anche di ordine ermeneutico. Il testo biblico non si presenta infatti come un occultamento-svelamento del Sacro, ma come rivolgersi di Dio all'uomo nella sua Parola e con la stessa parola dell'uomo, per elevarlo alla relazione d'amore simboleggiata dal Cantico. Il testo biblico, a differenza del testo sacro heideggeriano, accetta di essere una *icona* simbolica del Sacro solo in quanto è Parola di Dio fatta parola d'uomo (Gv. 1, 14).

Gaspare Mura