

LABORATORIO

L'IMPOTENZA APOCALITTICA DI DIO. SERGIO QUINZIO E IL "CRISTIANESIMO DELLA FINE"



The article presents the core of the reflection of Sergio Quinzio: the impotence of God and the Apocalypse. In the first part, we have pointed out the reasons that led Quinzio to talk about a God without potency. He affirms that the Bible is a tale of a progressive abdication of the potency of Good, which starts from the creation, in which God retires from the world in order to create a space for the creature; and finishes with the incarnations of the Son and his death on the Cross. Due to this impotence, God has to invoke the apocalypse because only in this way would he save not only men from the death, but also Himself from His weakness. In the second part, we provide Quinzio's interpretation of Apocalypse. He thinks that it is impotent itself because God can save the world and the human being only by destroying the world. The «Rest of Israel», which will be preserved from the final destruction, will only be saved «just as the shepherd snatches from the lion's mouth» (Am 3, 12).

di
FRANCESCO BERRA

Presto sarò coricato nella terra, Tu mi cercherai, e io non ci sarò più.
Gb 7, 21 (14, 15)

Chiunque si accosti all'opera di Sergio Quinzio non può non coglierne la radicale originalità all'interno del pensiero di matrice cristiana del Novecento. Se pur è vero che vi sono delle forti assonanze fra il "cristianesimo della fine" di Quinzio e quello dei "russi apocalittici" Dostoevskij, Solov'ëv, Šestov, o quello di Pascal e Kierkegaard – anche Quinzio è *scrittore religioso* –, tuttavia è bene tener a mente le profonde differenze che lo allontanano da ciascuno degli autori citati, e che costituiscono la singolarità della sua riflessione. Tentando di riassumere, in estrema sintesi, la posizione di Quinzio, si potrebbe dire che egli riconduca il cristianesimo al contenuto profetico e apocalittico che lo contraddistingueva in origine, il che significa prima di ogni contaminazione linguistico-concettuale operata dalla filosofia greca e in una continuità che potremmo definire giovanna – «la salvezza viene dai Giudei» (Gv 4, 22) – con l'ebraismo. La «via di Quinzio», poi, è propriamente «né teoretica né teologica. È la descrizione, aspra, aliena da ogni patetismo, della propria esperienza [...], di un *pathos*»¹. È questo grido invocante salvezza, il grido impaziente di Giobbe, che spiega lo stile aforistico, frammentario, finanche diafrastico, della maggior parte dei testi dell'autore. Come dare forma chiusa e non aporetica a un domandare che attende *in spe et contra spem* una risposta da Dio?

Di fronte a questo silenzio di Dio, Quinzio domanda: che ne è della Sua promessa? Della salvezza, della venuta del Regno e della resurrezione dei morti? Con onestà profetica risponde: la promessa tarda a essere compiuta, Dio è stato sconfitto, perché è debole e impotente. Apocalitticamente impotente aggiungiamo noi. Espressione ossimorica se, seguendo la tradizionale lettura dell'apocalisse, la si interpreta come ultimo atto e sigillo di un Dio padrone assoluto che dispone a suo talento del mondo. Formula risolvibile in una sorta di circolarità ermeneutica se leggiamo invece queste due nozioni all'interno dell'opera di Quinzio. Impotenza di Dio e apocalisse si richiamano e si permeano a vicenda, essendo ciascuna in sé semanticamente indiscernibile: l'impotenza di Dio è essenzialmente apocalittica, invoca la parusia del Cristo, esige cioè un suo superamento e un suo riscatto nell'apocalisse. D'altro canto, se apocalisse «è la negazione e il capovolgimento della promessa, il fallimento dell'opera di redenzione»², allora essa stessa è *impotente*. Come definire *potente* il ritorno di Dio se esso avviene solo attraverso la distruzione della sua opera, se il *resto d'Israele* verrà salvato «come se un pastore togliesse dalla bocca del leone due stinchi o un pezzo d'orecchio» (Amos 3, 12)? Nella rivelazione finale ci sarà redenzione se il *mysterium iniquitatis* sarà compiuto e se il male fatto non potrà essere redento?

L'apocalisse stessa non salverà: «la vittoria di Dio coincide con la sua sconfitta»³. Ecco la *novitas* del discorso quinziano.

1) M. Cacciari, *Apocalittica di Sergio Quinzio*, in «Bailamme», n. 20, dicembre 1996, p. 24.

2) S. Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano 1991 (prima edizione in 4 vol. 1972-1976), p. 798.

3) S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, Adelphi, Milano 2013 (prima edizione 1980), p. 131.

1. *Impotentia Dei*

1.1 Tentiamo innanzi tutto di comprendere come Quinzio giunga a tematizzare l'impotenza di Dio; in particolare attraverso quale confronto e quale lettura della Scrittura. Va sottolineato anzitutto – egli rileva – che l'onnipotenza divina di cui parla la filosofia non è affatto un attributo biblico. È piuttosto un portato della tradizione filosofica che, nell'interpretare con le proprie categorie la rivelazione biblica, ne spiritualizza il messaggio e ne tradisce la verità: l'*'emet* ebraica si trasforma, denaturalizzandosi, in *alétheia*.

L'impotentia Dei emerge nel momento in cui si comprende che il ritardo della parusia di Cristo, che ora ha raggiunto più di due millenni, non è una dilazione intenzionale: la mancata venuta del Regno è contro la volontà stessa di Dio. A partire da ciò Quinzio propone una “sua” *regula fidei*, una personale lettura del canone biblico che tentiamo qui di presentare attraverso tre momenti: creazione, prima *kenosis*, seconda *kenosis*. Con la creazione inizierebbe un progressivo ritirarsi e ridursi di Dio, una rinuncia alla sua potenza sul mondo, che diviene totale con l'incarnazione del Figlio – prima *kenosis* – e il grido doloroso dell'ora nona – seconda *kenosis*⁴.

Dio, dopo aver creato, crede di avere davanti a sé la realtà che aveva sperato: un mondo dove tutto, in quanto creato, è buono e giusto. Poco dopo però, in seguito al peccato dei progenitori edenici e al diffondersi del male nel mondo, Dio, «addolorato nel profondo del cuore, si pentì d'aver fatto l'uomo sulla terra» (*Gr* 6, 1). Il Signore soffre per la delusione procuratagli dal creato che non segue il suo progetto e si mostra così «tanto impotente da non potersi fare amare dalla più piccola delle creature»⁵. Ma la sua debolezza, in realtà, è un effetto dell'abdicazione all'onnipotenza, un'abdicazione necessaria se Egli vuol far essere e lasciare posto all'altro da Sé, il creato. È proprio dando spirito di vita all'altro da Sé che si lascia aperta la possibilità che questi – l'uomo anzitutto, colui che è stato creato da Dio a Sua immagine e somiglianza – possa allontanarsi da Lui, rifiutarlo o addirittura negarlo. La creazione è «l'avvento della negazione, della finitezza, che toglie a Dio l'assolutezza del non avere limiti, confini, alterità; sottrae a Dio l'assolutezza dell'essere tutto-in-tutto. [...] Il negativo colpisce Dio, ferisce Dio»⁶. Di qui il senso della *caritas Dei*, il dono donante di Dio, l'amore gratuito di Dio che si sacrifica, comprimendosi-restringendosi, per creare la vita dell'altro da Sé. Tale lettura della genesi del mondo è esplicitamente vicina alle dottrine cabalistiche, in particolare al libro della Creazione – *Sēfer Yēšîrāh* – dove si dice che Dio, l'Infinito – *Ēn-Sōf* – crea il mondo finitizzandosi. È lo *tzimtzum*⁷, il contrarsi o l'autolimitarsi di Dio, «il

4) Parlando di “prima” e “seconda” *kenosis* seguiamo di Vincenzo Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città nuova, Roma 2002.

5) S. Quinzio, *Diario Profetico*, Adelphi, Milano 1996 (prima edizione 1958), p. 108.

6) V. Vitiello, *Il Dio possibile*, p. 81.

7) A questo proposito Guido Ceronetti scrive all'amico Quinzio: «Per te Dio si è suicidato il giorno dello *zimzum*, lo so bene», in *Un tentativo di colmare l'abisso. Lettere 1968-1996*, Adelphi, Milano 2014.

far posto alle cose create e il render possibile un punto dove non ci sia Dio perché lì ci sia la realtà del mondo»⁸.

Se la rivelazione del Nome a Mosè nella teofania sinaitica, prima della fuga dall'Egitto, è un ulteriore ridursi di Dio, in quanto Jhwh è costretto a parlare le parole degli uomini, tuttavia è in Gesù di Nazareth che tale processo di abbassamento e di rinuncia alla potenza giunge a radicalità estreme. Come ricorda l'apostolo Paolo (*Fili* 2, 5-11), Gesù Cristo spogliò – *ekénosen* – se stesso assumendo la condizione di servo, e così facendo poté dare luogo a una nuova creazione, la seconda dopo quella adamitica. L'umanità rinasce in Cristo e per mezzo di Cristo dopo esser divenuta figlia di satana, come vuole René Girard⁹, con il primo assassinio di Caino e la fondazione della civiltà. Tramite la parola creatrice (*davar*), Cristo dà forma a una nuova umanità, chiamando a sé i discepoli da lui designati e promettendo loro la vera vita, la vita eterna. Simone allora rinasce in Pietro, Saulo in Paolo: a colui che è di nuovo "creato" viene dato un nome, proprio come nella creazione genesiaca. Tuttavia, in quanto di creazione si tratta, ecco un'ulteriore limitarsi e ridursi di Dio: un annichilimento che, come mostra Paolo, comporta il farsi "fattura" da parte del "fattore" stesso, assumendo quindi il rischio del dolore e della morte. Alla luce di quanto detto, si comprende il senso più profondo delle tre tentazioni del deserto, dove Satana offre a Gesù potenza sulle cose (*Mt* 4, 3), sugli avvenimenti (*Mt* 4, 6) e sull'intera storia del mondo (*Mt* 4, 8). «La tentazione di Dio [...] è l'onnipotenza, alla quale Dio *in principio* rinuncia [...] e rinuncia ultimamente accettando in Gesù il conseguente rischio del fallimento e della morte»¹⁰. Ed è proprio questa rinuncia al dominio e alla potenza che costituirà "scandalo" alle orecchie dei Giudei e "stoltezza" agli occhi dei Greci (*I Cor.*). Durante il processo a Gesù i suoi accusatori, oltre a volergli carpire la confessione del suo presunto essere – cosa che Gesù è costretto a fare rompendo il "silenzio messianico" – esigono segni di potenza, prodigi: sono persuasi che il Dio che adorano, il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè sia potente fonte di potenza cui rivolgersi per ovviare alla propria debolezza. Ignorano che colui che adorano è Satana, *princeps huius mundi*, colui che allontana e divide – *bállei-dià* – il creato da Dio.

È tuttavia solo alla fine del racconto evangelico che troviamo l'attestazione che abbiamo scelto come terzo e ultimo momento di questa *navigatio in impotentia Dei*. È l'inizio del calvario, la seconda *kenosis*, più dolorosa e difficile della prima¹¹, che si apre con le parole di Gesù a Pietro, Giacomo e Giovanni, i più vicini a lui tra "i dodici": «*Tristis est anima mia usque ad mortem*»¹² (*Mc* 14, 34), unica volta in cui Gesù si sia lamentato, ricorda Pascal, come se non avesse più saputo contenere il suo eccessivo dolore¹³. È il Getsemani, «giardino non di delizie dove si

8) S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 2008 (prima edizione 1993), p. 41.

9) R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it. di R. Damiani, Adelphi, Milano 2010, p. 215.

10) S. Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, p. 407. Il corsivo è mio.

11) V. Vitiello, *Il Dio possibile*, p. 211.

12) Riportiamo la citazione evangelica in lingua latina in quanto Quinzio cita di preferenza dalla *Vulgata*.

13) Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, trad. it. di B. Nacci, Garzanti, Milano 2008, p. 350.

perse il primo Adamo e tutto il genere umano, ma un giardino di supplizi»¹⁴, dove il Figlio rinunciò definitivamente all'onnipotenza. Ecco il grido dell'ora nona, compimento della seconda *kenosi*, vera prova della divinità del cristianesimo secondo Simone Weil: «*Eloi Eloi, lamma sabacthani ?*» (Mc 15, 34)

Ci troviamo qui di fronte alla totale debolezza e sconfitta di Dio: la debolezza del Figlio per e con la debolezza del Padre. Cristo è impotente perché lo è anche il Padre Suo: *Deus Trinitas est impotens*, se, come vuole Agostino, tutto quello che si predica di una persona della Trinità si predica anche alle altre. Ed è per questo che, incalza Quinzio, se si vuole essere veri adoratori della croce, è necessario sacrificare l'onnipotenza di Dio. Affermare che Dio è impotente è fare esperienza del «vero abisso della *kenosi*», quello che spaventa lo stesso Signore e che né noi né lui possiamo sostenere: l'abisso del sentirsi e del sapersi abbandonati da Dio»¹⁵.

1.2 L'uomo moderno, l'uomo che ha sofferto per il silenzio di Dio e la smentita delle promesse fatte dai messianismi – secolarizzati e non –, sembra allora fare esperienza di «un tempo vuoto che, non più sostenuto dalla speranza nella vita futura, precipita nel nulla»¹⁶. Bruscamente svegliato dal breve sonno positivistico, si ritrova spaesato di fronte a una realtà non più unitariamente decifrabile e quindi controllabile; un mondo che, rovesciando la celebre tesi marxiana, non deve più essere trasformato perché si trasforma da solo. La globalizzazione tecnologica del pianeta – l'unica vera globalizzazione – non può essere governata, se «la tecnica è l'astrazione e la combinazione delle ideazioni e delle azioni umane a un livello di artificialità tale che nessun uomo o nessun gruppo umano [...] è in grado di controllare nella sua totalità»¹⁷. A questo si aggiunga che il più inquietante di tutti gli ospiti¹⁸, il nichilismo, sembra aver preso piena dimora nell'Occidente, terra un tempo di speranza in futuri redentivi. «*Pulvis sum et in pulvere revertero*», dice l'europeo oggi. «La negatività è sentita sempre più come la dimensione stessa del vivere»¹⁹.

Ma perché nichilismo e tecnica dopo la morte di Dio?

Nell'affrontare tale questione non possiamo non confrontarci con il pensiero di Emanuele Severino. Tra Severino e Quinzio, infatti, c'è stato un pur breve ma interessante dialogo. In effetti, se il pensiero di Quinzio vuole essere un ripensamento radicale del cristianesimo, non può non confrontarsi con chi, forse più di chiunque altro, ha messo in discussione il terreno – «lo scacchiere», come ama ripetere Severino – su cui si muove la cristianità. Fin troppo nota la tesi fondamentale del discorso severiniano: il nichilismo è la persuasione che l'ente, in quanto ente, sia niente. Tale persuasione inizia con la metafisica greca e in particolare con

14) *Ibid.*

15) S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, p. 35.

16) S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 2008 (prima edizione 1990), p. 128.

17) U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2011 p. 497.

18) Così Nietzsche definisce il nichilismo in *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it di S. Giometta, Adelphi, Milano, 1975, fr. 2 [127], p. 112.

19) S. Quinzio, *La croce il nulla*, Adelphi, Milano 2006 (prima edizione 1984), p. 211.

Platone, il quale pensa l'essente come oscillazione tra l'essere e il non essere. A partire dall'interpretazione dell'ente come ciò che è conteso dall'essere e dal nulla, si giunge a pensare la creazione come ciò che permette questo passaggio. Una creazione che diviene radicale se è *ex nihilo* *absoluto* e produce la realtà. «Nella storia dell'Occidente la produzione dell'essere degli enti è fondamentalmente intesa come "Dio" e come "tecnica", che dunque sono le due espressioni fondamentali del nichilismo»²⁰. Il Dio al quale pensa Severino è allora «l'Onnipotente che padroneggia l'essere degli enti», il *theós* che, come indica la radice "da" su cui è costruita la parola greca, è lo «star dinanzi manifesto e luminoso [...] e il dispensare, il dare in sorte distribuendo le differenze»²¹. Dio allora è il primo tecnico, è la prima potenza suprema che regola e controlla l'essere e il non essere degli enti. La tecnica è l'ultimo dio dopo la "morte di Dio", è filiazione diretta di Dio in quanto «il senso metafisico di *theós* pre-contiene il significato essenziale della tecnica moderna»²². Entrambi sono allora l'espressione più radicale del nichilismo, in quanto pensati come il fondamento supremo della nientità dell'ente. Se questa è l'alienazione nichilistica dell'Occidente, il senso della storia dell'Occidente, da una tale storia – conclude Severino – non è escluso il cristianesimo. «La storia del cristianesimo rifletterebbe questo processo di organizzazione e progressiva dominazione del mondo»²³, alla quale giungerebbe alleandosi con la metafisica greca, la scienza e la tecnica.

Quinzio condivide, seppur per ragioni differenti, la lettura severiniana del nichilismo come storia dell'Occidente. Egli è anche «disposto, e volentieri disposto, a dare a Severino partita vinta per tutto ciò che riguarda la storia dei secoli cosiddetti cristiani, quelli fondati, nel pensiero e nella società, sul ferreo ligneo dell'armonia di fede e ragione»²⁴. Ciò che fa problema è invece il fatto che «Severino non si confronti con la fede biblica, bensì solo con una sua tarda nazionalizzazione»²⁵, assimilando il messaggio originario cristiano con la lettura datane dalla filosofia greca. Il Dio del quale si parla negli scritti di Severino è l'*Ipsum Esse subsistens* di Tommaso – e della neo-scolastica di Bontadini con la quale dialoga –, e non il "Dio di tenerezza e di pietà" dell'*Esodo*, il Dio debole e sconfitto di Quinzio²⁶. Non possiamo certo dire che l'agire del dio impotente sia tecnico, cioè dominato da calcolo e deliberazione per raggiungere uno scopo che, come vogliono gli Scolastici, è *primum in intenitone ultimum in executione*. Al contrario, la storia di Dio e del suo rapporto con il creato dice non essersi realizzato quel progetto che ab

20) E. Severino, *Sul significato della morte di Dio*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, p. 259.

21) *Ibid.*, p. 254.

22) *Ibid.*, p. 259.

23) *Ibid.*, p. 262.

24) S. Quinzio, *La speranza nell'apocalisse*, Paoline, Milano 2002 (prima edizione 1994), pp. 155-156.

25) *Ibid.*

26) Il filosofo bresciano risponde a questi rilievi mossigli, accusando Quinzio di «non sospetta(re) quanto profondamente questo suo orizzonte sia invaso da ciò a cui egli si crede del tutto estraneo: le categorie di fondo del pensiero occidentale. La sincerità tocante del suo dolore di uomo non riesce, non può riuscire a sottrarlo alle maglie di quelle categorie», in *La strada. La follia la gioia*, Bur, Milano 2008, p. 206.

ovo Egli avrebbe pensato per il creato: il Regno di giustizia e bontà. L'esecuzione è massimamente lontana dall'intenzione. Fatta questa fondamentale distinzione, le riflessioni di Quinzio e Severino sembrano procedere in una *concordia discors*, un parallelismo divergente che si dà anzitutto nel rifiuto da parte di entrambi delle categorie ontologiche greche. Gli esiti poi saranno diversi: Severino rifiuta l'ontologia greca per percorrere il sentiero intravisto da Parmenide ma mai percorso dall'Occidente, il misterioso sentiero del Giorno che dice l'eternità di ogni essente; Quinzio invece accusa il pensiero greco di aver corrotto l'originalità del messaggio cristiano e vuole tornare alla fonte ebraica della parola di Cristo. La concordia si trova nell'insistere sulla destinazione del dominio della tecnica dopo il fallimento storico degli "ismi" della modernità. «Dopo Nietzsche la tecnica ha via libera»²⁷ poiché – si può continuare con Severino – la distruzione degli immutabili operata dal filosofo della "trasvalutazione di tutti i valori" – insieme agli altri pensatori del sottosuolo occidentale – impedisce a qualsiasi contenuto, sia esso filosofico o scientifico, di porsi come verità assoluta e incontrovertibile. Con la morte di Dio muore la pretesa di qualsiasi universalità e incontrovertibilità, e la tecno-scienza, proprio perché consapevole della propria parzialità e fallibilità, risulta vincente. Inoltre Quinzio stesso è profondamente convinto che sia stato il cristianesimo storico a preparare il terreno su cui oggi si muove lo strumento tecnico: parlando di «creazione, di redenzione, di giudizio, di fine del mondo e quindi di una realtà che supera e trasforma la natura»²⁸, pensa il mondo come modificabile e quindi ciò che può essere dominato, creato e in ultima istanza distrutto dall'uomo. Eppure, egli sottolinea, «sentiamo che c'è un incolmabile abisso tra cristianesimo e tecnica, [...] l'abisso che c'è fra gli estremi che si toccano»²⁹. È il medesimo abisso che c'è tra Cristo e l'Anticristo, apparso oggi nel *deus ex machina* tecnologico. Proprio come l'Anticristo di cui parla Giovanni, la tecnica opera miracoli, compie inauditi prodigi (Ap 13, 13): è il capovolgimento del *kerygma* cristiano dentro l'*Ecclesia*, come hanno visto il Dostoevskij della *Leggenda dell'Inquisitore* e il Solov'ëv del *Racconto*. Ma in quanto bestia anticristica, la tecnica può essere solo *simia Christi*: può promettere e forse realizzare la civiltà del benessere e della prosperità ma non la Gioia. Solo Dio promette la Gioia³⁰. Il dominio tecnologico del pianeta è letto da Quinzio, in prospettiva apocalittica, come segno della fine dei tempi e del ritorno del Cristo che, finalmente – cioè alla fine – si fa Emmanuele, il Dio-con-loro.

Un simile discorso si può fare per il nichilismo, se lo si legge in relazione essenziale con la Croce. Il nichilismo è lo svelamento della Croce, che «non è il nulla anche se pochissimo li separa»³¹. Come scrive Sergio Givone: «lasciando essere anche la propria morte ed esponendosi fino all'autodistruzione, la divinità incontra il nulla»³² nella Croce. Cristo si riduce a nulla, assumendo così su di sé la sfida del nichilismo, che è tanto liberazione dagli immutabili che avevano tentato

27) S. Quinzio, *La croce il nulla*, p. 23.

28) S. Quinzio, *Religione e futuro*, Adelphi, Milano 2001 (prima edizione 1962), p. 49.

29) *Ibid.*, p. 51.

30) *Ibid.*, p. 55.

31) S. Quinzio, *La tenerezza di Dio*, a cura di Leo Lestingi, Castelvecchi, Roma 2013 (prima edizione 1997), p. 87.

32) S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Bari 1995, p. 213.

di controllare il divenire del mondo, quanto angoscia di fronte a questa terribile libertà, sospesa sull'incalcolabile abisso del nulla. Nichilismo che, a ben vedere, ha il carattere ambiguo della Croce, trono del *Christus triumphans* ma anche patibolo del *Christus patiens*. Se il nichilismo è quindi questo percorso storico iniziato con la morte in croce del Cristo, l'uomo si avvicina oggi sempre più «all'estremo orlo dell'ultimo precipizio»³³, *le gouffre del nihil absolutum*. Ma secondo Quinzio non vi cade. All'interno di esso si nasconde infatti una possibilità, per quanto difficile e precaria, e cioè il compimento escatologico dell'apocalisse, la possibilità di «vedere nel volto di Cristo, con i nostri terrestri occhi e non nei mistici abissi dei cieli, il volto dell'assoluto diventato carne mortale»³⁴. Il terribile volto del nulla può convertirsi, a chi ha il coraggio di fissarlo, nel volto del Figlio dell'Uomo, il Dio debole e sofferente, che insegna la pietà e il coraggio di fronte alla sfida estrema dell'annichilimento della morte. Posto di fronte al nulla, Quinzio compie il mortale salto verso la fede in Dio, invocando con impazienza l'apocalisse: «quando si sprofonda al di sotto del limite di ogni speranza umanamente sperabile si può solo pensare apocalitticamente. Quando ogni senso scompare, l'ultima possibilità di senso è l'apocalisse».³⁵

2. *Apocalypse Dei*

2.1 L'abisso del nichilismo e l'esperienza del ritardo insostenibile che ha subito la promessa di Dio conducono Quinzio a rivolgersi con impazienza all'apocalisse, la rivelazione³⁶ finale di Dio e la conseguente venuta del Regno. Oggi infatti, egli scrive, «abbiamo sempre più bisogno del Regno perché la delusione che è venuta, il tempo che è passato, l'oblio che è cresciuto, hanno creato una pena più amara, una stanchezza più arida»³⁷. Quinzio si affida quindi alla speranza nel Regno, che è dimora di Dio con gli uomini, dove non ci saranno più morte («ultima nemica di Dio», *I Cor 15, 26*) lutto lamento e affanno, e luogo della restituzione, della consolazione e della redenzione di Dio. La redenzione assume tuttavia un carattere molto più pregnante di quanto si pensi – il genitivo «di Dio» è sia soggettivo che oggettivo. Se il Dio debole e sofferente a *constitutione mundi*, fattosi uomo in Cristo, potrà vincere questa sua impotenza solo nell'ultimo giorno, quando cioè la promessa fatta all'uomo verrà esaudita, ne consegue che «Dio non è soltanto *colui che redime*, ma anche *colui che è redento*. Nella redenzione del mondo tramite l'uomo, dell'uomo nel mondo, Dio redime se stesso»³⁸: dal lavoro dell'opera della creazione, dall'amorosa sollecitudine che lo muove verso l'uomo

33) S. Quinzio, *Nichilismo e rivelazione*, in «Archivio di Filosofia», 1-3, (1994), p. 172.

34) S. Quinzio, *La croce il nulla*, p. 216.

35) *Ibid.*, p. 224.

36) Bisogna evidenziare che la traduzione latina *revelatio* non fa sentire fino in fondo la radicalità e la veemenza del greco *apokàipsis*, che è il togliere dal nascondimento, lo squadrare e rendere evidente e manifesto ciò che era nascosto.

37) S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, p. 12.

38) F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, trad. it. di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 247, corsivo mio.

e dalla terribile impotenza nella quale – ora – è costretto a farlo. Per questo motivo si può parlare a pieno diritto di giudeo-cristianesimo, o cristianesimo ebraico, per connotare il “cristianesimo della fine” di Quinzio. L’apocalittica è un portato essenzialmente ebraico, anzitutto mediante la scrittura profetica. Il nocciolo del messaggio di Isaia, per esempio, sta nella sua fede messianica e apocalittica³⁹. E il giorno del Signore di cui egli parla è il giorno in cui – dice un altro profeta, Zaccaria – «Jhwh radunerà tutte le genti per la battaglia e combatterà» (Zc 14, 2-3). Non per questo, però, non si ha nel *Nuovo Testamento* una prosecuzione della scrittura profetica e del messaggio escatologico ivi contenuto. Il libro che chiude il canone veterotestamentario, l’*Apocalisse* di Giovanni, il testo più «scandalosamente ebraico»⁴⁰, ne costituisce anzi il compimento in quanto visione ispirata del *Dies iiae*. Ed è per questa ragione che Quinzio individua nell’apocalittica l’essenza stessa del messaggio di Cristo. Il Regno descritto dai profeti è prossimo e vicino, dice Gesù. Così infatti viene annunciato il *novum* della “buona novella” rispetto a “La Legge e i Profeti”: «*impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei; paenitemini et credite evangelio*» (Mc 1, 15). L’evo cristiano assumerebbe per questa ragione il ruolo di “ponte sospeso” tra il “già” dell’incarnazione del Figlio e il “non ancora” del suo ritorno finale. Un “non ancora” il cui termine Cristo non sa temporalmente indicare: «quanto a quel giorno e a quell’ora, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre» (Mt 24, 36). Ciò che il Figlio sa e può rivelare ai *pistéuontes* è invece quello che accadrà prima della redenzione, il tempo in cui l’*Ecclesia* dovrà farsi *militans* e combattere nel mondo. Sarà il tempo, parafrasando la *II ai Tessalonicesi*, del *mysterium iniquitatis*, l’apostasia e la vittoria dell’uomo iniquo. Senza soffermarci sul ruolo della figura categontica – il “*qui tenet*” o il “*quid detineat*” – che contenendo il trionfo del Figlio della perdizione ritarda la venuta di Cristo, tentiamo di comprendere il significato della rivelazione finale, quando Cristo torna per combattere e distruggere, con il soffio della sua bocca (*II Ts* 2, 6), «la bestia che aveva dieci corna sette teste e sulle corna dieci diademi e [...] l’altra bestia, il cui numero è seicentosessantasei» (*Ap*, 13). La lotta che si svolgerà sarà terribile, perché lotta che *decide* – nel senso latino del termine, divide – la vita e la morte. «Nel giudizio finale si decidono l’esistenza o la non esistenza del libero arbitrio, l’immortalità dell’anima, il suo essere o non essere. [...] Dio stesso attende il verdetto supremo, come ogni anima vivente»⁴¹. Lo scontro è vero scontro e fa del mondo una terra di catastrofe. Nulla è ancora stato deciso, il nulla della morte e del fallimento di Dio sono possibilità reali. E solo se Cristo trionferà sulle forze maligne, guidate dal “figlio della *anomia*”, potrà far scendere il Suo Regno.

Apocalisse è allora il tentativo di Dio di «ritrovare un ordine ultimo del mondo, fondato sulla separazione del bene e del male e sul ristabilimento della giu-

39) Così S. Quinzio a Massimo Cacciari in una lettera datata 2 dicembre 1981, in S. Quinzio, *Un tentativo di colmare l’abisso*, p. 432.

40) S. Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, p. 792.

41) L. Šestov, *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, trad. it. di A. Pescetto, Adelphi, Milano 2014, p. 192.

stizia violata attraverso una violenza che la compensi e la ripaghi»⁴². E sperare in essa significa attendere «una catastrofe risolutiva, [...] una catastrofe terrificante e liberante insieme»⁴³. Solo dopo la catastrofe e lo sconvolgimento del mondo, la voce di Colui che siederà sul trono, colui che si fa *Dio-con-loro*, potrà dire: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose» (*Ap* 21, 5). La creazione lascia spazio a una nuova creazione, questa la risposta di Dio alle anime immolate a causa della Sua parola, che supplicavano: «Fino a quando, Signore, Tu che sei santo e verace, non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue sopra gli abitanti della terra?» (*Ap* 6, 9-11). Ma «ecco che, proprio nel momento della massima perturbazione e quindi nel momento in cui il grido dei martiri, pena la vanificazione della promessa e della veracità di Dio, non può che essere esaudito, esaudito subito, esaudito visibilmente nel mondo, il mondo è risucchiato nell'abisso»⁴⁴. Terra e cielo di prima sono scomparsi, il mare non c'è più. Pronta come una sposa adorna per il suo sposo (*Ap* 21, 1-3) scende dal cielo la *civitas Dei*, la Gerusalemme celeste cantata da Isaia (*Is* 60, 7). Sì, il giudizio finale "terza" e "ultima" creazione: la "genesi" del Regno. Ma una creazione assai diversa da quella – la "seconda" – cristica. Il Figlio aveva "creato" una nuova umanità senza distruggere la realtà esistente, convinto che il mondo fosse ancora redimibile se ricondotto nella giusta via, la via della vita eterna. Di contro, nella Sua seconda venuta non può più fare questo: il mondo deve essere distrutto affinché Egli possa redimere dal male. Ma come può esserci redenzione nella distruzione, si chiede Quinzio? Redenzione si ha se si conserva e si salva il creato, non se lo si distrugge. Non si potrebbe piuttosto ritornare alla "prima" creazione, agendo ancora in una prospettiva di raddrizzamento del "legno storto" del creato?

La risposta è no. Ripristinare la creazione nell'integrità dell'inizio è impossibile. Dio è impotente nel mondo in quanto il mondo non è il Suo Regno, bensì quell'esterno e altro da Lui impossibile da governare. E qualora potesse farlo, potesse cioè tornare al genesiaco «Dio vide tutte le cose che aveva fatte, ed esse erano molto buone» (*Gn* 1, 31), renderebbe vana o insignificante la sofferenza dei suoi testimoni⁴⁵, ignorerebbe cioè tutto quel male che, a partire dal peccato di Adamo, si è diffuso nel mondo. Dunque «la vendetta, cioè la compensazione del [...] male col male, si configura come la sola risposta alla catastrofe»⁴⁶. E rispondere alla violenza distruttrice del male del mondo significa distruggere il mondo.

Il Signore si vede quindi costretto a ricondurre il *quattro* – il creato – al *tre* – il Creatore –, ad annientare il creato per farlo vivere in Sé. Questo è l'ultimo *donum Dei*, ultimo atto d'amore di Dio per l'uomo, che però, in quanto annichilimento della realtà, passa per la condanna di tutta l'umanità, dalla quale solo una piccola parte potrà esserne sottratta, salvata come "dalla gola del leone". Con la fine del mondo tutto il creato passa attraverso la morte per risorgere in Dio.

42) S. Givone, *Storia del nulla*, p. 40.

43) G. Ceronetti – S. Quinzio, *Un tentativo di colmare l'abiso*, pp. 273-274.

44) S. Givone, *Storia del nulla*, p. 40.

45) *Ibid.*, p. 42

46) *Ibid.*

Il mito del Regno – mito in quanto non realizzato e solo in quanto non realizzato – è allora la «volontà di significato del mondo come volontà di finire il mondo insignificante»⁴⁷. E lo svelamento apocalittico si dà solo per distruzione, dalla quale potrà salvarsi solo quel “resto d’Israele” di cui parla il profeta Amos. Un misero resto – agli occhi di Quinzio⁴⁸ –, dodicimila uomini per ciascuna delle dodici tribù d’Israele. Troppo poco rispetto alle lacrime inutilmente spese e al numero dei giusti che son morti invocando il nome di Dio. Questa l’impotenza dell’apocalisse, che rende la venuta finale del Signore – fino ad oggi letta come trionfo – troppo simile alla sua definitiva sconfitta. Così «la salvezza è forse ontologicamente indistinguibile o quasi dal fallimento»⁴⁹: l’apocalisse non porterà redenzione.

2.1 Impotente – secondo Quinzio – non solo Dio, ma anche la Sua apocalisse, la Sua ultima e completa rivelazione. La qual cosa si mostra con evidenza, se declinata specificamente in termini di redenzione o salvezza dal dolore, in un testo del canone veterotestamentario a lui particolarmente caro, il *Libro di Giobbe*. È pur vero che, dopo le terribili prove di Dio amministrate attraverso il satana, il tentatore, si ha una *restitutio in integrum*, da parte di Dio stesso, dei beni del suo “servo fedele”. Ma sembra non essere sufficiente. I servi e i primi figli di Giobbe, morti per la “scommessa” di Dio, restano morti. L’intervento finale di Dio, quella sua incompleta rivelazione non è pari alle sofferenze del “più giusto fra tutti gli uomini” e non è in grado di cancellare il dolore da lui provato, che, paradossalmente, è vero dolore proprio perché nasce dalla certezza della salvezza. Giobbe crede che il suo Dio lo salverà, ma soffre si dispera e piange perché sa che il dolore passato non verrà mai annullato. Questa la cosa che sconcerta Quinzio nel racconto di Iob: l’equiparazione della dimensione della redenzione con quella della restituzione. Dio può restituire terre animali beni e figli, ma non le strazianti lacrime di dolore per loro spese quando li si credeva e sentiva perduti. È quindi la sofferenza, il male della sofferenza, che costituisce l’irremovibile ostacolo all’opera redentrice di Dio. Ed è per questo che Quinzio, nella scrittura e in tutto il suo vivere, si trova a dover fare i conti con essa. Questo allora il *thaùma* di Quinzio, ma anche dell’autore che a lui qui accostiamo, Fjodor Dostoevskij. Il “tremendo meraviglioso” dello scrittore russo è infatti il «dolore (che) non vuole neanche conforto e si pasce del sentimento della propria inestinguibilità»⁵⁰. La vicinanza tra Dostoevskij e Quinzio si ritrova anzitutto nel carattere apocalittico e profetico della “concezione” dello scrittore russo. Concezione che, secondo Nikolaj Berdjaev⁵¹, è contemplazione del mondo e penetrazione intuitiva dell’essenza dell’esistere. Ma anche nella capacità del romanziere di legare e tenere insieme *le gouffre* del nichilismo e la religione cristiana. Un romanzo come *I fratelli Karamazov* ne costituisce l’esempio più lampante. Nell’ultima grande opera dello scrittore russo – il cui problema principale, come

47) S. Quinzio, *Cristianesimo dell’inizio e della fine*, Adelphi, Milano 2014 (prima edizione 1967), p. 148.

48) S. Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, p. 804.

49) S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, p. 77.

50) F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di R. Küfferle, Mursia, Milano 1962, p. 53.

51) N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, trad. it. di B. Del Re, Einaudi, Torino 2005.

dice l'autore stesso, è l'esistenza di Dio – le due principali voci, i due antagonisti della tragedia, Ivan e Aljòša – entrambi *dramatis personae* dello stesso Dostoevskij – sono infatti i difensori rispettivamente del nichilismo ateistico e materialista e della spiritualità cristiana da esso scossa. La loro *stikomitja*, che altro non è se non il conflitto interiore dell'uomo Dostoevskij, continua per tutta l'opera e sembra essere risolta, in favore del più giovane dei Karamazov, solo nelle ultime pagine del lungo romanzo. L'inizio del confronto si colloca nel capitolo intitolato *La rivolta*, capitolo che precede la famosa leggenda del Grande Inquisitore. Ivan Karamazov, che secondo Luigi Pareyson⁵² rappresenta forse più di Nietzsche l'anima del nichilismo moderno, in dialogo con il fratello minore, dice di non poter non rivoltarsi contro il Dio cristiano, che è si colui che porta salvezza eterna e resurrezione dei morti, ma a un prezzo altissimo e troppo costoso per il suo spirito: la sofferenza «di cui è imbevuta tutta la terra»⁵³, ed in particolare quella dei «bimbi che non hanno mangiato nulla e non sono ancora colpevoli di nulla»⁵⁴. Egli non accetta l'idea di dover sacrificare la sofferenza dei bambini nell'altare dell'eterna armonia, di usarla cioè come strumento di salvezza e di redenzione. E per questo domanda: come posso amare un Dio che porta il Regno di salvezza solo dopo e attraverso innumerevoli sofferenze umane? Sussisterebbe ai suoi occhi «tra l'armonia finale e la sofferenza inutile una contraddizione insanabile e quindi un'assoluta incompatibilità, giacché per un verso nessuna armonia è possibile se quella sofferenza resta senza riscatto, e per l'altro nessun mezzo esiste che sia capace di riscattarla»⁵⁵. E per questo vuole restituire "il suo biglietto d'ingresso", cioè a dire rifiuta il mondo creato da Dio, e quindi Dio stesso, «in base a questo semplice ma perentorio motivo: il dolore esiste, e nessuno sforzo di dargli un senso può toglierlo di mezzo, riscattarlo, renderlo sopportabile. Nessuna punizione dei colpevoli e nessuna ricompensa ai sofferenti, per quanto impartite da un Dio onnipotente, possono far sì che il dolore patito non sia patito»⁵⁶. Il male non si può redimere e nemmeno razionalizzare, aggiunge Quinzio, ma solo consolare: «il dolore è incancellabile e perciò infinitamente consolabile»⁵⁷.

Alla *pars destruens* del discorso di Ivan – l'affermazione del fallimento della creazione, l'assurdità del mondo e l'inesistenza di Dio – segue, nella *costruens*, una sua proposta di religione "positiva": il cristianesimo ateo del Grande Inquisitore. Non citeremo o riassumeremo qui le intense pagine del poema di Ivan, fin troppo conosciute. Consideriamo invece le accuse che lì sono mosse al Cristo, tornato a mostrarsi, dopo più di mille anni, nella Spagna della Santa Inquisizione. Ciò che l'Inquisitore rimprovera al Dio cristiano è non solo d'aver creato un mondo corrotto, dove regnano morte e dolore, ma d'aver fallito anche nel Figlio, incapace di redimere il mondo e portatore solo di ulteriore sofferenza per l'uomo, l'insopportabile libertà. Promettendo il "pane celeste" agli uomini Egli avrebbe cercato

52) L. Pareyson, *La sofferenza inutile in Dostoevskij*, in «Giornale di metafisica (nuova serie)», IV, 1982, p. 138.

53) F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, p. 270.

54) *Ibid.*, p. 264.

55) L. Pareyson, *La sofferenza inutile in Dostoevskij*, op. cit., p. 138.

56) E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, Bur Rizzoli, Milano 2010, p. 245.

57) S. Quinzio, *La fede sepolta*, Adelphi, Milano 1997 (prima edizione 1978), p. 101.

di sfamare solo gli spiriti forti, gli *aristoi*, ignorando invece quella parte d'umanità interessata al "pane terreno". Per questo deve essere di nuovo processato e condannato – questa volta – al rogo, come un qualsiasi eretico. Spetterebbe invece alla chiesa dell'Inquisitore di pascere tutti gli umili che abitano la terra, riprendendo la loro libertà e riconducendoli all'incoscienza del giardino edenico.

A partire dalla Croce, si costituisce la replica – fatta propria anche da Quinzio – di Aljòša, il volto spirituale di Dostoevskij. Senza il grido dell'ora nona infatti si «sarebbe davvero tentati, e a ragione, di restituire il proprio biglietto d'ingresso»⁵⁸, come vuole Ivan. Una risposta che si sviluppa in tutto il romanzo, senza costituire un vero e proprio discorso come nel primo caso; e che inizia a prendere forma, se si considera con attenzione il testo della *Leggenda*, dal dolce e mite silenzio del Cristo che non risponde all'Inquisitore e che si limita a baciare le sue labbra novantenni. Gesù non parla «perché gli basta essere, né ha bisogno d'imporsi o d'attirare l'attenzione su di sé: il suo stesso essere è di per sé eloquente e parlante»⁵⁹. Le sue sofferenza in Croce hanno già detto tutto; e cioè che c'è qualcuno che può perdonare – ma non cancellare – il dolore subito per tutto e per tutti, perché Lui stesso, l'Innocente per eccellenza, ha dato il Suo sangue per tutti e tutto. Cristo sa che «il dolore dell'umanità è una voragine nera e senza fondo, un abisso insondabile, immerso nella greve e impenetrabile caligine dell'incomprensibilità. E infatti il redentore stesso non s'è prefisso di darne una spiegazione, ma di prenderlo su di sé e di liberarne l'umanità. Ed è questa, in fondo, l'unica "spiegazione" del dolore: il fatto che il redentore, senza fornire alcuna spiegazione, ne ha affrancato l'umanità caricandolo interamente sulle proprie spalle»⁶⁰. Aljòša non fornisce quindi una ragione logico-filosofica, o se si vuole ontologica, del dolore. Nessun *lógos* può essere determinato come *arché* della sofferenza, perché così facendo le si assegnerebbe un compito all'interno di una cattiva teodicea da "amici di Giobbe". Inoltre «se si guarda dalla parte dell'uno-tutto (della filosofia)», sottolinea Quinzio, «che cos'è la pena dell'uomo? Di fronte al tribunale dell'uno-tutto l'agnello sbranato dal lupo ha torto di lamentarsi, la sua uccisione è una mirabile piccola ruota del meccanismo universale»⁶¹. Meglio muoversi allora a livello ontico, descrivendo l'esperienza di sofferenza e di dolore di Cristo. E l'esperienza di quel dolore che, dice Gesù in croce, ha carattere non solo umano ma anche teogonico, ripetendo in qualche maniera le parole del Prometeo eschileo: «vedete quanto patire, io, che sono pur dio»⁶². La Croce mostra la con-sofferenza di Dio e l'uomo nel Dio-uomo Gesù Cristo, che non dice il perché del male che è stato, ma lo assume su di sé, come se ne fosse Lui il responsabile. Le ingiustizie subite dall'uomo, passate e future, sono conservate rivissute e patite nella Sua agonia. E se ci pensiamo, una meravigliosa – e quindi tremenda – rappresentazione di ciò si ha nella *Crocifissione* della pala di Issenheim del Grünewald, opera carissima a Quinzio, e, a nostro avviso, il

58) P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, p. 221.

59) L. Pareyson, *La sofferenza inutile in Dostoevskij*, p. 159.

60) *Ibid.*, p. 162.

61) S. Quinzio, *La fede sepolta*, p. 19.

62) Eschilo, *Prometeo incatenato*, v. 92, in *Prometeo incatenato I persiani I sette contro tebe Le supplici*, a cura di E. Savino, Garzanti, Milano 2012, p. 13.

vero dipinto del "Cristo di Dostoevskij", cioè a dire molto di più del *Cristo Morente* di Hans Holbein il Giovane citato nell'*Idiota*. In quella pala – dice Quinzio citando *Il frutto del fuoco* di Elias Canetti – «tutti gli orrori che incombono sull'umanità sono anticipati [...]. Il dito di Giovanni mostruosamente lo dice: così è adesso e così sarà»⁶³. Tuttavia se Gesù porta salvezza ma non redenzione, dobbiamo ora così distinguere questi due termini così fondamentali: «redimere è togliere il male e sostituirlo col bene, sopprimere la morte con la vita, sopprimere il finito nell'infinito; salvare invece è serbare, custodire la finitezza del finito. E quindi: il male»⁶⁴. Ed è tale distinzione che ci permette di caratterizzare le esperienze di fede di Quinzio e Dostoevskij come un "cristianesimo senza redenzione"⁶⁵ dal male.

Ivan però è definitivamente confutato da Aljoša e Quinzio, ed è lo stesso Ivan ad auto-confutarsi in qualche modo, mostrando come la sua posizione non possa che condurre alla pazzia. Impossibile vivere in questo mondo senza Cristo, senza essere Suoi figli, anche sapendo che la salvezza che da Lui verrà non sarà redentrice. Ma non è questa forse la forma più alta d'amore che l'uomo può rivolgere a Dio? Un amore che nulla chiede e nulla si aspetta, quell'amore che Gesù in Croce sente per il Padre Suo.

* * *

In conclusione, apocalisse e impotenza di Dio ci sono sembrate le due sfere per indicare il nucleo incandescente della riflessione di Quinzio. E abbiamo voluto mostrare con quale frequenza l'una ceda il passo all'altra, e viceversa. Non si può capire a fondo l'apocalisse senza parlare di impotenza di Dio e, allo stesso tempo, non si può comprendere il Dio impotente senza inserirlo in un orizzonte apocalittico: questo ci è sembrato il plesso tematico della riflessione di Quinzio. La tensione fra questi due lemmi rimane aperta, non c'è un fine in questo riflettersi e contorcersi della parola di Quinzio. E tuttavia riteniamo che fosse nelle intenzioni dell'autore lasciare questa apertura, se è lui stesso ad affermare che «lo sforzo di voler ricondurre a senso definitivo è un gesto profetico, e come ogni gesto profetico mondanicamente non può che fallire»⁶⁶. Fallimentare allora è la sua stessa scrittura, troppo debole rispetto alla parola di Dio, la parola del Libro, di cui voleva essere rielaborazione. Per questo motivo l'esperienza di fede di Quinzio si può forse compendiare nel lamento di Giobbe citato in apertura. La sua scrittura ci sembra in qualche modo tutta espressa in quelle parole, che parlano e invocano Dio ma restano, almeno in un primo momento, inascoltate. Proprio come le parole scritte da Quinzio, mute e ferme nei suoi libri. Parole che potranno essere ascoltate da Dio, ma quando questo accadrà sarà troppo tardi: il Messia si presenterà, come vuole Kafka, solo un giorno dopo il Proprio arrivo, quando ormai il loro autore "non ci sarà più".

63) S. Quinzio, *La croce il nulla*, p. 104.

64) V. Vitiello, *Il Dio possibile*, p. 115.

65) Utilizziamo nuovamente il linguaggio di Vincenzo Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Bari 1995.

66) S. Quinzio, *La croce il nulla*, p. 226.

Angoscia e disperazione sembrerebbero allora minacciare la sua vita e la sua "comunicazione d'esistenza" – definizione secondo noi la più propria, mutuata da Kierkegaard, del "cristianesimo della fine" di Quinzio – e che potrebbero rendere la sua fede pura illusione. Ma diverse le cose che glielo impediscono: «una è che da sempre, forse addirittura prima che uscissi dal ventre materno, ho fatto esperienza che "qualcosa ha senso", e questa esperienza, o meglio certezza, non sono in grado di comprenderla senza riconoscere in essa la certezza di Dio. Questo, almeno, mi dicono quelle tessere di mosaico sulle quali, di fatto, poggiano i miei piedi. Questa è la mia condizione da sempre»⁶⁷. Nonostante la sconfitta "storica" di Dio e il suo insostenibile silenzio; nonostante il nichilismo e il dominio planetario della tecnica; nonostante il fatto che il dolore e il male del mondo non saranno redenti; Quinzio si sente abitato dall'esperienza del credere nel Dio rivelato dal testo biblico e fattosi uomo in Gesù Cristo. Perché è solo all'interno dell'orizzonte cristico che possono essere letti, compresi e, in ultima istanza, presi veramente sul serio sofferenza, dolore e male. Solo l'orizzonte interpretativo della fede in Cristo permette di ordinare e leggere la "materia informe" del reale e gli innumerevoli mali che lo percorrono. Ed è solo la fede in grado di assumere fino in fondo le conseguenze di quell'esperienza fondamentale dell'uomo, il dolore. Una fede dunque che è fede nella con-sofferenza di Dio e l'uomo.

Il ripensamento della tradizione cristiana non costituisce, da parte di Quinzio, una "mossa convenzionalista", e cioè un tentativo di aggiustamento delle falsificazioni occorse – in particolare nella modernità – al "paradigma" cristiano. Tutt'altro. Quinzio vuole insistere e amplificare la frequenza delle ragioni del fallimento e della sconfitta di Dio. E perché solo in questo modo si può essere fino in fondo cristiani, e cioè non semplicemente "ammiratori" di Cristo ma Suoi "imitatori". Vivere da cristiano significa condividere le atroci sofferenze del *Christus patiens*, in attesa, proprio come Lui, del manifestarsi di Dio e della sua Gloria. Quella Gloria di Dio che secondo Quinzio deve essere così espressa: «il miracolo dell'emergere del significato sul nulla»⁶⁸.

67) *Ibid.*, p. 97.

68) S. Quinzio, *La fede sepolta*, p. 149.