

FILOSOFI DINANZI A DIO. IL SOLITARIO CAMMINO DELLA «CHIESA INVISIBILE»

Cos'è il Tempo? Il suo concetto spesso ha girato sui soliti cardini del movimento. Questa "gabbia" concettuale non ne rende sempre adeguatamente la scorrevole dimensione. Il Tempo è certo una delle componenti più tormentate e tormentose della riflessione umana. Sotto il profilo filosofico, la sua nozione si colloca tra la cosmologia, la logica, la storia, la teologia e via dicendo, senza tuttavia esaurire alcuno di questi ambiti. Per coglierlo, occorre passare un'altra porta, poco incline a essere varcata, quella del *Sachverhalt*, dell'*ambito*, in cui si svolge lo stato delle cose e delle relazioni a cui ci si intende riferire. La temporalità è soprattutto luogo di ricerca. E di interrogazione profonda sul senso della storia e su Dio, la domanda infinita, la *nuda questio* che brucia nel cuore dei figli del tempo. Ma il Tempo e la ricerca sono legati alla parola, che è suono ma anche rimando e cifra, non segno nello spazio, strumento di una retorica interiore ed essa stessa retorica del tempo di dentro, dall'assiologia agostiniana sino alle propaggini più estreme degli insegnamenti luterani, fino a Nietzsche, Heidegger e ai postmodernisti contemporanei. Questo accade perché la retorica non è espressione di *logos*, ma di *pathos*. E il *pathos* consuma anche la parola. È un cogliere e correre. Anche nel nostro tempo troviamo uomini dinanzi alla Croce e alle sue domande, perpetue e terribili, inchiodate alle rocce di sponde umane fasciate dal dubbio e dall'attesa, ma anche dal desiderio di tenersi pronti per quello che l'Heidegger di *Ormai solo un Dio ci può salvare* definiva «il cenno di Dio nell'attimo».

Inizia così il nostro itinerario, attraverso la recentissima produzione filosofico-teologica di pensatori coi quali è necessario

confrontarsi. «Cristiani anonimi» li definiva K. Rahner, abitanti di una *chiesa invisibile* si definiscono molti di essi, *in cammino con la propria coscienza* rispondono altri. Occorre prestare ascolto alle riflessioni di questi autori non solo nello spirito che ha animato l'illuminata idea del card. Carlo Maria Martini, la celebre «Cattedra dei non credenti», o ricordando il fondante cammino di pochi teologi come Piero Coda e altri, ma scandagliandone anche le radici, senza precomprensioni né mera teologia narrativa, infantilmente persa in una teologia del dono in verità troppo illuminista a queste orecchie fini e dunque esclusivamente ferma su posizioni ecclesiali. Aprendo la porta, c'è la storia. E questa, che non ama essere rinnegata, comprende invece ciò che è umano perché non c'è nulla di ciò che è autenticamente tale che possa essere contrario alla fede. Dietro quella porta dunque c'è un mondo di uomini che non ha rinunciato, per fortuna, a cercare Dio nella forza o nella debolezza del *Denken*.

IN ASCOLTO DEL «DIO POSSIBILE»:
L'INTERROGAZIONE DI VINCENZO VITIELLO

«Prossimo e difficile a cogliersi è il Dio». Così Hölderlin, nei versi di *Patmos*. Un filosofo dei nostri tempi, Vincenzo Vitiello, in un importante contributo ¹ ci invita a percorrere i carsici sentieri di un umano che interroga il divino, una ricerca potente e incessante del sacro, senza lasciare le sponde dell'umano, cariche di pianto e di silenzio, ma anche di liminare finitudine, cui fa compagnia il Pensiero. Un testo che ci appare l'esatto contrario del tentativo di Gianni Vattimo, anch'esso recentissimo ². Del resto, gli itinerari dei due filosofi erano diversi dai tempi di *Cristia-*

¹ Vedi V. Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002.

² Vedi G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.

nesimo senza redenzione di Vitiello³, che resta un contributo altissimo di filosofia in ascolto innanzi alla Croce. In una lettera di Dietrich Bonhöffer dal carcere di Tegel, si legge: «Io vorrei imparare a credere». Partendo dal valore proprio dell'uomo. Gerusalemme incontra Atene. Ma come parlare del *Dio possibile* se qualsiasi parola che affermi qualcosa intorno a Lui, per ampia e profonda che sia, appare impropria? Ben prima di Nietzsche, Hegel ha affermato la morte di Dio. Ma l'Altro, anche quando è negato, è alla radice del finito. Anzi, il pensiero finito è tale in quanto è radicato in Altro e quest'Altro, in cui il pensiero affonda le sue radici, è *davvero Altro*, non è essere, ma *possibilità*. Possibilità che si estroflette. Di Dio è possibile parlare solo nella forma del "Tu sei", e cioè a partire dal finito. Così insegnava Anselmo di Canterbury. Più in alto della trasparenza è il Mistero. Più in alto, e profondo insieme. La Trinità è l'abisso del pensiero; ogni cogitare è finito, innanzi alla possibilità possibile di Dio. Ma che ne è, che può esserne dell'uomo nell'abisso della possibilità divina, nella Notte del sacro? «Anche qui sono gli dèi». Con queste parole Eraclito avrebbe accolto, stando alla testimonianza di Aristotele, alcuni forestieri che, recatisi in visita da lui, nel vederlo accanto al focolare a riscaldarsi, erano rimasti perplessi, fermi sulla soglia. Iconologia del discorso e timore di Dio s'intrecciarono da allora in poi nel tempo degli uomini. La tesi hegeliana secondo la quale pensare il finito vuol dire superarlo, è inconfutabile. L'angoscia *accade* al finito, cade cioè su di lui. Nell'angoscia il finito è davvero finito. Essa è il mistero del finito. Ma la logica umana della seconda persona non cattura nel proprio orizzonte la Possibilità di Dio. Per rimuovere l'errore di base dell'integralismo religioso, occorre innanzitutto capire che la sua verità non risiede nella parola, ma nel rapporto, negativo, della parola con la verità. Se ogni parola umana, in quanto portatrice di significato, tradisce la verità che proclama, in quanto riduce il possibile a reale, allora il vero rapporto con l'*altra* esperienza religiosa deve *attraversare* la parola. Tutte le esperienze sono sospese alla Verità, che può negarle

³ Laterza, Bari 1995.

tutte. L'unica redenzione della finitezza è la morte. «Il filosofo, la filosofia è questa stranezza. La sua parola [...] vuole essere la Verità, ha senso solo se dice la Verità». Ma oltre la parola del *sophòs* e del *philo-sophos*, v'è un'altra parola, in forma di domanda: *E voi chi dite che io sia?* (Mt 16, 15). Domanda altissima, che brucia ogni giorno senza consumarsi. Chi domanda è Cristo. La Verità stessa interroga. Il Nazareno è verità interrogante che si piega su se stessa, che domanda gli altri su se stessa, introducendo il rapporto tra la verità e le parole che la dicono, dove la verità resta, sempre, *altra* dalle parole. La «spada del Cristo» dell'Evangelo matteo (10, 34), porta con sé nel mondo la separazione tra verità e parola. La filosofia nasce dalla meraviglia e dalla paura, paura dell'ombra che, nella notte, avvolge tutte le cose. E: «La notte è lo scrigno del possibile»: dall'ombra può emergere l'essere, come anche non emergere. Questa è la dimensione inquieta del pensiero. Il Giorno nella notte riposa, come rinfrancandosi dalla sua antica e sempre nuova fatica, un bisogno del cuore che il pensiero non spegne alla fonte. Qui si rivela anche l'impotenza della ragione, che tutto può, tranne che provare se stessa. A questo livello, è insensato chiedere «perché», insensato «chiedere ragione», perché quello che vale nell'orizzonte finito dell'apparire non può valere riguardo a ciò che eccede, infinitamente, questo orizzonte. Il mortale, il finito, accade perché accade. Compito del pensiero non è quello di togliere le contraddizioni, ma di saper convivere con esse. L'essere che salva i fenomeni è anche l'essere che li nega. Li salva negandoli. L'Infinito è l'impensabile puro. Dio non può essere il contenuto di un discorso umano. Solo la *possibilità* rivela il mistero di Dio, mostrando l'Eterno come mistero. L'illimito è anche limite. Di Dio si può dire solo questo: è Infinito. L'uomo conosce l'Eterno secondo la finitezza del pensiero, e cioè distinguendo. È nel cuore della stessa Trinità che bisogna distinguere Infinito e finito. La religione cristiana, per Vitiello, opera questa distinzione, «ed è il vero, grande paradosso. Paradosso? Piuttosto lo scandalo della ragione». Il Leopardi dello *Zibaldone* annotava che: «La fede nostra fa guerra alla ragione». Il possibile, confine estremo della ragione, è il luogo del religioso, del paradosso, della relazione tra il sacro e il divino. Il dono della parola

deve allora essere accolto non come verità, ma come *traccia* della verità, lontananza e nostalgia di essa. L'uomo folle è colui che cerca Dio invocandolo ad alta voce, oltre la chiacchiera che fiuta nichilismo. Heidegger annotava che questo «grido continuerà a non essere udito finché non si comincerà a pensare». La fede è oltretragica. Il Silenzio segna la differenza tra fede e tragedia. Sino all'ultimo momento, è possibile revocare la decisione di recarsi nella terra di Moriah, in compagnia di Abramo e dei suoi dubbi. La fede resta sempre sospesa all'incredulità. Il dubbio è compagno sicuro della fede. Il «pozzo notturno» dell'intelligenza, recitato da Hegel, resta, muto, sulla soglia: concreto è solo il presente. Né la cancellazione dell'origine nell'originato è compiuta da Marx. La negazione radicale del sacro è attuata da Baudelaire. *Nibilismo* come *destino* e desiderio il suo, abisso che sempre ha sete, clessidra che sempre è vuota. Ma anche questo nichilismo porta ancora i segni del divino, anzitutto l'amore. La fine del Sacro: questa era per Nietzsche la vera morte di Dio. Se il folle grida che siamo tutti noi gli assassini di Dio è perché sa che Dio è morto per la nostra volontà di tradurlo nel mondo, in storia, in valore umano e *troppo umano*. Come si può vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Quell'incontro con Dio è necessario, anche quando, a dirlo è Hölderlin, avviene nella collera. Profondo è il Sacro, più profondo voleva Nietzsche, del pensiero del Giorno. Perciò il Sacro è *polemos*, conflitto mai deciso. Persino *Ananke*, la sorella anziana che siede al centro delle tre Moire, Lachesi, Cloto e Atropo, intente a tessere il filo del destino degli uomini, è subordinata al Sacro. Il pensiero tuttavia, narrando del sacro, fa esperienza della propria finitezza. Il vero peccato è la finitezza, condizione del male. L'amore, invece, è senza forma né figura; anche dirlo, significa tradire la sua forza. La mancanza è separazione, non inesistenza. L'abbandono del Figlio è il più alto atto d'amore del Padre. Se non lasciasse il Figlio al suo destino, Dio non consentirebbe la creazione, spegnerebbe il creato nell'atto stesso della creazione. Obbligo del Figlio è redimere la creazione, negare il male e la finitezza. È la seconda *kenosi*. Eppure, quell'uomo di Galilea sulla Croce dirà: «Dio mio, Dio mio, perché (*lamah*) mi hai abbandonato?» (Mt 27, 46; Mc 15, 34). Annota Vitiello: «Il grido dell'ora

nona è un abisso insondabile. Nessuna interpretazione potrà mai attingerne il fondo. È tuttavia insopprimibile l'esigenza di interrogarsi sempre di nuovo sul suo senso». Il Figlio, morendo, chiede al Padre la ragione del proprio esserci. La Trinità è tragica. Il Figlio chiede ragione. Ma il Padre resta nel suo abissale Silenzio. Non può essere coinvolto nella creazione. È il Cristo che deve negare la negazione. Lo Spirito è Terzo. L'infinito, reso finito, deve attendere la fine, ad opera del finito, per ritornare al Padre. La Trinità resta sospesa alla *possibilità* della propria revoca. Trinità è questa sospensione. La redenzione è del Figlio, è sofferenza del Figlio. Il cristianesimo storico, paolino, non è, secondo Vitiello, tutto il cristianesimo. La parola di Gesù dice *altro* ancora. Paolo è un'interpretazione della parola gesuana, vincente certo, ma solo e sempre "una" interpretazione. La tentazione di Satana è questa: la tentazione del mondo. E Gesù teme questa tentazione. Aveva però ragione Schelling quando sosteneva che Satana non deve essere bestemmiato, perché non è creatura, ma eterno, è l'arconte Samael. Quando si giunge al limite del sapere, bisogna tentare altro, altro dire, altra scrittura. Cristo è un'attesa. Una storia chassidica mostra che povero, coperto di stracci, Cristo cammina per le vie della grande Città. Nessuno lo riconosce. Poi uno gli si avvicina e gli chiede: «Cristo, quando tornerai?». La filosofia, sistema di libertà, struttura che attraversa i saperi senza restarne imprigionata, ascolta e interroga. Spirito e carne sono divisi e opposti. La serietà del cristianesimo è salva. Il grido di Gesù sul legno della maledizione attesta che l'uomo, il finito, nel male che abita il mondo è anche *oltre e fuori* del male: «E questo chiamo salvezza, non redenzione». Oltre il pensiero argomentante, v'è il pensiero narrativo. Oltre il *logos*, il *mythos*. Racconto non dell'alba del mondo, ma del suo tramonto. La ragione narrante, infelice e inope, non spiega e non motiva. Narra. Che cosa? Eventi, non fatti. La ragione narra il puro possibile, dice che tutto può accadere. Non si può tracciare un limite all'insicurezza. Nessuna narrazione è perciò definitiva. "Forse" è la parola che filosofi e teologi, sostiene a ragione Vitiello, dopo aver a lungo conteso su chi detenga il primato della certezza, se la fede o la ragione, possono oggi impiegare insieme per comunicare le loro esperienze più vere,

quelle che, senza abbandonare le parole, vanno oltre le parole. Alle radici. «Forse».

La sofferenza è la testimonianza irrefutabile della finitezza umana. Lo spazio dell'anima umana è la memoria. Ma il viaggio dell'anima in se stessa, nella sua interiorità, conduce ai confini del nulla. Vale allora la soluzione di Agostino in un passo delle *Confessioni*: «Son capace di star qui e non voglio, là vorrei stare e non ne son capace, infelice qui e là. *Miser utrobique*». Il resto è aspettazione, non attesa. Gli itinerari tracciati da Vitiello sono tanti, da Aristotele a Eckhart a Heidegger, al «colpo di pistola» di ogni tentativo (è l'espressione usata da Hegel nella sua critica a Schelling) di autogenerazione. In particolare, nel trattato di Eckhart sul distacco, ripreso poi da Heidegger, risiede per l'autore un punto cardine: è in giuoco l'intera Logica dell'Occidente. Cristo non è una morale, ma un'esperienza. È storia, storia dell'uomo. Un distico di Hölderlin, che Heidegger amava citare, recita: «Dov'è il pericolo, cresce anche ciò che salva». Vitiello lo inverte: *dov'è ciò che salva, cresce anche il pericolo*. Dalla legge mosaica a quella di Cristo: questo il circolo che ha segnato l'intera storia del mondo occidentale, da Agostino sino a Hegel. Ma, «proprio là dove la storia si presenta nella forma dell'accumulo di macerie, e il linguaggio si frantuma, e il tempo si riduce a mera exteriorità spaziale, storia, linguaggio e tempo – pur restando rovine, frantumi, pura exteriorità spaziale – sono redenti». E. Jünger scriveva un forte elogio della speranza: «Se non cediamo, anche la Madre Terra non ci abbandonerà». Mentre l'ultima speranza dell'uomo intimamente pagano resta per Vitiello la memoria della terra, il linguaggio della preghiera ascolta, chiede non per ottenere, ma «chiedere senza nulla volere, chiedere quello che viene concesso». Pregare è supplicare ringraziando per quello che accade. Un passo dei *Demoni* di Dostoevskij fa dire a Kirillov: «Ci sono dei momenti, voi arrivate a certi momenti in cui il tempo tutt'a un tratto si ferma e diventa eternità». Questa è preghiera, preghiera che ringrazia la Vita, che ama Palmira, Cartagine e Roma, pur nell'apocalisse del «bilico». La più alta preghiera pagana resta l'*Edipo a Colono* di Sofocle. Non dà ragione tuttavia del pianto umano di Antigone e Ismene. Nella preghiera cristiana invece, il tem-

po viene superato nel tempo. Sulla Croce, l'ultima parola fu un grido, tuono che squarcia il Sacro. Resta il Figlio, l'*umanità* del Figlio. Custodia delle lacrime di Antigone e Ismene. Testimonianza che pianto e dolore per la morte non sono vergogna. Il *Dio possibile* di Vitiello non concede riposo, non concede certezze. La Sua presenza è segno non di un'assenza, ma di una mancanza e di una sofferenza. Di un'infinita nostalgia che ci salva, che salva la finitezza, pur non redimendola. «Cristo è soglia; anche quando la varchi, resta soglia». Il Dio possibile resta possibile. E continua a chiedere, drammaticamente: *Voi chi dite che io sia?*

MASSIMO CACCIARI:
RESPONSABILITÀ UMANA E RICERCA SILENZIOSA DI DIO

Essere figli del nostro tempo significa imparare a dialogare permanentemente con tutto ciò che definisce e articola la nostra identità. La complessità di tale rapporto è individuata anche in un recente contributo ⁴, un vissuto che viene evocato attraverso l'immagine della "soglia", la cui vera natura consiste in un essere-sempre-sul punto-di-movimento che ha la propria verità non già nel "dove" (dentro/fuori), bensì nel continuo trapassare. In questo libro si analizza la forza ma anche la problematicità di intuizioni destinate a frantumarsi nel discorso, un sentire che «per fare luce sulla propria verità è disposto ad attraversare il fuoco del pensare», scoprendo le proprie radici nelle viscere del sentire. Paesaggio straordinariamente ricco di simboli e motivi questo terreno di nessuno, tra teologia e filosofia, dove regna il silenzio e la parola è carica di responsabilità destinali. Non c'è tra le due dimensioni tuttavia un aut-aut, quanto un atteggiamento di ascolto e dialogo nell'individuare, pur nel modo dell'accenno, nuove pro-

⁴ Vedi G. Ruggeri (ed.), *Il centro è il confine. Interviste su cristianesimo e modernità*, postfazione di Mario Luzi, Edizioni Servitium, 2002.

spettive di approccio alla tradizione cristiana. I pensatori “di confine” o “sul confine” che animano questo saggio indicano come in realtà il centro stesso sia confine e stare sul confine significhi stare al centro. Un confine, quello tra fede o non fede, che sembra crollare quando ci si inabissa nel centro della domanda su quei misteri altissimi che chiamiamo Dio, uomo, vita. Protagonisti del dialogo sono Massimo Cacciari, Raimon Panikkar, Elmar Salmann, Antoine Vergote. Uomini e pensatori raccolti nell’ascolto dell’alito fuggente del *Verbum*, del Figlio che non giudica, ma dona senso. Un percorso umano e oltre l’umano, quel «fiume inquinato», diceva Nietzsche, che finora si è sviluppato nella storia, ma graffia verità ogni sera della vita. Il mistico Eckhart ha scritto: «Prego Dio che mi liberi da Dio», la domanda infinita. Ma filosofia e teologia sono inseparabili, anche se il *logos* di cui il teologo parla è presupposto e nella filosofia invece, secondo l’insegnamento husserliano, non si può presupporre nulla, nessuna parola o linguaggio perché ogni forma del presupporre deve essere epochizzata, quando ciò è possibile. Ma, posta tale differenza, «i due fiumi si confondono inesorabilmente». La paradossalità *folle* del cristianesimo sta nel fatto che esso combina un’antropologia radicalmente realistica con un appello all’uomo perché si superi. Chiede dunque l’*impossibile*. La Chiesa, riconosce Cacciari, non è eterna e non trionferà mai. È chiesa di Pietro, non chiesa dello Spirito. *Ecclesia viatorum*. Quando trionferà, lo farà in croce. A cosa rispondere dunque? «È solo il singolo che dice a cosa ha risposto: se alla voce del silenzio, come dice Heidegger, o alla voce dell’Altro, come dice il credente. Nel silenzio di chi crede irrompe tuttavia un “chi”. Questa è la differenza fondamentale». La parola è tale quando la si ode, quando è esperienza. E la verità è sempre relazione. In questo cammino, il teologo Panikkar scrive: «Benvenuta sia la mia umana finitudine che mi fa scoprire l’unicità di ogni cosa, il valore di ogni momento». L’attesa è al tempo stesso ricerca. Sul valore umano, scrive Mario Luzi, «turbina e riluce il vento della *nuda questio*, sempre più nuda dopo tanti appigli e sublimi astrazioni». Tra una religione che si vive sempre più fuori dalla Chiesa e i solitari ricercatori di verità, resta la drammatica domanda del Nazareno: «Voi chi dite che io sia?». Una do-

manda drammatica che continua a bruciare nella storia, provocando risposte diverse, senza poterne omettere la portata.

Qual è il ruolo della responsabilità umana? Nella società postmoderna «c'è offuscamento se non tramonto dell'etica che può indurre alla nostalgia, ma pure a porre domande con accenti e sottolineature nuove». Il problema è: si dà e in che termini e forme, *responsabilità* del singolo? Il filosofo Cacciari ne ha discusso con vari interlocutori in un incontro tenuto a Sant'Erasmo⁵, la grande isola della laguna nota come l'"orto" di Venezia. La responsabilità ha direttamente a che fare con l'atto di "rispondere" e dunque attiene alla sfera re-ligiosa del *sacrum facere*. Si risponde ascoltando qualcosa o qualcuno. «Il termine responsabilità implica dunque un chiamante, una *vox clamans*». Non si può essere responsabili verso il ni-ente. L'uomo è destinato a rispondere alla chiamata dell'essere che è ni-ente e che dunque non può che interpellare nella forma, altissima, del *silenzio*. Questo impegno solenne è concepibile solo laddove si abbia di fronte un altro, una datità che m'interroga e s'interroga. Una voce av-viene, *si dà*, come dicono i filosofi. Qui nasce la *relazione*. E con essa il dono. «Si tratta di dialettizzare, di far configgere l'una con l'altra la dimensione dell'*officium* e quella del *munus*», anche se è difficile. Non può esistere una società nella quale i rapporti siano solo scambi commerciali, dove l'attività sia tutta lavoro e niente *munus*, inteso come servizio alla comunità. È possibile oggi ascoltare il timbro del *munus* e ricordare? Queste sono domande vitali. Bisogna lasciar parlare questa febbre che appare nel dialogo tra Pilato e Nicodemo, *novitas* non avversa ma estranea a ogni misura. La responsabilità si fonda su un progetto e quest'ultimo è sempre, in qualche modo, vita. Responsabilità è relazione, un percorso dove caduta e ripresa sono tappe di un destino di appropriazione e di scelte ai crocicchi del tempo. Il viaggio è *pro-vocato* e va *oltre* il mero principio di prestazione. La chiamata dell'inizio ci affida a una potenza d'essere che non ci lascia *s-confitti* al solo

⁵ Vedi *Quaderno di Sant'Erasmo sulla responsabilità individuale. Conversazione di Massimo Cacciari*, Edizioni Servitium, 2002.

itinerario, ma ci apre al *logos* e ci conduce a dir parola. La responsabilità è istanza veritativa. Lo scambio dice la reciprocità, che è dinamica costitutiva della relazione, mentre il dono dice la dissimmetria, che a sua volta è fondante sia la trascendenza che l'identità. La verità non può essere solo "saputa". Si declina un altro impegno: *veritas amanda*, nell'insuperabilità della sua attuazione. L'uomo è custode di questa responsabilità, in quanto ramemorante un pensiero che ricorda. Essa rimane quando c'è il raccontarsi, il riconoscersi senza schemi, come donati e mai posseduti, ma il "patto" è da ri-fare ogni volta, ascoltando il grido di una croce o il pianto di un bambino, sapendo tuttavia che la responsabilità rompe uno schema e dispone all'ascolto. L'adultera, dopo il suo incontro col Cristo, va a "cercare" di non peccare più. Lui, il Nazareno, scrive sulla sabbia parole che spariscono. Non è la pietra delle tavole della legge. Ma quella traccia resta nel cuore. Nulla resta più insopportabile della libertà. Nulla è più infinitamente necessario. Per questo, prima o poi, in forme e misure diverse, la responsabilità trova ospitalità tra le macerie della storia, dove un sorriso può seminare più della parola.

L'ITINERARIO DI GIANNI VATTIMO:
UN CRISTIANESIMO NON RELIGIOSO

Un Filosofo e la Religione. Un rapporto antico, sempre complicato, che è anche l'itinerario del nuovo contributo di Gianni Vattimo⁶, dopo il suo *Credere di credere*. L'autore si sente o si riscopre ricondotto alla fede cristiana proprio dai pensatori che ha maggiormente studiato, Heidegger e Nietzsche. Un cristianesimo ritrovato attraverso la forma del «credere di credere». L'annuncio nietzscheano del Dio che è morto sembra dimostrare a Vattimo come non ci sia un fondamento ultimo. Non dice altro. La cultura euro-

⁶ Vedi G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, cit.

pea si è accorta del fatto che ci sono altri modi di vita. L'epoca nella quale viviamo, postmoderna, è il tempo nel quale non si può più pensare alla realtà come una struttura saldamente ancorata a un unico fondamento, che la filosofia potrebbe conoscere e la religione dovrebbe adorare. Non si possono più unificare le esperienze e le storie sotto il nome di una verità ultima, secondo le famose "vie" di Tommaso d'Aquino. Piuttosto, i frastagliati percorsi carsici della filosofia postmoderna permetterebbero di ritrovare, al bivio della coscienza, la fede cristiana. Intanto, se Dio è morto, è finito, da gran tempo invero, l'ateismo filosofico o almeno la sua *necessità*. Dio è morto, per dirla con Nietzsche, perché l'hanno ucciso i suoi fedeli. Alla fine hanno scoperto che Dio è una bugia superflua. Questo significa: «non è più sostenibile, per ciò stesso è di nuovo possibile credere in Dio», certo non quello della metafisica o della scolastica medievale che ha indottrinato per secoli le coscienze avendo il solo effetto di far incrinare, all'ora del vespro, qualche collo in segno di devozione. Un esercizio quaresimale definiva questa filosofia il teologo Karl Rahner. Rimane anche per Vattimo la possibilità di ascoltare la Parola, la Scrittura, mentre la verità non è struttura eterna del reale, ma *evento storico* che interpella nella forma del dono e del compito cui rispondere. Liberandosi dalla metafisica oggettivistica e dallo scientismo, il pensiero può oggi far fronte agli inquieti interrogativi della contingente storicità dell'essere. Non ci troviamo più carponi dinanzi al Dio dei *preambula fidei*. Il Dio ritrovato è piuttosto quello del libro non letteralmente inteso, mentre la vera chiesa, quella delle coscienze, sta dove cade l'annuncio, interpretato liberamente. Un'idea che si trova anche in pensatori romantici come Novalis e Schleiermacher. Solo il Dio morale è *überwunden, superato*, dicevano i frammenti postumi di Nietzsche. Come per il messaggio dell'imperatore nel racconto di Kafka, ci vuole tempo perché quest'annuncio raggiunga le più remote province dell'impero e gli angoli delle coscienze. Il mondo della Babele tardo-moderna ha dato ragione tanto a Nietzsche quanto a Heidegger. La rinnovata possibilità dell'esperienza religiosa parte da questi grandi vecchi e si struttura come «liberazione dalla metafora». Parlando di angeli o di redenzione, ad esempio, sempre più

filosofi e pensatori lo fanno non in riferimento ai dati “dottrinali” teologici, ma spulciando non di rado testi mitologici o poetici. Non di mero ritorno al mito si dovrebbe parlare. Davanti all’essere come evento, così voleva Heidegger, *denken ist andenken*, pensare è rammemorare. La rinascita del sacro, antimetafisica, stabilisce e riconosce parentele strette fra la tradizione religiosa dell’Occidente e il pensiero dell’essere sia come evento che come destino d’indebolimento, ossia “secolarizzazione”, non più pensata come abbandono della religione, ma quale luogo di attuazione della sua intima vocazione. L’Occidente è per Vattimo la Terra del tramonto del sacro, una lunga uccisione di Dio. Simbolo del ritorno alla “figura” della religione è Gioacchino da Fiore, con la sua idea di una storia della salvezza ancora in corso nella profezia della *terza età del mondo*, quella dello Spirito. La strada di Gioacchino, o meglio il suo *metaracconto*, sembra a Vattimo oggi ancora proponibile, almeno dopo la via di Karl Barth e di Emmanuel Lévinas, che si rivolgono al divino come al «totalmente altro». È la *spiritualizzazione* del cristianesimo che seduce Vattimo, «un’applicazione interpretativa del messaggio biblico che lo disloca su un piano non strettamente sacramentale, sacrale, ecclesiastico». Occorrerebbe allora per il filosofo abbandonare l’interpretazione letterale e autoritaria della Bibbia, verso una spiritualizzazione agostiniana il cui limite è la carità, quella carità che dovrebbe condurre *oltre* la metafisica della natura, poiché quest’ultima non ha corso nella nostra filosofia più di quanta ne abbia la dottrina aristotelica dei «luoghi naturali». Storia sacra e storia profana non si riconoscono più. Tutto è Umanità. Profonda umanità. E ciò che solo conta è la Carità. Giovanni scrive nel suo Evangelo: *Deus caritas est*. In quanto all’escatologia, «il filosofo, come ogni uomo religioso, può solo sperare che la vita non finisca con la morte del corpo, e questa speranza non è irragionevole anche in quanto non ci sono più limiti “metafisicamente” certi della natura». In un famoso testo, *La cristianità ossia l’Europa*, Novalis sosteneva che «la vera anarchia è l’elemento procreatore della religione». Vattimo riscalda nuovamente il concetto, ma sottolinea al contempo che l’Occidente come terra dell’indebolimento è anche la verità del cristianesimo. Si profila una nuova leggerezza dell’essere, contro

le strutture pesanti del suo statuto ontologico, datato millenni. È il riferimento anche a una bella pagina di Heidegger sul *gering*, il piccolo, il da poco. La salvezza incomincia dall'al di qua. Almeno questo è rimasto. Come non tramonta l'indicazione di Herbert Marcuse sulla possibilità di realizzare il «regno del senso». Vattimo non lo ricorda, ma è il discorso di Bonaventura per il quale «tutta la realtà è Sacra Scrittura». Importante tuttavia nel saggio la discussione sui valori, che per Vattimo si stabiliscono per «libera stipulazione dialogica». La *kenosis*, lo svuotamento, è condizione di dialogo tra le parti, e mentre sottoscriviamo che il pensiero laico moderno è molto più religioso di quanto il pensiero cristiano sia propenso a riconoscere, siamo invece meno concordi col filosofo sui crocifissi da togliere a scuola e sulla proposta forse un tantino sincretista di fare dei segni religiosi un universo ospitale, una sorta di *Pantheon* di lungo corso. Più che oggetti sulle pareti che non dicano appartenenza o fede, preferiamo l'ara al dio ignoto, quella stessa che Paolo trova in uno dei suoi viaggi, accanto alla sana, romana, religiosità degli antenati.

RIFLESSIONI CONCLUSIVE:

MARIA ZAMBRANO,

OVVERO UN'EUROPA IN COMPAGNIA DI SANT'AGOSTINO

I filosofi sono «lunatici, ma anche pazzi di Dio» annotò un giorno F.W. Nietzsche. Interrogare il mistero resta il compito più alto della ricerca umana. Terreno di coltura del pensiero è la Croce, piantata nel cuore della Trinità prima che su una collina vicino Gerusalemme. Essa è ancora «scandalo» per i credenti e per i cercatori di umanità profonda, occasione di lotta, fascino e ulteriore fondante di *philia* e di amore per l'altro. L'essente di cui parlano gli scritti dei filosofi passati «in rassegna» è tutto ciò che non è *nihil absolutum*. La filosofia contemporanea è fedeltà estrema alla ricerca di un Altro in questo estremo tempo di povertà. Solo nello sguardo della verità, assaporato sulla soglia, la verità smette di

essere un sogno. Il Cristianesimo, questo grande abitatore dell'Occidente, è anche un cerchio che continua a dire *qualcosa* alla filosofia. Dirlo, forse, in *altri* linguaggi.

Ecco perché crediamo importante segnalare alcune indicazioni di Maria Zambrano (1904-1991). Una sensibilità autunnale parla attraverso le sue opere. Con lei inizia lento il cammino di un tempo interiore che si colloca dopo il consumo di un inverno, anche storico e personale, della filosofa spagnola, la cui fortuna ha coinciso, come storia degli effetti, con la sua morte (Madrid, 6 febbraio 1991), dopo un lungo esilio dalla Spagna, durante il quale visse anche in Italia, dal 1954 al 1964. Una condizione da esiliati quella degli uomini in ricerca, aveva scritto in *I beati*⁷, dove si sperimenta il fuggire ogni luogo, l'esperire una conoscenza pratica delle cose, come solo l'esiliato può conoscere, aprendosi alla sfida di una levità che crocifigge e libera allo stesso tempo. È un conoscere aurorale dirà la stessa Zambrano in *Chiari del bosco*⁸, dove è necessario scoprire e vivere tutto, attraversare nella carne l'inquietudine della cattura intellettuale, aggrappati all'esule percezione delle cose che inesauribilmente dice incompiutezza di definizione e localizzazione. Da ricordare la pubblicazione di *L'uomo e il divino*⁹. La riflessione perciò è vivere nella propria carne il tempo precario della saggezza, impregnare la mente all'abbbevamento della memoria, senza darvi eternità, perché tutto è transeunte, e radicalmente finito. Un realismo che è una forma di come trattare le cose: da innamorati, senza possederle. Così, il cigno è un angelo punito che ha conservato le sue ali, ali troppo grandi, sproporzionate per il corpo troppo pesante. Figlia spirituale di Miguel de Unamuno, colui che aveva compreso il nichilismo europeo proposto da Nietzsche e lo riproponeva in Spagna, Maria Zambrano cerca una soluzione agli *Holzwege* (sentieri interrotti) di heideggeriana memoria, con i *Chiari del bosco* e la narrazione di un ostinato senso di passione per la ricerca di cui è cifra e me-

⁷ Vedi M. Zambrano, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992.

⁸ Vedi M. Zambrano, *Chiari del bosco*, Feltrinelli, Milano 1991.

⁹ Vedi M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, introduzione di Vincenzo Vitiello, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

tafora la sua definizione del *Don Chisciotte*, guidato da Dulcinea, l'inesistente. Nella Zambrano la filosofia dell'anima prevale sull'inerzia del pensiero e sul calcolo della forza. Lo dimostra soprattutto il volume *L'agonia dell'Europa*, dove la Zambrano tiene presente Unamuno e la sua lezione: riprendere la tradizione cattolica propria della sua terra, la calda Spagna, per superare il favonio nichilista d'oltre confine. Senza cedere all'utopismo di Ortega, alla sua «ucronia». Fra Unamuno e Ortega si colloca l'anima di Maria Zambrano: la sua riflessione coglie il grido di dolore dell'Europa, senza lasciarne il capezzale, infondendo anzi la speranza – siamo nel 1945 – che l'Europa contenga un *segreto*, qualcosa di profondo per l'esistenza dell'uomo. È questo il senso di questa appassionata riflessione sull'Europa, perché il frammento, come scrisse Kierkegaard, è un'opera postuma. Così la spagnola annota: «È sparito il mondo, ma il sentimento che ci radica in esso, no»¹⁰ e ancora: «Vivere è un equilibrio fra l'anelito oscuro e l'immagine che si intravede soltanto; un'immagine che, come l'angelo di Giacobbe, non tollera di essere vista altro che all'alba. Le vere testimonianze sono quelle di un tempo troppo corto per realizzarsi in modo duraturo, vale a dire in virtù della parola. Essendo trascrizione di quelle visioni che si presentano fra la vita e la morte, hanno la durata di un soffio, il soffio della vita che definitivamente si spegne o che di nuovo si rianima per proseguire»¹¹. Queste pagine allora vogliono “indicare” che occorre per l'Europa fuggire il rancore e la sua terribile apostasia, ossia il suo ritorcersi verso ciò che potrebbe salvarla. Occorre bandire il culto del successo che rammollisce e riprendere invece la capacità, tutta propria dell'Europa, di distaccarsi dalla realtà, nel senso di non credere alla prima apparenza che viene incontro come verità. Perché il ritrovamento della verità è la sua continua ricerca, e questo può darsi solo in uomini che non si sentano schiacciati dalla paurosità dell'immediato. L'uomo europeo tratteggiato dalla Zambrano ha perso il suo eroico idealismo, ha troppa fiducia nel naturalismo e nelle cose del mondo, nella direzione invece di una lotta contro

¹⁰ M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 1999, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 28.

qualcosa di estraneo, che sottende un momento di pericolo e di urgenza. La coscienza europea, denuncia la filosofa spagnola, è passata dall'ingenuo ottimismo allo scriteriato terrore, che ha lasciato l'Europa immobile, «incapace di combattere, in quiete mortale, come un pantano»¹². Risentimento da un lato, terrore e fiducia dall'altro. Ma se tutto si riduce a maschera, ad apparenza, se tutto si tramuta nel contrario, resta – è questo il messaggio forte della Zambrano – la guida dell'amore, la fedeltà a una realtà che forse non abbiamo mai compreso o goduto. Anche i frutti della cenere, morsi dal nulla, erano testimoni di qualcosa: la disperazione ha trovato la strada per costruire ancora. È il sentimento di lotta per un'Europa nella quale crediamo e sentiamo di essere una grande unità nella quale siamo compresi integralmente. E cominciamo a vedere qualcosa. L'evocazione funziona. L'Europa «è un fantasma che reclama di essere capito, scoperto. Non ci lascia in pace, non ci lascia riposare nella sua traslucida presenza. Non si rassegna ad essere fantasma; vuole, indubbiamente, essere restituito alla vita. E in essa rientra mettendo in moto il nostro intelletto. Perché l'amore non si calma con fantasmi»¹³. Perciò per capire l'Europa occorre per la Zambrano vedere ciò che di essa ci è irrinunciabile, vedere cos'è stata l'Europa, cogliere le sue grida e aneliti. Perché l'Europa è, unica nella storia, qualcosa che non può del tutto morire, l'unica cosa che può resuscitare. Anche Hegel aveva detto che qualche volta è necessario che esploda il cuore del mondo per giungere a una vita più alta. Tuttavia per la Zambrano è possibile fissare un anno di nascita per la cultura europea. Esso coincide con la data di nascita di Agostino d'Ipbona, che europeo non nacque, l'uscita di filosofia greca e potere romano in un'altra forma: quella delle essenze vere dell'uomo, della sua speranza, che è anche la speranza filiale di essere legati alla Grecia, quella terra che non ebbe mai vocazione per la vita, ma solo per la ragione e la bellezza. La speranza cristiana è la soluzione, perché essa è replica alla disperazione di chi si ostina

¹² *Ibid.*, p. 36.

¹³ *Ibid.*, p. 47.

a vivere, fame di vivere consumandosi, sete interiore: «all'interno dell'uomo abita la verità». Con queste parole di Agostino nasce, secondo Maria Zambrano, l'uomo europeo. Interiorità tormentata che non trova giaciglio, prospettiva infinita che è sempre più in là, sempre più a fondo. Perciò Agostino è importante: lui, figlio d'Africa che ci avvicina a quella saggezza dimenticata dell'Africa appunto, dimenticata e relegata, vecchia balia dalla pelle scura che se ne sta in un angolo della casa a contemplare il figlio cresciuto che si allontanerà sempre più da lei. Dimenticata balia dell'Europa, con la sua saggezza umile e antica. Così l'Europa si è incendiata di nostalgia e speranza, forze che percorrono ancora oggi il suo corpo, impedendole di guardare, come il Picasso del 1911, soltanto una maschera, volgendosi piuttosto «alla luce di luce», ossia al punto d'identità di filosofia greca e fede cristiana, linea che salva l'Europa.

GERARDO PICARDO