

RECENSIONE

STEFANO MAZZER «“LI AMÒ FINO ALLA FINE”: IL NULLA-TUTTO DELL’AMORE TRA FILOSOFIA, MISTICA E TEOLOGIA», Città Nuova 2014

Two reviews of Stefano Mazzer’s recent volume, “Li amò fino alla fine”: Il Nulla-Tutto dell’amore tra filosofia, mistica e teologia (Città Nuova, Rome 2014) are published here. Because of the interdisciplinary character of the book’s argument, the first review, by Massimo Donà, touches on certain key points of the book, in philosophical dialogue with the book’s author. The second review, by Marco Barnardoni is more specifically theological. Following the two reviews there is an article by Stefano Mazzer, the author of the reviewed work, where he responds to some of the issues raised by Massimo Donà.



PER UNA POSSIBILE RIFONDAZIONE DELLA TEOLOGIA

Stefano Mazzer: il *non dell'amore* come preludio ad una esistenza *sub specie Trinitatis*

di Massimo Donà*

È sempre stupefacente incontrare sulla via della propria ricerca un 'altro' (che ritengo di poter definire tale anche solo in quanto 'credente') da te (che, per l'appunto, non sei credente) in grado di farti sperimentare – nella gioia di un incontro miracolosamente vivificante e stimolante – una consonanza ed una 'unità' disposte a lasciarsi *inverare* da quella che rimane comunque un'insormontabile 'distanza' di prospettive (quale può essere, appunto, quella che distingue un credente da un non-credente).

Sì, stupefacente; perché la nostra umana, troppo umana, *forma mentis* tenderebbe ogni volta a farci credere che un 'accordo' sia possibile solo là dove ci si impegni a ridurre, o quanto meno mettere tra parentesi, il *quantum* di differenziazione destinato come tale a "dividerci".

La tentazione a farsi catturare da quest'ultima convinzione è forte, e non è affatto casuale: e dipende proprio dal nostro non poter fare a meno di concepire *quel che la distinzione* (ogni distinzione) *distingue* come vocato a tradurre lo spazio del *proprio* in termini di astratta "proprietà". E dunque di 'esclusione' dalla medesima di tutto ciò che, nel de-finirci, incombe quale potenziale messa in questione anche della semplice possibilità di definirci e restituire alla vita un 'senso'.

La tentazione è forte, dicevo, perché, anche là dove lo stupore riuscisse a farsi testimone di un'altra modalità relazionale (come quella che mi sembra "unire" *nel dialogo* la mia ricerca a quella di Mazzer) anche là dove, cioè, la distanza riuscisse a farsi testimonianza di 'inaudita prossimità', a lasciarsi miracolosamente "negare" e quindi in qualche modo *santificare*, è sempre e comunque una forma relazionale caratterizzata dal movimento 'escludente'. Che dovrà dunque vedersi riconoscere una realtà indipendentemente dalla quale neppure la sua 'gratuita negazione' potrebbe farsi in alcun modo "reale".

Ad ogni modo, il miracolo di un incontro come quello di cui Stefano Mazzer, con il suo ponderoso lavoro, mi ha fatto "dono" è tanto *ingiustificato* e *vivificante* quanto capace di costringermi a desiderare ardentemente di continuare il dialogo con lui e con la sua vertiginosa ricerca, e di porgli ulteriori questioni che mi piacerebbe potessero contribuire ad una progressiva maturazione della nostra "bella", perché assolutamente *gratuita*, relazione intellettuale. Che ci consenta, ad esempio, di rendere ragione, all'interno dell'imprescindibile logica trinitaria da lui magistralmente analizzata ed interrogata, della natura e della condizione di possibilità di *quel che* non è mai quel che è, senza essere *altro* dal medesimo. Ma che, proprio in quanto 'soggetto' (differente) del *non esser mai quel che è*, allude appunto alla realissima incombenza del *male* e del *peccato*, e dunque ad

* Professore ordinario di Teoretica presso la facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute del San Raffaele di Milano
dona.massimo@univr.it

una disposizione esistenziale che potrà sempre finire per ipostatizzare il peccaminoso o astratto *differire dei differenti* (e dunque sempre anche il differire di quei differenti comunque costituiti, per il nostro intelletto giudicante e per ciò stesso de-terminante, sempre anche dall'*identità* e dalla *differenza*) – questioni che, forse non a caso (e l'autore lo precisa a più riprese), in questo eccezionale lavoro teoretico vengono prudentemente lasciate ai margini. Appunto in quanto non poco problematiche e quanto mai complesse.

Dico questo, perché vorrei che la presente riflessione “sul” e “dal” volume di Stefano non si risolvesse in una semplice sintesi della sua importante elaborazione; d'altro canto, ci ha già pensato Piero Coda, nella sua lucida e illuminante prefazione, ad esplicitare e rendere ragione dell'*importanza* che questo tomo meritoriamente edito da Città Nuova (Stefano Mazzer, *“Li amò fino alla fine”. Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova 2014) ha e continuerà sicuramente ad avere per la teologia – ma io direi: anche per la filosofia – del prossimo futuro. Rinvio dunque alle illuminanti pagine scritte da Piero Coda (la cui prospettiva trinitaria costituisce il riferimento *decisivo* di tutte le pagine di questo volume), per chiunque volesse inquadrare e rendersi conto di quello che si profila come un coraggioso tentativo (posto in essere da Mazzer con rara competenza storica e ancor più raro acume speculativo) di disegnare, fondandola sul tema del “*non*” dell'amore, una nuova prospettiva di ricerca teologica che dovrebbe consentirci di ripensare alle radici innanzitutto la questione dell’“essere” (da sempre pensato e interrogato “in quanto essere”), e risolverla tutta nella gratuità di un puro atto d'amore.

Mi preme dunque utilizzare questo spazio per cor-rispondere – proprio in accordo con i propositi che hanno mosso il nostro studioso a questa impresa titanica – alle preziosissime indicazioni e alle suggestioni “teor-etiche” (per dirla con Fabris) di cui le 900 pagine del volume sono davvero ricchissime.

D'altro canto, se i miei lavori filosofici sembrano aver offerto qualche spunto alla riflessione di Mazzer (come l'autore stesso *fin troppo generosamente* riconosce), vorrei rendere qui testimonianza, nell'ottica di una riconoscente reciprocità, delle intense suggestioni che anche il suo lavoro mi ha gratuitamente e providenzialmente donato.

Concependo queste righe anche come segno di una gratitudine che nessuno può esigere, ma ognuno deve poter liberamente testimoniare. Per una *gioia* che non moltissimi libri, lasciatiemelo dire, hanno sinora saputo infondermi.

Perciò rilancio... e mi rivolgo direttamente, in prima persona, all'autore di questo autentico gioiello teologico.

Come potremmo leggere, caro Stefano (a questo punto mi rivolgo direttamente a te), il rapporto tra la potenza sconfinata di un “*non*” che dice amore – evocando un amore che, in quanto divino, non può che essere *assoluto* e, proprio in quanto tale, *disinteressato* (ossia, *gratuito*) – e la possibilità che ci viene comunque concessa di affievolirne la potenza in accordo con il prepotente e sempre più diffuso *delirio* costituito dalla convinzione di poter vivere indipendentemente dal medesimo?

Certo, la potenza del “*non*” dell'amore può dirsi degna dell'Assoluta-libertà di cui si palesa come originaria espressione *solo in quanto capace di rendere ‘liberi’ da qualsiasi asservimento o impropria costrizione* – come sono quelli prepotente-

mente imposti dal *principium firmissimum* ad un "negatore" che, prima ancora di essere costretto a negarsi (nel senso di togliersi di mezzo... anzi, di riconoscere la propria costitutiva *afasia*), viene costretto a conformarsi a quella legge dell'astratta distinzione (ossia, del distinguersi nella forma dell'esser-altro) di cui egli (e cioè la vera "negazione") avrebbe in verità voluto proclamarsi semplice "negatore"... in ogni caso *non escludente*. Vedendosi trasformato, da *negatore*, in "nemico".

Perciò, forse, possiamo continuare a peccare, nonostante l'avvento della Rivelazione e la donazione di sé operata dal Cristo sulla croce.

E in ogni caso il presente della salvezza donata dal sacrificio di Gesù – e qui, caro Stefano, fai bene, alla fine del tuo volume, a richiamare il tema della *riserva escatologica* che starebbe "davanti a qualsiasi attuazione nell'oggi dell'esperienza gratuita e liberante dell'incontro con Dio-Trinità" (*Ibid.*, p. 883) – non avrebbe potuto 'costringere' alla salvezza e neppure avrebbe potuto mettere a tacere, per dir così, il "peccato"; non avrebbe potuto farlo, se non a condizione di vedere affossata la stessa "libertà" (di cui 'parla' appunto l'Assolutezza testimoniata dal *Logos* incarnato) del *Rivelatum*.

Questo, però, è quanto dobbiamo, perché possiamo, riconoscere solo in virtù di una 'logica argomentativa' che rimarrà comunque *umana, troppo umana*; e alle cui possibilità di comprensione non può certo venire costretto il gesto donativo e assoluto di un Dio capace di de-cidere per 'amore' la vicenda di un'umanità sì capace di 'giudicare'... ma sempre errante, e in quanto tale profondamente sofferente. Con il rischio di veder ricondotta finanche la *libertà* dell'Assoluto ad un qualche *vincolo necessitante*; come quello che traspare innanzitutto dalle mie parole, là dove mi ritrovo costretto a dire, ad esempio, che Dio "non avrebbe potuto... se non a condizione".

Una logica – l'unica di cui dispongo, e che non verrebbe meno neppure là dove il mio credo volesse corrispondere al monito del *credo ut intelligam* – che può comunque riconoscere il naufragio cui la "rivelazione" sembra providenzialmente destinarla. Anche là dove ci si mostri capaci di condurre sino in fondo le aporie inscritte nella "simbolica" delle Scritture.

Per questo, forse – caro Stefano –, hai sentito il bisogno di "ricordare", anche se solo a fine libro, la *riserva escatologica* senza di cui il peccato potrebbe continuare disinvoltamente ad imperare – e la verità annunciata dallo sconfinato dolore dell'abbandono, ovvero dalla sua (per certi versi) incatrinabile ferita, potrebbe continuare a venire indefinitamente disattesa, se non addirittura definitivamente dimenticata (e non è proprio questo, d'altro canto, lo spettro che la contemporaneità sembra prospettarci quale futuro sempre più plausibile e soprattutto realisticamente prevedibile?).

Tanto l'amore sconfinato del Padre quanto quello del Figlio, infatti, nella loro perfetta reciprocità, e in virtù di un dinamismo donativo capace di rendere "visibile" quel che ogni cosa e ognuno di noi in verità "non-è" (ossia, tanto il nostro *non esser* Dio quanto il *non esser* Padre da parte del Figlio) – facendosi annuncio di un vero e proprio "non" *non-sostitutivo* – si guardano bene dal risolversi in un'astratta e necessitante/necessitata ri-articolazione dell'orizzonte della *determinatezza* (che è quanto accadrebbe là dove il Regno annunciato dal Figlio indicasse una dimensione semplicemente "altra" da quella che tutti di fatto abitiamo), e dal *sostituire* il Regno così rideterminatosi a quello dominato dal peccato.

Il risultato rischierebbe di costituirsi come semplice riproposizione di una "concretezza" *già da sempre risolta* come quella evocata dal 'presente eterno' disegnato dal potente dialettismo hegeliano.

Insomma, il "non" dell'amore, in quanto simbolo di una *negazione* "non escludente", non può certo risolversi nella semplice e definitiva, nonché *assicurata*, *esclusione* del peccato e del male dal mondo.

Ché ci liberebbe dall'esclusione solo in virtù di un'*esclusione* ancor più radicale (cioè, in virtù dell'*esclusione* dell'*esclusione*).

E d'altro canto, come possiamo, caro Stefano, costringere Dio a non infrangere un divieto solo in virtù del profilarsi di un esito in qualche misura paradossale (quasi che Dio potesse avere nel 'paradosso' o nell'aporia un limite realmente condizionante le proprie possibilità)?

No, questo è solo quello che dobbiamo dire "noi", in virtù di una 'logica' (di un *logos*) che solo a noi impedisce di 'negare' l'esclusione in virtù di un'azione *escludente* (perché ciò implicherebbe il nostro non aver affatto negato l'esclusione, ma l'averla semplicemente confermata, avendo per ciò stesso confermata la sua inamovibile intrascendibilità – da cui la vanità di qualsivoglia preteso rapporto con una dimensione in qualche modo divina).

Cosa dice dunque questa 'nostra' impossibilità?

Dice appunto che il vero "non" (quello che tu giustamente chiami il "*non*" dell'amore), in quanto impossibilitato a vanificare un mistero come quello della trascendenza, dovrà piuttosto alludere a qualcosa che, non sostituendo alcunché al *positivo di fatto semplicemente "negato"*, si profili come autentico *problema ermeneutico* – nel cui orizzonte, solamente, il *logos* potrà riconoscere la condizione di possibilità di un dono come quello della "fede". Riconoscendosi nello stesso tempo obbligato a sperimentare 'sino alla fine' le proprie possibilità; ben oltre, cioè, il quadro disegnato da una vicenda storica nel cui orizzonte filosofia e teologia, come tu rilevi giustamente, hanno *troppo poco* o *troppo poco radicalmente* "dialogato". E a cercare, come fai tu sempre in queste luminose pagine – con il coraggio che è esclusivo appannaggio dei pensatori *degni di tale appellativo* –, di "prospettare le linee di fondo di un possibile quadro teologico-sistematico di riferimento" a partire dal riconoscimento, centrale, di un "non" che nulla avrà comunque a che fare con l'odierna *vague* culturale, filosofica e teologica, in ogni caso semplicemente congiunturale.

E che ci obbligherà piuttosto a ragionare non solo della libertà di Dio, ma innanzitutto di quella "in" Dio; introducendoci, per ciò stesso, in virtù dello Spirito, nei *profunda Dei*. Prospettandoci quel "pensiero nuovo" – espressione che prendo in prestito dalle tue pagine – che potrà venire articolato solo a partire da una profonda umiltà, e dunque dal riconoscimento di una ferita vissuta come segno dell'amore sconfinato di cui solo Dio è capace.

Quello stesso che "passa" e si annuncia in virtù di una dinamica trinitaria rinvianti a quella "negazione non escludente" a partire dalla quale sviluppi appunto la tua meravigliosa riflessione.

E di cui dobbiamo cominciare a ragionare, caro Stefano, mossi da quella *philia* e da quell'*agape* su cui ti interroghi alla fine del tuo lavoro; e alla luce dei quali, solamente, il dinamismo trinitario potrà informare di sé l'"esperienza" di

una *pericoresi* vivente, e soprattutto provvidenzialmente lontana dalla sterilità che mina qualsivoglia astratto esercizio speculativo.

Di cui dobbiamo cioè cominciare a chiederci quale possa essere il senso; chiedendoci innanzitutto a cosa alluda veramente, nel suo farsi amore reciproco e gratuitamente donativo, e nel suo non lasciarsi mai risolvere nell'astratta indicazione di qualcosa di semplicemente *altro* dai relazionanti (ciò che renderebbe i relazionanti qualcosa di sostanzialmente inessenziale rispetto al *rapporto* medesimo).

In che senso, cioè, saremmo 'salvati' (e resi per ciò stesso più veri), caro Stefano, da un *negarci* in virtù del quale ci si possa sentire veramente realizzati solo nel realizzarsi dell'altro? Ossia, alla luce di una *relazione intersoggettiva* in cui il dono del Figlio sulla croce riesca a "vivere" trasfigurandoci, sino a farci realmente nuovi... e ogni volta ri-generati in virtù di un amore in cui, a manifestarsi, sia davvero lo sconfinato e smisurato amore di Dio nei nostri confronti.

In virtù del quale, peraltro, la stessa *passione* che potrebbe sempre consumarci sino alla morte, può riuscire a trasfigurarci, facendosi condizione di autentica rinascita per il tramite di un'*azione* finalmente illuminata dalla luce del Risorto.

Ma... insisto, cosa significa tutto ciò, a livello *ontologico*? E soprattutto... quale sarà l'*ontologia* in grado di riconoscersi autenticamente e carismaticamente trinitaria?

Queste, le domande, caro Stefano, che continueranno ad impegnarci anche nel prossimo futuro, e alle quali vorrei provare ad abbozzare qui una possibile risposta, sempre a partire dalle pregnanti indicazioni offertemi dal tuo lavoro.

Solo un inizio di risposta, comunque, che sono certo troverà nelle tue future riflessioni un ulteriore rilancio, reso possibile anche dalla potenza di una fede che rende già luminose, nell'umiltà, le raffinate e colte argomentazioni di cui è disseminato il tuo volume.

Dato che, nel *non dell'amore* da te così lucidamente messo a fuoco, a manifestarsi non può essere qualcosa d'*altro* dai distinti che esso mette comunque in relazione – ossia, qualcosa che finirebbe per farci credere di poter definitivamente guarire dalle ferite connesse alla struttura polemica ed inevitabilmente prevaricante delle umane relazioni (fatte di gelosie, di volontà di possesso e dominio... che mettono continuamente a repentaglio il fragile equilibrio cui è consegnata la "relazione" in quanto astrattamente fondata sulla *negazione escludente*), e di "escluderle" dall'orizzonte delle nostre concrete possibilità esperienziali –, e neppure può trattarsi solo di una tra le molte disposizioni che il distinto riuscirebbe tranquillamente a riconoscere come proprie (nel suo semplice affermarsi in quanto tale), ecco, se non può essere nulla di tutto questo, dovrà necessariamente trattarsi di ciò che, solo, non consente improprie traduzioni, già per il fatto che qualsivoglia alterità si ritroverà destinata a dire la sua stessa alterità nei confronti di se medesimo: ossia, l'essere. L'essere, cioè, *in quanto perfettamente distinto da nulla*. Ciò che, proprio in quanto altro rispetto a nulla, e dunque assolutamente distinto da quello che, in quanto non costituentesi come "un altro", non disegna una relazione analoga a quelle da noi esperibili e comunemente riconoscibili (in relazione alle quali, appunto, ci sembra di poter sempre anche *distinguere* quel che "identifica" da quel che "distingue" i diversi di volta in volta relazionanti), *si nega* senza che ci sia consentito tradurre tale negarsi in un'astratta "esclusione"

(ciò che è sempre possibile, invece, in questo mondo) – come avrebbe voluto fare l'Adam commettendo il "primo" di tutti i peccati.

Perciò, quello stesso *negarsi* che, nelle cose di questo mondo, può sempre venire trasfigurato dalla violenza di una distinzione comunque capace di realizzarsi come semplice "esclusione", può altresì venire trasfigurato da una dinamica che, in quanto trinitaria – sempre nell'orizzonte disegnato da quel medesimo *negarsi* –, potrebbe anche consentirci di riconoscere il vero essere. Quello che, pur non potendo mai venire concepito nella forma determinata cui il *logos* è di fatto condannato, pur tuttavia "deve esserci"... per quanto *impossibile* ("impossibile", in quanto mai realizzantesi secondo una sua propria "determinatezza"). E quindi deve poter venire escatologicamente "sperato" *sola fide*; nonostante l'incatrinizzabilità di una ferita che, così come può farci rimanere senza soluzione peccatori, potrebbe anche consegnarci ad un futuro che, in ogni caso, mai il presente determinato potrà giudicare con il proprio *metron* (come accade per ogni forma di prepotente e prometeica *pro-airesis*) e che, solo per questo, ha proprio nell'abbandono radicale e irredimibile del Figlio la propria più perfetta condizione di possibilità, e nello stesso tempo la prova che proprio l'*impossibile* dice forse il *massimamente reale* – ossia, quel Bene che, proprio in quanto "essere", è capace di non escludere alcunché – cioè proprio in quanto avente davvero "nulla" di contro a sé. E dunque in quando *incondizionatamente sovrano* e per ciò stesso capace di salvarci dalla sempre possibile tentazione di riconoscere, anche al 'male', la natura di vero e proprio (*altro*) "principio".

IL NEGATIVO E L'AGAPE. PROSPETTIVE TEOLOGICHE PER UNA RIDEFINIZIONE TRINITARIA DELL'ONTOLOGIA

Presentazione pubblicata su «Il Regno-Attualità» 60 (2015/7), p. 475

di *Marco Bernardoni**

Ogni vera teologia «matura ai piedi della croce e sta o cade nella misura in cui si fa umile ascolto e inesausta ricerca di quel *Logos* che, apparendo come stoltezza e debolezza, si manifesta più sapiente e forte di ciò che il mondo insegue e desidera». Così don Stefano Mazzer, salesiano, docente di Teologia presso la sezione di Torino della Pontificia università salesiana, introduce il suo ponderoso saggio (di oltre 900 pagine), frutto del primo lavoro di dottorato congiunto tra l'Università lateranense e l'Istituto universitario Sophia.

«Ogni vera teologia matura ai piedi della croce». Un inciso che coglie sinteticamente lo spazio genetico della ricerca genuinamente teologica di Mazzer: Gesù, nel momento drammatico in cui grida il suo abbandono sulla croce, quale vertice della *kenosi* divina e *ferita* dalla quale ci è concesso di entrare nel mistero della vita di Dio. «Ci sembra che *dentro* tale grido tanto sconvolgente, dentro questo per tanti versi *scacco* della riflessione umana (...) si annunci altrettanto chiaramente (...) il legame tra la dimensione del *non essere* e dell'*amore*».

Il saggio si colloca nell'alveo della riflessione ontologica in teologia. Più precisamente nell'orizzonte dell'ontologia trinitaria, proponendosi come sforzo di «ulteriore chiarimento di uno dei presupposti teoretici che la innervano: la centralità dell'evento pasquale di Gesù compreso come atto trinitario co-agonistico» e, insieme, come rivelazione di quell'unico *Logos*, eccedente e donato, capace di tenere insieme ogni *logos* umano.

Il cammino di ricerca prende avvio da una constatazione: «Non esiste ancora una proposta teologica robusta che non solo assimili l'istanza del *non* all'interno della sua costruzione, ma che (...) conduca alla ri-fondazione delle categorie attraverso le quali l'Occidente – e anche la sua teologia – hanno pensato *l'essere Dio di Dio*».

L'autore si concentra in particolare sulla questione del *negativo*. Negativo inteso però quale «dimensione intrinseca» dell'amore-*agape* che Dio è, così come rivelato nell'evento pasquale del Figlio fatto carne. Qui si trova lo snodo teoretico più arduo. «Il *non* – o se si vuole il *negativo* – di cui parliamo non ha valenza a sé stante, una consistenza *a latere* rispetto all'evento dell'*agape* del quale invece, esprime la dimensione della totalità di un dono che davvero raggiunge le vette dell'evangelico *fino alla fine*». Solo collocandosi in questo «luogo», sostiene Mazzer, sembra possibile applicarsi con frutto all'impresa di «*ri*-definire tutta l'ontologia».

Il volume è strutturato in due parti. Nella prima, la più ampia della ricerca, l'autore si pone in ascolto del cammino plurisecolare della cultura occidentale in tre direzioni: filosofia, mistica e teologia. La domanda che guida la sua ricognizio-

* Sacerdote dehoniano, Caporedattore della rivista «Il Regno» per la sezione di Documenti
marco.bernardoni@dehoniani.it

ne è se sia possibile riconoscere in questi ambiti una vena profonda che avvicina trasversalmente alcuni «tra i più elevati percorsi di ricerca del vero che l'Occidente ha conosciuto», nella considerazione dello spazio che in essi è stato dato o meno al tema del *non essere*. Si tratta di un percorso storico che ha dovuto fare i conti con le scelte più «drastiche» in ordine alla sua percorribilità.

Lungo le tre direzioni sono stati individuati e indagati due «momenti paradigmatici»: nella storia della filosofia, il momento fondativo dell'ontologia greca (Parmenide, Platone e Aristotele) e il tentativo di radicale rifondazione ontologica compiuto dall'idealismo tedesco (Fichte, Hegel e Schelling); nella storia della mistica, «l'irrompere del Crocifisso nella forma del *nada*» (Francesco, Angela da Foligno e Giovanni della Croce) e l'apparire di «una nuova comprensione del *non dell'amore* in chiave intersoggettiva» (Teresa di Lisieux, Edith Stein, Chiara Lubich); nella storia della teologia, le «capitali costruzioni» di Agostino, Tommaso e Lutero, con una ricognizione nell'opera del benedettino Ghislain Lafont, primo teologo a segnalare la «frontiera della *negatività*» come «risorsa per un rinnovamento dell'ontologia».

È in questa sezione che il saggio offre una delle sue note più originali inerente la metodologia di ricerca. Avendo cura di rispettare le peculiarità di ciascuno degli ambiti (filosofia, mistica e teologia), Mazzer ha puntato a utilizzare un metodo d'indagine transdisciplinare, che è tipico dell'impostazione degli studi di Sophia. Un approccio nel quale, in controtendenza rispetto all'odierna specializzazione e frammentazione dei saperi, il *proprium* di ogni disciplina emerge nella sua peculiare ricerca del *verum* anche dalla rispettosa «presa in carico di quanto altri *logoi* possono dire dall'interno del proprio statuto epistemologico».

Nella seconda parte, più breve ma più impegnativa, si colloca il cuore dell'af-fondo speculativo e della proposta teoretica. Forte della robusta ricognizione effettuata prima, l'autore offre alcune prospettive sistematiche che ritiene percorribili con profitto dalla teologia contemporanea: una prima, di natura cristologico-trinitaria (che costituisce il vero e proprio *centrum* della ricerca); una seconda, in ordine alla ridefinizione dell'antropologia teologica in una chiave autenticamente trinitaria.

Volendo tratteggiare con tre brevi pennellate lo sforzo di cui in queste pagine sono il frutto, lo si definirebbe coraggioso, consapevole e appassionato. Coraggioso quanto all'originalità e alla delicatezza dell'oggetto intenzionato, ma anche al disegno complessivo del progetto, che avrebbe potuto scoraggiare per la sua estensione. Consapevole quanto ai limiti dell'impresa, che vengono dichiarati e argomentati. Mazzer chiarisce di non voler proporre un progetto teologico-sistematico esaustivo; il suo intento è piuttosto quello di aprire una strada, mostrando la praticabilità e la fecondità del dare diritto di cittadinanza nella discussione teologica attuale a un tema «spesso guardato con non sufficiente attenzione o capacità d'intuire le formidabili profondità ontologiche che custodisce». I limiti poi legati alla necessaria definizione del campo di ricerca di fronte a un panorama sterminato: la parzialità «non solo degli autori avvicinati (...) ma anche dell'ascolto della loro produzione»; la decisione di «privilegiare la bibliografia di area italiana», la quale, tuttavia, in ambito teologico e filosofico, in questi anni «ha conosciuto e sta vivendo una stagione di particolare pregio e valore»; l'aver soltanto accennato

a un tema direttamente implicato nella riflessione sul *non dell'amore*, come quello della realtà del male e del peccato.

Appassionato, infine, quanto all'esposizione, che senza venire meno alla precisione del linguaggio e all'accuratezza dell'argomentazione attesi da un simile saggio non diventa mai una descrizione ermetica o inutilmente ricercata delle questioni, ma accompagna il lettore in una «cavalcata quasi impossibile» attraverso la storia del pensiero e dell'intelligenza della fede, che coinvolge e comunica a ogni tornante il gusto e la fatica del percorso. È questo un tratto degno di nota del lavoro di Mazzer, che è anche un invito al lettore a cogliere con frutto le intuizioni e i sostanziosi approdi speculativi che il volume offre.

IMPOSSIBILITÀ: LA DIVINA VORAGINE**Sulla recensione di Massimo Donà**

di Stefano Mazzer*

Non c'è che dire: Pavel Florenskij aveva perfettamente ragione nel sostenere che la verità ha la forma della contemplazione di sé nell'altro grazie al terzo.

È occasione di stupore e di riconoscenza scoprire che quanto custodisci nel cuore e nella mente viene non solo presagito ma anche dischiuso come tu stesso non saresti stato in grado di fare da parte di un *altro*. È quanto mi è accaduto leggendo le righe che generosamente Massimo Donà ha dedicato al mio libro. Piero Coda mi ha chiesto di onorare nella semplice forma di qualche riga il dialogo cui Donà, nelle sue dense riflessioni, mi ha invitato. E desidero farlo in quello stile amicale con il quale Massimo si è rivolto a me, per onorare anche chi, come Piero Coda, è stato ed è, per molti versi, il *terzo* nel quale questo dialogo di fatto avviene.

Caro Massimo, ultimando la mia ricerca, ciò che avevo intuito sin dall'inizio si presentava con accenti sempre più incalzanti: il *non dell'amore* deve essere, rimanendo amore e non diventando qualcosa d'altro, la verità anche della *cattiva negazione*, di quel *non*, cioè, che non solo segna il territorio dell'esclusione ma lo *vuole*, sceglie di collocarsi *fuori* dallo spazio della relazione. Tenta l'impossibile e, drammaticamente, si condanna nell'atto stesso di *tentarlo*. Insomma, la realtà del *male*, e del male più inaccettabile, il male evitabile, è stata ben presente, nel cuore prima che nella mente, nel generarsi del mio studio. E non era davvero possibile cominciare a confrontarsi con essa nel momento stesso in cui si cercava ancora di disegnare le condizioni di un discorso e di un'ontologia che, soli, potessero rappresentare il *luogo* in cui cercare. Ho subito capito che non c'erano tanti altri percorsi per onorare quanto lì si era affacciato: sì, si sarebbero potuti aprire tanti sentieri accattivanti nei quali verificare la gravidanza dell'ontologia dell'amore che in quelle pagine avevo cercato di cogliere, ma nessuno di essi avrebbe rappresentato quel terreno impervio certo ma anche decisivo nel quale scegliere di proseguire il cammino. Insieme.

Mi limito, in queste poche righe, a condividere alcuni interrogativi che da molto tempo custodisco. Un episodio evangelico può illuminare quanto verrò dicendo: l'incontro tra Gesù e il cosiddetto "giovane ricco". Di fronte a questo giovane di cui ci parla l'Evangelo di Matteo (Mt 19, 16-30) – o a quel "tale", secondo la versione marciانا (Mc 10, 17-31) – che si allontana triste davanti alla proposta di Gesù, e rispondendo allo sconcerto che le successive parole del Maestro sul rapporto ricchezza-regno dei cieli hanno generato nei discepoli, Gesù è drasticamente chiaro: «impossibile agli uomini, ma non a Dio! Perché tutto è possibile a Dio» (Mc 10, 27). Impossibilità e possibilità sembra che, in questo dire, vengano a porsi come due determinazioni poste l'una di fronte all'altra: costringendoci

* Docente Aggiunto di Teologia Sistemática presso la facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana - Sezione di Torino
stefanomazzer@hotmail.com

a riconoscere che avremmo a che fare, in fin dei conti, con due *possibilità*. Che non si tratti di questo, però, è facile comprenderlo dal modo stesso nel quale siamo costretti a parlarne: se fossero *due* possibilità, con ciò stesso l'*im*-possibilità scomparirebbe all'istante. No. Il Verbo pronuncia una parola che non dà adito ad alibi: il rapporto tra possibilità e impossibilità non ha nulla a che vedere con una intensificazione, un ragionamento portato alle estreme conseguenze... quasi che l'impossibilità rappresentasse l'*ultima* possibilità alla quale affidarsi dopo aver fallito tutte le possibilità. In questo caso l'impossibilità verrebbe a costituirsi come una determinazione, sia pure l'ultima, la più radicale, anche asintotica se si vuole... ma comunque come una possibilità. Per Gesù le cose non stanno così. Trattare il Suo Regno alla stregua di qualsiasi altra determinazione "umana troppo umana" è unicamente fonte di tristezza. Eppure è il Verbo *incarnato* ad attestare questa irriducibilità: un'impossibilità, quella indicata da Gesù, che è quindi pronunciabile e udibile, e pertanto incontrabile e riconoscibile, entro le maglie di *questo* mondo. E, di fatto, vi sono nel cammino di Gesù verso la sua Pasqua dei *piccoli* che accolgono l'annuncio del Regno: in virtù di quella *fedè* che genera stupore nel cuore stesso del Figlio di Dio (e già questo sarebbe un luogo da indagare più diffusamente di quanto la teologia abbia fatto: come *può* – e di nuovo siamo nell'alveo della *ferrea* legge della possibilità – stupirsi Dio? Come può sorprendersi il Creatore di fronte a una *determinazione* di una sua creatura? In queste domande riecheggiano le oneste riserve che tu stesso manifesti, nella tua recensione, davanti al linguaggio che sei "costretto" ad usare anche allorché ti riferisci a Dio, al Fondamento). Come hai ben scritto tu, Massimo, l'impossibilità, o, usando l'espressione a te cara, l'aporeticità del Fondamento è raggiungibile *sola fide*. Si tratta di una *fides* che evidentemente *non è di questo mondo* e, tuttavia, si dà proprio *in questo mondo*.

Nella richiesta del giovane ricco si annida, forse, la radice di ogni scelta peccaminosa: di fronte al *tutto* di Dio, l'uomo chiede, cerca – e allunga la mano per prendersela – una *parte*. Davanti all'abisso dell'alterità del Fondamento, invece dell'azzardo della libertà, che si dà sempre e solo nella forma della consegna, della relazione, del farsi nulla, l'uomo sceglie di costringere quella relazione stessa entro l'alveo della possibilità, della determinatezza, nel progetto prometeico di essere come Dio. *Essere come Dio*: scioglimento di una differenza che, paradossalmente, impedisce di aprirsi al *dono* di un'uguaglianza con Dio che Dio stesso desidera e da sempre ha pensato per l'uomo. Quell'albero della vita, il sentiero verso il quale viene sbarrato da Dio dopo il primo peccato della coppia perché l'uomo non allunghi le mani per *prenderselo*, non rimane lì a significare una divinità custodita come *tesoro geloso* da parte di Dio. Basterebbe anche solo l'inno di *Fil* 2, 6-11 a convincerci dell'insensatezza di una simile lettura. Ma nell'Apocalisse si dice esplicitamente che a colui che avrà molto sopportato per amore di Dio, a chi ha rigettato ciò che Dio aborrisce – e non è casuale la soggiacente metafora della lotta, del *polemos* – e si sarà mantenuto fedele, Dio darà da mangiare del frutto dell'albero della vita (cf. *Ap* 3, 2-7). Il Fondamento non si rinchiude in un dominio banalmente e astrattamente *altro*: la sua diversità non segna un limite di esclusione, bensì abolisce la pretesa di innalzare, nel cuore del Fondamento stesso, qualsiasi separazione. Il frutto dell'albero della vita è *dono*: e vive di quell'*impossibilità* che tanto scandalizza chi non sa vedere nell'alterità altro che *contrarietà*. E non occorre citare il "solito" Derrida, con la sua celebre riflessione sull'impossibilità del

dono, giacché sono molti coloro che scelgono di ricondurre il dono a una bella "eccezione" della logica della negazione escludente, all'apparentemente irenica figura dell'*eteron*. Anche in teologia.

Ma con queste riflessioni non stiamo eludendo la potenza destabilizzante della *cattiva negazione*? In questo discorso che ne è del male? Quello di ridurre Dio a una *determinatezza*, la sua impossibilità a una delle possibilità, non è un rischio ipotetico: è terribile realtà, nella quale impattiamo ogni giorno e di fronte alla quale i nostri *logoi* sembrano manifestare tutta la loro non sempre innocente astrattezza. Ma non è che nella stessa domanda – che ne è del male? – si nasconda una logica che, essendo quella ferrea del primo di tutti i principi, non può che condannarsi all'*in-sensatezza*? Non ne stiamo cercando, forse, una determinazione che ce ne dica, una volta per tutte, il perché? Ma potremmo non cercarne "così" il senso, la conoscenza? Conoscere non è forse per noi, comunque, un determinare? E non è che facciamo questo anche con il male? Cercarne il perché non è, in fondo, un volerne custodire la *ragione*, possederne il motivo, il "da dove"? Già nel racconto genesiaco, mentre l'uomo e la donna vengono interrogati da Dio sul perché del loro gesto, non così accade per il serpente. Al serpente Dio non chiede nulla: non si indaga il "perché" della sua menzogna, non vi è dialogo, bensì solo la luce di una parola – quella di Dio – che, mentre splende, manifesta la tenebra come tenebra. Altrimenti si farebbe, per così dire, esistere il male in *una zona*, gli si riconoscerebbe uno *spazio*: errato fin che si vuole, eppure sempre *uno* spazio altro. Una determinatezza separata dall'orizzonte dell'essere. Uno spazio del non-essere che, però, ne destituirebbe totalmente la nullità stessa, come tu Massimo ben ricordi nelle battute finali della recensione, oltre che nel tuo bellissimo "Filosofia dell'errore" (Bompiani 2012). La mancata interrogazione al serpente non è motivata da un senso di esoterico mistero intorno alla dimensione del male, bensì perché il male, non ponendosi come una *reale determinatezza* al di fuori del *logos* del Principio, non può essere un interlocutore *altro* per Dio. La *menzogna* non può essere inquadrata come una *regione* (fosse pure quella della *maior dissimilitudo*) *altra* rispetto a quella della verità: ché, altrimenti, quest'ultima non sarebbe più *la* verità, non essendo verità di ogni cosa che esiste, che è.

Mi sembra che, a tal proposito, vi sia una parola potente, o meglio, un silenzio che *grida* nel racconto che il Quarto Evangelo ci consegna del dialogo tra Gesù e Pilato nella scena del processo (cf. Gv 18, 28 – 19, 16). Al centro del noto susseguirsi di domande e risposte, si staglia con icastica forza la domanda del governatore: «Che cos'è la verità?» (Gv 18, 38). Come noto, Gesù non risponde. Il Verbo tace. Alla menzogna che chiede di ritagliare all'interno della logica di *questo mondo* uno spazio per la verità – manifestando per ciò stesso tutta la sua radice malefica – la verità non oppone una determinazione: il *dire nulla* è il modo in cui l'impossibilità della verità si consegna. Proprio come il silente oppositore del principio di non contraddizione, così potente proprio perché totalmente muto, sottratto alla logica determinante del *logos* del principio ma senza voler ritagliare per sé una parola *altra*. Il silenzio di Gesù, di Lui che è la Verità, è l'apparizione *in questo mondo* di un *mondo altro*, che però solo *in questo* germoglia. Per tale motivo non ci sono servitori che insorgono a difendere Gesù Re: perché non ci sono *nemici* da sconfiggere, perché l'Unico a essere dato alla morte è il Figlio stesso, per riconciliare e convocare tutti e tutto *in uno*, e non per segnare una nuova *separa-*

zione. Il muro di separazione, quello dell'inimicizia, è abbattuto (cf. Ef 2, 14). Ma non si rischia con ciò di cadere in una versione un po' sublimata e teologicamente "educata" dell'*Aufhebung* hegeliana?

Qui, Massimo, ti confesso che da mesi mi sto interrogando sul senso di quella che, a mio avviso, non può esser considerata come una *definizione* bensì come una *descrizione* del male che la grande tradizione teologica cattolica ha sempre custodito: il male, cioè, come *privatio boni*. Dentro questa semplice e ormai classica descrizione c'è tutta la potenza di un'ontologia realmente dirompente: lo spazio del male non c'è, non si presenta come un *altro positivo* rispetto al bene. Non è e non sarà mai un *eteron*. Paradossalmente, il suo luogo è tutto compreso in un *non* che non si colloca fuori dall'orizzonte ontologico del bene, o, se si vuole, dell'essere. Ma allora diventa assolutamente cruciale chiedersi se nella forma del Fondamento, trinitariamente pensato, non vi sia, esattamente nella sua *impossibilità*, la *possibilità* che qualcosa come la scelta del peccato da parte dell'uomo si dia. Senza che questo divinizzi o renda necessario il peccato, e senza neppure che tutto si risolva in un gioco alla fine del quale il peccato stesso venga a manifestarsi come una realtà che il Principio annulla, dichiarandone l'illusorietà e, di conseguenza, svuotandone tutta la tremenda realtà. Mi chiedo: l'abbandono di Gesù all'ora nona non ha qualcosa di inaudito da dirci? La vicenda di Colui che pur non avendo peccato fu fatto peccato per noi (cf. 2 Cor 5, 21) non ci costringe a misurarci con tutta l'*impossibilità* salvifica dell'agape trinitaria che lì si consegna? Bisogna ascoltare il *logos* che descrive il male come *privatio boni* stando ai piedi della Croce del Figlio di Dio che muore abbandonato. Mi chiedo, però, se sono state indagate fino in fondo le implicanze ontologiche di tale pensiero. Sarebbe certo presuntuoso ritenere che ciò non sia stato fatto, perché così non è. Il mio dubbio concerne quello che più volte nella mia ricerca ho potuto constatare: che molte delle più importanti acquisizioni che il cristianesimo ha via via maturato non sono divenute il fondamento di un pensiero nuovo, realmente rispondente all'inaudita forma del Fondamento. Quale ontologia è aperta ai nostri passi nel concetto di *privatio boni*? Cos'è questa *privazione*? Che non sia assimilabile alla *negazione* così come la logica occidentale ci ha abituati a pensare non è immediatamente evidente, e occorre guardarsi da questo ingenuo, quanto inavvertito rischio. Privazione può voler dire qualcosa di *altro* dalla negazione: sì, ma cosa? È su questo che mi sembra valga la pena soffermarsi con attenzione. Sì, perché anche nel caso del male più emblematico e certo, nell'orizzonte della fede cristiana, ovvero nel caso del demonio e degli angeli decaduti – per i quali l'inferno non è una *possibilità* bensì è lo stato nel quale il suicidio della loro libertà li ha già introdotti – non si può certo individuare per loro, per così dire, uno spazio d'essere diverso da quello dell'essere stesso. La tragedia della loro condizione di odio, di non amore, è e rimane – come per ogni creatura – l'appartenenza alla *regione dell'essere*. Per questo il male non può avere una determinazione positiva: consistendo esattamente nel volersi determinare come altro rispetto all'amore – all'essere – il suo stesso statuto di male. Ma come potrebbe essere male (e già questa espressione la dice lunga...) se anche di lui non si potesse dire che è? Ontologicamente parlando, il Maligno non appartiene forse all'essere nella stessa misura di qualsiasi altra creatura? Ma non avevamo detto che il male, propriamente, *non* è? Dio non ha annichilito Lucifero, perché Dio nulla disprezza di ciò che ha creato, Lui che è Amante della vita (cf. Sap

11, 24-26). Ma, per converso, ciò ci porta a dire – come giustamente fai tu nelle tue pagine – che davvero *nulla* vi può essere accanto all'essere. Che la pretesa di disegnare il male come qualcosa che nella sua diversità si ponga come un *eteron* rispetto all'essere è destinata al naufragio. E, tuttavia, la *possibilità* del male rimane. Esattamente così: la *possibilità*, che però nel suo stesso così definirsi invoca – nella fede – un fondamento *altro*, quell'*impossibile* di fronte al quale il nulla della creatura si scopre finalmente come luogo del tutto di Dio. *Privatio boni* forse è un sentiero che può portarci molto lontano su questo cammino, obbligandoci all'ascolto di un *logos* nuovo, che non ritaglia confini con la logica dell'esclusione, in quanto ciò che la privazione – non riesco a dirlo altrimenti – “lascia libero” non è uno spazio altro dal bene, bensì lo spazio del *non dell'amore*, nel quale il genitivo soggettivo custodisce la rivoluzionarietà di questo *nuovo pensare*. In coloro che liberamente si lasciano permeare dall'agape avviene quell'abitare in modo *nuovo questo mondo* che Paolo così descrive: «Questo vi dico, fratelli: il tempo si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; quelli che piangono, come se non piangessero; quelli che gioiscono, come se non gioissero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano i beni del mondo, come se non li usassero pienamente: passa infatti la figura di questo mondo!» (1 Cor 7, 29-31). Il *non* che qui si affaccia non ha nulla a che vedere con l'esclusione: nessun annichilimento della moglie, del pianto, della gioia, dei beni: sarebbe umano troppo umano. Ma una moglie, un pianto, una gioia, dei beni che *sono perché non sono*: che realizzano il loro esserci *non essendo* quei differenti che noi pensiamo, che sono restituiti alla loro differenza rispetto al Principio proprio per il loro *non essere* altri, essendo *uno* con il Principio, ché in loro, e solo in loro, si dà.

È quello che risplende, con verginale bellezza (alla quale, diciamocelo francamente, nemmeno in teologia siamo ormai molto abituati), in Maria. La teologia cattolica custodisce nel dogma dell'immacolata concezione una delle *chances* più promettenti all'interno di questo discorso. Di fronte all'annuncio della concezione del Figlio di Dio nel suo grembo, Maria non chiede – come purtroppo molte traduzioni riportano – “come è possibile”. Il testo recita infatti così: «Πῶς ἔσται τοῦτο» (Lc 1, 34), “come sarà questo”, con tutta la pregnanza di quel verbo essere al futuro che non mette in discussione la *possibilità* che ciò che è annunciato si dia ma chiede quale ne sarà la forma (diversamente da Zaccaria, che, non a caso, chiede di “conoscere” – «Κατὰ τί γινώσσομαι τοῦτο;» Lc 1, 18 – l'impossibilità dell'annuncio. Come noto, ciò viene stigmatizzato dall'angelo come incredulità, della quale il conseguente mutismo diventa icastica attestazione). Ed ecco che, proprio nel *dire la forma dell'irrompere di Dio in questo mondo*, compare l'*impossibilità*: «nulla è impossibile a Dio» (Lc 1, 37). Le stesse parole che, da adulto, Gesù pronuncerà ai suoi. Ma come è diversa la reazione di Maria da quella dei dodici. La fanciulla di Nazaret, che la tradizione ortodossa celebra e riconosce come la vera Sophia, prende *in uno* la *forma servi* che il Figlio di Dio assumerà in lei incarnandosi. Corrispondenza perfetta: totale *identità* nella più reale *differenza* (come quella tra Creatore e creatura, tra uomo e donna). Una forma che sotto la croce, come scrivono i Padri, diventerà quella dell'*agnella* unita all'offerta dell'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo. E il silenzio della Madre ai piedi della croce, nel momento in cui il peccato che è nel mondo scatena tutta la sua delirante forza

sull'*unico puro* – Simone Weil ha scritto, su questo, pagine di infuocato amore! –, è la partecipazione più intensa possibile da parte di una creatura al *dire nulla* della verità che, solo, può redimere la menzogna, la falsità, l'errore che è nel mondo senza determinare per sé uno *spazio altro*: senza rendere il non essere qualcosa di *positivamente* posto accanto all'essere.

La Vergine che si consegna all'impossibile di Dio nell'annuncio, permette all'impossibilità del Fondamento di rivelarsi come la verità di questo mondo *non essendolo*.

Una *divina voragine*.

Così, nel '49, Chiara Lubich definì il *luogo* nel quale, in virtù del patto di unità fatto con Igino Giordani e le prime compagne, sigillato da Cristo sul nulla delle loro esistenze, era stata misticamente introdotta. Una *divina voragine* nella quale sarebbe entrata in modo impressionante – e, a mio avviso, totalmente nuovo rispetto ad altre amicizie datesi nella storia della mistica cristiana – la serva di Dio Renata Borlone, figlia spirituale della Lubich.

Credo che questa espressione possa dire meglio di tante altre parole la verità dell'*impossibilità* che Dio Trinità è. Una *divina voragine*: questo il mistero dell'unità nella distinzione delle Persone divine. Un abisso da sempre presentito e balbettato dai mistici. Un'immane potenza del negativo, che però non viene *tolto*, perché si tratta di quel *non* che dice solo Amore. Una voragine che non inghiotte, non annulla le differenze, ma nemmeno le consegna a una separazione che mai potrà dire, *in uno*, l'essere identici.

Una *divina voragine* che può solo venirci incontro. Come Grazia. Come quella semplice e quindi realmente *bella* grazia che il dialogo con te, Massimo, in queste righe e fuori di queste righe, è.