

Quodlibet Studio

xxx





I volti moderni di Gesù

Arte Filosofia Storia

A cura di Isabella Adinolfi e Giuseppe Goisis

Quodlibet



Prima edizione: marzo 2013
© 2013 Quodlibet srl
Via Santa Maria della Porta, 43 - 62100 Macerata
www.quodlibet.it
Stampa: xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx
ISBN 978-88-7462-489-8

Volume pubblicato con il contributo xxxxxxxxxxxx

Indice

- 11 Presentazione
 di Isabella Adinolfi e Giuseppe Goisis
- 15 Prefazione
 Quella parola che profondamente inquieta
 di Giuseppe Goisis
- 29 Giancarlo Gaeta
 L'Ultima Cena nella rappresentazione di Leonardo da Vinci
- 41 Mauro Pesce
 L'emergere della ricerca sulla figura storica di Gesù in età
 moderna
- 77 Stefano Bianchi
 Una «figura imbarazzante». Gesù nel *Trattato teologico-
 politico* di Baruch Spinoza
- 97 Gian Luigi Paltrinieri
 Il Gesù di Kant: anti-idolatria sotto il segno del sublime
- 115 Luigi Ruggiu
 Gesù negli *Scritti teologici giovanili* di Hegel
- 141 Rolando Damiani
 Gesù Cristo e l'annunciazione del «mondo nemico del
 bene». Sulla religione di Leopardi
- 159 Isabella Adinolfi
 Dal Gesù storico al Cristo della fede. Analisi critica di *Bri-
 ciole filosofiche* di S. Kierkegaard

- 177 Marco Fortunato
Il Gesù di Nietzsche: un principe dell'interiorità inquietante e anticristiano
- 201 Paolo Bettiolo
Gesù il Vivente. Appunti sul Cristo di Dostoevskij
- 231 Pier Cesare Bori
Ragione e verità: il Vangelo di Tolstoj
- 249 Giorgio Brianese
Il silenzio di Cristo: la «Leggenda del grande inquisitore» di Fëdor Dostoevskij
- 273 Giuseppe Cantillo
Il Gesù di Troeltsch
- 291 Giuseppe Goisis
Il Cristo di Bergson e la questione del misticismo
- 317 Roberto Garaventa
Gesù di Nazareth secondo Karl Jaspers: personalità paradigmatica e cifra della Trascendenza
- 343 Giovanni Filoramo
La figura di Gesù nell'opera di Piero Martinetti
- 361 Davide Spanio
Tra Croce e Gentile. Il Gesù di Adolfo Omodeo
- 393 Luigi Vero Tarca
Tra apocalisse e miracolo. Spunti per un ripensamento della figura di Gesù a partire dalle *Vermischte Bemerkungen* di Ludwig Wittgenstein
- 415 Gaetano Lettieri
Una memoria pericolosa. Gesù «apocalittico» nell'ultimo Metz
- 455 Isabella Adinolfi
La verità poetica di Gesù secondo Göran Tunström

- 477 Goffredo Fofi
Presenze di Gesù nel cinema del Novecento
- 491 Fabrizio Borin
Immagini del Cristo nel cinema di Andrej Tarkovskij
- 503 Alfonso Berardinelli
Il Gesù contemporaneo. A proposito di una nuova traduzione commentata dei Vangeli.



*A Giancarlo Gaeta,
per i suoi settant'anni*



Presentazione

di Isabella Adinolfi e Giuseppe Goisis

La riflessione moderna sulla figura di Gesù può nel suo complesso essere descritta come un tentativo di ridisegnarne l'immagine tradizionale, di reinterpretarla e ricomprenderla. L'insegnamento di questo maestro ebreo, il suo grandioso progetto di un radicale rivolgimento dell'esistenza umana sono stati indagati sin dal Rinascimento con nuovi strumenti conoscitivi, alla luce delle nuove istanze poste dal tempo¹. Sulla sua figura storica e religiosa, sul valore, l'essenza e la verità della sua dottrina – comunque decisivi per lo sviluppo della civiltà occidentale – storici, teologi, filosofi, artisti si sono ininterrottamente interrogati per esaltarli o denigrarli, per rifiutarli o accettarli, talvolta in aperta rottura con la lettura offerta da una tradizione ecclesiastica più che millenaria.

All'analisi dei molti e diversi volti di Gesù che nella modernità hanno costellato la storia dell'interpretazione della sua personalità e del suo forte quanto impegnativo messaggio è dedicato questo volume.

La raccolta di saggi che qui presentiamo ha peraltro una sua storia alle spalle, cui è forse opportuno fare un breve accenno sulla soglia del libro per chiarirne l'obiettivo e l'articolazione. L'idea nasce dall'assidua collaborazione tra amici che a lungo hanno discusso intorno a una domanda da cui tutti si sentivano interpellati: perché e in quali forme nella modernità Gesù è ancora un tema ricorrente di reinterpretazioni e riletture? Si trattava di arrivare almeno a sfiorare il segreto del fenomeno per cui, lungi dall'essere una figura usurata ed esaurita, Gesù ha dato e dà ancora ampiamente da ricercare agli storici, da pensare ai teologi e ai filosofi, da creare agli artisti. Da tale

¹ Si veda, per questi temi, l'importante volume di G. Gaeta, *Il Gesù moderno*, Einaudi, Torino 2009.

interrogazione sono nati i contributi presentati a un convegno veneziano nel dicembre 2011, ai quali diversi altri si sono poi aggiunti a comporre quest'ampio volume.

Alcuni di essi evidenziano l'oscillare di storici e teologi (è il caso di Troeltsch e Metz) tra il puntiglio «professionale» di riuscire nella difficilissima impresa di ricostruire che cosa abbia effettivamente detto e fatto Gesù sulla base di un'oramai plurisecolare indagine storico-critica, iniziata nell'ultimo scorcio del XV secolo, e l'ammissione che, anche in assenza di un tale accertamento, restano comunque intatti il carisma della sua persona, grazie al quale molti danno il suo volto a un'esperienza di Dio altrimenti sbiadita, e la forza con cui egli, per il tragico epilogo della sua parabola terrena, si pone a segno di contraddizione, che sempre di nuovo pone l'irrisolto problema del male e della redenzione.

Altri, più numerosi contributi seguono lo scavo operato sulla figura di Gesù dai maggiori filosofi lungo l'arco dei secoli moderni (Spinoza, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Bergson, Wittgenstein), come pure da due significativi pensatori italiani del novecento, Martinetti e Omodeo, costretti a misurarsi con l'impermeabilità dell'istituzione ecclesiastica a ogni interrogazione critica sul fondatore del cristianesimo. Tra i filosofi, alcuni hanno cercato di inglobare il «fenomeno» Gesù nelle poderose maglie delle loro costruzioni intellettuali (tentativo che giunge alla più aperta esplicitazione in Kant e in Hegel, ma a cui non restano insensibili Nietzsche, Bergson e Jaspers), altri invece hanno dovuto prendere atto che confrontarsi con Gesù significava «maneggiare» l'eccezione per antonomasia, un «corpo estraneo» irriducibile alle consuete coordinate della *ratio* (tra loro, è Kierkegaard che perviene con maggiore pienezza al riconoscimento di tale inafferrabilità del «fenomeno» Gesù da parte della ragione filosofica, ma anche, dopo di lui e forse sulla sua scia, in una certa misura Wittgenstein).

Ma la modernità ha significato un rivolgimento anche nell'universo delle arti figurative e letterarie, che ha investito potentemente la rappresentazione pittorica e, a partire dall'Ottocento, la riflessione poetica relative a Gesù. Di una siffatta ricerca, che più di ogni altra ha segnato e segna il sentire dei moderni e dei contemporanei, si troveranno qui esempi rilevanti, seppure quantitativamente limitati: da quello di Leonardo da Vinci a quelli di Leopardi, Dostoevskij, Tolstoj, Dreyer, Tarkovskij, Tunström.

Dunque, ciò che vogliamo offrire a un più vasto pubblico è uno sguardo da punti di vista molteplici su una problematica di cui la modernità ha saputo cogliere, proprio in forza del suo abito critico, la straordinaria ampiezza e complessità di temi e aspetti, ma con la quale ben poco hanno a che vedere la miriade di prodotti attualmente in commercio, rivolti più a sollecitare curiosità oziose e fantasie a buon mercato che a stimolare la seria presa di coscienza di una questione che resta centrale per la cultura occidentale, al di là delle personali scelte e convinzioni.

Quel che ci auguriamo, infine, è che dopo aver letto il libro al lettore risulti più chiaro perché artisti e pensatori moderni abbiano tratto e traggano tuttora ispirazione per le loro opere da una figura e da una vicenda – quelle di Gesù – che non è improprio definire tra le più dense di *pathos* e di *logos* mai offerte dalla storia.

Nato dall'amicizia, questo volume è anche un dono di amici a un amico, insigne studioso di storia del cristianesimo. A Giancarlo Gaeta, per i suoi settant'anni.

Venezia, dicembre 2012.



Prefazione

Quella parola che profondamente inquieta

di Giuseppe Goisis

1. *Una figura che accompagna il nostro cammino*

Quando discutevamo con i promotori del Convegno su «Gesù moderno», mi sono domandato, a volte, cosa poteva significare *veramente* la qualifica: «moderno».

Da scartare, prima di tutto, l'idea di una ricerca di pubblicità, o di esibita freschezza; spesso, in molte pubblicazioni, si coglie la velleità di sottolineare il carattere inedito di un certo «prodotto» filosofico, artistico o, in senso lato, culturale. A me tale orientamento è sempre parso poco persuasivo, intrecciando la prevalente preoccupazione economica con il desiderio di evidenziare, come merito, un'originalità più o meno presunta.

Se gli antichi, con qualche ragione, mettevano le loro elaborazioni sotto il segno di una tradizione autorevole, i nostri contemporanei preferiscono, a volte con esasperazione, concentrarsi sul «taglio» operato dalla creatività nei confronti di ogni tradizione.

Riflettendo sulla qualifica di «moderno» applicata a Gesù, centro del nostro incontro, mi sono dato una prima risposta: sottolineare la modernità, può significare il tentativo di mettere a fuoco, in maniera più radicale del passato, la paradossalità, l'inafferrabilità della figura di Gesù Cristo, che sembra rifrangersi in mille maniere, secondo un gioco delle interpretazioni che già può intrigare i suoi coltivatori, oscillanti perennemente fra «vero» e «falso», anzi con una gamma di interpretazioni tale da sfumare continuamente, e a volte da compenetrare, il «vero» e il «falso»¹.

¹ L'intrigante gioco, che conduce a oscillare perennemente fra il vero e il falso, con il rischio immanente di guadagno e perdita, è ben suggerito in B. D. Ehrman, *Sotto falso nome. Verità e menzogna nella letteratura cristiana antica*, Carocci, Roma 2012, pp. 13-18; 25-28; 57-73; 86-101; 103-112; 137-155.

Se si accettasse questo punto di vista, si dovrebbe individuare come orizzonte saliente il legame fra la ricerca che soggiace al Convegno e la trama delle filosofie, spesso divergenti, che caratterizzano gli ultimi secoli della nostra era; una tale impostazione mi sembra affiorare da varî interventi, contenuti nel presente volume, e sottolineo come l'impostazione condivisibile circa «il Gesù moderno» sia quella tracciata dal volume di Giancarlo Gaeta, da cui la riflessione di molti di noi ha preso le mosse².

Seguendo questo ragionamento, e con un'iridescenza straordinaria di posizioni, si tenderebbe a rimarcare un netto distacco fra tale configurazione di Gesù, rifranto nei varî specchi delle filosofie, e la «lettura» ideologica di Gesù medesimo.

Come ha sottolineato acutamente Bruno Forte, l'ideologia ha cristallizzato, in quadri spesso contrapposti, la figura di Gesù, sottraendola alla curiosità e all'amore di tante persone, semplicemente libere dalla *preoccupazione ideologica*³.

Emanciparsi dalla morsa dell'ideologia, significa anche restituire le emozioni al loro libero fluire (senza, beninteso, rinunciare al «filo di Arianna» della ragionevolezza); in un'epoca considerata da alcuni post-cristiana, ma certamente largamente segnata dalla secolarizzazione, liberare le emozioni dal loro guscio cristallizzato significa far circolare la gioia, e permettere, in prospettiva, un movimento reale di approccio e identificazione.

Non si tratta di indulgere a una specie di infantilismo, sovrappo-
nendo al mito, semipagano, di Babbo Natale quello di un Gesù mai
adulto; si tratta, invece, di ampliare la ragione, inserendovi quelle
linee, caratteristiche del «sapere dell'anima», così ben caratterizzate
da Maria Zambrano⁴.

Se, in profondità, «la carità è la natura della Chiesa di Cristo»,
come sostiene il Pontefice scrittore, anche interrogativi che il ra-

² Mi pare da accogliere la giusta impostazione di G. Gaeta, *Il Gesù moderno*, Einaudi, Torino 2009, cap. IV, pp. 111-123: dopo aver distinto l'opzione escatologica e quella esistenziale, e illustrato vivacemente alcuni tratti del Gesù «americano», l'Autore, tra l'altro, sottolinea: «Bisognerebbe semmai prendere esempio dal dottor Schweitzer, abbandonare gli abiti accademici e dare testimonianza di una moralità alternativa», ivi, p. 122.

³ B. Forte, *Il messaggio di Ratzinger su Gesù*, «Corriere della Sera», 21/12/2012, p. 47.

⁴ Bruno Forte si riferisce, in particolare, a J. Ratzinger - Benedetto XVI, *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli, Milano 2012; cfr., in antitesi, M. Ferraris, *Babbo Natale, Gesù adulto. In cosa crede chi crede*, Bompiani, Milano 2006.

zionalismo più serrato tende a escludere, possono riemergere, con prepotenza; il linguaggio si trasforma, e diventa figurato e allusivo, cercando di evocare l'«oltre» appena intravisto; domandarsi se nel nostro conoscere siamo acciecati «da troppa luce, o da troppa tenebra», è una questione, posta così, che un sapere rigoroso inclina a scartare, ma un «sapere dell'anima» può proporre, con una certa autolegittimazione, non essendo l'amore un equivoco della ragione.

Qui sembra emergere una seconda presa di distanza: mettere al centro la figura di «Gesù moderno» non significa solo liberarsi dall'ermeneutica, tendenzialmente troppo rigida, dello schematismo ideologico, ma anche prender congedo dallo scolasticismo medievale, e dalle sue ricorrenti riprese, scolasticismo portatore di un'interpretazione secondo quadri di precisazione e distinzione, tali da presentarsi come definitivi e immutabili.

Su questo punto, non sarebbe in gioco l'essere cristiani, l'essere dubitanti (dimensione che appartiene anch'essa allo statuto di una certa esperienza cristiana), agnostici, o anche atei; la via dello stesso spirito cristiano, entro la modernità filosofica e da parte di chi ha accettato di lasciarsene coinvolgere, procede in maniera distinta rispetto all'inquadramento, risolutamente dogmatico, di tante filosofie e teologie che all'esperienza cristiana si sono richiamate.

Per fare solo tre nomi: Antonio Rosmini, John Henry Newman e Maurice Blondel hanno coltivato degli itinerari filosofici aperti ad alcuni valori e aspetti della modernità, e anche la configurazione di Gesù, cardine della loro vita, ne è uscita trasformata, nella direzione di una più profonda autenticità.

Sì, perché l'*autenticità* sembra il nocciolo primo, da far risaltare, dell'esperienza religiosa, *di ogni esperienza religiosa*, e non a caso tale nocciolo è anche uno dei principi fondativi della cultura e del costume dell'umanità moderna⁵.

⁵ C. Taylor, *Il disagio della modernità* (1991), Laterza, Roma-Bari 1994, cap. 3, pp. 31-36.

2. Verso la dimensione del più autentico e del più profondo

Porre il problema dell'autenticità significa, con un passaggio un po' brusco che qui non ho lo spazio per approfondire, chiamare in campo *la questione della soggettività*; si può trattare di Gesù come fosse un tema privo di rilievo soggettivo, senza un'appassionata, coinvolgente lucidità? Il rilievo di Gesù ne uscirebbe distrutto, o quantomeno molto sminuito.

A mio giudizio, proprio Kierkegaard è uno dei principali testimoni di questo *appassionamento necessario*, lottando fino agli estremi limiti del pensiero, per esempio nelle *Briciole di filosofia*, e poi coltivando, con zelo e rigore, la dimensione sovremenente della fede; ma anche Pascal e Unamuno, mi sembra, testimoniano in maniera altrettanto decisa della dialettica tensionale tra fede e ragione filosofica⁶.

Romano Guardini ha acutamente colto il centro della questione; dopo aver ricordato come dalla figura di Gesù Cristo si sprigioni una specie d'immanente fascinazione, che non lascia indifferenti, orientando alcuni alla più coinvolgente identificazione e altri al più appassionato rifiuto (si pensi solo a certi personaggi di Dostoevskij), il filosofo aggiunge: «Tutto dipende dall'alternativa se la figura di Cristo viva nella sua originaria schiettezza e nella pienezza della sua potenza, o se vi si delinei, invece, sbiadita e confusa»⁷.

Il tema della soggettività non va esaurito, comunque, nelle rifrazioni molteplici che si irradiano dalla figura di Gesù; anche l'idea che la sua figura non brilli nello spirito dei credenti di uno splendore tale da toccarne vivamente il cuore, è forse troppo semplice, e anche un poco consolatoria, non tenendo conto delle resistenze critiche, a volte motivate, di parti consistenti della cultura moderna e contemporanea (si considerino le obiezioni appassionanti di Nietzsche)⁸.

⁶ S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia e Postilla non scientifica*, a cura di C. Fabro, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1962.

⁷ R. Guardini, *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento* (1933), Morcelliana, Brescia 2000, p. 11; cfr. anche R. Guardini, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo* (1937), Vita e Pensiero, Milano 2005 (quest'ultima, a mio giudizio, è l'opera fondamentale di Guardini sul tema).

⁸ Cfr. H. Detering, *L'Anticristo e il Crocifisso. L'ultimo Nietzsche* (2010), Carocci, Roma 2012, pp. 29-86: si tratta di un lavoro molto importante, che ricostruisce bene il rapporto conflittuale fra Nietzsche e Cristo, culminato nella «narrazione» della singolare identificazione finale.

Il rapporto con Cristo circola nell'interiorità più profonda, in quell'intimità dell'anima in cui ciascun uomo è solo di fronte ai propri tentativi d'introspezione e alla consapevolezza della propria libertà responsabile, e nessuna pressione sociale può dirimere questioni tanto vitalmente decisive. Certo, la soggettività, nel senso più radicale, non si configura come un capriccio assurdo, o come una serie di umori che attraversano l'anima, imprigionandola in una passione dominante, come la sete di trascendenza fosse un vizio che incatena.

3. *Una polifonia d'interpretazioni su Gesù*

In controtuce, l'umanità ha scorto nell'esperienza drammatica di Cristo l'irruzione del Divino nella storia, intravedendovi *l'impossibile e paradossale opportunità di Dio*. Anche lo scacco della morte di croce non è stato considerato definitivo, ma tale da inaugurare una storia nuova, delle inedite vicende, in modo che Cristo stesso si è trasfigurato come il dominatore dei secoli.

Questo processo di mutazione non sembra per nulla estraneo alla crescente valorizzazione della soggettività. Una tale valorizzazione era già iniziata nel mondo tardoantico, con la ricerca d'introspezione e con i ripetuti «esami di coscienza», dei quali i testi degli Stoici latini sono ricchi.

Confessarsi vuol dire analizzarsi, proporsi per una diagnosi sulla condotta di vita; a Sereno, che illustra senza remore la propria condotta, Seneca risponde: «Non credere di essere un uomo malato che non può essere curato. Sei un uomo che è stato malato e che non si rende conto di essere stato guarito»⁹.

Che differenza c'è fra gli «esami di coscienza» dei filosofi tardoantichi e la confessione cristiana, che sembra spargliare ogni consuetudine tramandata?

Per Foucault, i filosofi tardoantichi mirano ad un «sé gnomico», che non deve essere semplicemente scoperto, ma costruito attraverso la forza della verità, supportata dalla mnemotecnica e dalla retorica, appresa con l'aiuto dei maestri.

⁹ M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012, p. 51.

Per i cristiani, invece, la questione è di scoprire cosa si cela nel sé, come in un libro avvolto da oscura caligine; come in un testo che dobbiamo decifrare, attraverso la sovrapposizione della volontà e della verità, in un gioco interpretativo che i cristiani inaugurano, ma che si espande e approfondisce nella modernità, figlia, in questa direzione, dell'ermeneutica cristiana del sé¹⁰.

Su Gesù è stato scritto moltissimo, e seguendo i registri più diversi; si va dalle quasi duemila pagine di un recente volume di Raymond Brown all'esile, ma utile sintesi, altrettanto recente, di Piero Stefani¹¹.

Per questi Autori, la figura di Cristo si presenta, ai nostri contemporanei, come poliedrica, non dimenticando, sottolinea Stefani, che «per confrontarsi con Gesù non è affatto obbligatorio credere in lui, mentre, per sapere di lui, è imprescindibile misurarsi con tradizioni e documenti alimentati da varie forme di fede in lui».

A rendere più difficile la questione, l'intreccio di fonti, in parte canoniche, in parte apocriefe; occorre infine tener presente i tre principali approcci alla figura di Gesù: approccio *ecclesiale*, *storico* e *letterario*¹².

Non bisogna dimenticare alcune tendenze che caratterizzano le odierne approssimazioni alla figura di Gesù; come sottolinea ancora Stefani, alcune tesi su Gesù si sono divulgate, negli ultimi anni, per vie diverse da quelle dei testi di esegesi più rigorosi, ma anche non seguendo gli orientamenti delle Chiese cristiane.

Un libro come *Il Codice Da Vinci* di Dan Brown ha aperto una serie, pressoché ininterrotta, di pubblicazioni verso cui i dotti hanno manifestato riserve critiche e una qualche intolleranza, ma inutilmente, data la forza di pressione della cultura di massa. La rivista «National Geographic» ha popolarizzato, per fare un solo esempio, il *Vangelo di Giuda*, per qualche fine poco comprensibile, ma forse per venire incontro alla domanda rivolta verso lo straordinario e il meraviglioso.

Così la figura di Gesù e le origini del cristianesimo si sottraggono sempre di più alla precomprensione ecclesiastica, in nome di letture

¹⁰ M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 55. Si pensi soltanto allo straordinario influsso esercitato dalle *Confessiones* agostiniane e dal *Secretum* petrarchesco.

¹¹ R. E. Brown, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione, nei quattro Vangeli* (1994), Queriniana, Brescia 2007; P. Stefani, *Gesù*, il Mulino, Bologna 2012; cfr. anche K. Berger, *Gesù*, Queriniana, Brescia 2006.

¹² Per gli approcci fondamentali, v. P. Stefani, *Gesù*, cit., pp. 19-22.

«alternative» che indulgono allo scetticismo, fino alla negazione stessa dell'esistenza del Redentore¹³.

Una situazione culturale del genere non può non far scaturire, per reazione, che atteggiamenti fondamentalistici, di taglio sostanzialmente apologetico, e così, tra i due fuochi incrociati delle ricostruzioni immaginose e delle risposte intolleranti, l'autentica ricerca rischia di avere uno spazio ristretto di attenzione ed estimazione¹⁴.

Appena un accenno sugli addentellati letterari della figura di Cristo.

Su alcuni di essi, Nietzsche, con la consueta decisione, ha espresso delle consistenti riserve; in particolare, in Tolstoj e Renan, autore di una fortunata *Vie de Jésus* (1863), Nietzsche ravvisa una sorta di riduzione psicologista della figura analizzata, il cui messaggio sembra diluirsi in una tenerezza sdolcinata¹⁵.

In effetti, analizzando molti profili dedicati alla figura di Gesù, si potrebbe concordare con le severe sentenze di Nietzsche. Per fare un solo esempio, penso alla famosissima *Storia di Cristo* di Giovanni Papini¹⁶.

Certo, la disperazione di Papini era sincera, si sentiva davvero «un uomo finito», con l'alternativa drammatica di abbracciare la croce, o di puntarsi un *revolver* alla tempia; ma questa schietta disperazione si traduce in pagine dominate dalla preoccupazione di dar prova di una maestria stilistica e di una padronanza linguistica eccezionali. La retorica, a volte nascosta, a volte manifesta, guida il filo del discorso, secondo un'impostazione molto seguita e dunque tradizionale, salvo quando un improvviso estro immaginoso trascina via le parole, conducendole a un'incisiva espressività.

«Più di una volta sei apparso, dopo la Resurrezione, ai viventi. A quelli che credevan d'odiarti, a quelli che ti avrebbero amato anche se tu non fossi figliolo di Dio, hai mostrato il tuo viso ed hai parlato con la tua voce. Gli asceti nascosti tra le ripe e le sabbie, i monaci nelle lunghe notti dei cenobi, i santi sulle montagne, ti videro e ti

¹³ Un esempio: A. e A. De Angelis, *La fine del cristianesimo. Gesù e gli apostoli non sono esistiti*, Uno Editori, Torino 2012.

¹⁴ Un'eccezione positiva è costituita dalle molte discussioni, e varie edizioni, dell'importante lavoro: M. Pesce (a cura di), *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione L. Valla-A. Mondadori, Milano 2006.

¹⁵ E. Renan, *La vita di Gesù* (1863), a cura di B. Revel, Universale Economica, Milano 1949.

¹⁶ G. Papini, *Storia di Cristo* (1921), Vallecchi Editore, Firenze 1972.

udirono e da quel giorno non chiesero che la grazia della morte per riunirsi con te»¹⁷.

Anche altri scritti, letti avidamente in passato, mostrano oggi una filigrana debole; non solo i testi, un tempo apprezzati e citati, di H. Daniel-Rops, di J. Guitton... ma anche la celebre *Vie de Jésus* di Mauriac, sensibile risposta di un cattolico alle raffinate pagine di Renan, si presenta oggi come una dimora con ben rari frequentatori¹⁸.

Non meno imponente, e con ascendenze assai più antiche, l'influenza della figura di Gesù sulle arti figurative; in un ampio lavoro recente, condotto con scrupolo filologico e acume teologico, si parla di un *crisomorfismo*, presente nelle arti, fin dai primi secoli della nuova era; dopo alcuni decenni di grande diffidenza verso le immagini, anche verso quelle immagini che rinviavano a un sottofondo cristocentrico, sarebbe affiorata, a partire dalle Chiese d'Oriente, una diffusa *visionarietà*, con la costruzione di alcuni prototipi capaci d'influenzare, in modo decisivo, anche l'arte europea¹⁹.

Sembra piuttosto tardiva la paradossale assenza della figura di Gesù Cristo, in tanti scrittori di parte ecclesiastica; la latitanza di un cristocentrismo rigoroso diviene clamorosa nell'apologia del Papato, tentata da un grande scrittore controrivoluzionario, Joseph De Maistre.

Nel suo *Du Pape*, De Maistre riesce nella non facile impresa di legittimare il vertice papale, con tutta la gerarchia ecclesiastica, senza mai ricorrere, in modo ampio e decisivo, al fondamento cristologico. Ciò accade per una celebrazione piuttosto estrinseca del cattolicesimo, fondata sul criterio della sua utilità sociale²⁰.

¹⁷ Ivi, p. 512.

¹⁸ F. Mauriac, *Vita di Gesù* (1936), A. Mondadori, Milano 1937. Un'altra tensione, con una potente espressività, affiora nel ritratto di Gesù intrapreso da Bernanos, rimasto, sfortunatamente, come un abbozzo: G. Bernanos, *Quasi una vita di Gesù* (1948), a cura di M. Ballarini, S. Paolo, Milano 1998. Si aggiungano: J. Guitton, *Il problema di Gesù*, Borla, Torino 1964; H. Daniel-Rops (Pétiot), *La vita di Cristo nella pittura*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 1953.

¹⁹ F. Boespflug, *Le immagini di Dio. Una storia dell'Eterno nell'arte*, Einaudi, Torino 2012, pp. 44-55; 56-80; 84-105; 506-507; cfr. V. Sgarbi, *Nel nome del Figlio*, Bompiani, Milano 2012, *passim*.

²⁰ J. De Maistre, *Il Papa* (1819), introd. di C. Bo, Rizzoli, Milano 1984.

4. *Una luce che precede, passo dopo passo, una domanda che non si esaurisce*

Se rifletto infine sul rapporto che mi ha legato, e mi lega, con la figura di Gesù, trovo l'ostacolo di un pudore, che giudico ancor più necessario nelle cose spirituali. Cercherò di dire nella maniera più semplice e breve, limitandomi a scandire alcuni punti fondamentali, iniziando da un riconoscimento: la mia relazione con questa figura si è caratterizzata, costantemente, come il *cammino del catecumeno*, sempre proteso sulla porta, magari invitando gli altri ad entrare, sempre guardingo verso un «pancristismo» avvertito come rischioso per il mio edificio culturale, costruito con pazienza, di umanista e storicista.

Chi legge con attenzione il piccolo scritto su Bergson, che ho inserito in questo volume, potrà intravedere quelle poche righe in cui dico, con manifesta riservatezza, qualcosa di me, e della mia tensione interiore.

Per un certo periodo della mia esistenza, e della corrispondente riflessione, sono stato attirato dalle letture neomarxiste della figura di Cristo, in particolare dall'interpretazione di Bloch²¹.

E tuttavia, cercando nuovi approfondimenti, quelle istanze di giustizia che, soprattutto in Bloch, mi affascinavano, sono state rimesse in gioco, in un gioco vertiginoso, dal quale sono uscito con il fermo convincimento che giustizia, verità e amore *siano uno*, come tre aspetti confluenti in un'unica regola dell'azione e del mondo.

In tempi più vicini, ho provato un' avida curiosità verso le presentazioni in chiave gnostica della figura di Cristo; queste letture hanno arricchito, almeno in certi punti, la mia conoscenza di Gesù, ma mi hanno, alla fine, deluso acutamente; anche una cognizione sommaria della cultura dei primi tre secoli del cristianesimo consente di vedere come, nell'ampia messe dei testi gnostici, s'intersechino preoccupazioni filosofiche e cosmologiche che espropriano la figura di Gesù di Nazareth dal suo contesto specifico, riducendolo a un messaggero, piuttosto inconsapevole, proveniente da mondi assai remoti.

Si consideri solo un testo ricchissimo d'indicazioni e speculazioni: *Il simbolismo della croce*, di René Guénon; l'evento cristico è completamente superato, in ogni direzione, sovrastato da ciò che viene

²¹ G. Goisis, *Feuerbach, Marx e il neomarxismo*, in Aa.Vv., *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Edizioni Paoline, Milano 1993, pp. 197-266.

prima di lui, e da ciò che segue dopo di lui. In un'eterna danza, la croce di luce si sostituisce sempre di più alla croce di legno, e svanisce la profonda tragicità degli eventi che i Vangeli illustrano, concentrati in un tempo storico determinato e circoscritto²².

Sono ritornato dunque alla figura di Gesù Cristo come viene presentata dai Vangeli canonici, pur conservando la libertà di qualche incursione nei Vangeli apocrifi, più per trattenere qualche parola perduta, che per seguire letture alternative, che hanno poco, o così mi sembra, di persuasivo.

La prima cosa che mi affascina, nei racconti che riguardano Gesù, è la *pregnanza della sua parola*; una parola la cui eco m'insegue a lungo, con risonanze e ripercussioni in ogni luogo, in ogni tempo della mia vita...

Si tratta di una parola che non ha bisogno di superare il difficile ponte levatoio che sembra dividere, nella nostra cultura, le parole e le cose, presentandosi subito come *parola performativa*, parola che persuade, sconvolge e risana, come la spada «a due tagli» che la Scrittura evoca.

Non solo la parola, energia sonora, ma altresì *il silenzio*; i silenzi di Gesù sono eloquenti come le sue parole, rotti soltanto, a volte, da quei memorabili: «Tu lo dici».

F. Dostoevskij ha ben inteso il rilievo del silenzio, nella Parabola del Grande Inquisitore²³.

Lo stesso Grande Inquisitore, in maniera veemente, interroga Cristo: «Sei Tu? Sei Tu?», ma, non ottenendo risposta, gli ingiunge: «Non rispondere, taci. E che cosa mai potresti dire? So fin troppo bene che cosa diresti. Ma non hai neppure il diritto di aggiungere qualcosa a quello che già è stato detto da te in precedenza. Perché dunque sei venuto a darci impaccio?»²⁴.

Qui possiamo intravedere il nocciolo della questione, la libertà più profonda dalla quale sgorga la parola di Gesù, che entra, im-

²² R. Guénon, *Il simbolismo della croce* (1996), Adelphi, Milano 2012; aggiungo che, in tal luce, svanisce quel radicamento storico nel quale molti teologi hanno ravvisato lo specifico dello spirito cristiano: cfr., fra gli altri, O. Cullmann, *Cristo e il tempo* (1946), EDB, Bologna 2005.

²³ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* (1880), Einaudi, Torino 1999, libro V, pp. 330-353.

²⁴ Ivi, p. 334.

mediatamente, in collisione con lo spirito dell'autodistruzione e del non essere.

Il silenzio di Cristo ritorna alla fine della Parabola del Grande Inquisitore: «Quando l'Inquisitore ha terminato, rimane per un tratto di tempo in attesa che il prigioniero gli risponda. Il silenzio di Lui gli riesce gravoso. Ha osservato come finora sia restato in ascolto, col penetrante e pacato sguardo fisso negli occhi suoi, senza desiderare evidentemente di ribattergli nulla. Al vecchio piacerebbe che gli dicesse qualche cosa, foss'anche qualche cosa di amaro, di tremendo»²⁵.

Ed ecco la sorprendente risposta: Cristo non volge il capo, ma si protende in un bacio, un bacio che, al vecchio Inquisitore, «brucia in cuore», e lo costringe a cacciare lontano, negli «oscuri meandri della città», il prigioniero divino-umano.

Questa pagina mirabile di Dostoevskij mi ha sempre richiamato l'icona, il cui significato ho cercato, recentemente, di capire, attraverso gli scritti di Pavel Florenskij²⁶.

Ecco, lo sguardo dell'icona sembra seguirci, non meno dei *Loghia* di Cristo, rendendo manifesto il suo terribile amore, un amore che non può lasciare indifferenti. È stato osservato che, per la particolare tecnica compositiva e per la spiritualità sottesa, non è il soggetto che guarda e costituisce il centro, ma tutto accade come se lo stesso soggetto venisse afferrato, scrutato e inglobato *da quello sguardo...*

Il secondo aspetto che ho trovato decisivo, in molte stagioni della vita: *l'innocenza di Cristo, e la sua necessaria persecuzione*²⁷. Così, fatalmente, Gesù è diventato l'archetipo della condizione umana, soprattutto nei suoi aspetti di sventura. Ciò è stato ben colto da Charles Péguy, poeta e saggista che ho molto amato; per lui, da Gesù il tema della sventura innocente s'espande, si dilata all'umanità intera, collocandosi, sotto il suo Nome, una fitta serie di personaggi, da Giovanna d'Arco, emblema del più semplice popolo francese, fino al capitano Dreyfus, stritolato da un meccanismo giudiziario infame.

Ma perché l'indignazione di Péguy non è solo fremito moralistico, perché si sente abilitato, con l'amico Bernard Lazare, a criticare i dominatori del mondo? Proprio perché, via via, il suo riferimento è

²⁵ Ivi, p. 349.

²⁶ P.A. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di É. Zolla, Adelphi, Milano 1977.

²⁷ Profonde osservazioni in M. J. Le Guillou, *L'innocente*, Città Nuova, Roma 1976.

sempre più cristico, e le sue pagine traboccano di considerazioni in cui si ripercuote l'imperativo evangelico: «Nolite judicare»²⁸. *L'invito a non giudicare*, in maniera definitiva e obiettivante, costituirebbe dunque il terzo punto saliente dello straordinario rivolgimento mentale provocato da Gesù.

Se cercassi una sola frase, per poter qualificare la sua posizione come l'invenzione di una «religione aperta», penso che selezionerei: «Chi è senza peccato, scagli la prima pietra»²⁹.

E tuttavia c'è, mi sembra, un quarto punto nevralgico: la riconduzione di tutta l'etica a un *amore generoso* che, perdonando il peccato e il male, può diventare radice di pacificazione, una pacificazione che, in linea di principio, non esclude alcuno (alla polarità amico/nemico, sembra sostituirsi quella: io e tu, io con te, tenendo fermo il mandato: «mai senza l'altro»).

Il quinto punto può sottolineare la centralità di una *Legge che viene non distrutta, bensì essenzializzata*: questo, bergsonianamente, il fondamento della «religione aperta»; occorre meditare il doppio fuoco dell'amore: «...e uno di loro, un dottore della Legge, lo interrogò per metterlo alla prova: “Maestro, qual è il più grande comandamento della Legge?”. Gli rispose: “Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti”»³⁰.

Il sesto punto ha a che fare con la complessa riflessione promossa da René Girard, riguardando il *tema della purificazione*; per questo aspetto, la polemica contro gli Scribi e contro i Farisei possiede qualche tratto immortale ed eterno.

La purezza non riguarda la contaminazione con persone e cose, attribuzione che concerne tutto il mondo antico, ma viene rinviata, risolutamente, al più profondo del cuore, inteso come uno sconfinato universo. La purezza è davvero, alla luce delle parole di Gesù, un mito rischioso, che non contagia persone e luoghi, in maniera deterministica (si pensi solo a guerre e intolleranze, generate dal mito del-

²⁸ Mt 7, 1.

²⁹ Gv 8, 7.

³⁰ Mt 22, 35-40; cfr. Mc 12, 28b-34 e Lc 10, 25-28.

la purezza identitaria³¹). Tutto ciò può significare, infine, un brusco congedo dalla superstizione, e dalle circonvoluzioni più paralizzanti di un'incombente sacralità.

Da ultimo, Gesù rappresenta non una semplice *mediazione* di numerose intuizioni, variamente ibridate, del mondo antico; egli si propone come il mediatore universale, come l'autentico ponte gettato fra il mondo e la dimensione del Divino; anzi, la settima sottolineatura conclusiva evidenzia un'istanza che la metafora del ponte non rende a sufficienza: cieli e terra, trascendenza e immanenza appaiono compenetrati.

Ciò è ben espresso nella *preghiera della mediazione universale*, il *Padre Nostro*. Paternità e figliolanza, cielo e terra, la semplicità del pane quotidiano e la complessa questione del perdono: tutto è articolato, non fuso, in una mirabile armonia e, nelle tempeste della mente e nelle intermittenze del cuore, tanta parte dell'umanità è ricorsa a questa preghiera, di una *simmetria sublime*, tale da sintetizzare il Primo e il Secondo Testamento³².

Pur nelle notti dell'anima e nella trepidazione, Gesù ha insegnato la possibile confidenza che *va oltre il timore*, invocando il superamento di quello spirito di distruzione che abita nelle nostre vite; è la preghiera della perfetta giustizia, della compiuta giustizia, nella quale ogni cosa che esiste sembra trovare il suo equilibrio e la sua pace (con Dante: «E 'n la sua volontade è nostra pace»)³³.

Anch'io mi affido, solo balbettandola, a quest'antica preghiera...

Chiedo scusa, al termine, per un cuore arido e per una mente angusta, che detta solo qualche superflua indicazione, di fronte a tanti studiosi qualificati, e, soprattutto, di fronte a un Nome che è, per parte consistente dell'umanità passata e presente, il Nome che ha sostenuto il cammino dell'esistenza, passo dopo passo, fino all'ultima stanza, divenendo regola per tante coscienze agenti nel mondo.

³¹ R. Girard, *Il capro espiatorio* (1982), Adelphi, Milano 1987; U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 370-373.

³² San Francesco d'Assisi, C. De Foucauld, S. Weil, *Il Padre Nostro*, La Locusta, Vicenza 1973; cito S. Weil perché ha scritto alcuni pensieri sul *Padre Nostro* fra i più veri ed elevati; cfr. J. M. Oesterreicher, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, Cerf, Paris 1955; cfr. anche il recente D. Boyarin, *Il Vangelo ebraico*, Castelvocchi, Roma 2012.

³³ Dante, *Divina Commedia*, *Paradiso*, canto III, v. 85.

Concludo, davvero, con un'invocazione, che ripeto negli ultimi giorni come un ritornello, cercando di rimanere fedele al suo spirito; è tratta dalla liturgia delle ore, nella quale sono incastonate tante espressioni della tradizione, balenanti come gemme: «A quanti cercano la verità, concedi la gioia di trovarla, e il desiderio di cercarla ancora, dopo averla trovata»³⁴.

³⁴ *Liturgia delle ore secondo il rito romano*, in *La preghiera del mattino e della sera*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1975, p. 1042.

Giancarlo Gaeta

L'Ultima Cena nella rappresentazione di Leonardo da Vinci

Quella pittura è più laudabile, la quale
ha più conformità con la cosa imitata.

Leonardo da Vinci

Nel maggio del 1788, al termine del suo viaggio in Italia, Goethe fece tappa a Milano con l'unico scopo di ammirare dal vero il *Cenacolo* di Leonardo, di cui gli era capitato di vedere una miniatura a Roma. Fu per lui la rivelazione di un'opera incomparabile, «vera chiave di volta dei concetti artistici», come ebbe a definirla in una lettera al granduca Carlo Augusto¹. La memoria di quell'esperienza dovette restare a lungo viva, se quasi trent'anni dopo egli decise di dedicare al dipinto un saggio appassionato, approfittando della disponibilità a Weimar del grande studio portato a termine qualche anno prima da un artista milanese, Giuseppe Bossi, incaricato di realizzarne una copia accurata non tanto a partire dall'originale, oramai in via di disfacimento, quanto sulla base degli studi preparatori e delle riproduzioni che ne erano state tratte nel corso del tempo a partire dagli anni immediatamente successivi al suo compimento nel 1498.

Goethe colloca l'opera di Leonardo al culmine di un processo in atto già da due secoli, durante il quale, scrive, l'arte «aveva abbandonato la scarna rigidezza della scuola bizantina per dare inizio ad una nuova vita tramite l'imitazione della natura e l'espressione di sentimenti devoti e morali». Ma il salto di qualità a suo avviso compiuto da Leonardo consistette propriamente nella raggiunta consapevolezza del processo creativo; è con lui che l'artista è finalmente in grado di pensare a fondo opere concepite come un tutto unitario, e perciò

¹ Lettera del 23 maggio 1788, cit. in L. Mazzucchetti (a cura di), *Goethe e il Cenacolo di Leonardo*, Hoepli, Milano 1939, p. 1.

di «enunciare i principi secondo i quali giudicare il proprio lavoro»; in lui l'innata capacità ad imitare la natura si coniugò con un pensiero applicato ad indagare i segreti celati dietro al fenomeno esterno, «alla scoperta dei quali doveva dedicarsi instancabilmente», studiando le leggi della struttura organica, le regole della proporzione e della prospettiva, l'inserzione degli oggetti nello spazio circostante².

La lezione offerta dal dipinto in santa Maria delle Grazie apparve in definitiva a Goethe esemplare di un nuovo orientamento dello spirito, in grado di combinare genialmente il senso dell'ordine ereditato dal passato con il perseguimento di una finalità superiore, con un senso nuovo della vita, che in questo caso si manifestava grazie alla «potente emozione, al movimento appassionato» infuso nel dipinto³. Certo, in questa valutazione c'è molto della sensibilità romantica, la stessa che, sempre a proposito del genio di Leonardo, fa dichiarare a Goethe di essere «rimasto atterrito di fronte alle insondabili possibilità che sono in grado di rivelarsi in un solo individuo»⁴. Tuttavia, egli coglie bene l'intento che ha guidato Leonardo nella composizione del dipinto, allorché riconosce nel movimento agitato dei discepoli l'effetto sconvolgente delle parole appena pronunciate da Gesù: «Uno di voi mi tradirà»; parole, egli scrive, che «scuotono la quieta sacralità della cena» determinando nei commensali una reazione emotiva che si rivela attraverso le espressioni dei volti e i movimenti, mentre lui resta immobile al centro della scena, «a testa china, lo sguardo abbassato; tutto il suo atteggiamento, il movimento delle braccia, delle mani, tutto ripete con celestiale rassegnazione le parole funeste; il silenzio stesso le rafforza»⁵.

Di fatto, la critica contemporanea ha riconosciuto sia il contributo decisivo dato da Leonardo alla ricerca di quegli artisti fiorentini del Quattrocento che, scrive Lionello Venturi, «considerarono l'arte come una "conoscenza" e furono tratti a continuare la conoscenza individuale dell'artista in quella universale dello scienziato»⁶; sia la

² J. W. Goethe, *Joseph Bossi, über Leonards da Vinci Abendmahl zu Mailand* (1817), in L. Mazzucchetti, *Goethe e il Cenacolo di Leonardo*, cit. p. 51. Il volume raccoglie anche le versioni francese e inglese rivedute da Goethe stesso. In italiano si veda J. W. Goethe, *Il Cenacolo di Leonardo*, Abscondita, Milano 2004.

³ Ivi, p. 54.

⁴ Lettera del 16 gennaio 1818, in L. Mazzucchetti, *Goethe e il Cenacolo*, cit., p. 21.

⁵ J. W. Goethe, *Joseph Bossi, über Leonards da Vinci Abendmahl zu Mailand*, cit., p. 54.

⁶ L. Venturi, *La critica e l'arte di Leonardo da Vinci*, Zanichelli, Bologna 1919, p. 3. Sulla ricerca di Leonardo nei campi della fisiognomica e dell'anatomia, si veda D. Lauren-

novità rappresentata dalla composizione del suo *Cenacolo* rispetto all'iconografia tre-quattrocentesca, in particolare rispetto a quella a lui più vicina e nota rappresentata dalla tradizione fiorentina dei cenacoli⁷; sia infine lo spirito moderno dell'opera, pervasa da un movimento necessitato dalla «dinamica degli “affetti”, che riverbera sulla composizione i turbati moti interiori» dei personaggi attraverso i gesti e i movimenti⁸, e dunque ben al di là della rappresentazione statica di un evento carico di significato sacrale. Come ha osservato uno studioso, «rappresentando allo stesso tempo un evento emotivo unico e unitario ma anche diversificato in base all'“ethos” di ogni singolo apostolo, Leonardo applicava alla rappresentazione psicologica quella stessa tensione tra “analisi” dei particolari e “sintesi” degli stessi in una visione d'insieme, che caratterizza tanti altri campi della sua ricerca, dall'ottica alla geometria, riuscendo forse in questo campo assai meglio che negli altri»⁹.

Ora, per restare nei limiti del mio oggetto di ricerca, ciò che Leonardo offre attraverso la rappresentazione del *Cenacolo*, ed ancor prima con la giovanile, incompiuta *Adorazione dei Magi*, è una lettura del testo evangelico in grado di ridare vita alle narrazioni rimettendo in movimento come su un palcoscenico le situazioni drammatiche. Il tal modo egli si poneva con una più alta consapevolezza sulla via aperta da gran parte della pittura moderna fiorentina, reinterpretata alla luce della *historia* nell'accezione dell'Alberti, quale illustrazione di un evento che accade realmente innanzi a noi¹⁰; vero atto di rifondazione della pittura, che segna il definitivo distacco dalla tradizionale

za, *Il teatro delle passioni*, in C. Pedretti (a cura di) *Leonardo. Il Cenacolo*, «Art e Dossier» n. 146, 1999, pp. 19-31.

⁷ Si veda il contributo di C. Acidini Luchinat, *Note sulla psicologia dei commensali nei Cenacoli fiorentini prima e dopo Leonardo*, in P. C. Marani (a cura di), *Il genio e le passioni: Leonardo e il Cenacolo*, Skira, Milano 2001, pp. 47-67.

⁸ Ivi, p. 48.

⁹ D. Laurenza, *Il teatro delle passioni*, cit., p. 31.

¹⁰ «Poi moverà l'istoria l'animo quando gli uomini ivi dipinti molto porgeranno suo proprio movimento d'animo. Interviene da natura, quale nulla più che lei si truova rapace di cose a sé simile, che piangiamo con chi piange, e ridiamo con chi ride, e doglianci con chi si duole. Ma questi movimenti d'animo si conoscono dai movimenti del corpo» (L. B. Alberti, *De pictura*, II 41). Si veda al riguardo P. C. Marani, *Leonardo. Una carriera di pittore*, Federico Motta Editore, Milano 2003, pp. 112-113. Il debito di Leonardo nei riguardi dell'Alberti relativamente ad «alcune delle idee fondamentali della sua “scienza della pittura”» è rilevato da L. Venturi, *La critica e l'arte*, cit., pp. 38 sg.

immagine di culto o di devozione, più precisamente il passaggio dalla presentificazione del divino alla rappresentazione di una storia che implica la presenza di spettatori¹¹. Si determina pertanto un effetto di contemporaneità nella misura in cui l'evento appare vissuto drammaticamente da coloro che ne furono partecipi e ora si offrono al nostro sguardo, ciascuno con il proprio umano sentire. Cosicché chi guarda è sì rimandato ad eventi della storia sacra, ma per un moto di umana simpatia verso gli stati d'animo dei singoli personaggi, pastori o discepoli che siano, diventa egli stesso parte della rappresentazione, indotto a misurarsi a sua volta attivamente col mistero della nascita o della morte del Figlio di Dio¹².

Decisivo al riguardo è che la struttura compositiva dell'*Adorazione* e del *Cenacolo* sia stata pensata in modo da creare uno stacco netto tra la figura collocata al centro in uno stato di isolamento, la madre col bambino o il Cristo, e i personaggi che si muovono agitatamente attorno ad essa in preda a forti quanto incontrollate emozioni. Nel caso del *Cenacolo* basta il semplice confronto con l'iconografia precedente per rilevarne più che le novità, la rottura. Gli studi preparatori sono eloquente testimonianza del travaglio creativo vissuto dall'artista nella ricerca di una soluzione «moderna», vale a dire in grado di coniugare «una rappresentazione dai contenuti fortemente religiosi con i risultati delle osservazioni scientifiche e l'applicazione delle teorie artistiche che Leonardo andava simultaneamente elaborando nell'ultimo decennio del Quattrocento»¹³. In particolare è evidente la sua ricerca di un'inedita unità compositiva in grado di sostenere il forte impatto emotivo che voleva imprimere alla scena. Nei disegni di Windsor come in quello conservato a Venezia, la di-

¹¹ Si veda al riguardo la *Introduction* di T. Golsenne e B. Prévost all'edizione del trattato dell'Alberti (*La peinture. Texte latin, traduction française, version italienne*, Seuil, Paris 2004, pp. 11-37, in particolare p. 25). Sulla genesi dell'iconografia cristiana è qui utile il riferimento a C. Ginzburg, *Sulle radici scritturali dell'immagine di culto cristiana*, in *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 100-117.

¹² «I componimenti delle istorie dipinte debbono muovere i riguardatori e contemplatori di quelle a quel medesimo effetto, che è quello per il quale tale istoria è figurata; cioè se quell'istoria rappresenta terrore, paura o fuga, o veramente dolore, pianto e lamentazione, o piacere, gaudio e riso, e simili accidenti, che le menti di essi consideratori muovano le membra con atti che paiono ch'essi sieno congiunti al medesimo caso di che esse istorie figurate sono rappresentatrici; e se così non fanno, l'ingegno di tale operatore è vano» (Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, B 184).

¹³ P. C. Marani, *Leonardo. Una carriera di pittore*, cit., pp. 227 sg.

sposizione delle figure risente ancora dell'influenza dei cenacoli fiorentini: Gesù offre il boccone a Giuda che secondo tradizione siede isolato di fronte a lui, Giovanni è riverso sul tavolo accanto a Gesù e i movimenti degli altri commensali faticano a comporsi in una dinamica coerente¹⁴. Tutto cambia dal momento in cui la figura di Giuda diventa per la prima volta parte integrante del gruppo, in particolare di quello costituito insieme a Pietro e Giovanni alla destra di Gesù. Inoltre Giovanni, attratto dal richiamo di Pietro, si stacca nettamente dalla figura di Gesù, che resta isolata, poiché alla sua sinistra Giacomo si ritrae a sua volta allargando le braccia come sotto la spinta dell'onda sonora delle parole di Gesù. In tal modo Leonardo coglie «il momento di più totale incertezza di tutto l'episodio e dunque il più sospeso e drammatico, forse mai rappresentato prima»¹⁵.

A dare nuova potenza espressiva e unità organica alla scena è dunque il superamento del rapporto privilegiato con Gesù del traditore e del discepolo prediletto, sul cui contrasto l'iconografia tradizionale aveva costruito la scena richiamandosi principalmente al racconto giovanneo; al suo posto troviamo l'esaltazione delle relazioni personali di tutti i discepoli con colui a cui si erano affidati. Sottoposti ad una subitanea situazione critica, essi svelano i loro caratteri attraverso una esplosione di passioni: dolore, sbalordimento, ira, orrore, senso di colpa, desiderio e paura di sapere, dubbio di sé e degli altri. Ma qui non deve sfuggire che nell'unità della composizione queste reazioni emotive scientificamente studiate non sono fini a se stesse, poiché è attraverso di esse che Leonardo rende tangibile all'osservatore il dramma di Gesù, non a caso collocato figurativamente in uno spazio proprio, raccolto in uno stato di silenzio interiore che lo allontana infinitamente dal circostante «teatro delle passioni».

Si direbbe che il movimento iniziato da Gesù, la sua parola rivelatrice circa il reale significato di quel convivio, attraversi i corpi dei discepoli e torni su di lui rifratto nella molteplicità di reazioni, che li connotano nella singolarità delle loro esistenze e perciò come soggetti attivi del dramma cristologico. Ciò che sappiamo della successiva vicenda di alcuni di loro, a cominciare da quelle di Giuda e di Pietro, nonché del comportamento collettivo conseguente al

¹⁴ Un esame accurato di questi disegni è offerto da L. H. Heydenreich, *Leonardo. L'ultima cena* (1974), Rusconi, Milano 1982, pp. 43 sg.

¹⁵ F. Bisogni, *Iconografia dell'ultima cena*, in *Il genio e le passioni*, cit., p. 67.

Getsemani, è anticipato nella rappresentazione di Leonardo, sia nel male – «Voi tutti sarete scandalizzati» (Marco 14,27) –, sia nel bene, cioè quanto alle capacità personali di superare lo smarrimento e la caduta – eccetto Giuda, l'unica figura segnata tragicamente –, e perciò di assurgere a testimoni della vicenda del Crocifisso. In altre parole, mi sembra che Leonardo abbia genialmente fissato in questo dipinto il punto di svolta di una storia in cui sono in gioco esistenze umanamente connotate, liberandole attraverso l'espressione dei caratteri personali dalla passività di ruoli precostituiti, per porli in viva relazione tra di loro e con Gesù nel momento stesso in cui egli sta prendendo congedo da loro. In tal modo essi, come singole personalità e come gruppo eletto di seguaci, assurgono a protagonisti del dramma. Nello svolgimento delle narrazioni evangeliche le sorprendenti parole sul «traditore» segnano un punto di stacco: dopo di esse, come è potentemente rappresentato dal *Cenacolo*, i destini di Gesù e dei discepoli si separano. A partire da quel punto in effetti i racconti dei Vangeli si sostengono sul doppio registro drammatico della passione di Gesù e dello scandalo dei discepoli, esemplato dalle azioni di Giuda e di Pietro, che in definitiva concorrono a fare di Gesù un reietto. Con la conseguenza che a dover infine essere superato da parte dei discepoli non sarà soltanto il trauma della morte di colui che avevano creduto essere il Messia, ma anche la vergogna dell'abbandono e del rinnegamento di colui al cui destino si erano legati.

Mai prima, a mia conoscenza, né nell'arte figurativa né nella letteratura esegetica, il racconto dell'*Ultima Cena* era stato «sentito» in tutto il suo realismo. L'aspetto forse più straordinario di quest'opera è che la sua indubbia modernità, vale a dire l'essere stata realizzata da capo a fondo secondo una visione razionalmente concepita dall'alto in vista di un risultato artistico, si coniughi con ciò che Erich Auerbach chiama «il fondamento sensibile» delle narrazioni bibliche, in particolare evangeliche, poiché in esse «il sensibile e il concreto non sono effetto di imitazione consapevole», e di conseguenza «appaiono perché sono insiti nei fatti da riferire, si manifestano nei gesti e nelle parole nascendo dall'intimo degli uomini, senza il minimo sforzo di elaborazione»¹⁶. È stato scritto che «non c'è in Leonardo confessio-

¹⁶ E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, I, Einaudi, Torino 2000, p. 56.

ne religiosa e propriamente cristiana», né «tentativo di conciliazione con la Bibbia», nel senso umanistico perseguito da Ficino o da Pico¹⁷; è vero, ma se ci si arresta a questa constatazione sfugge lo straordinario effetto liberatorio che la sua arte pittorica ha esercitato sul testo evangelico fino ad entrare in una sintonia con esso che in seguito soltanto Caravaggio saprà sviluppare ulteriormente fino a «scoprirne le profondità drammatiche», come nel caso della londinese *Cena a Emmaus* e della *Cattura di Cristo*¹⁸.

Siamo perciò autorizzati a leggere il dipinto delle Grazie come un'operazione esegetica in cui il massimo sforzo di elaborazione razionale consente a Leonardo di cogliere il carattere proprio della letteratura evangelica¹⁹; carattere del tutto ignorato da quando le esigenze della predicazione avevano promosso l'interpretazione simbolica, con l'effetto, scriveva Auerbach, di «costringere l'uditore o il lettore a distogliere la sua attenzione dal fatto sensibile per volgerla alla sua significazione»²⁰. Come ha rilevato Cesare Luporini, «l'atteggiamento della mente di Leonardo, che nasceva dallo sperimentalismo pratico dell'artigianato e dell'ingegneria, trasposto sul terreno della scienza (...), non aveva oramai più nulla o quasi più nulla di comune con il metodo scolastico, il quale era fatto per inquadrare, bloccandone lo studio effettivo, la stessa realtà naturale nella forma teologica»²¹. Né sorprende che molto presto egli abbia preso altresì le distanze dal neoplatonismo dominante alla corte di Lorenzo de' Medici²², intriso com'era di simbolismo, e che abbia professato una filosofia avversa a quella di Michelange-

¹⁷ C. Luporini, *La mente di Leonardo* (1953), Editrice Le Lettere, Firenze 1997, pp. 18 e 19. Si veda di E. Panofsky, *Il movimento neoplatonico a Firenze e nell'Italia settentrionale*, in *Studi di iconologia. I temi umanistici nell'arte del Rinascimento* (1939), Einaudi, Torino 1975, pp. 184-235.

¹⁸ «Caravaggio sembra aver plasmato consapevolmente se stesso e la propria opera sull'esempio di Leonardo, in modo che solo adesso si comincia ad analizzare a fondo» (D. A. Brown, *Quando l'Ultima Cena era nuova, in Il genio e le passioni*, cit., pp. 265 sg.).

¹⁹ Di «studio personale e diretto dei Vangeli» scrive L. H. Heydenreich, *Leonardo. L'ultima cena*, cit., p. 45.

²⁰ E. Auerbach, *Mimesis*, I, cit., p. 57.

²¹ C. Luporini, *La mente di Leonardo*, cit., p. 15.

²² Come ha osservato F. Masini, egli fu sì «imbevuto di suggestioni e di reminiscenze pitagorico-platonizzanti, ma lontano dall'oltrepassare i confini razionali di un reggimento immutabile della natura» (*Un itinerario nel visibile*, postfazione a K. Jaspers, *Leonardo filosofo*, SE, Milano 1988, p. 98).

lo²³, di cui il *Cenacolo* è espressione compiuta. In esso, ha scritto Panofsky, non vi è traccia della ricerca di «simboli visuali della vita e del destino umano»²⁴, bensì rappresentazione naturalistica delle passioni dei personaggi come espressione immediata dei loro «accidenti mentali»²⁵. Vale a dire che il processo creativo non presuppone in Leonardo l'idea platonica di anime imprigionate nei corpi, le cui condizioni andavano illustrate assegnando ad ogni cosa visibile un significato trascendente, ma è piuttosto ricerca della concretezza e verità di corpi che patiscono gli stati d'animo, e assumono perciò carattere individuale e significato proprio componendosi nel dinamismo di una storia che entra nel presente dell'osservatore. Non per istruirlo, edificarlo o introdurlo alle dottrine magiche, ma piuttosto per renderlo sensibile all'invisibile mediante la visualizzazione del fenomeno minuziosamente osservato e meditato in ogni sua implicazione²⁶.

È perciò nel nesso indissolubile di conoscenza artistica e di cognizione scientifica che va colto lo spirito della ricerca intellettuale di Leonardo. Nessun altro artista, prima e dopo di lui, è stato in grado da una parte di «affrontare la natura come uno scienziato e perciò di cogliere le forme e le leggi della natura, così come esse si rivelano ad uno sguardo sempre desto e acuto, costringendole a prender corpo nell'opera d'arte», e dall'altra parte di porre la sua arte al servizio della scienza come strumento della rappresentazione visibile di ciò che è stato osservato e studiato²⁷. Non si capisce in effetti un'opera

²³ Si veda il contrasto tra le rispettive concezioni del rapporto tra anima e corpo evidenziato da E. Panofsky, *Il movimento neoplatonico e Michelangelo*, in *Studi di iconologia*, cit., pp. 249 sg. A sua volta L. Venturi individua «la ragione centrale del dissenso nella visione pittorica di Leonardo che si oppone alla visione plastica di Michelangelo» (*La critica e l'arte*, cit., p. 41). Per un confronto a tutto campo si veda lo studio di T. Krämer, *Leonardo, Michelangelo, Raphael. Ihre Begegnung 1504 und die "Schule der Welt"*, Mayer, Stuttgart 2004.

²⁴ Ivi, p. 250.

²⁵ L'espressione è di Leonardo, *Trattato della pittura*, B 185. Si veda al riguardo E. H. Gombrich, *I precetti di Leonardo per comporre delle storie*, in *Norma e forma. Studi sull'arte del Rinascimento*, Einaudi, Torino 1973, pp. 84-92.

²⁶ Il platonismo di Leonardo si riscontra piuttosto in questa sua instancabile ricerca di ciò che si cela dietro l'apparenza di un volto, di un gesto o di un fenomeno naturale. Come scrive L. H. Heydenreich, «Chaque tableau de Leonard introduit un tout spirituel dans le domaine du visible, un'idée qui fait de l'oeuvre d'art une chose unique, non renouvelable» (*Léonard de Vinci*, in L. H. Heydenreich - G. Passavant, *Leonardo-Studien*, Prestel-Verlag, München 1988, p. 40).

²⁷ L. H. Heydenreich, *Arte e scienza in Leonardo*, in ivi, pp. 28 sg.

come il *Cenacolo* se non si tiene conto fino a che punto in Leonardo l'artista, spinto dall'interesse scientifico, tenda «alla rappresentazione e interpretazione più concreta, la più ricca e sintetica della realtà naturale ed umana»²⁸. In lui non opera alcun raffinato interesse alla pura rappresentazione sganciata dalla quotidianità della vita; l'ideale che lo muove è piuttosto la resa di esperienze reali, ciò che lo preme è «toccare i limiti della rappresentabilità figurativa del mondo come realmente ci appare»²⁹. Poesia animata dalla scienza fu la sua e scienza servita dall'arte, nel culmine dello «sforzo compiuto dalle più grandi menti di questa epoca di conquistare di contro al medioevo e allo stesso umanesimo un concetto più completo dell'uomo, nel suo nesso reale con la natura e anche con la storia»³⁰.

Ricerca destinata presto a esaurirsi, per dar luogo nel sorgente mondo borghese alla divisione delle attività intellettuali, in cui è andata persa quella che Luporini chiama «la pregante interezza umana del Rinascimento»³¹. A voler dire in breve, ciò che venne meno fu l'ideale stesso umanistico così come lo intesero e vissero per un verso Pico con la sua ricerca di un nuovo modello di vita universalistico³², per l'altro Leonardo con l'elevazione a significato umano universale delle «istorie» o delle figure rappresentate. Dunque un ideale unitario destinato presto a ridursi e a perdersi nel dividersi e moltiplicarsi «in studi speciali e particolari, per necessità derivante dall'aumento delle cognizioni da sistemare, elaborando e raffinando i metodi», così come, per quanto riguarda le questioni religiose, nel moltiplicarsi delle controversie teologiche non solo tra cattolici e riformati ma altresì all'interno dei singoli campi³³. Cosicché, al posto di una concezione unitaria del sapere, che nella formulazione di Leonardo stabiliva una unione attiva tra l'uomo e la natura, nel senso della continuità tra i processi naturali obiettivamente indagati e la specifica creatività dell'uomo, finirà con l'imporsi tra la fine del Cinquecento e la metà del Seicento l'esigenza della totale autonomia della ricerca scientifica, quale condizione in-

²⁸ C. Luporini, *La mente di Leonardo*, cit., p. 13.

²⁹ Ivi, p. 125.

³⁰ Ivi, p. 154.

³¹ Ivi, p. 14.

³² P. C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 11-33

³³ D. Cantimori, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino 1975, pp. 287 e 290.

dispensabile perché essa trovi i più sicuri criteri di validità nella sua interna coerenza e nell'accordo con la realtà visibile.

Non intendo con questo negare che vi siano importanti elementi di continuità tra l'osservazione delle leggi dei fenomeni naturali perseguita da Leonardo al vertice della ricerca scientifica del Quattrocento, e l'indagine scientifica compiutamente moderna incarnata nel metodo galileiano fondato sulle «sensate esperienze e necessarie dimostrazioni»³⁴. Ma è nuova e dirompente la separazione che tale metodo ha imposto tra scienza e arte col tracciare una linea di separazione tra verità oggettiva e finzione che, secondo Cassirer, Leonardo avrebbe rifiutata, poiché per lui «l'arte non è mai soltanto una creazione della fantasia soggettiva, ma è, e rimane, un vero e indispensabile organo per l'apprensione dello stesso reale»³⁵. In questo senso si può dire che la pittura fu per Leonardo un mezzo di conoscenza delle forze e delle leggi dell'universo animato e inanimato non meno potente del cannocchiale di Galileo. Vero è che grazie a quest'ultimo la scienza si è liberata da ogni impaccio nel perseguimento del *verum*, realizzando, con l'ausilio dell'esperienza e degli strumenti matematici, una nuova forma di conoscenza, metodologicamente indifferente al *pulchrum* e al *bonum*, al fine di asservire la natura ai bisogni dell'uomo, con tutto ciò che ne è conseguito in termini di progresso scientifico e tecnologico, ma non senza imporre un prezzo in termini di disarticolazione della vita intellettuale e morale.

Luporini ha giustamente rilevato come la separazione di scienza e arte in pieno Cinquecento abbia comportato per «l'arte, nel concetto che se ne ebbe, la decadenza dal rango di conoscenza a mera finzione e diletto»³⁶; né meno rilevanti sono stati gli effetti sulla riflessione religiosa, a sua volta respinta ai margini della conoscenza storica criticamente elaborata. Nell'arco temporale e culturale che va dalle *Adnotationes* neotestamentarie stese da Lorenzo Valla nel 1449 alle *Annotazioni* e *Parafrasi* di Erasmo, che tra il 1516 e il 1535 accompa-

³⁴ Sulla «portata pregaleileiana del metodo incardinato sul sapere matematico» perseguito da Leonardo, si vedano le acute considerazioni di F. Masini in discussione con Jaspers (*Un itinerario nel visibile*, cit., pp. 99 sgg.).

³⁵ E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 248. Si vedano altresì le puntuali osservazioni di C. Luporini, *La mente di Leonardo*, cit., pp. 22 sgg.

³⁶ Ivi, p. 154.

gnarono le sue edizioni del Nuovo Testamento, l'esegesi biblica aveva iniziato a rifondarsi secondo un movimento di secolarizzazione culturale che privilegiava una «nuova dimensione del linguaggio e delle sue determinazioni storiche», escludendo «ogni confine di lingua sacra e lingua profana»³⁷. Una ricerca parallela a quella perseguita dagli artisti del Quattrocento, nella misura in cui poneva l'indagine critica a fondamento dell'interpretazione dei testi sacri in funzione di una loro rinnovata comprensione in senso umanistico, nel convincimento, bene espresso da Nicolò Cusano, che «le cose divine mostravano un'unità radicale che non poteva essere abbassata al livello del ragionamento discorsivo con le sue distinzioni e contraddizioni, senza pericolo di falsificazione»³⁸.

Tuttavia, né l'insistenza del Valla sulla lingua come forza rivelatrice dell'umano in senso globale, né la proposta erasmiana di un umanesimo cristiano che intendeva conservare centralità all'evangelo contemperando commento letterale e penetrazione spirituale³⁹, bastarono ad arginare la radicale opzione teologica dei Riformatori, destinata a ridefinire il volto culturale degli studi scritturistici. L'incontro tra l'indagine critica sul Nuovo Testamento e gli sviluppi della teologia tedesca aperta al confronto con le istanze della modernità, ha in effetti costituito una spinta potente a ridisegnare di tempo in tempo l'immagine storica e perciò religiosa degli eventi costitutivi della genesi del cristianesimo. Ne è conseguito a partire dal Settecento un reiterato tentativo di delineare ora a tutto tondo ora in filigrana i tratti distintivi della personalità umana e religiosa di Gesù, rispondendo ad esigenze ora teologiche, ora pedagogiche, ora socio-politiche sotto l'influenza tanto del progresso nelle conoscenze storiche quanto delle istanze della cultura borghese. Per due secoli l'indagine storico-critica ha operato sui materiali della tradizione evangelica

³⁷ R. Fubini, *L'umanesimo italiano e i suoi storici*, Franco Angeli, Roma 2001, p. 42. Dello stesso autore si veda altresì *Intendimenti umanistici e riferimenti patristici dal Petrarca al Valla*, in *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Bulzoni Editore, Roma 1990, pp. 137-181. Sulla funzione discriminante svolta dall'indagine filologica del Valla nella storia dell'esegesi biblica tra fine del '300 e inizio del '500, si veda l'ampio studio dedicato da S. Camporeale alle *Annotationes* nel suo *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1972, pp. 277-403.

³⁸ A. Ghisalberti, *Lorenzo Valla e il dibattito sulla teologia scolastica*, «Studi umanistici piceni» XXIX, 2009, pp. 144 sg.

³⁹ R. H. Bainton, *Erasmus della cristianità*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 139 sgg.

tentando, senza peraltro venirne a capo, di enucleare il puro dato storico dall'amalgama delle rappresentazioni religiose che ne sono state sin dall'inizio l'ambiente vitale⁴⁰.

In realtà ciò che è mancato e manca è proprio quell'armonia di arte, scienza e consapevolezza esistenziale che consentì a Leonardo di cogliere momenti della vicenda di Gesù non da un punto di vista esterno, teologico o storico che sia, ma nella dinamica dei rapporti insieme fisici e spirituali necessariamente connessi al vivere umano, e perciò con una coscienza storica più larga di quanto si sia dato in seguito. Più larga e più densa se, tornando alla rappresentazione del Cenacolo, si considera come il dramma del Cristo vi sia stato per così dire filtrato attraverso la coscienza dei discepoli, colti distintamente nelle loro individualità; cosicché essi da testimoni passivi di un evento trascendente assurgono per la prima volta a esistenze cariche di destino. Certo, sarebbe difficile ricavarne direttamente un'indicazione di metodo per l'indagine storica, ma ne viene, credo, un'indicazione preziosa a leggere la vicenda di Gesù colta nella molteplicità e complessità dei rapporti umani quali ci sono rappresentati nei Vangeli. Voglio dire che piuttosto che insistere nella ricerca di un profilo storicamente plausibile dell'uomo Gesù oltre la cortina delle narrazioni evangeliche, sarebbe più fruttuoso esplorare tutte le indicazioni in esse disseminate circa la dinamica delle relazioni interpersonali, sociali, religiose, spostando perciò il centro dell'attenzione sugli effetti esistenziali provocati dalla sua azione, cioè sul suo essere visto, ascoltato e valutato da soggettività diverse: i discepoli, appunto, ma anche la gente comune, i diseredati, le folle, i rappresentanti delle autorità religiose e civili. Potrebbe allora succedere che dall'esegesi di una quantità di racconti emerga non il «Gesù storico», ma aspetti rilevanti dell'impatto provocato dalla sua azione, rimasti impressi negli strati profondi della tradizione, che possono essere fatti riemergere attivando il tipo di attenzione che ha permesso a Leonardo d'intuire al fondo dei racconti dell'*Ultima Cena* il dramma dei discepoli, parimenti coinvolti in un esito che esorbitava le loro capacità psicologiche e morali, nel quale si decise il loro destino insieme a quello di Gesù.

⁴⁰ Di questa complessa vicenda ho cercato di offrire una lettura critica in *Il Gesù moderno*, Torino, Einaudi 2009.

Mauro Pesce

L'emergere della ricerca sulla figura storica di Gesù in età moderna

1. *Nuove prospettive per la comprensione della figura storica di Gesù in età moderna*

È diventato ormai consueto affermare che la ricerca storica su Gesù è iniziata con Hermann S. Reimarus¹. Questa tesi storiografica è in realtà molto fragile e si basa essenzialmente sul libro di Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, del 1906². Quel libro soffre di un grave difetto storiografico: tenta di rintracciare a ritroso come si sia formata la situazione della ricerca storica su Gesù negli studi teologici tedeschi protestanti all'inizio del Novecento e per questo si occupa quasi solo di studi prodotti in ambito tedesco protestante e critico. Il sottotitolo *Da Reimarus a Wrede*, chiarisce subito bene che non si tratta di una storia generale, ma di una faccenda interna al protestantesimo tedesco. Dopo che E. Käsemann nel 1953 riaffermò la possibilità di una ricostruzione storica di Gesù contro la tesi dell'impossibilità sostenuta da R. Bultmann, venne ulteriormente avallata la tesi di fasi successive della storia della ricerca e il suo muoversi all'interno di certe scuole esegetiche tedesche³.

¹ H. S. Reimarus, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, a cura di F. Parente, Bibliopolis, Napoli 1977.

² Trad. it. A. Schweitzer, *Storia delle ricerche sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986.

³ In M. Pesce, *Una ricerca storica su Gesù*, «legittima dal punto di vista della fede e forse anche utile e necessaria». *L'esegesi di Jacques Dupont*, in L. Saraceno (a cura di), *Jacques Dupont. Un maestro senza scuola*, EDB, Bologna 2009, pp. 39-59, ho sostenuto che si trattava di una svolta interna alla scuola bultmanniana, che ebbe però larga ripercussione ed effetti in ultima analisi conservatori, nonché un influsso forte sull'esegesi cattolica, come dimostra il lavoro di Jacques Dupont e di molti altri. L'articolo, rivisto, fa parte ora del mio libro *Da Gesù al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2011.

La riflessione metodologica degli storici nel Novecento, tuttavia, ha contribuito da tempo a far prendere le distanze da schemi evolucionistici, positivistici o idealistici, secondo i quali la storia consisterebbe in fasi lineari o dialettiche successive e quasi necessarie. Lo storico cerca di comprendere la complessità dei dibattiti e non deve considerare come validi e vivi per il futuro i «momenti» che alla luce della sua ideologia paiono migliori. Le moltissime vite di Gesù scritte da esegeti conservatori fanno parte della storia della ricerca e non possono semplicemente essere taciute, come se non fossero mai esistite. Se c'è una ricerca critica è perché esiste una ricerca conservatrice che conosce, come quella critica, un ventaglio di posizioni differenziate. Al posto di una storia lineare che sceglie un filo solo dell'intreccio ignorando tutto il resto, al posto di questa concezione lineare evolucionista, è opportuno adottare uno schema più concreto e realistico del farsi storico. La storia umana vede non solo delle marce in avanti, ma anche dei ritorni indietro, non solo strade orizzontali verso il futuro, ma anche deviazioni, curve, vie che si intrecciano, momenti lunghi di stasi e poi improvvise accelerazioni. Soprattutto consiste in conflitti all'interno di sistemi culturali e sociali precisi, che si verificano tra tendenze che coesistono e spesso si combattono. Credo sia necessario ancora oggi fare proprio l'insegnamento di F. Braudel che ci mostrava come i grandi mutamenti storici si verificano solo quando interi sistemi mutano. Ma fino a quando in una medesima società sussistono istituzioni e procedimenti conoscitivi contrastanti, si verificherà sempre un dibattito incessante fra loro. Più chiaramente: l'età moderna e contemporanea vede presenti da secoli diverse istituzioni ecclesiastiche potenti ed efficienti e diverse istituzioni culturali, come le accademie, le università, gli istituti di ricerca indipendenti dalle chiese, vede il coesistere di una tradizione religiosa e il formarsi di una visione del mondo basata su un'indagine scientifica della realtà e/o su procedimenti scientifici indipendenti dal bagaglio dell'immaginario e della dogmatica cristiana. La dialettica molteplice e variegata tra istituzioni ecclesiastiche, progresso scientifico e istituzioni politiche è incessante da molti secoli. La ricerca storica su Gesù fa parte di questa dialettica e consiste in un costante dibattito multilaterale. Non può essere ridotta a una storia lineare e tanto meno a fasi che si succedono.

Un punto fondamentale è che le discontinuità *coesistono* in un medesimo tempo e luogo, non si succedono necessariamente e sempre l'una all'altra, quasi che il nuovo che nasce si sostituisca al vecchio che perciò scompare. La modernità definisce così una svolta fondamentale nel modo di pensare, ma non la caratteristica di un'epoca concepita temporalmente. Il modo di pensare moderno coesiste, infatti, con modi di pensare precedenti che, nello svolgersi dei secoli, non solo permangono (volta a volta ovviamente in modi diversi), ma anche possono prevalere su ciò che definiamo «moderno». Come Tullio Gregory scrive, «non sono possibili nette cesure»⁴. E tuttavia questo riconoscimento non porta all'annullamento della percezione della diversità, della distanza e della discontinuità. Infatti, «sarebbe fuorviante tentare di riempire con infinite schede la distanza che separa le espressioni del pensiero medievale dalle varie forme del pensiero moderno *che proprio su quella distanza ha costruito la coscienza della modernità*»⁵.

I fattori che determinano un nuovo atteggiamento di studio e analisi della figura di Gesù in età moderna sono molteplici e distesi in una successione di tempi e luoghi. Anzitutto l'umanesimo, con la sua esigenza di lettura dei testi nella lingua originale investe, fin dagli inizi del Quattrocento, la ricerca biblica provocando una comprensione dei concetti evangelici rinnovata alla luce della cultura ebraica e greca in cui furono prodotti. Critica della teologia medievale e nascita di un metodo di analisi filologico e storico sono i due movimenti dialettici e inseparabili nell'umanesimo, per quanto riguarda il nostro oggetto. Ciò è troppo noto per ritornarci qui. La nascita e lo sviluppo del metodo storico moderno conoscono varie e complesse tappe che investono progressivamente lo studio teologico. Anche questo è sufficientemente noto. Un secondo fattore fondamentale è l'idea protestante della discontinuità tra teologia medievale e origini cristiane o meglio Parola di Dio. Tutto ciò che nella tradizione ecclesiastica (teologia dogmatica e istituzioni ecclesiastiche) non è fedele alla Parola di Dio così come è depositata nel Nuovo Testamento, va sottoposto a critica. Ciò crea la necessità di una continua critica del sistema dogmatico e istituzionale delle chiese. In questo paradigma

⁴ T. Gregory, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale* («Raccolta di studi e testi», 235), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, p. 192.

⁵ Ivi, p. 176.

interpretativo, l'interpretazione ecclesiastica è vista tendenzialmente in discontinuità con la figura storica e autentica di Gesù. Questo principio della discontinuità determina una spinta potente ad una ricerca della fisionomia autentica di Gesù al di là delle false rappresentazioni teologiche successive. La teologia cattolica emersa dal Concilio di Trento, secondo il quale la Sacra Scrittura (e quindi i vangeli canonici del Nuovo testamento), non può essere compresa contro l'interpretazione offerta dalla chiesa cattolica e dal «consenso unanime dei Padri», oppone il principio della continuità della Tradizione a quello della trascendenza della Parola di Dio su di essa, e quindi pone in atto una dinamica tendenzialmente contraria o diffidente verso una ricerca della fisionomia storica di Gesù. Anche questo secondo fattore è sufficientemente noto perché io ne debba qui fare più che un accenno. Un terzo fattore è costituito da una maggiore presa di coscienza nella cultura europea dell'esistenza di nuove religioni in seguito alla scoperta delle Americhe e poi in seguito alle conquiste coloniali. La riflessione europea viene investita dalla fine del XV secolo da una imponente riflessione comparativa che porta alla nascita nel XVII secolo di una nuova scienza, la storia delle religioni comparate, come ha recentemente ricordato G. G. Stroumsa⁶. In questo clima sorge l'esigenza di collocare la figura religiosa di Gesù in un quadro religioso comparato, che permette di vederne somiglianze e differenze. Un quarto fattore è costituito dai conflitti e dalle guerre di religione che caratterizzano l'Europa dai primi decenni del XVI secolo alla metà del XVII. È in questo clima che sorge l'esigenza – almeno all'interno di un gruppo di intellettuali fortemente critici e innovativi – di una critica radicale delle tradizioni religiose e di un metodo di analisi razionale dei fatti religiosi al di là degli inconciliabili e irrisolvibili contrasti teologici e dogmatici delle varie chiese che tutte pretendono di possedere una verità assoluta, condannando le altre. La pluralità delle chiese in un'Europa ormai fratturata e sempre più differenziata in molteplici chiese cristiane pone ineluttabilmente il problema di metodi di analisi delle sacre scritture e delle origini cristiane che prescindano dalle differenze teologiche e dai loro a-priori dogmatici. È in questo contesto che si sviluppa una nuova esigenza di un'esegesi

⁶ G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Harvard University Press, Cambridge 2010.

storica dei testi biblici e di una rinnovata visione storica di Gesù al di là degli irriducibili contrasti fra le chiese. Un quinto fattore è dato dalla nascita della scienza moderna che provoca la crisi della visione del mondo tradizionale ereditato dai tempi più remoti e consacrato dall'antichità classica e dal cristianesimo antico e medievale. La messa in crisi di ogni sapere tradizionale, considerato come incerto e superstizioso, che troviamo agli inizi delle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio (1640), non è la trovata geniale di un intellettuale isolato, come ci ha insegnato Tullio Gregory, ma il diffuso stato d'animo di una classe intellettuale di filosofi e scienziati di ogni parte d'Europa. La scienza moderna, anno dopo anno, per lunghi secoli, investe i saperi tradizionali sostituendo alle antiche concezioni astronomiche, geologiche, mediche, e di scienza della natura in genere, un nuovo sapere continuamente in necessario attrito con le concezioni della teologia⁷. Tutto ciò non è senza conseguenze fondamentali per una nuova visione della figura storica di Gesù. Un sesto fattore sta nella nascita di nuove forme politiche europee: uno stato moderno che si propone la pace sociale interna e la convivenza tra le diverse confessioni religiose. La riflessione politologica, a partire dal XVI secolo, diventa uno dei luoghi privilegiati per una rinnovata interpretazione delle tradizioni religiose, del cristianesimo, della Sacra Scrittura e della funzione di Gesù distinta da quella della chiesa. Il fatto che nel *Leviatano* di Hobbes e nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza si trovino alcune delle idee teologiche e delle interpretazioni della figura di Gesù più stimolanti, non è che la punta dell'iceberg di una vasta trattatistica teologico-politica. Un settimo fattore sta in quel formarsi di una nuova cultura europea nel periodo che sta tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento. Paul Hazard, in un importante libro⁸, vide in quel periodo quella che egli definì «la crisi della coscienza europea» e il formarsi di una nuova cultura. Un ottavo fattore sta in un nuovo modo di concepire l'antichità classica che si sviluppa in Europa verso gli anni Trenta del XVIII secolo, grazie alle scoper-

⁷ Rimando a M. Pesce, *L'ermeneutica biblica di Galileo e le due strade della teologia cristiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.

⁸ Boivin, Paris 1935. Il libro è stato recentemente ristampato in Italia, a cura di G. Ricuperati, per la sua attualità anche oggi: P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Utet, Torino 2008.

te archeologiche soprattutto dell'antica Roma⁹. È in quel periodo che nasce anche la storia dell'arte moderna, con i suoi nuovi sistemi classificatori, e l'archeologia moderna¹⁰. Tutto ciò non è senza conseguenze sulla percezione delle origini cristiane come fenomeno del mondo antico, anch'esse investite dalla nuova sensibilità e da nuovi metodi di analisi, anche se questo aspetto è stato poco studiato. Una mostra francese, *L'Antiquité rêvée*¹¹, prende in considerazione l'immagine dell'antichità nella sensibilità artistica del XVIII secolo. Dal mio punto di vista, è particolarmente interessante come vi siano modi diversi di ispirarsi all'antico e come vi siano anche resistenze (quali il neo-barocco, il neo-manierismo e il sublime)¹² ad adeguarsi alla nuova sensibilità. Non c'è mai una sola corrente, una sola linea, ma sempre contrasti tra poli diversificati. M. Fumaroli, nel suo saggio *Le retour à l'Antique: la guerre des goûts dans l'Europe des Lumières*¹³, offre un quadro molto complesso. In particolare, il suo paragrafo «Rome-Paris: la tradition classique, la querelle Jésuites-Jansénistes, et le retour à l'Antique», potrebbe fornire suggestioni per quel compito ancora da eseguire di collocare le diverse tendenze rappresentative delle origini cristiane e dei suoi personaggi nella pittura, intesa come parallelo dell'interpretazione esegetica e storica del

⁹ Vedi C. Brook, V. Curzi (a cura di), *Roma e l'Antico. Realtà e visione nel '700*, Skira, Milano 2010.

¹⁰ O. Rossi Pinelli, *Winckelmann e la storiografia artistica nella seconda metà del Settecento*, in C. Brook, V. Curzi (a cura di), *Roma e l'Antico*, cit., pp. 45-58. L'autrice mostra l'importanza della creazione dei musei di arte antica, in particolare «il primo museo pubblico romano», nel 1734: il Museo Capitolino. «Come per Caylus, anche per Piranesi o per Winckelmann i manufatti artistici assumevano, quindi, autosufficienza culturale; attraverso di essi si poteva costruire una storia dell'arte...» (p. 48). P. Liverani, *Gli scavi archeologici a Roma e dintorni nella seconda metà del Settecento*, in C. Brook, V. Curzi (a cura di), *Roma e l'Antico*, cit., pp. 21-26. «...è ben noto... l'arrivo a Roma di Winckelmann, che svilupperà, durante il suo soggiorno nello Stato Pontificio, un sistema estetico-filosofico applicato anzitutto alla storia dell'arte antica, ma più in generale volto a superare la frammentarietà delle ricerche antiquarie precedenti e a passare dalle "storie degli artisti" a una "storia dell'arte"...» (P. Liverani, *ivi*, p. 21). Va sottolineata la ripercussione culturale degli scavi archeologici a Roma nella seconda metà del Settecento e della prassi del «Grand Tour» («con tale espressione si intende comunemente un viaggio con finalità culturali e sociali che l'élite europea – con diverse declinazioni a seconda delle appartenenze nazionali – intraprendeva in quegli anni in Italia» *ibid.*).

¹¹ G. Faroult, C. Leribault, G. Scherf (éds.), *L'Antiquité rêvée. Innovations et résistances au XVIII^e siècle*, Louvre Éditions-Gallimard, Paris 2010.

¹² G. Faroult, C. Leribault, G. Scherf, *L'Antiquité rêvée*, cit., pp. 240-366.

¹³ *Ivi*, pp. 23-55.

medesimo periodo. Un ultimo fattore sta nel nascere nella cultura dotta dell'Europa di una presenza ebraica che pone l'esigenza di una lettura ebraica della Bibbia e di un'interpretazione ebraica di Gesù. Ciò si afferma chiaramente dalla fine del XVI secolo e costituisce un polo di riflessione critica fondamentale¹⁴.

Quando si tengono presenti *i fatti storici macroscopici* che determinano le mutazioni culturali, la Riforma e la frattura religiosa dell'Europa, la scoperta dei nuovi mondi e il colonialismo, la nuova scienza, la nascita dello stato moderno, i nuovi metodi di analisi (filologici, storici, di storia delle religioni, di storia dell'antichità), ci si accorge che non si può ridurre l'esigenza di una nuova considerazione delle origini cristiane e di Gesù semplicemente ad una dimensione astrattamente filosofica. «Deismo» e «illuminismo», che sono cose distinte, vengono spesso individuati come fattori determinanti nello sviluppo della nuova critica biblica, ma si dimentica troppo spesso che si tratta di fenomeni connessi alle grandi mutazioni cui ho accennato, all'interno delle quali soltanto acquistano il loro senso. Soprattutto non esiste un solo «deismo» e tanto meno un solo «illuminismo»¹⁵. *L'âge des lumières* non è un fenomeno unitario e al suo interno troviamo posizioni cattoliche e anti-cattoliche, religiose e anti-religiose, con un ventaglio di gradazioni intermedie¹⁶.

L'elenco di fattori che ho tratteggiato con estrema sintesi serve, nei miei intenti, solo a delineare la possibile articolazione di una ricerca futura, che dovrebbe rivedere questo elenco e soprattutto dedicarsi all'individuazione dei concreti contributi di studio storico su Gesù prodotti nei secoli dell'età moderna. Non va quindi inteso come una proposta di sintesi dell'evoluzione dell'età moderna in relazione allo studio delle origini cristiane. Se così fosse, si tratterebbe di un'improporzionabile semplificazione schematica. È solo, lo ripeto, una proposta per l'organizzazione di una possibile storia dell'indagine storica su Gesù in età moderna¹⁷.

¹⁴ T. Weis-Rosmarin, *Jewish Expressions on Jesus*, Ktav, New York 1976.

¹⁵ Vedi S. J. Brown, T. Tackett (eds.), *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

¹⁶ Non si possono mettere insieme in poche battute «illuminismo», «scienza positiva», «scienza storica», Cartesio e Lessing, Vico e Ranke, come in G. Segalla, *La ricerca del Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2010, pp. 54-55.

¹⁷ È ovvio che, da questo punto di vista, il libro *Il Gesù moderno*, di G. Gaeta, Einaudi, Torino 2009, nonostante l'aggettivo «moderno», non affronti la nostra questione, visto che parte sostanzialmente da Reimarus.

2. Pietro Pomponazzi, Cesare Baronio, Giordano Bruno e Isacco di Troki

Fra i vari fattori che ho sopra menzionato, agli inizi del XVI secolo, sono soprattutto due gli assi principali, diversi l'uno dall'altro, che hanno delle ripercussioni sulla comprensione della figura di Gesù. L'uno deriva dalla riflessione filosofica rinascimentale e l'altro è quello delle esigenze di riforma della chiesa nel quale si inquadra anche la riforma protestante.

Pietro Pomponazzi, celebre esponente dell'aristotelismo padovano, presentava, ad esempio nel *De incantationibus* (1517)¹⁸, una visione filosofica per la quale tutti i fenomeni profetici e tutti i grandi personaggi fondatori di religione, compreso Gesù – definiti *Homines perfecti* –, sarebbero frutto di un influsso cosmico che provoca la nascita di profeti ogni volta che una situazione storica dà segni di degenerazione e decadenza. Pomponazzi non nega la superiorità della religione cristiana, e di Gesù rispetto agli altri profeti, né la sua divinità. Non può, però, sfuggire che egli mette in atto una classificazione concettuale in cui Gesù è inserito in una categoria generale, quella di *Homines perfecti*. Per di più Gesù è ridotto alla categoria dei profeti, che sono tutti *Homines divini*¹⁹. Il cristianesimo è visto come un fenomeno del tutto simile alle altre religioni e per di più si fornisce una spiegazione generale del nascere delle religioni che vale anche per il cristianesimo. Il concetto di *Homines perfecti*, nel quale Gesù è inquadrato, e la spiegazione della profezia e la teoria generale sul sorgere delle religioni fanno del pensiero di Pomponazzi, in qualche modo, un precursore di una storia generale delle religioni.

Questa tendenza interpretativa di tipo naturalista si manifesterà varie volte nel Cinquecento e nel Seicento, senza essere fondamentale influenzata dallo schema, proprio della Riforma, di un'origine del cristianesimo da opporre alla chiesa successiva. Bisogna però subito dire che nessuna di queste due correnti, umanistico-rinascimentale e riformata, mette in dubbio la validità storica dei testi evangelici. È la loro interpretazione che cambia. Ma di un'opposizione tra una figura storica di Gesù e le sue rappresentazioni nei vangeli non si fa mai questione.

¹⁸ Edizione a cura di V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 2011. La Perrone Compagni ha mostrato come le teorie del *De incantationibus* siano anticipate, nell'*Apologia...*, parte II.

¹⁹ V. Perrone Compagni, P. Pomponazzi, *Apologia*, Olschki, Firenze 2011.

Paolo Prodi ha sostenuto che un'attenzione nuova alla storia umana, come «luogo teologico», cioè come base essenziale per la costruzione di una teologia, si troverebbe nel trattato di Melchior Cano, *De locis theologicis*. Cito per esteso quanto Prodi ha scritto, comprese le sue importanti citazioni bibliografiche: «Il domenicano Melchior Cano (1509-1560) successore di Francisco da Vitoria nella cattedra di teologia dell'università di Salamanca, di ritorno dalla partecipazione come esperto alla seconda fase del Concilio di Trento (1551-1552) dove si era fatto notare nei dibattiti sulla penitenza e sull'eucarestia, si dedica con tutto il suo impegno intellettuale alla progettazione e alla stesura di un'opera che avrebbe dovuto aprire le basi metodologiche di una teologia capace di far fronte alle nuove esigenze apertesi con la modernità e con la riforma protestante: il *De locis theologicis libri XII* uscito postumo e incompleto (il progetto comprendeva 14 libri) a Salamanca nel 1563. Non si può qui parlare di questa poderosa costruzione in generale. Basta dire che Cano, rovesciando il modo di procedere deduttivo della scolastica classica, identifica dieci «luoghi» o sedi da cui sviluppare il discorso teologico, luoghi che egli dispone in ordine decrescente di importanza e di autorità o autorevolezza: 1 – La sacra scrittura; 2 – La tradizione di Cristo e degli apostoli; 3 – La Chiesa universale; 4 – I concili, specie quelli generali; 5 – La Chiesa romana; 6 – Gli antichi santi; 7 – La teologia e il diritto canonico; 8 – La ragione naturale; 9 – La filosofia; 10 – La storia umana. Si trattava invero di una rivoluzione copernicana del pensiero teologico: partire dalla terra costruendo il discorso teologico sui testi, usando tutte le nuove acquisizioni del metodo filologico e storico che si era sviluppato da Lorenzo Valla ed Erasmo in poi per ricostruire, contro le eresie dei riformatori, una teologia speculativa capace di assorbire la modernità: ogni operazione di conoscenza è basata sulle autorità e sulla ragione. Come ha scritto Luigi Firpo, un grande della storia del pensiero politico della generazione che ci ha preceduto, di formazione laica e crociana, nella prefazione alla traduzione italiana del libro XI dell'opera del Cano, quello destinato alla storia²⁰: «Cano si accontenta di sottolineare la subordinazione della ragione alla fede e il suo carattere subalterno e accessorio nel discorso teologico: ma ciò non intacca la

²⁰ M. Cano, *L'autorità della storia profana (De humanae historiae auctoritate)*, a cura di A. Biondi, Giappichelli, Torino 1973, p. IV; l'introduzione è ora stampata anche in *Umanisti, eretici, streghe. Saggi di storia moderna*, a cura di M. Donattini, Modena 2008, pp. 455-492.

sostanza novatrice dell'ammissione. Per umili che siano e collaterali gli apporti probanti che lo storico può deporre ai piedi del teologo, resta il fatto che si accetta la storia umana come ultima testimone della realtà divina e che in tal guisa il magistero inappellabile dell'autorità sacra si incrina di fronte all'istanza tutta umana del «giudizio razionale».

Prodi arriva a sostenere che il progetto di M. Cano era «un'operazione non diversa da quella che cinquant'anni dopo Galilei tenterà di aprire sul piano della scienza con la presentazione dei due libri da cui l'uomo può attingere le verità divine: la Bibbia e la Natura». Prodi, però, si accorge della diversità e subito attenua l'affermazione: «Qui il discorso è ancora complesso, il peso delle "auctoritates" è ancora enorme, le scienze umane sono viste come inferiori ma l'inversione del cammino è sorprendente». Sono molto d'accordo su queste riserve, anzi andrebbero, dal mio punto di vista, accentuate ancora di più. Infatti, la storia umana è cosa ben diversa dalla storia della salvezza per Cano, e la figura di Gesù che a me qui interessa è parte della storia della salvezza.

Tra storia umana e storia della salvezza vi è una dualità, nel senso che i criteri per la conoscenza della storia umana non possono mai diventare criteri per la conoscenza della storia della salvezza di cui rimane autentica interprete solo la chiesa cattolica. Il dettato del concilio di Trento nella IV sessione era del resto stato chiaro:

ad coerenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat [...] (Concilium Tridentinum, Sessio IV, Decretum secundum)²¹.

La conoscenza storica applicata alla storia della salvezza in Cano mi sembra purtroppo limitata soltanto a fornire una prova della verità già in sé stabilita dalla chiesa cattolica. Ad esempio, nel capitolo secondo della parte XXI dal titolo *De historiae humanae in theologiam utilitate*²², la storia serve a dimostrare l'attendibilità storica

²¹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, Istituto per le Scienze religiose 1973, p. 664.

²² *De locis theologicis libri duodecim*, Lovani, excudebat Servatius Sassenus, 1564, pp. 553-558.

dell'affermazione dei vangeli che si sia fatto buio durante l'affissione alla croce di Gesù, **contro Erasmo, che se avesse avuto conoscenza della storia profana avrebbe corso?? la verità dei vangeli**²³. **Non c'è possibilità di conoscenza creativa da parte della storia umana rispetto al testo biblico.** Se le affermazioni di Prodi e Firpo circa l'importanza della «storia umana» sono valide rispetto alla teologia, non lo sono rispetto alla Bibbia.

Il punto principale, infatti, dal mio punto di vista, è che in Cano la figura storica di Gesù non è un luogo teologico. Gesù rientra nel secondo «luogo teologico» *De traditionibus apostolicis*. I teologi cattolici in età moderna avranno sempre difficoltà a riconoscere che la figura storica di Gesù è un «luogo teologico», cioè un punto di riferimento fondamentale per il mutamento della Chiesa. Il punto principale di riferimento per la teologia cattolica sono la Sacra Scrittura, la tradizione, i dogmi, ma non la figura di Gesù. Prendere la figura di Gesù e porla alla base di una riforma della Chiesa non è accettabile per la maggior parte della teologia cattolica. Ed è un problema teologico fondamentale irrisolto.

Non bisogna dimenticare che già Cesare Baronio nei suoi *Annales Ecclesiastici a Christo nato*, in 12 volumi, pubblicati a Roma tra il 1588 e il 1607, aveva posto agli inizi del suo primo volume una vita di Gesù che rappresenta la raffigurazione storica cattolica ufficiale²⁴. Baronio continuerà per secoli a costituire un punto di riferimento costante²⁵. Prima di Baronio, in ambito cattolico, aveva scritto una *Storia Ecclesiastica* Carlo Sigonio, nella quale alcune poche pagine all'inizio del Primo Libro sono dedicate alla vita di Gesù fino alla sua ascensione al cielo²⁶. La brevissima sintesi storica consiste in un'armonia dei dati evangelici che inserisce i dati sinottici nello schema narrativo del Vangelo di Giovanni e assume come data di riferimento fondamentale quella fornita da Luca per il battesimo di Gesù. Sia-

²³ Ivi, p. 556.

²⁴ *Annales Ecclesiastici*, Venezia 1601, pp. 34-153.

²⁵ Cfr., ad esempio, d'Holbach, *Histoire critique*, 766 nota 9. Per le indicazioni bibliografiche complete vedi sotto nota 114.

²⁶ *Caroli Sigonii mutinensis Historiae Ecclesiasticae Libri XIV, Tomus Primus*, Mediolani, in Regia Curia, 1734, pp. 3-10. Esistevano però anche altre storie della chiesa precedenti, come Pedro Comestor, la *Historia Scholastica* che venne usata a lungo fino almeno al secolo XVII, citata ad esempio da Francisco de Quevedo, nella sua *Execración contra los Judíos*, a cura di F. Cabo Aseguinolaza, S. Fernández Mosquesra, Crítica, Barcelona 1996, p. 19.

mo perciò all'interno di un'affermazione ovvia della verità storica assoluta dei testi dei vangeli e neotestamentari in genere. Lo schema storico-teologico è quello cattolico: «*Historiam Ecclesiae literarum mandare memoriae statui, quae in terris a Jesu Christo Dei Filio ad salutem humani generis instituta, incolumis ad annos mille quingentos octoginta, licet variis casis et periculis agitata, pervenit*». A queste pagine sulla storia della vicenda di Gesù, segue – senza soluzione di continuità – la narrazione degli inizi della chiesa secondo gli *Atti degli apostoli*. Una trattazione quindi molto più breve di quella che farà Baronio. Lo schema armonistico nella lettura dei vangeli aveva una motivazione dogmatica: serviva ad affermare la verità storica assoluta dei vangeli. Questa tesi accompagnerà tutto il cattolicesimo fino all'inizio del Novecento. Si veda ad esempio il grande dibattito esegetico tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento tra esegeti cattolici circa il problema se l'attività di Gesù sia durata un anno o tre anni. Le tesi si diversificavano sulla durata, ma in ogni caso ciascun esegeta era d'accordo sul fatto che se si sceglieva la durata di un solo anno si sarebbe dovuto cercare di armonizzare i dati del Vangelo di Giovanni con quelli dei sinottici, mentre se si sceglieva la durata di tre anni si dovevano conciliare i dati dei Sinottici con quelli di Giovanni. La verità storica dei quattro vangeli doveva comunque rimanere salva²⁷. La trattazione di Denys Petau nel *De incarnatione*, invece, è tutta apologetica e mi sembra che il ricorso alla storia serva solo per avvalorare il dogma in funzione antisociniana e antiluterana.

Accanto alle rappresentazioni ecclesiastiche della figura storica di Gesù, emerge in età moderna un filone del tutto indipendente e nuovo che già abbiamo visto manifestarsi con Pomponazzi. Questa novità emerge ad esempio in Giordano Bruno²⁸, per il quale la figura di Gesù

²⁷ Cfr. una sintesi di questo dibattito in K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung* (Berlin, 1919), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964, pp. 4-11.

²⁸ L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1949. Altra edizione: a cura di D. Quagliani, Editrice Salerno, Roma, 1993. E. Scaparone, *Efficacissimus Dei Filius. Sul Cristo Mago di Bruno*, in: *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*. Atti del Convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003, L. S. Olschki, Firenze 2007, pp. 417 - 444; H. Gatti, *La Bibbia nei dialoghi italiani di Giordano Bruno*, in E. Canone (a cura di), *La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici*, Convegno internazionale, Roma 23-24 ottobre 1998, Firenze, Leo S. Olschki Editore 2003; A. Ingegno, *La sommersa nave della religione. Studio sulla*

viene compresa soprattutto attraverso il concetto di magia. Gesù è un mago. La cultura rinascimentale, grazie alla riscoperta di molte opere di età ellenistico-romana – si pensi solo al *Corpus Hermeticum* – aveva rivalutato la magia antica, sia come fatto storico, sia come modello da imitare nell'oggi. È questo sfondo culturale che porta Bruno a un'opera di collocazione storico-religiosa di Gesù ante-litteram. G. Stroumsa ha insistito sulla tesi che la scienza della storia delle religioni comparate nasce nel XVII secolo in seguito, tra l'altro, alle scoperte delle religioni del nuovo mondo²⁹. Ma una prospettiva storico-religiosa esiste probabilmente già prima. È probabile che in Bruno, come del resto in altri pensatori del XVI e del XVII secolo, il nuovo concetto di natura comporti una sostanziale e generale mutazione nell'interpretazione dei fenomeni prima attribuiti a cause di carattere soprannaturale³⁰.

Emerge poi in Bruno una valutazione negativa di Gesù. Questo fatto mi sembra di straordinaria rilevanza, perché la presa di distanza da Gesù, come figura negativa, è il sintomo di una presa di distanza dal cristianesimo in quanto tale che emerge non solo in Bruno, ma in altri settori della società intellettuale del tempo³¹. Con le opere di Bruno che ci interessano siamo all'incirca nell'ultimo terzo del XVI secolo. Mi sembra necessario prendere coscienza che per un largo settore della cultura europea dell'epoca il contrasto cattolico-protestante, che pur dominava la teologia dagli anni Venti in poi, sembra non costituire lo sfondo primario della riflessione. Un certo strato dei ceti intellettuali segue dibattiti e problemi conoscitivi che non sono più quelli del dibattito protestante-cattolico. Seguire la sola prospettiva della storia ecclesiastica implica il pericolo di ignorare le dinamiche culturali innovative che si verificavano nella società e nella riflessione scientifica di allora³². Alla fine del XVI

polemica anticristiana del Bruno, Bibliopolis, Napoli 1985. Le opere di Giordano Bruno si leggono soprattutto nell'edizione nazionale.

²⁹ G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, cit.

³⁰ Vedi a questo proposito ancora gli studi di T. Gregory, *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale* (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 181), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992; Id., *Speculum naturale*, cit.

³¹ Vedi R. Mortier, *La remise en cause du christianisme au XVIII^e siècle*, «Revue de l'Université de Bruxelles», 4 (1971) pp. 415-443.

³² Vedere: A. M. Panzera, *Caravaggio e Giordano Bruno fra nuova arte e nuova scienza. La bellezza dell'artefice*, Fratelli Palombi, Roma 1994; A. M. Panzera, *Caravaggio, Giordano Bruno e l'invisibile natura delle cose*, L'Asino d'oro, Roma 2011.

secolo, nel 1593, *Il rafforzamento della fede*³³, di Isaac ben Abraham di Troki (1533-1594), un'opera che sembra fiorita in un clima di dibattito in Lituania tra ebrei e cristiani di diverse confessioni, ci mostra l'emergere di un ulteriore nuovo importante fattore: una visione ebraica di Gesù. Isaac di Troki dimostra che già alla fine del XVI secolo il ricupero della ebraicità di Gesù è vivo e determina una visione differente della sua figura e delle origini cristiane. Gesù è visto come un ebreo che non voleva abolire la legge mosaica. Gesù non ha infranto il sabato né violato le leggi alimentari ebraiche e non ha fondato una nuova legge al posto di quella biblica. Le interpretazioni cristologiche della Bibbia ebraica che si trovano nel Nuovo Testamento sono esegeticamente insostenibili e per converso la Bibbia ebraica, che i cristiani chiamano Antico Testamento, non permette, se correttamente letta, le interpretazioni cristologiche che la chiesa successiva ne ha dato.

Alla fine del Cinquecento emerge quindi una figura autonoma nel dibattito culturale che investe l'interpretazione storica della figura di Gesù, un polo diverso, quello ebraico, non condizionato dalla storia della teologia cristiana. L'opera di Isaac non condanna Gesù dal punto di vista ebraico, come tante volte si era fatto nel passato e si continuerà a fare, ma al contrario ne recupera l'ebraicità tentando anche di mostrare come l'interpretazione cristiana di lui e la cristologizzazione della Bibbia ebraica sia esegeticamente infondata.

Con l'interpretazione di Gesù di Giordano Bruno e di Isaac di Troki ci troviamo di fronte a due contributi che avranno una fortuna e una risonanza di lunga durata. La tematica di Gesù mago sarà ripresa più volte nel secolo XVII e XVIII per rinascere poi con ben altri criteri nella Storia delle religioni del XX secolo. L'opera di Isaac sarà tradotta in spagnolo nel 1621 con il titolo *Fortificacion de la Ley de Moseh*. Johann Christian Wagenseil ne pubblicherà una traduzione latina in *Tela ignea Satanae*, nel 1681 ad Alford³⁴, che avrà molta fortuna, e sarà utilizzata da personalità di notevole spicco. Le risposte teologiche ed

³³ *Chizzuch Emunah. Faith Strengthened*, Translated by Moses Mocatta, London 1851; [Isaac ben Abraham di Troki], *Faith Strengthened*, Translated by M. Mocatta, Introduction by Trude Weiss-Rosmarin, KTAV Publishing House, New York 1970 (ristampa dell'edizione di Londra 1850). Un manoscritto ebraico dell'opera si trova presso la Houghton Library della Harvard University.

³⁴ Vedi M. Waysblum, *Isaac of Troki and Christian Controversy in the 16th Century*, «Journal of Jewish Studies», 3 (1952).

esegetiche cristiane del resto non mancano.³⁵ A mio avviso, tuttavia, non è tanto importante il fatto che Voltaire o il Barone d'Holbach l'abbiamo utilizzata, quanto piuttosto che la prospettiva ebraica su Gesù sia entrata come fattore essenziale e determinante nella ricerca storica. Isaac Orobio de Castro (1617-1687) scriverà *Israel Vengé. Exposition naturelle des Prophéties Hébraïques que les Chrétiens appliquent à Jésus, leur prétendu Messie*³⁶, in cui dopo avere dimostrato in diversi capitoli che Gesù non ha le caratteristiche richieste ebraicamente al Messia, esamina riga per riga il capitolo 53 di Isaia per provare che non può essere applicato a Gesù. R. Popkin ha mostrato l'influsso del *Chizzuk Emunah* di Isaac di Troki ad esempio nel trattato teologico settecentesco di G. B. English, *The grounds of Christianity examined, by comparing the New Testament with the Old*³⁷.

Il fatto che gli ebrei siano entrati come polo autonomo nella discussione sul significato della figura di Gesù³⁸ spiega, credo, il tentativo – che verifichiamo più volte – di attribuire a uno scrittore ebreo inventato un'interpretazione ebraica di Gesù che non si ha il coraggio di presentare a proprio nome. Vedi ad esempio i *Discorsi sui miracoli del nostro Salvatore* di Thomas Woolston del 1729, in cui l'autore riporta dei lunghi pezzi di una pretesa lettera speditagli da un «Rabino ebreo» senza nome³⁹. Vedi ad esempio il fatto che il Barone

³⁵ Ad esempio, Jacques Goussset (1635-1704), *Jesu Christi evangelique veritas saluifera, demonstrata in confutatione Libri Chizzouk Emounah, a R. Isaco scripti: in qua pleraque Judæorum adversus doctrinam Christianam argumenta, aut difficultas, pleræque in Novi Testamenti loca censuræ examinantur ac diluuntur, & testimonia è veteri allegata vindicantur... accedunt eiusdem auctoris in epistolam ad Hebræos, et ad Levit. XVIII. 14. disputationes sex*, Amstelodami, J. Borstius, 1712.

³⁶ Ho consultato l'opera nell'edizione di Londra 1770.

³⁷ Boston, Printed for the Author, 1813. Popkin ha riedito il trattato di G. B. English in: *Disputing Christianity. The 400-Year-Old Debate over Rabbi Isaac Ben Abraham of Troki's Classic Arguments*, Humanity Books, New York 2007.

³⁸ Vedi R. H. Popkin, *Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century*, in M. Hunter, M. Muslow, R. H. Popkin (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Brill, Leiden 2004, pp. 33-50 (vedi anche: Id., *Some Unresolved Questions in the History of Scepticism. The Role of Jewish Anti-Christian Arguments in the Rise of Scepticism in regard to Religion*, in Id., *The Third Force in Seventeenth Century Thought*, pp. 222-245), il quale tuttavia è attento ad un problema diverso dal mio: a me interessa vedere come l'apporto degli ebrei abbia influito su una visione storica di Gesù, non se abbia rafforzato o meno un atteggiamento anticristiano fra gli intellettuali tendenzialmente atei, che è questione che mi è estranea.

³⁹ T. Woolston, *Six discours sur les miracles de Notre Sauveur. Deux traductions manuscrites du XVIII^e siècle dont une de Mme du Châtelet*. Edités par William Trapnell, Honoré Champion, Paris 2001, pp. 287-311.360-376.

d'Holbach attribuisce ad un certo «Salvador Juif» l'elaborazione di uno scritto che egli avrebbe incorporato nella sua trattazione.

A questi autori bisogna aggiungere Tommaso Campanella (1568-1639) che scrisse una *Vita di Cristo, De gestis Christi Dei salvatoris nostri*⁴⁰, e un *De dictis Christi*⁴¹. Anche altre sue opere interessano la nostra ricerca: *L'Origine temporale di Cristo*⁴²; *De ceremonialibus Jesu Christo observatis*⁴³, e la sua *Monarchia del Messia*.

3. Blaise Pascal, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza

Blaise Pascal, com'è noto, interviene diverse volte nei suoi scritti sulla figura di Gesù. Qui mi limito al *Compendio alla vita di Gesù Cristo*⁴⁴, un'armonia evangelica che egli scrisse probabilmente nel 1655-56⁴⁵. Pascal afferma che gli evangelisti «hanno scritto, per dei motivi che forse non sono conosciuti tutti, con un ordine in cui non hanno guardato sempre alla successione temporale»⁴⁶. Egli invece intende presentare quello che gli evangelisti hanno scritto seguendo «la suite des temps, en rapportant chaque verset de chaque Evangéliste dans l'ordre auquel la chose qui y est écrite est arrivée, autant que notre faiblesse nous l'a pu permettre»⁴⁷. Queste due affermazioni tradiscono un intento apologetico. Pascal sa bene che le obiezioni all'attendibilità dei vangeli provengono in parte dalle discordanze fra loro. Ma egli ritiene che la discordanza temporale possa essere facilmente compresa costruendo uno schema di eventi che armonizzi tutti i dati in un unico racconto ordinato cronologicamente. Per ottenere questo scopo, Pascal segue in genere il quadro narrativo del Vangelo di Giovanni, ma vi inserisce tutti i dati degli altri vangeli. La contraddizione tra Giovanni e Vangeli sinottici, per i quali la cacciata dei

⁴⁰ *Vita Cristi*. Testo critico e traduzione a cura di R. Amerio, 2 voll., Centro Internazionale di studi umanistici, Roma 1962-1963.

⁴¹ *De dictis Cristi*, a cura di R. Amerio, Rinascimento, Roma 1969.

⁴² A cura di R. Amerio, Cedam, Padova 1972.

⁴³ A cura di M. Muccillo, Cedam, Padova 1993.

⁴⁴ B. Pascal, *Compendio alla vita di Gesù Cristo*, a cura di M. Ranchetti, Quodlibet, Macerata 1995.

⁴⁵ B. Pascal, *Oeuvres Complètes*, Preface d'Henri Gouhier. Présentation et notes de Louis Lafuma, Seuil, Paris 1963, p. 297. *L'Abregé de la Vie de Jésus-Christ* è alle pp. 268-310.

⁴⁶ B. Pascal, *Oeuvres Complètes*, cit., p. 298.

⁴⁷ *Ibid.*

mercanti dal Tempio avviene alla fine della carriera pubblica di Gesù e non all'inizio, viene risolta sostenendo che Gesù ha cacciato due volte i mercanti (vedi nn. 25 e 163 dell'armonia). Le contraddizioni non sono però sempre così facilmente aggirate. Matteo, ad esempio, racconta che subito dopo l'adorazione dei magi Giuseppe, avvisato in sogno, fugge in Egitto e torna nella terra di Israele solo dopo la morte di Erode. Invece Luca narra che Gesù dopo la nascita viene presentato al Tempio e poi la famiglia torna a Nazareth (senza andare in Egitto) e «ogni anno» si reca a Gerusalemme, cosicché nel racconto di Luca non vi è spazio alcuno per un soggiorno in Egitto e neppure si parla dell'adorazione dei Magi, bensì di quella dei pastori, né della strage degli innocenti. Pascal cerca di armonizzare i due racconti: dopo la nascita, segue l'adorazione dei pastori secondo Luca (nr. 7), poi la circoncisione secondo Luca (nr. 8), poi l'adorazione dei Magi secondo Matteo (nr. 9), poi la purificazione della vergine al Tempio secondo Luca (nr. 10), poi la fuga in Egitto secondo Matteo (nr. 11), poi la strage degli innocenti sempre secondo Matteo (nr. 12), poi Giovanni si reca nel deserto secondo Luca (nr. 13), poi dopo qualche anno Giuseppe con Gesù torna nella Terra di Israele e va in Galilea, secondo Matteo (nr. 14), poi a 12 anni Gesù va Gerusalemme al Tempio, secondo Luca (nr. 15). Questo tentativo di mettere d'accordo i racconti non riesce ad armonizzare tutto perché il fatto che ogni anno la sacra famiglia si rechi dalla Galilea a Gerusalemme, secondo Luca, non può andare d'accordo con il fatto che in quei medesimi anni, secondo Matteo, essa si trovasse in Egitto. Pascal non è affatto originale in questo tentativo armonistico ed è stato anche mostrato quanto egli fosse debitore nei confronti di armonie prodotte nel suo stesso ambiente di Port-Royal. Giansenio ne aveva scritta una nel 1549, con un commento, e così pure Arnould (*Historia et concordia evangelica*, 1653). Prima di loro lo avevano fatto Calvino e poi Osiander (1537) seguiti da Chemnitz (1652), e poi da Callixtus (1663), Le Clerc (1699) e B. Lamy (1725), per citare solo una piccola parte di questo tipo di opere. Mi sono dilungato su questo aspetto perché la produzione di un numero abbastanza vasto di armonie evangeliche è forse dovuta anche al fatto che venisse posto il problema dell'attendibilità dei vangeli⁴⁸.

⁴⁸ Fausto Parente ha sostenuto nel suo commento ai frammenti di Reimarus che solo la pubblicazione della *Synopsis* di Griesbach introduce una novità rispetto a questo tipo di letteratura (*I frammenti dell'Anonimo*, cit., pp. 332-333). Per un elenco delle armonie vedi: J. Darling, *Encyclopaedia Bibliographica. Subjects. Holy Scriptures*, London 1859, pp. 761-767.

Alla metà del Seicento, Thomas Hobbes⁴⁹ dedica la parte terza e quarta del *Leviatano* a questioni teologiche. Anzi, il capitolo 32 è tutto di natura teologico-esegetica. Egli aveva un'eccezionale preparazione teologica ed esegetica con una conoscenza accurata del greco e dell'ebraico e con una padronanza del dibattito teologico ed esegetico dell'epoca. L'unico punto che voglio indicare riguarda un'idea centrale di Hobbes: quella del regno di Dio. La tesi hobbesiana è che il regno di Dio *diretto* sul popolo di Israele finisce con il re Saul, quando gli Ebrei pretendono di avere non più Dio come re, ma un re umano. Da allora Dio non regna più e solo con Gesù viene annunciato di nuovo l'avvento, nel futuro escatologico, del regno di Dio. Con ciò, Hobbes ha individuato nel concetto di regno di Dio il messaggio centrale di Gesù e ne ha indicato la natura essenzialmente e radicalmente escatologica. Gesù annuncia il regno futuro di Dio, ma non è egli stesso re. La chiesa che gli succede non coincide con il regno di Dio, non ha, né può avere alcun potere politico. Hobbes cerca a lungo di dimostrare su base esegetica che Gesù annunciava il regno di Dio futuro. La grande tematica centrale dell'interpretazione storica di Gesù è già qui chiaramente posta.

Lo scopo fondamentale della Bibbia è, per Hobbes, «il ristabilimento del regno di Dio in Cristo». Il metodo con il quale questo «scopo dello scrittore» viene individuato è abbastanza semplice: l'esame di tutti i singoli scritti biblici del Nuovo Testamento uno per uno e ciascuno nelle sue singole parti, alla ricerca del loro «scopo». L'esempio è dato da Hobbes con il Vangelo di Matteo⁵⁰.

Hobbes segue un metodo esegetico preciso che si propone di individuare il senso dei testi biblici all'interno di essi, seguendo la loro struttura letteraria unitaria: «Nell'allegare la Scrittura, mi sono sforzato di evitare quei testi che sono di interpretazione oscura e controversa e di non allegarne alcuno se non nel senso che è più perspicuo

⁴⁹ Cfr. H. Graf Reventlow, *Bibel Autorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1980, pp. 328-370; P. D. Cooke, *Hobbes and Christianity. Reassessing the Bible in Leviathan*, Rowman and Littlefield, Lanham-Boulder, London-New York 1996.

⁵⁰ T. Hobbes, *Leviatano*. Traduzione di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze, Prima edizione anastatica 1987; Cap. 43, pp. 583-588, su Matteo pp. 583-584 (EW = English Works III, pp. 590-596, su Matteo p. 591). Cap.35 (Micheli, pp. 400-408). Vedi anche Micheli, pp. 40-41.

e aderente all'armonia e allo scopo dell'intera Bibbia⁵¹, che è stata scritta per il ristabilimento del regno di Dio in Cristo. Non sono infatti le nude parole, ma lo scopo dello scrittore a dare la vera luce, con la quale va interpretato qualunque scritto; coloro che insistono sui singoli testi, senza considerare il disegno principale, non possono derivare niente da essi chiaramente, ma piuttosto, gettando atomi di Scrittura come se fosse polvere, davanti agli occhi degli uomini, rendere ogni cosa più oscura di quanto lo sia: artificio ordinario di quelli che non cercano la verità, ma il loro vantaggio»⁵².

Il *Trattato teologico-politico* di B. Spinoza⁵³ (1632-1677)⁵⁴ rientra nella storia del nostro oggetto perché in esso⁵⁵ il centro è costituito dal messaggio morale di Gesù estratto dai vangeli. Gesù ha una moralità superiore a quella di Mosè, non politica, ma sembrano necessarie delle condizioni politiche per poterla mettere in pratica. Spinoza presenta un messaggio di Gesù profondamente de-escatologizzato. La sua superiorità consiste nel fatto che la sua visione si origina direttamente da una percezione razionale e quindi (nel sistema di Spinoza) spirituale, ma senza bisogno di una fondazione soprannaturalistica. L'importanza di Spinoza nello sviluppo posteriore della riflessione europea è tale da richiedere in futuro una ricerca molta approfondita sull'immagine di Gesù che egli ha dato.

⁵¹ «Harmony and scope of the whole Bible» (EW III, p. 602).

⁵² T. Hobbes, *Leviatano*, cit., Cap. 43, p. 594 (EW III, p. 602). Riassumo qui in modo estremamente sintetico i risultati di un mio vecchio articolo inedito, «Appunti sull'interpretazione della Bibbia nella Parte III e IV del Leviatano di Hobbes», del 15 maggio 1990.

⁵³ B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus. Trattato teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007.

⁵⁴ Su Spinoza, con una qualche relazione al modo con cui egli concepisce la figura di Gesù, vedi: L. Bove, *Les raisons de l'échec de l'enseignement du Christ et la constitution du christianisme dans le Traité théologique-politique*, in M. Clément (dir.), *Les Fruits de la dissension religieuse, fin XVII^e-début XVIII^e siècles*, Publications de l'Université de Saint-Étienne 1998, pp. 65-84. S. Frankel, *The Invention of Liberal Theology: Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus*, «The Review of Politics» 2001, pp. 287-315, su Gesù: pp. 301-310, P. Relav, *Jesus Christus und Benedictus Spinoza in Zwiegespräch*, Bibliographische Bureau, Berlin 1893; G. W. Dawes (ed.), *The historical Jesus Quest: Landmarks in the Search for the Jesus of History*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky, 2000, pp. 1-29; A. Matheron, *Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne, Paris 1971.

⁵⁵ Per la critica a Spinoza, limitatamente al nostro oggetto, cfr. Johannes Colerus (1647-1707), *Vérité de la résurrection de Jésus Christ, defendue contre B. de Spinoza, et ses sectateurs. Avec la vie de ce fameux philosophe, tirée, tant de ses propres ecrites, que de la bouche de plusieurs personnes dignes de soi qui l'ont connu*, La Haye, T. Johnson 1706.

4. *John Locke, Trattato dei tre impostori*

L'importanza di J. Locke (1632-1704) per una ricerca sul Gesù storico sta nel fatto che egli definisce, nella *Ragionevolezza del Cristianesimo*⁵⁶, Gesù come figlio di Dio, ma non nel senso del dogma niceno o calcedonese⁵⁷, e che definisce Gesù essenzialmente come Messia⁵⁸. Ciò significa che è posta la differenza tra Gesù e la cristologia successiva nonché la necessità di comprendere la fisionomia di Gesù all'interno delle categorie culturali giudaiche. I testi evangelici vanno, infatti, letti con un'esegesi che trovi al loro interno il loro senso in base ad un'esegesi filologica e storica che tenga conto dell'unità letteraria dei testi, e non letti alla luce di dottrine successive, come Locke mostrerà di sapere fare con cura e competenza per le lettere di Paolo⁵⁹. Il contenuto essenziale del messaggio di Gesù è escatologico: Gesù annuncia il futuro regno di Dio o regno di Israele o regno del Messia. Locke comprende la concezione gesuana del regno in base alla categoria giudaica che divide il mondo in «mondo presente» e «mondo futuro che deve venire». Gesù tuttavia, secondo Locke, distinse tra la fine di questo mondo (che sarebbe realmente avvenuta, a suo parere, quando Gesù pose fine «al loro [dei Giudei] culto e alla loro comunità») e «la sua venuta ultima per il giudizio, nella gloria del Padre suo, a porre un termine definitivo a questo mondo e a tutto l'ordine delle vicende terrene della posterità di Adamo»⁶⁰. In questo modo Locke relega solo alla fine del mondo futura l'avvento del regno togliendo ogni pretesa di dominio terreno alle chiese.

L'interpretazione escatologia del messaggio di Gesù, che già abbiamo trovato in Th. Hobbes alla metà del Seicento è ribadita chiaramente alla fine del secolo⁶¹. La ricostruzione storica della figura

⁵⁶ J. Locke, *Scritti filosofici e religiosi*. Introduzione, traduzione e note di M. Sina, Rusconi, Milano 1979; la *Ragionevolezza del Cristianesimo* è alle pp. 261-442.

⁵⁷ Ivi, pp. 284-285; 346-348.

⁵⁸ Ivi, pp. 279-296.

⁵⁹ J. Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*, Edited with an Introduction by A. W. Wainwright, Oxford University Press, Oxford 1987.

⁶⁰ J. Locke, *Scritti filosofici e religiosi*, cit., p. 360.

⁶¹ Del resto basterebbe leggere J. Gaillard, *Specimen quaestionum in Novum Instrumentum de filio hominis*, Lugduni Batavorum, F. Lopez, 1684, una trattazione storica e filologica, ma anche nettamente teologica, su un aspetto essenziale dell'escatologia di Gesù.

di Gesù è strettamente connessa alla proposta di una nuova visione della chiesa primitiva e anche a una diversa concezione della funzione non politica delle chiese.

Locke mostra di avere ricostruito con cura la vicenda storica di Gesù utilizzando i quattro vangeli in modo non armonistico. Ma questa immagine della storia di Gesù secondo Locke, almeno in base alle mie conoscenze, non è stata ancora ben delineata dagli specialisti. Un esempio della sua ricostruzione dell'attività di Gesù: «egli evitò di predicare ancora [a Gerusalemme] fino alla festa dei Tabernacoli immediatamente precedente l'ultima Pasqua, cosicché fino a sei mesi prima della sua passione egli compì un solo miracolo e predicò una sola volta pubblicamente a Gerusalemme»⁶².

Il *Trattato dei tre impostori, Mosè, Gesù e Maometto*, anonimo, ha una storia molto complessa che è stata più volte ricostruita negli ultimi decenni. Ne esistono due versioni differenti, una latina e l'altra francese⁶³. Rimando agli studi a mio avviso più sicuri: quelli di F. Charles-Daubert e di S. Berti⁶⁴. Secondo S. Berti la prima edizione, con il titolo *La vita e lo spirito di B. Spinoza*, avvenne nel 1719. Nonostante l'attribuzione a Spinoza, l'opera è anonima e sembra risultare da rielaborazio-

Fausto Parente segnala altre due opere di questo tipo per il XVIII secolo, *I frammenti*, cit., p. 382 nota 85.

⁶² Ivi, p. 302.

⁶³ Vedi P. Totaro: il *De tribus impostoribus* latino fu stampato nel 1753 da Straub con la falsa indicazione di data di stampa 1598, ristampato da Gerhard Bartsch, Berlin, 1960; Wolfgang Gericke, Berlin 1982.

⁶⁴ Sul trattato vedi soprattutto: F. Charles-Daubert (éd.), *Le "traité des trois imposteurs" et l'"Esprit de Spinoza": Philosophie clandestine entre 1678 et 1768*. Textes présentés et édités, Voltaire Foundation, Oxford 1999; Anonimo, *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza (Traité des Trois Imposteurs o Esprit de Spinoza)*, A cura di S. Berti, Prefazione di Richard H. Popkin, Einaudi, Torino 1994; Anonimo, *I tre impostori: Mosè, Gesù, Maometto*. Introduzione, commento e cura di G. Ernst, Traduzione di L. Alfinito con testo latino a fronte, La scuola Pitagorica, Napoli 2009, seconda edizione [testo latino di un'edizione del 1864]; L. Guerci (a cura di), *Il celebre e raro trattato de' tre impostori* (1798), Edizioni dell'orso, Alessandria 1996; M. Georges, *Il libro maledetto. L'incredibile storia del trattato dei tre profeti impostori*, Rizzoli, Milano 2010; Baruch Spinoza, *Trattato dei tre impostori: Mosè, Gesù, Maometto*. Con la prefazione di P. Odifreddi, Pianob Editore (quest'ultima tradizione è approssimativa). Il libro era stato tradotto in italiano già nella seconda metà del XIX secolo: ne vengono indicate due edizioni con lo stesso titolo e stranamente due editori diversi, che non ho potuto consultare personalmente: D'Orbach (Barone), *Mosè, Gesù, Maometto, con aggiunte alla Vita di Gesù di Renan*, Rossi, Livorno, senza data; oppure: Editore Francesco Scorza, 1863.

ne di fonti diverse. Non ho mai studiato la storia di queste origini e mi sembrano francamente leggendarie le teorie che sostengono una sua esistenza clandestina fin da tempi medievali. Qui l'opera ci interessa come sintomo di una riflessione su Gesù presente nella cultura europea alla fine del Seicento e agli inizi del Settecento. Vista la sua fortuna nel XVIII e XIX secolo sarebbe certamente interessante, per una ricerca sull'indagine storica su Gesù, rintracciare gli influssi e le metamorfosi eventuali di quest'opera che fu ad esempio utilizzata certamente da d'Holbach. Come scrive S. Berti, «L'ossatura centrale dei capitoli dedicati a Gesù... è costituita dal dialogo *De Deo* del *De Arcanis* di Vanini. È significativo che i riferimenti siano presenti soltanto attraverso la prosa di Vanini. Mentre la fonte antica prescelta è Celso...»⁶⁵.

Un altro trattato anonimo, più tardo, che potrebbe interessare la ricerca sulla figura storica di Gesù è la *Dissertation sur la resurrection de la chair* del 1743⁶⁶.

4. *Jean Meslier; Thomas Woolston; John Toland; Thomas Chubb; Antoine Augustin Calmet*

Il *Testamento* dell'abate Jean Meslier (1664-1729)⁶⁷ fu pubblicato postumo, dapprima da Voltaire⁶⁸, riutilizzato da d'Holbach e infine

⁶⁵ S. Berti, «Introduzione» a Anonimo, *I tre impostori*, cit., p. LXX.

⁶⁶ C. Stancati, *Dissertation sur la formation du monde* (1738). *Dissertation sur la resurrection de la chair* (1743): manuscrits du recueil 1168 de la Bibliothèque Mazarine de Paris. Textes établis, présentés et commentés, Honoré Champion, Paris 2001.

⁶⁷ R. Desne, *Extraits du Memoire de Jean Meslier, 1664-1729*, suivis des Lettres de l'auteur aux cures de son voisinage: textes presentes, établis et annotés d'après le manuscrit autographe conservé à la Bibliothèque nationale, Éditions rationalistes, Paris 1973; *Le opere complete* in tre volumi: Jean Meslier, *Œuvres complètes*. Préfaces et notes par Jean Deprun, Roland Desné, Albert Soboul, Anthropos, Paris 1974; *Études sur le curé Meslier: actes du colloque international d'Aix-en-Provence, 21 novembre 1964*, Centre aixois d'études et de recherches sur le 18. siècle, Société des études robespierristes, Paris 1966; Jean Meslier, *Le Testament*, a cura di Rudolf Charles, R. C. Meijer, Amsterdam 1864; Jean Meslier, *Il Testamento*, trad. it. di I. T. Gallo, Guaraldi Editore, Rimini 1972; M. Dommanget, *Le Curé Meslier, athée communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Julliard, Paris, 1965, rééd. Coda et l'Institut d'histoire sociale, Paris 2008. P. Doussot, *L'archaïsme de Meslier*, in *Le Curé Meslier et la vie intellectuelle, sociale et religieuse à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle*, [Actes du colloque international de Reims, 17-19 Octobre 1974], publication de l'Université de Reims, Reims 1980.

⁶⁸ Ho consultato la seguente edizione: *Le bon sens du curé J. Meslier suivi de son Testament*, Au palais des thèrmes de Julien, Paris 1802. Il *Testamento* si trova alle pp. 295-380.

edito (sembra integralmente) solo nel 1864. Vale la pena mettere in luce molto sinteticamente alcune caratteristiche principali della sua analisi. Anzitutto, la figura di Gesù è valutata negativamente. E questo è sintomo importante di un atteggiamento diffuso nella società intellettuale francese dell'epoca. Gesù è una persona di poco valore, un impostore destinato al fallimento. La falsità del suo messaggio è dimostrata dal fatto che il regno di Dio che egli predicava non si è mai avverato. In secondo luogo, Meslier è molto attento alle contraddizioni presenti tra i vangeli, con osservazioni puntuali e sistematiche. Infine, è la questione dei miracoli che attira l'attenzione critica di Meslier, secondo un topos ricorrente. I racconti di miracoli sono «vane menzogne», «inventati ad imitazione delle favole dei poeti pagani, come appare chiaramente dalla conformità che vi è fra gli uni e le altre»⁶⁹. Non si trova in Meslier la contrapposizione tra vero messaggio di Gesù e trasformazione da esso subita nel cristianesimo successivo. La sua preoccupazione non è tanto la figura di Gesù quanto il cristianesimo nella sua complessità. È contro gli argomenti fondamentali su cui si basa la dimostrazione della sua verità nella teologia del tempo che egli si scaglia. E tuttavia, l'esercizio sui vangeli e il tentativo di un'analisi diremmo storico-religiosa dei miracoli, seppure approssimativa, sono elementi che fanno parte della storia della ricerca storica su Gesù.

Thomas Woolston (1670-1733) pubblicò *Sei discorsi sui miracoli di Gesù*, uno scritto che suscitò un ampio dibattito. L'opera fu subito tradotta in francese⁷⁰ e la traduzione venne a volte attribuita a d'Holbach che la utilizzò nella sua *Histoire critique*⁷¹. Quella del valore e significato dei miracoli di Gesù e del ruolo che essi debbono avere nel definire il significato della sua figura storico-religiosa è proprio una delle tematiche più ricorrenti tra Sei e Settecento.

⁶⁹ *Le bon sens du curé J. Meslier*, cit., p. 329. Il confronto tra miracoli cristiani e pagani è fatto poi alle pp. 329-348.

⁷⁰ Th. Woolston, *Six discours sur les miracles de Notre Sauveur. Deux traductions manuscrites du XVIII^e siècle dont une de Mme du Châtelet*. Édités par William Trapnell, Honoré Champion, Paris 2001.

⁷¹ Th. Woolston, *Discours sur les miracles de Jésus-Christ*, Amsterdam?, 1769, traduzione attribuita a d'Holbach. Un'altra traduzione francese è *Examen critique des Actes des apôtres, ou, Démonstration de la fausseté des prétendus miracles des disciples de Jésus-Christ: avec des réflexions critiques et philosophiques tant sur l'Ancien que sur le Nouveau Testament*, Londres (ma in realtà Parigi), 1859.

L'opera di John Toland (1670-1722)⁷² è essenziale per la storia della ricerca su Gesù in età moderna e stupisce francamente che anche recenti opere sulla storia della ricerca sul Gesù storico la ignorino, mentre continuano ripetere il vecchio schema che parte da Reimarus (1694-1768), probabilmente perché studiare personalmente e farsi delle idee sulle fonti e non sui libri degli altri è fatica. Gli scritti che ci riguardano direttamente sono *Christianity not Mysterious* (prima edizione, London 1696); *Nazarenus, or Jewish, Gentile, or Mahometan Christianity* (London, 1718)⁷³; *Tetradyms* (London, 1720, che contiene nella parte IV: *Magoneutes*, che è una difesa del suo libro *Nazarenus*). Ma queste opere sono difficilmente comprensibili se si isolano da altri contributi di Toland come *The Primitive Constitution of the Christian Church* (pubblicato postumo del 1726)⁷⁴ e l'opera sugli scritti apocrifi: *Amyntor: Or a Defence of Milton's Life. Containing... II. A Catalogue of Books attributed in the Primitive Time to Jesus Christ; His Apostles, and other eminent Persons: With several important Remarks and Observations relating to the Canon of Scripture*, London, 1699, pp. 20-81⁷⁵. L'idea che non sia possibile

⁷² G. Carabelli, *Tolandiana. Materiali bibliografici per lo studio dell'opera e della fortuna di John Toland (1670-1722)*, La nuova Italia, Firenze 1975; C. Giuntini, *Toland e i liberi pensatori del '700*, Sansoni, Firenze 1974. Una lista delle opere di Toland, delle traduzioni e delle edizioni scientifiche recenti, nonché una buona bibliografia si trova in L. Mannarino, *John Toland, Dissertations diverses*, Édition, introduction et notes, Honoré Champion, Paris 2005, pp. 169-182. Su Toland, in relazione al nostro argomento, vedi: A. Sabetti, *John Toland. Un irregolare della società e della cultura inglese tra Seicento e Settecento*, Napoli, Liguori 1976; T. Dagron, *Le Christianisme sans mystères de John Toland et la théologie critique hollandaise*, «Libertinage et philosophie au XVIII^e siècle 8» (2004) pp. 71-90.

⁷³ La traduzione italiana di *Nazareno* e di *Il cristianesimo senza misteri* si trova in C. Giuntini (a cura di), J. Toland, *Opere*, UTET, Torino 2002, pp. 411-574 e 93-187. Traduzione francese importante: J. Toland, *Le Christianisme Sans Mystères*, Édition, Introduction et Notes par Tristan Dagron, Honoré Champion, Paris 2005. Il lungo saggio di Dagron è molto approfondito: pp. 13-107, Dagron ha anche tradotto e introdotto: *Lettres à Serena et autres textes*. Edition, introduction et notes, Honoré Champion, Paris 2004.

⁷⁴ L'edizione inglese con una traduzione francese del 1742 è ora riedita nello splendido volume: *La constitution primitive de l'Église Chrétienne. The Primitive Constitution of the Christian Church*. Texte Anglais et traduction manuscrite précédés de l'*Ecclésiologie de John Toland*, par Laurent Jaffro, Honoré Champion, Paris 2003. La tematica della chiesa primitiva era particolarmente dibattuta in ambiente inglese: cfr: W. Whiston [allievo di Newton e suo successore a Cambridge], *Primitive Christianity Reviv'd*, London 1711.

⁷⁵ F. Schmidt, *John Toland, critique déiste de la littérature apocryphe*, in: P. Geoltrain et alii (eds.), *La fable apocryphe*, Vol. I., Brepols, Turnhout, 1990 pp. 119-145.

fare una storia della ricerca sul Gesù storico come storia delle sole opere dei pensatori «critici» o anticlericali, o atei è confermata dalle osservazioni di Laurent Jaffro, che mostra come *The Primitive Constitution of the Christian Church* dipenda da un larga produzione scientifica ecclesiastica, e non, a lui antecedente: «les autorités que mentionne la *Constitution* font partie d'une culture comune et familiale, de la même façon que la discussion sur l'Église primitive était commune à toutes les obédiences du protestantisme britannique»⁷⁶.

Le opere di Toland suscitavano quasi sempre vivaci reazioni e furono ampiamente diffuse in Europa⁷⁷. La storia della polemica è molto istruttiva. Thomas Beverley rispondeva immediatamente nello stesso 1696 a *Christianity not Mysterious*, già ristampato nel medesimo anno⁷⁸. Ma molti altri intervennero: Peter Browne nel 1697⁷⁹. Nello stesso 1718 Thomas Mangey ripondeva a *Nazarenum*⁸⁰. Anche lo scritto di Toland sul canone suscitava reazioni polemiche⁸¹.

⁷⁶ L. Jaffro, *L'ecclésiologie de John Toland*, in: *La constitution primitive de l'Église Chrétienne*, cit., p. 53.

⁷⁷ Vedi ad esempio: *Le Nazaréen, ou le Christianisme des Juifs, des Gentils et des Mahométans*. Traduit de l'anglais, Londres (forse Amsterdam) 1777.

⁷⁸ *Christianity, the great mystery microform: in answer to a late treatise, Christianity not mysterious, that is, not above, not contrary to reason: in opposition to which is asserted Christianity is above created reason in its pure estate and contrary to humane reason as fallen and corrupted, and therefore, in proper sense mystery: together with a post[s]cript letter to the author on his second edition enlarg'd*, London, Printed for W. Marshal... and John Marshall..., 1696.

⁷⁹ *A letter in answer to a book entituled, Christianity not mysterious. As also to all those who set up for reason and evidence in opposition to revelation and mysteries*, London, Printed for Robert Clavell, at the Peacock in St. Paul's Church-Yard, 1697. Vedi anche di Samuel Bold, 1649-1737, *The Christian belief: wherein is asserted and proved, that as there is nothing in the Gospel contrary to reason, yet there are some doctrines in it above reason; and these being necessarily enjoyn'd us to believe, are properly call'd, mysteries; in answer to a book, intituled, Christianity not mysterious*, London, W. Onley, for Alex. Bosvile, 1696.

⁸⁰ *Remarks upon Nazarenum. Wherein the falsity of Mr. Toland's Mahometan Gospel, and his misrepresentation of Mahometan sentiments, in respect of Christianity, are set forth; the history of the old Nazareans clear'd up, and the whole conduct of the first Christians in respect of the Jewish law, explain'd and defended*. By Thomas Mangey, A. M. rector of St. Nicholas's in Guilford. Printed for William and John Innys, at the Prince's Arms, at the west end of St. Paul's Churchyard, 1718. Vedi anche Johann Lorenz Mosheim (1694?-1755), *Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae: adversus celeberrimi viri Jo. Tolandi, Hiberni, Nazarenum... Accedit de vita, fatis et scriptis Joannis Tolandi commentatio*. Praefationem, qua atheismi calumniam a S. Scriptura depellitur, praemisit J. Franciscus Buddeus, secunda editio, Impensis Viduae Benj. Schilleri & Jo. Christoph. Kisneri, Hamburgi 1722.

⁸¹ J. Richardson (1647-1725?), *The canon of the New Testament vindicated: in answer to the objections of J. Toland in his Amyntor*, London, Printed by W. Bowyer for Richard

L'opera sulla costituzione della Chiesa primitiva poneva il problema della discontinuità tra Gesù e il dogma successivo. Si tratta di una questione cruciale per tutta la successiva ricerca: si pensi solo alla grande visione di A. von Harnack che coglieva nel dogma un sostanziale allontanamento dalla visione di Gesù; si pensi al dibattito tra i cattolici sulla possibilità di storicizzare il dogma, svoltosi durante e dopo la crisi modernista. Ma anche la proposta di Kasemann di ritrovare una continuità tra Gesù e la chiesa primitiva riproporrà la possibilità di agganciare il dogma cristologico alle azioni e alle parole di Gesù stesso, come diversi studiosi cattolici, sulla scia di Kasemann, tenteranno di fare, da H. Schurmann a J. Dupont a R. Penna. Un altro elemento che riguarda la figura storica di Gesù è che secondo Toland Gesù, a differenza della chiesa successiva, non si è mai servito di strumenti politici⁸². Del resto, tutta l'impostazione di Toland, che contrappone la chiesa primitiva a Gesù, presuppone una particolare ricostruzione della figura storica di Gesù.

*Nazarenus*⁸³ è un'opera particolarmente creativa. «Gesù non ha abolito o cancellato la legge giudaica sotto alcun punto di vista, fatta eccezione per i sacrifici... Ne segue... che gli Ebrei, che siano divenuti cristiani o no, restano per sempre vincolati dalla legge di Mosè, con le limitazioni suddette»⁸⁴. In sostanza il primo cristianesimo era composto da seguaci di Gesù ebrei che rimasero tali e da «pagani». Esistevano quindi i Nazareni e gli Ebioniti, cioè i cristiani ebrei e i cristiani pagani. I pagani cristiani per la loro avversione radicale contro gli ebrei negavano qualsiasi pratica ebraica e non volevano avere «rapporti di amicizia o relazione con gli Ebrei»⁸⁵. Toland sostiene poi che «alcune delle dottrine fondamentali della religione maomettana hanno avuto origine ... dai più antichi documenti della religione

Sare, 1619 [i.e. 1719]. Stephen Nye, *An historical account and defense of the canon of the New Testament microform: in answer to Amyntor*, Dondon, Printed by J. Darby for Jonathan Robinson... Andrew Bell..., M.DCC [1700]; *A defence of Mr Toland, in a letter to himself*, printed for E. Whitlock, near Stationers-Hall, London 1697.

⁸² L. Jaffro, *La Constitution*, cit., p. 196.

⁸³ *Nazareno, ovvero il cristianesimo agli Ebrei, dei Pagani e dei Maomettani*, in: J. Toland, *Opere*, a cura di Chiara Giuntini, UTET, Torino 2002, pp. 411-574. Sull'opera vedi R. D. Lund, *Le Christianisme au miroir de l'Islam dans le "Nazarenus" de John Toland*, «Dix-huitième siècle» 27 (1995) pp. 335-347.

⁸⁴ J. Toland, *Nazareno*, cit., p. 417. Vedi anche p. 438.

⁸⁵ Ivi, p. 418.

cristiana»⁸⁶, cioè da quei testi giudei cristiani che riflettono le idee originarie di Gesù. Toland rivaluta così l'importanza e l'attendibilità storiche dei cosiddetti testi apocrifi. Fra questi, il Vangelo di Barnaba, che Toland lesse in una traduzione italiana del XVII secolo⁸⁷. Non importa che l'attribuzione di attendibilità storica al Vangelo di Barnaba («così il vangelo di Barnaba... può risalire al tempo degli apostoli»⁸⁸) sia una tesi fragilissima. A me interessa solo mostrare il tipo di argomentazione che Toland segue. Aldilà della debolezza o meno delle diverse ipotesi storiche che egli presenta, quello che risulta interessante è un tentativo di ricostruzione della storia del cristianesimo primitivo che tende a dare il giusto risalto a fonti trascurate perché apocrife. Ne risulta un quadro in cui diverse tendenze protocristiane offrono un'immagine diversificata di Gesù e del cristianesimo. Accanto e contro la tendenza paolina Toland individua quella del Vangelo di Barnaba e della letteratura pseudoclementina⁸⁹. Toland ha buon gioco nell'opporre Mt 5, 18 / Lc 16,17 («non uno iota o un apice saranno eliminati dalla Legge») alla lettera ai Galati di Paolo in 2, 11-13⁹⁰. Toland pone bene in risalto come Ebioniti e Nazareni fossero «nemici mortali di Paolo», definito apostata e trasgressore della legge⁹¹. Per Toland «il progetto originario del cristianesimo» è rappresentato dai Nazareni, non da Paolo⁹².

Come si vede, *Nazarenus*, a dispetto del titolo, non riguarda la figura di Gesù, e tuttavia è importante per la ricerca sul Gesù storico per la sua affermazione della ebraicità di Gesù che si ripercuote sull'ebraicità della chiesa primitiva dei seguaci ebrei di Gesù. Gesù non ha fondato una nuova religione, non ha abolito la legge mosaica. La chiesa antica e i cristiani pagani successivi, distaccandosi dalla legge ebraica ed elaborando concezioni teologiche e pratiche religiose diverse, hanno tradito Gesù stesso: «gli articoli della loro fede e l'elenco delle loro pratiche sono precisamente le cose che Gesù intese distruggere»⁹³. Gli scritti di Toland riguardano soprattutto la storia

⁸⁶ Ivi, p. 438.

⁸⁷ Ivi, pp. 446-447.

⁸⁸ Ivi, p. 449.

⁸⁹ Ivi, p. 454.

⁹⁰ Ivi, p. 455.

⁹¹ Ivi, p. 459.

⁹² Ivi, p. 462.

⁹³ Ivi, p. 494.

ecclesiastica primitiva e antica, e non Gesù stesso, ma proprio per la nuova visione della storia della chiesa antica che egli propone e per la discontinuità fondamentale con Gesù che egli addita, il suo contributo mette in luce una nuova visione della figura storica di Gesù stesso.

In ogni caso, la lettura delle sue opere ci mette in contatto con altri aspetti della ricerca su Gesù e sui vangeli apocrifi all'inizio del Settecento e alla fine del secolo precedente.

Thomas Chubb (1679-1747), che Charles J. Abbey e John H. Overton definiscono un «illiterate man»⁹⁴, cioè una persona senza formazione teologica ufficiale, pubblicò nel 1738 *The true Gospel of Jesus Christ asserted. To which is added a short dissertation on Providence*⁹⁵. Vedo che la Library of the Congress possiede un'edizione di questo libro che ha un sottotitolo molto istruttivo, perché già ne spiega l'intento: «The true Gospel of Jesus Christ asserted: wherein is shewn, what is and what is not that Gospel; what was the great and good end it was intended to serve; how it is excellently suited to answer that purpose; and how, or by what means, that end has in great measure been frustrated. Humbly offered to publick consideration, and in particular to all those who esteem themselves, or are esteemed by others, to be ministers of Jesus Christ, and preachers of his Gospel; and more especially to all those who have obtained the reputation of being the great defenders of Christianity»⁹⁶. L'opera suscitò subito delle reazioni contrarie, ad esempio da parte di Caleb Fleming⁹⁷, Richard Parker⁹⁸, Lawrence Jackson⁹⁹. L'anno successivo, il 1739, Chubb pubblicò una riposta: *The true Gospel of Jesus Christ vindicated and also*

⁹⁴ *The English Church in the Eighteenth Century*, cit., p. 96.

⁹⁵ London 1738. Le opere di Thomas Chubb sono ora facilmente raggiungibili presso editori che ripubblicano le vecchie edizioni, come Gale Ecco Print Editions o Kessinger Publishing.

⁹⁶ Second Edition, Tho. Coc, London 1741.

⁹⁷ *Remarks on Mr. Tho. Chubb's Short dissertation on providence: with animadversions on his True gospel of Jesus Christ asserted... with an introductory epistle, wherein these remarks are particularly offered to Mr. Chubb's consideration*, Printed for D. Farmer, London 1738.

⁹⁸ *Letter to Mr. Thomas Chubb: occasion'd by his late book, intituled The true Gospel of Jesus Christ, asserted*, printed for J. Stagg and sold by J. Roberts, London 1739.

⁹⁹ *Examination of a book intituled The true gospel of Jesus Christ asserted, by Thomas Chubb: and also of his appendix on providence. To which is added, A dissertation on episcopacy*, printed for John Clarke, London, 1739.

*Vindication of the Author's Short Dissertation on Providence*¹⁰⁰, che a sua volta provocò altre reazioni. George Wightwick scrisse, ad esempio, *Remarks on Mr Thomas Chubb's True gospel of Jesus Christ asserted and vindicated*¹⁰¹, e così pure reagirono Henry Stebbing (1687-1763)¹⁰² e James Bate (1703-1775)¹⁰³. Il che sta a dimostrare che non si possono studiare le opere innovative su Gesù senza il contesto di quelle più conservatrici. Nel dibattito, le posizioni e i metodi di analisi si trasformano da ambo le parti. La storia della ricostruzione storica di Gesù è storia di un dibattito con molti poli che coesistono nelle diverse aree geografiche, ecclesiastiche e culturali in genere.

Secondo Chubb il centro del messaggio di Gesù è che egli è venuto per salvare gli uomini («È venuto infatti il Figlio dell'uomo a salvare ciò che era perduto», Mt 18,11; cfr. Lc 9, 6; Gv 3, 16-17). «Posto che il grande progetto di Cristo e della rivelazione cristiana è di promuovere il bene futuro dell'umanità e non l'interesse di qualsiasi persona, in quanto quest'ultimo è soltanto connesso con il primo, la conseguenza è che tutte le volte che il nome o la rivelazione di Cristo è usata per rafforzare o portare avanti l'interesse *temporale* (sottolineatura di Chubb) di qualsiasi cristiano, o di qualsiasi setta o ordine o ceti di persone tra i cristiani, conferendo loro anche il più piccolo grado di *potere temporale* (sottolineatura di Chubb), si verifica chiaramente un abuso del nome e della rivelazione di Cristo». «Nessun cristiano in quanto cristiano e per il fatto di essere tale ha alcun potere coercitivo o giurisdizione sopra persone o proprietà di qualsiasi altro cristiano»¹⁰⁴.

In sostanza, la salvezza annunciata è essenzialmente escatologica, e ciò è strettamente legato alla negazione della funzione politica delle chiese. Ma il tema del regno di Dio, così fortemente presente in Th. Hobbes, è del tutto marginale. La questione dell'escatologia nella sua

¹⁰⁰ Le due opere (*The true Gospel of Jesus Christ asserted* e *The true Gospel of Jesus Christ vindicated*) furono ripubblicate in: *A collection of Tracts on various subjects*, London, T. Cox 1743 vol. II, part I.

¹⁰¹ London, J. Noon 1740.

¹⁰² *Charge delivered to the clergy of the Archdeaconry of Wilts: at the Easter visitation in the year 1739, containing observations on Mr. Chubb's True Gospel of Jesus Christ asserted*, London, Printed for F. Gyles 1739.

¹⁰³ *Infidelity scourged: or, Christianity vindicated. From the scandalous aspersions of Mr. Thomas Chubb*, London, H. Kent 1746.

¹⁰⁴ *The True Gospel*, cit., p. 5.

connessione con il tema politico permane quindi come caratteristica della ricerca su Gesù. I cristiani in quanto tali non hanno nessun altro che Cristo al di sopra di loro. Tre sono gli elementi che caratterizzano il messaggio di Gesù. Primo, egli esige che venga osservata la legge di ragione; secondo, egli invita al pentimento in caso di trasgressione; terzo, annuncia un giudizio finale da parte di Dio in cui saranno puniti coloro che non hanno osservato la legge o non si sono pentiti dopo averla trasgredita¹⁰⁵. La vita di Cristo è stata la rigorosa conformità dei suoi sentimenti e delle sue azioni a quella inalterabile regola di azione che è fondata nella ragione. Cristo «ha predicato la sua stessa vita, per così dire, e ha *vissuto* la sua *dottrina*»¹⁰⁶. «Il vangelo di Gesù Cristo non è un racconto storico di eventi accaduti [an historical account of matter of fact]»¹⁰⁷. Questo vangelo essenziale è stato corrotto e pervertito da «molte dottrine assurde e pratiche superstiziose»¹⁰⁸. Chubb esamina a lungo le dottrine teologiche da considerarsi estranee al vangelo soprattutto relativamente alla grazia e alla salvezza. In sostanza, tutte le diverse teologie della giustificazione e della grazia vengono considerate come estranee al vangelo di Gesù. L'interpretazione e la prassi ecclesiastiche della chiesa antica sono considerate come una perversione del messaggio di Gesù. L'operazione è resa possibile grazie alla scelta di basarsi solo sui vangeli e soprattutto su quello di Matteo, marginalizzando il pensiero di Paolo. Questo tentativo di riscoprire la verità del vangelo di Gesù, aldilà delle deformazioni teologiche e dei tradimenti della prassi delle chiese, non ha lo scopo di una critica del messaggio cristiano, ma al contrario si propone come una sua riscoperta e una risposta per seguire anche oggi l'autentico messaggio di Gesù.

Chubb propone quindi anche un modello di chiesa, di associazione cristiana che sia fedele alle indicazioni di Gesù. Egli ha voluto che le persone vivessero in società basate su rapporti amichevoli e prive di potere e non ha ordinato l'elezione di autorità ecclesiastiche. La pretesa cattolica di una successione ininterrotta che risale

¹⁰⁵ Ivi, pp. 18-19. Gesù non insegna «alcuna nuova strada», per ottenere il favore di Dio, ivi, p. 30. Anche per il pentimento «non insegna se non la buona antica via, cioè il pentimento e la correzione delle strade malvage» ivi, pp. 35-36.

¹⁰⁶ Ivi, p. 55.

¹⁰⁷ Ivi, p. 43.

¹⁰⁸ Ivi, p. 138.

agli apostoli è infondata¹⁰⁹. «La maggiore ingiuria che sia mai stata fatta contro il vangelo di Cristo è la fusione della società cristiana e di quella civile rendendole una stessa cosa»¹¹⁰. Ancora una volta l'elemento politico diventa centrale nell'interrogazione sulla figura storica di Gesù e sulla natura del suo messaggio.

Antoine Augustin Calmet (1672-1754) rappresenta uno dei poli conservatori nella raffigurazione storica di Gesù. Le sue opere, soprattutto l'enciclopedia¹¹¹ e i commenti ai vangeli (contenuti nel suo *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 1707) ebbero un influsso considerevole. Le principali trattazioni che riguardano i maggiori problemi d'interpretazione storica su Gesù, i vangeli e le origini cristiane si trovano riunite nelle *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes à l'Écriture Sainte* (Parigi, 1720). Oltre al fatto che le sue *Dissertazioni* affrontano questioni che sono fondamentali nella ricerca storica su Gesù, Calmet pubblicò una *Histoire de la vie et des miracles de Jésus Christ, tiré de l'Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament* (Paris, Emery, 1720)¹¹². Credo che, in una ricerca sugli studi storici su Gesù, bisognerebbe dare a Calmet, e alle reazioni che provocò, uno spazio adeguato.

5. Jean-Jacques Rousseau, Paul-Henri Thiry barone d'Holbach

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) non ha un'opera dedicata a Gesù, ma – come ha indicato Guglielmo Forni Rosa¹¹³ – le sue riflessioni su Gesù sono disperse in molti dei suoi scritti. In estrema sintesi voglio solo sottolineare che Rousseau ha una visione molto positiva della figura di Gesù e del suo insegnamento morale. Anche la questione scottante dei miracoli è trattata in modo da valorizzarne la statura etica, tale da rappresentare un modello che incarna i valori principali dell'uomo. Siamo quindi in un'atmosfera molto lontana dalla critica demolitrice di alcuni autori del XVII e del XVIII secolo. Appare in Rousseau il confronto tra

¹⁰⁹ Ivi, p. 90.

¹¹⁰ Ivi, p. 180.

¹¹¹ Ho consultato solo la traduzione americana: *Calmet's Dictionary of the Holy Bible*, Crocker and Brewster, Boston 1832. Voce «Christ», pp. 297 sgg.

¹¹² Ringrazio il dr. L. Walt per questa segnalazione.

¹¹³ *Dizionario Rousseau. Appunti dei corsi*, Clueb, Bologna 2005.

Gesù e Socrate, un tema ricorrente in quell'epoca. Mentre riappare la distinzione tra la figura di Gesù e le deformazioni delle interpretazioni cristiane successive, è assente una svalutazione critica dei vangeli che vengono invece utilizzati come fonti attendibili.

Paul Thiry, Barone d'Holbach (1723-1789), rientra nella nostra ricerca soprattutto per la sua *Histoire critique de Jésus Christ, ou, Analyse raisonnée des Évangiles*¹¹⁴, un'opera di critica molto aspra verso il valore storico dei vangeli e verso la figura stessa di Gesù. Si tratta di una posizione estrema, che non rappresenta l'insieme degli orientamenti critici. Essa va comunque presa in considerazione come sintomo di un orientamento diffuso in alcuni settori della cultura europea del XVIII secolo. Soprattutto, egli utilizza metodi risultati e tendenze che in altri autori avevano significati diversi dai suoi. Ma questa sua utilizzazione ci pone comunque a contatto con gli ambienti, diversi da lui, a cui egli ha attinto. Ad esempio d'Holbach utilizza il *Chizzuk Emunah* di Isaac di Troki, ma l'atteggiamento anti-religioso del barone d'Holbach è del tutto assente in Isaac, che è invece un ebreo caraita credente. La sua utilizzazione della convinzione, al suo tempo molto diffusa, delle divergenze fra i vangeli è funzionale a un discredito complessivo di questi testi, mentre in molti altri autori è semplicemente una presa di coscienza critica che spinge a un più serio esame delle fonti evangeliche che continuano ad essere fonte credibile per la ricostruzione storica.

L'opera di d'Holbach è importante per altri scritti di critica radicale della religione del cristianesimo, come *Le Christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion Chrétienne*¹¹⁵, *L'esprit du Judaïsme ou examen raisonné de la loi de Moïse, & de son influence sur la religion chrétienne*¹¹⁶, *Théologie portative ou dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*. Par M. L'Abbé Bernier. Licencie en Theologie¹¹⁷.

¹¹⁴ P. Thiry, baron d'Holbach, *Histoire critique de Jésus Christ ou Analyse raisonnée des Évangiles*, A. Hunwick (éd.), Droz, Genève, 1997; Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Oeuvres Philosophiques Complètes. Essai sur les Préjugés. Système de la nature. Histoire critique de Jésus-Christ*. Tome II, Editions Alive, Paris 1999. L'*Histoire critique* si trova alle pp. 644-815.

¹¹⁵ Londra 1767.

¹¹⁶ Londra 1770.

¹¹⁷ Londra (ma Amsterdam 1767).

6. *Thomas Jefferson, Joseph Salvador*

Thomas Jefferson (1743-1826)¹¹⁸, presidente degli Stati Uniti, non scrisse una trattazione storica su Gesù, né una vita di lui, ma si limitò a ricostruire il suo messaggio selezionando e riunendo insieme, mediante brani dei vangeli, disposti in ordine cronologico biografico, le parole e gli eventi di Gesù così come emergono dai vangeli. Scritta nel 1802, l'opera non venne pubblicata per volontà dell'autore e vide la luce solo agli inizi del Novecento. Il criterio di cernita, molto selettivo, manifesta la visione dell'autore che conclude la vicenda di Gesù con la sua morte. Jefferson afferma di essere contrario alle «corruzioni del cristianesimo», ma non «agli autentici precetti di Gesù». Siamo perciò di fronte a un alto apprezzamento della figura di Gesù, e non a un atteggiamento anticristiano come quello di d'Holbach o del *Trattato dei tre impostori*. Gesù è visto come un uomo, il cui messaggio è però migliore di altri. L'opera si colloca all'interno della cultura nord-americana ed è del tutto estranea alle opere e al dibattito francese o tedesco del Settecento, e ovviamente a Reimarus. In una lettera del 21 aprile 1803 egli dice di essere stato influenzato da Joseph Priestley¹¹⁹: «In the moment of my late departure from Ponticello I received from Dr. Priestley his little treatise of "Socrates and Jesus Compared". This being a section of the general view I had taken of the field, it became a subject of reflection while on the road and occupied otherwise»¹²⁰. Il suo ambiente culturale è quindi quello protestante inglese, non certo quello tedesco – e tanto meno, ripeto, dipende da Reimarus, il quale, anzi, era forse influenzato a sua volta da quello stesso ambiente del cosiddetto deismo inglese. La sua visione di Gesù è così riassunta da lui stesso: le sue semplici dottrine morali sono state «disfigured by the corruptions of Schismatizing followers», ad esse è stata sovrapposta la

¹¹⁸ Th. Jefferson, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth: Extracted textually from the Gospels. Together with a comparison of his doctrines with those of others*, Thompson, S. Louis-Chicago-New York 1902; Th. Jefferson, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth: Extracted textually from the Gospels in Greek, Latin, French, and English*, Government Printing Office, Washington 1904.

¹¹⁹ Di Priestly vedi: *The History of the Corruption of Christianity*. II vols. Piercy and Johns, Birmingham 1782. Particolarmente interessante per comprendere la posizione dell'autore è il capitolo su «Christ did not die to make satisfaction for the sins of Men», II, pp. 154-171.

¹²⁰ Th. Jefferson, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth*, edizione succitata del 1902, p. 8.

dottrina mistica di Platone, sono state espresse in un gergo teologico complicato. Se Gesù appartenga a no all'ambito divino non è per Jefferson argomento interessante. In sostanza il rivestimento dogmatico di Gesù corre il pericolo di farne dimenticare il contributo essenziale: il messaggio morale. La superiorità del sistema morale di Gesù «over all others» è per Jefferson chiaro. Egli ha superato nella dottrina morale sia i Giudei sia i greci «in inculcating universal philanthropy, not only to kindred and friends, to neighbors and countrymen, but to all mankind...»¹²¹. Il messaggio di Gesù è anche escatologico: «He taught emphatically the doctrine of a future state, which was either doubted or disbelieved by the Jews, and wielded it with efficacy as an important incentive, supplementary to the other motives to moral conduct»¹²². I grandi temi della ricerca sulla figura storica di Gesù sono quindi con estrema sintesi presenti: differenza radicale tra Gesù e la teologizzazione e dogmatizzazione successiva, essenza etica del messaggio, attesa di un regno di Dio escatologico che ancora non si manifesta oggi.

Joseph Salvador pubblicò nel 1838 *Jésus-Christ et sa doctrine*¹²³. Aveva già pubblicato nel 1822 una *Loi de Moïse, ou Système religieux et politique des Hébreux*. Il libro su Gesù ebbe vasta eco. Ma le storie della ricerca su Gesù in tre fasi solitamente non lo menzionano¹²⁴. Salvador ignora del tutto la letteratura esegetica e teologica tedesca, anche se ha ben presente la *Vita di Gesù* di Strauss da poco pubblicata. I *Frammenti* di Reimarus sono da lui del tutto ignorati. I suoi punti di riferimento sono invece interni alla società francese: Bossuet e Voltaire, simboli di due poli opposti di quella cultura.

¹²¹ Ivi, p. 11.

¹²² Ivi, p. 12.

¹²³ J. Salvador, *Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de l'Église, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle*, Hauman et Compagnie, Bruxelles 1838.

¹²⁴ Sul libro vedi: F. Sofia, *Gerusalemme tra Roma e Parigi: Joseph Salvador e le origini del cristianesimo*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 21 (2004), pp. 645-662; G. Aragione, *La messianità di Gesù nella ricerca ebraica contemporanea. Stato della questione*, «Annali studi religiosi» 2 (2001), pp. 9-52, in particolare pp. 14-15. Ringrazio G. Aragione per avermi tempestivamente inviato le pagine di questo articolo. Vedi ora il breve cenno che ne fa D. Jaffé, *Jésus sous la plume des historiens juifs du XX^e siècle*, Cerf, Paris 2009.

7. Per una futura ricerca

Più che il racconto di uno studio approfondito, le pagine che precedono sono il resoconto di un rapido sondaggio. Ciò che mi sembra risultare sono almeno tre elementi. L'età moderna, in diverse delle sue fasi, è ricca di mutamenti culturali e di fatti storici che non potevano non provocare una riconsiderazione a volte radicale dei fenomeni religiosi e quindi anche del cristianesimo, delle origini cristiane e della stessa figura di Gesù. Ho elencato circa una decina di questi fattori che spingevano verso una rinnovata interpretazione della storia di Gesù. In secondo luogo, sono molteplici, e anche molto diversi fra loro, gli autori che nei secoli XVI-XVIII hanno prodotto, direi programmaticamente, delle visioni nuove della figura di Gesù¹²⁵. Alcuni hanno scritto opere complete, molti altri invece hanno messo a fuoco solo aspetti, sebbene di estremo interesse e di grande risonanza successiva. Ciò significa che una storia complessa, in parte già tracciata in non pochi studi parziali, attende di essere ripercorsa almeno nelle sue grandi linee e tappe. Infine, mi sembra chiaro che il paradigma di una storia lineare per fasi vada scartato e sostituito con quello di una storia che tenga conto della coesistenza di diversi punti di vista in contrasto e in conflitto, e con quello di una storia che tiene conto della diversa vicenda delle aree culturali, linguistiche, ecclesiastiche e filosofiche principali. La provvisorietà e la fragilità delle pagine è evidente. La ricerca da fare è molto vasta, immensa. Solo sfogliando l'antico libro di Delio Cantimori, *Eretici Italiani del Cinquecento*, mi sono ad esempio soffermato su Fausto Sozzini con il suo *De Jesu Christo Servatore*, di cui una prima parte venne pubblicata nel 1583¹²⁶. È un amplissimo filone di ricerca, questo dei pensatori con-

¹²⁵ Molti altri autori sarebbero stati da menzionare, assolutamente centrali come Voltaire, o invece abbastanza periferici per quanto riguarda l'indagine su Gesù, come Isaac Newton, su quale vedi ad esempio: S. S. Snobelen, *Isaac Newton, Heretic: the Strategies of a Nicodemite*, «British Journal of the History of Science», 32 (1999) pp. 381-419; J. F. Baillon, *Les manuscrits religieux de Newton et leur occultation*, «Dix-huitième siècle» 28 (1996) pp. 337-351. Nulla riguarda Gesù, ad esempio, in: I. Newton, *Trattato sull'apocalisse. Testo originale a fronte*, a cura di M. Mamiani, Boringhieri, Torino 1995.

¹²⁶ D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 352-359. Un breve sondaggio mi ha permesso di vedere la risposta a questo libro da parte di Ugo Grozio: *Defensio Fidei catholicae de satisfactione Cristi adversum Faustum Socinum senensem*, Renatum Pean, Salmurii 1675.

siderati eretici dalle diverse confessioni di allora, in cui non ho avuto il coraggio di entrare, e che potrebbe rivelarsi addirittura essenziale e imprescindibile. Ma è solo uno dei filoni di ricerca possibili.

Stefano Bianchi

Una «figura imbarazzante».

Gesù nel Trattato teologico-politico di Baruch Spinoza

1. *Cristo conosce Dio con la pura mente, senza l'ausilio dell'immaginazione*

L'unica opera in cui Spinoza accenni a Cristo, e anche qui senza metterne espressamente a tema la figura, è il suo *Trattato teologico-politico*. Questo dato, da solo, a nostro avviso, è già indicativo di una problematicità, di un'oscillazione: da un lato alla figura di Cristo, come vedremo in questo breve lavoro, viene riconosciuta un'indubbia unicità e peculiarità rispetto a qualsiasi altro profeta; dall'altro, però, è proprio tale unicità a costituire un problema per il filosofo ebreo. Come ci auguriamo emergerà chiaramente in seguito, Spinoza dovrà conciliare la figura di Cristo come «via di salvezza», come espressione di una «sapienza sovrumana», come «voce di Dio», o «bocca di Dio», con quella dell'uomo portatore di una semplice dottrina filosofico-morale, dottrina impartita da un grandissimo maestro, certo, ma non intrinsecamente diversa rispetto ad altri insegnamenti di altri maestri.

Il primo di questi brevi cenni, adottati sempre a scopo puramente esplicativo, come esempi, si trova nel primo capitolo, par. 18, laddove, dopo aver sottolineato i limiti dell'umana comprensione delle cose divine, e quindi le necessarie precisazioni da fare a proposito delle profezie, sempre operate da uomini, e quindi legate all'immaginazione dei profeti, il filosofo dà però per scontato che Dio possa rivelarsi anche immediatamente alla mente umana, senza bisogno di passare attraverso alcun organo di senso o mezzo corporeo, ma precisando che tale capacità non è di tutti. Infatti:

affinché un uomo possa percepire con la sola mente qualcosa che non è contenuto nei fondamenti primi della nostra capacità di comprendere, né da essi può

esser dedotto, egli dovrà possedere necessariamente una mente più prestante e ben più eccellente dell'umana. Perciò, non credo che alcuno sia mai pervenuto a tanta perfezione sopra gli altri, se non Cristo, al quale furono rivelati immediatamente, senza parole o visioni, i precetti divini che conducono gli uomini alla salvezza. Cosicché Dio si manifestò agli apostoli attraverso la mente di Cristo, come un tempo a Mosè mediante una voce dall'alto. E pertanto la voce di Cristo, come quella che Mosè ascoltò, si può definire voce di Dio. E in questo senso possiamo anche dire che la sapienza di Dio, cioè la sapienza sovrumana, assunse natura umana in Cristo, e Cristo fu via di salvezza¹.

Significativa la precisazione che segue, laddove Spinoza avverte di non avere alcuna intenzione di «affermare o negare le cose che alcune chiese affermano di Cristo, giacché ammetto volentieri di non capirle»². Questa frase costituisce forse la chiave per comprendere la difficoltà, e si potrebbe forse dire persino l'imbarazzo, per il nostro autore, nel collocare la figura del Cristo e il suo significato nel contesto di un pensiero che per sua intrinseca necessità non può ammettere il concetto di una qualche mediazione tra infinito e finito, tra umano e trascendente; mediazione che invece il Cristo pretende di incarnare.

Troviamo infatti l'affermazione decisiva in tal senso nella lettera ad Oldenburg (Ep. 23), in cui Spinoza, spiegando proprio il passo appena citato, offre alcune precisazioni importanti sul suo pensiero. Innanzitutto, di fronte alla critica che gli viene mossa, di confondere Dio e natura, egli afferma di intendere Dio, per usare un'espressione tradizionale, come *causa immanente*, e non certo *transitiva*, di tutte le cose. Dio, cioè, è sì causa del mondo, ma tramite *un'azione che rimane nel soggetto agente*, come quella del comprendere o del volere, diversa quindi da un'azione transitiva, che passa cioè dall'agente ad una materia esterna. Con ciò Spinoza prende le distanze da coloro che definisce *Neoterici christiani* (tradotto con «cristiani recenti»), i quali interpretano la creazione proprio come quell'*actio transiens* secondo la quale tutte le cose prodotte assumono il significato del «fine» di Dio. Egli considera «completamente fuori strada quanti ritengono che il fondamento del *Trattato* sia l'identità di Dio e natura (che concepiscono come massa o materia corporea)»³, in quanto egli

¹ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, in B. Spinoza, *Opere*, a cura e con saggio introduttivo di F. Mignini, trad. e note di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007. I, 18, pp. 445-446.

² *Ibid.* I, 19.

³ Ivi, *Carteggio Spinoza-Oldenburg*, Ep. 23, p. 1302.

rifiuta il dualismo che vede la materia come principio totalmente passivo, contrapposto al principio vivificante. Non essendo, quindi, Dio concepito come *anima mundi*, ossia Spirito, non vi è nemmeno alcuna riduzione dello Spirito a materia, né, di conseguenza, identità tra Dio e natura.

L'altro elemento di critica che Oldenburg segnala a Spinoza da parte dei «lettori» è di non aver preso una posizione chiara riguardo proprio a «Gesù Cristo, redentore del mondo e unico *mediatore* degli uomini, sulla sua incarnazione e sul suo sacrificio per la remissione dei nostri peccati»⁴. Oldenburg tocca qui proprio il punto più delicato, e la risposta di Spinoza rimane l'unico luogo in tutta la sua opera in cui egli espone in modo chiaro e netto la sua peculiare posizione riguardo alla figura di Gesù. Nella sua lettera di risposta troviamo infatti queste perentorie, lapidarie parole del filosofo:

afferma che per la salvezza non è affatto necessario conoscere Cristo secondo la carne; ma si devono nutrire ben altri pensieri verso quell'eterno figlio di Dio, cioè verso l'eterna sapienza di Dio che si manifestò in tutte le cose, e soprattutto nella mente umana, e più di tutto in Gesù Cristo. Senza di essa nessuno può raggiungere lo stato di beatitudine, giacché essa sola insegna il vero e il falso, il bene e il male. E poiché, come ho detto, questa sapienza si manifestò soprattutto in Gesù Cristo, i suoi discepoli la predicarono così come fu da lui rivelata, e per questo Spirito di Cristo mostrarono di potersi gloriare sopra tutti gli altri. Per il resto *ho detto espressamente di ignorare che cosa significhi ciò che alcune Chiese aggiungono, che cioè Dio abbia assunto forma umana; anzi, a dire il vero, mi sembrano affermazioni assurde, come quelle di chi mi dicesse che il circolo ha assunto la forma del quadrato*⁵.

Ecco che, quindi, proprio nell'ambito del discorso svolto nel primo capitolo del *Trattato*, sulla profezia, si delinea la figura del Cristo come l'unico *uomo* che abbia avuto in dono la capacità di recepire gli insegnamenti divini «con la sola mente»:

Asseriamo pertanto che *tutti, tranne Cristo*, hanno ricevuto la rivelazione di Dio con il solo ausilio dell'immaginazione, ossia con l'ausilio di parole e immagini, e che dunque, per profetizzare, non c'è bisogno di una mente più perfetta, ma di un'immaginazione più vivida⁶.

⁴ Ivi, Ep. 22, p. 1301 (corsivo nostro).

⁵ Ivi, Ep. 23, pp. 1302-1303 (corsivo nostro).

⁶ Ivi, *Trattato teologico-politico*, I, 20, p. 446 (corsivo nostro).

La stessa distinzione si ritrova nel cap. 4, laddove si sottolinea che, se i profeti «scrissero le leggi in nome di Dio», di Cristo si deve invece pensare che:

non fu un profeta, ma la bocca di Dio. Dio infatti rivelò alcune cose al genere umano attraverso la mente di Cristo [...], così come aveva fatto in precedenza attraverso apparizioni angeliche, cioè per mezzo di una voce creata, di visioni, ecc. Sarebbe perciò alieno dalla ragione stabilire che Dio abbia adattato le sue rivelazioni alle opinioni di Cristo, come prima, per comunicare le cose rivelate ai profeti, le aveva adattate alle opinioni sugli angeli, cioè sulla voce creata e sulle visioni. Nulla di più assurdo si potrebbe stabilire, soprattutto perché Cristo fu inviato per insegnare non ai soli Giudei, ma all'intero genere umano: era perciò necessario avere una mente adattata non alle sole opinioni dei Giudei, ma a opinioni e dottrine comuni al genere umano, ossia a nozioni universali e vere. E basta il solo fatto che Dio si rivelò a Cristo *in modo immediato*, e non per parole e immagini come nel caso dei profeti, per inferire che Cristo colse o intese veramente le cose rivelate; giacché si intende una cosa quando la si coglie con la pura mente, al di fuori di parole e immagini. Cristo pertanto percepì le cose rivelate con verità e in modo adeguato⁷.

Spinoza aveva già dato, all'inizio del primo capitolo, la definizione della profezia, o rivelazione, da lui intesa come «la conoscenza certa di una cosa rivelata agli uomini da Dio. Profeta è colui che interpreta le cose rivelate da Dio per coloro che non possono averne una conoscenza certa, e che perciò, soltanto per mera fede possono accogliere delle verità rivelate»⁸. Alla base di tale definizione, come si vede, vi è l'idea di una «conoscenza certa», che non si fa possedere da qualsiasi uomo, ma che, al contrario, è riservata a pochi; questi, grazie a questa loro dote, possono fare da interpreti a tutti gli altri, ai quali, quindi, non resterà che *fidarsi* dei profeti, cioè dare loro credito sulla base della sola fede. Ma la possibilità di una siffatta «conoscenza certa» non è, come si potrebbe facilmente pensare, in quanto riservata a pochi, una facoltà soprannaturale. Al contrario, essa viene fatta coincidere da Spinoza con la semplice conoscenza, o *lume* naturale. Egli infatti si affretta a chiarire che «dalla definizione di profezia sopra esposta consegue che la conoscenza naturale si può chiamare profezia. Difatti, le cose che cono-

⁷ Ivi, IV, 10, pp. 501-502.

⁸ Ivi, I, 1, p. 438.

sciamo per lume naturale dipendono dalla sola conoscenza di Dio e dai suoi eterni decreti»⁹.

È il volgo a pretendere che la conoscenza profetica sia qualcosa di diverso e superiore rispetto alla conoscenza naturale. «Ma», sottolinea il filosofo, «quanto alla certezza implicata dalla conoscenza naturale e alle fonti da cui essa deriva (cioè Dio), la conoscenza naturale non è inferiore in nessun modo alla conoscenza profetica»¹⁰. La differenza tra le due forme di conoscenza sta nel fatto che tutti hanno accesso a quella naturale, per cui i cultori di quest'ultima non dovranno far altro che insegnare, mostrare agli altri ciò che questi da se stessi «possono percepire e accogliere con uguale certezza e dignità, e non per mera fede»¹¹.

Il filosofo di Amsterdam può quindi concludere, alla fine dello stesso capitolo, che non esiste una reale distinzione tra la conoscenza profetica e quella naturale, e che quando la Scrittura utilizza, riguardo ai profeti, espressioni come «ebbe lo spirito di Dio», ciò non sta a significare «altro se non che i profeti possedevano una virtù singolare e straordinaria, e che coltivavano la pietà con eccezionale costanza»¹², e che quindi «i profeti percepivano le rivelazioni di Dio con il solo ausilio dell'immaginazione, ossia mediante parole o immagini, vere o fantastiche»¹³, e che essi «non furono dotati di una mente più perfetta, ma di una potenza d'immaginazione più vivida»¹⁴, infatti, continua:

mentre uomini celebri per prudenza, come Eman, Darda e Carcol, non furono profeti, ebbero il dono della profezia uomini rustici e senz'alcuna disciplina, e persino delle donnicciole come Agar, l'ancella di Abramo. Il che si accorda con l'esperienza e la ragione. Quelli infatti che eccellono per l'immaginazione sono meno portati alla pura comprensione delle cose. Quelli invece che eccellono per l'intelletto e lo coltivano al massimo grado, hanno un potere d'immaginazione più temperato e controllato, e quasi lo tengono a freno, affinché non si mescoli con l'intelletto¹⁵.

⁹ *Ibid.*, I, 2.

¹⁰ *Ivi*, I, 2, p. 439.

¹¹ *Ibid.*, I, 3.

¹² *Ivi*, I, 26, p. 455.

¹³ *Ibid.*, I, 27.

¹⁴ *Ivi*, II, 1, p. 457.

¹⁵ *Ibid.*

Da tutto ciò emerge in modo chiaro l'idea spinoziana di intuizione, o conoscenza intuitiva (*scientia intuitiva*). Egli la definisce, nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, come «conoscenza sommamente chiara», la quale «non ha bisogno né del sentito dire [*opinione*], né dell'esperienza [*convinzione*], né dell'arte del ragionare [*sapere*]»¹⁶. Inoltre, tale modalità di conoscenza «non deriva da convinzione di ragioni, ma da un sentire e da un godere la cosa stessa, e supera di molto le altre»¹⁷. Più avanti, di quello che viene individuato come «quarto e ultimo modo di conoscenza» egli dice che «non deriva da qualcos'altro, ma da un'immediata manifestazione dell'oggetto stesso all'intelletto»¹⁸, ed illustra il concetto in questi termini:

Che questa quarta conoscenza, *che è la conoscenza di Dio*, non derivi da qualcos'altro, ma sia immediata, appare da ciò che abbiamo dimostrato sopra: *egli è la causa di ogni conoscenza; viene conosciuto solo da se stesso e non per mezzo d'altro*. Inoltre [appare] anche da questo, *che siamo così uniti a lui mediante la natura, che senza di lui non possiamo né esistere né essere concepiti*. E dunque, poiché tra Dio e noi esiste una così stretta unione, è evidente che *non possiamo intenderlo se non immediatamente*¹⁹.

Sulla base di queste considerazioni, si precisa ulteriormente la figura del Cristo, innanzitutto in contrapposizione con i profeti. Laddove infatti questi ultimi, talvolta persone umili e poco o nulla istruite, sono tali grazie alla potenza della loro «immaginazione», Gesù si delinea come maestro, un maestro dotato di un intelletto di eccezionale finezza, tale da consentirgli non solo di conoscere Dio immediatamente grazie alla propria *scientia intuitiva*, ma di poter parlare a Suo nome, in quanto in contatto diretto con Lui, quasi come Sua voce, proprio come nell'uomo fa il corpo, il quale, essendo in diretto contatto con la mente, può esprimerne i pensieri in modo sensibile e concreto. Cristo diventa quindi, in tale orizzonte concettuale, vero e proprio *corpo di Dio*.

¹⁶ Ivi, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, II, 1, 3, p. 135 (parentesi nostre).

¹⁷ *Ibid.*, II, 2, 2.

¹⁸ Ivi, II, 22, 1, p. 182.

¹⁹ Ivi, II, 22, 3, pp. 182-183 (corsivi dell'autore).

2. *Cristo insegna pure dottrine morali o pochi dogmi semplicissimi all'intero genere umano, talvolta con argomenti ad hominem*

Spinoza distingue con molta cura i diversi ruoli che possono essere assunti da chi si pone come autorità, con l'obiettivo di fornire degli insegnamenti al popolo. Un conto infatti è il dono della profezia, che, come abbiamo già visto, può essere proprio anche di uomini di scarsa o nulla istruzione, altro invece è il ruolo di colui che deve insegnare il retto vivere, e che deve talvolta ricorrere, nei riguardi di una popolazione incolta e superstiziosa, più alle leggi, con la relativa minaccia del castigo verso chi le trasgredisce, che non ad insegnamenti più propriamente morali. Ancora diverso quindi è il ruolo di chi invece si propone di sviluppare, con i suoi insegnamenti, l'intelletto e il senso morale del proprio interlocutore, agendo e parlando quindi «da filosofo», perché chi segue quell'insegnamento sia indotto «con libertà d'animo [...] a viver bene»²⁰. È chiaro infatti che per coloro i quali agiscono bene solo per paura del castigo «le norme del buon vivere, ossia la vera vita, il culto e l'amore di Dio», in quanto imposte anziché liberamente scelte, saranno «più servitù che vera libertà, grazia, dono divino»²¹.

I profeti, perciò, ebbero opinioni diverse e contrastanti tra loro, e il significato delle loro parole è dunque da filtrare e interpretare con attenzione: «erra totalmente, quindi, chi si sforza di ricercare la sapienza e la cognizione delle cose naturali e spirituali a partire dai libri dei profeti»²².

La stessa cosa, però, si deve dire anche di Cristo, «giacché anch'egli adattò i suoi argomenti alle opinioni e ai preconcetti di ciascun interlocutore»²³. Anche le parole di Cristo, quindi, vanno interpretate alla luce della situazione concreta in cui esse sono state pronunciate, e in rapporto al tipo di interlocutore cui Egli si rivolgeva.

Trasferendo tali distinzioni alle Lettere degli apostoli, Spinoza rileva che, se da un lato «nessun lettore del Nuovo Testamento può dubitare che gli apostoli furono profeti», dall'altro però bisogna realisticamente tener conto del fatto che «i profeti non parlavano

²⁰ Ivi, *Trattato teologico-politico*, II, 15, p. 472.

²¹ *Ibid.*

²² Ivi, II, 1, p. 458.

²³ Ivi, II, 19, p. 475 (abbiamo preferito il termine «preconcetti», che ci sembrava maggiormente esplicativo rispetto a «premesse», adottato dal traduttore).

per rivelazione in ogni circostanza». Si pone quindi il dubbio se effettivamente le loro Lettere siano state scritte «da profeti, a partire da una rivelazione e su espresso mandato, come fecero Mosè, Geremia e altri, oppure da semplici privati e maestri, soprattutto perché Paolo, in *I Corinti*, 14, 6, segnala due generi di predicazione: l'uno per rivelazione, l'altro per cognizione»²⁴.

Così come già evidenziato a proposito dei profeti, anche ad un'attenta lettura delle Lettere degli Apostoli Spinoza rileva alcune discordanze tra le varie posizioni, ad esempio tra Paolo e Giacomo, addirittura in opposizione netta tra loro.

Paolo, infatti, per confermare gli uomini nella religione e mostrar loro che la salvezza dipende dalla sola grazia di Dio, insegnò che non ci si può affatto gloriare per le azioni, ma per la sola fede, e che nessuno è giustificato dalle opere (vedi Rm 3, 27-28): di qui tutta la dottrina della predestinazione. Giacomo, invece, nella sua Lettera (vedi 2, 24), sostenne che l'uomo è giustificato dalle opere e non dalla sola fede, e ricomprese in poche cose, omessa ogni disputa di Paolo, tutta la dottrina religiosa²⁵.

Tutto ciò viene imputato dal filosofo olandese alla necessità da parte degli apostoli di adattare la dottrina, per quanto possibile, «all'ingegno degli uomini del loro tempo», edificandola «sopra i fondamenti allora conosciuti e accettati da tutti», in modo da «non ferire troppo le orecchie degli uomini»²⁶ con la sua novità. Ma tutte le controversie e gli scismi, da cui la Chiesa fu incessantemente tormentata sin da quei tempi, non avrebbero avuto luogo se la religione fosse stata «separata dalle speculazioni filosofiche e ricondotta ai pochissimi e semplicissimi dogmi che Cristo insegnò ai suoi; il che fu impossibile agli apostoli, perché il Vangelo era ignoto agli uomini»²⁷.

Una volta evidenziati, con lunghissima e minuziosa analisi, tutti gli argomenti tesi a dimostrare che il senso letterale della Scrittura non può avere sempre valore di verità e di parola divina, ma è molto spesso frutto di idee e opinioni particolari di uomini che hanno scritto quei libri «a seconda di quanto esigesse il tempo e il loro partico-

²⁴ Ivi, XI, 1, pp. 612-613.

²⁵ Ivi, XI, 9, p. 621.

²⁶ *Ibid.*, XI, 10.

²⁷ *Ibid.*

lare carattere»²⁸, Spinoza conclude che «la Scrittura si può chiamare propriamente parola di Dio solo in ragione della religione, ossia in ragione della legge divina universale»²⁹.

È il *senso* della Scrittura, non la lettera, la sola cosa che può essere chiamata divina; infatti la Scrittura «sarebbe ugualmente divina anche se fosse scritta con altre parole o in una lingua diversa»³⁰. Tale senso si riassume in un'unica legge: «amare Dio più di tutto e il prossimo come se stessi»³¹. Poiché questo fondamento non può essere stato in alcun modo corrotto o alterato, da ciò deriva, conseguentemente, «che Dio esiste, che provvede per tutti, che è onnipotente, che per suo decreto va bene a chi è pio e male a chi è empio, che la nostra salvezza dipende dalla sola grazia di Dio». Allo stesso modo, «non meno incorrotte si debbono pensare le altre dottrine morali [...]: propugnare la giustizia, essere d'aiuto a chi ha bisogno, non uccidere, non desiderare alcuna cosa d'altri, ecc.»³² Se accettiamo che soltanto questi pochi e semplici precetti costituiscano il senso vero della Scrittura, al di là della lettera, allora possiamo tranquillamente affermare, senza tema di smentita, «che tutta la legge universale insegnata dalla Scrittura giunse incorrotta nelle nostre mani»³³.

Una delle peculiarità del *Trattato teologico-politico*, che si evince chiaramente già dal titolo, è sicuramente la volontà di fondere insieme le due sfere, quella teologica, appunto, e quella politica, cercando di stabilire una fondazione teologica per il discorso sull'autorità politica. Il quesito su quale sia il fondamento dell'*autorità* percorre infatti tutto il trattato, come, ad esempio, quando l'autore si chiede «*con quale diritto, dunque, i discepoli di Cristo, ossia degli uomini privati, poterono predicare la religione?*»³⁴, cioè su che cosa, appunto, si fondi la loro autorità. Tale quesito viene posto al termine di un discorso teso a dimostrare come le esigenze dello Stato debbano necessariamente essere tutelate prima e al di sopra della stessa pietà cristiana. Afferma infatti il filosofo:

²⁸ Ivi, XII, 9, p. 628.

²⁹ Ivi, XII, 10, p. 630.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Ivi, XII, 11, p. 631.

³³ *Ibid.*, XII, 12, pp. 631-632.

³⁴ Ivi, XIX, 13, p. 717 (corsivo dell'autore).

È certo che quella verso la patria sia la pietà più grande che qualcuno possa esercitare. Tolto infatti lo Stato, non può restare nulla di buono, ma tutto è in pericolo, e regnano la sola ira e l'empietà, con il massimo timore di tutti. Ne consegue che non si può compiere nulla di pio verso il prossimo, che non sia empio se ne deriva un danno per tutto lo Stato, e viceversa che non si può commettere nulla di empio verso il prossimo, che non sia virtuoso se ciò accade per la conservazione dello Stato. [...] Stando così le cose, ne consegue che la salvezza dello Stato è la legge suprema a cui tutte le leggi, umane e divine, si debbono accordare. Ma poiché è compito del solo potere sovrano determinare che cosa sia necessario alla salvezza di tutto il popolo e alla sicurezza dello Stato, comandando ciò che giudicherà necessario, ne consegue che è compito del solo potere sovrano determinare come ciascuno debba agire piamente verso il prossimo, cioè in che modo ciascuno è tenuto a obbedire a Dio³⁵.

Questo discorso è chiaramente finalizzato a teorizzare la necessità che il potere religioso non venga mai separato dal potere sovrano, pena gravi squilibri sociali, derivanti dalla grande autorità detenuta da chi racchiuda nelle sue mani il potere religioso, autorità che molto facilmente e fatalmente entrerebbe in conflitto con l'autorità statale, anche in uno Stato cristiano.

Tutti sanno, infatti, quanto valga agli occhi del popolo il diritto e l'autorità sugli affari sacri, e come ciascuno penda dalle labbra di chi la possiede; tanto che è lecito affermare che regna pienamente sugli animi colui al quale compete tale autorità. Se dunque qualcuno vuole toglierla ai poteri sovrani, costui tenta di dividere lo Stato³⁶.

Tali principi si scontrano, però, proprio con la questione del mandato conferito agli apostoli di predicare la religione, di nazione in nazione, di popolo in popolo, e quindi, in qualche modo, al di là e al di sopra delle leggi di ogni singolo stato. Questo caso viene da Spinoza trattato come un'evidente eccezione, giustificata dai singolari poteri ricevuti dagli apostoli direttamente da Cristo («cacciare gli spiriti immondi»), e dal ruolo assolutamente speciale e unico a loro conferito.

Quindi, afferma il filosofo, «nessuno può trarre da questo un modello d'azione, posto che non abbia la capacità di fare miracoli», e, in conclusione, «si deve dunque necessariamente concedere che l'auto-

³⁵ Ivi, XIX, 10, p. 716.

³⁶ Ivi, XIX, 16, pp. 719-720.

rità che Cristo diede ai discepoli fu data esclusivamente a loro, e che nessuno può trarre da questo un modello». ³⁷

3. *La vera libertà inizia con la presa di coscienza di poter scegliere*

Una distinzione che attraversa tutto il *Trattato* è quella tra la legge dello Stato, che deve tener conto del carattere e delle peculiarità di quel popolo particolare, e la Legge divina, universale, che accomuna quindi tutte le nazioni. Spinoza contesta, proprio sulla base di tale distinzione, che la Legge divina possa essere stata rivelata solo ai Giudei. Citando Paolo, Rm <3>, 9 e 4, <15>, egli rileva che «tutti, Giudei e gentili, furono parimenti sotto il peccato, ma non si dà peccato senza il mandato e la Legge» ³⁷. Sempre con Paolo, il filosofo da ciò deduce che:

giacché Dio è il Dio di tutte le nazioni, cioè per tutte è parimenti propizio, e tutte furono parimenti sotto il peccato e la Legge, Dio inviò il suo Cristo a tutte le nazioni, per liberarle, ciascuna e in pari modo, dalla servitù della Legge, affinché, in vista del bene, non agissero più per mandato della Legge, ma per costante decisione dell'animo ³⁸.

Questo discorso, che chiama in causa quella che viene definita «servitù della Legge», dalla quale il Cristo viene a liberare tutte le nazioni, apparentemente sembra contraddire quello svolto precedentemente, che affermava il primato della legge dello Stato sulla stessa pietà cristiana. Ma il discorso spinoziano è più raffinato, e verte sul vero concetto della libertà. Esso contiene, implicitamente, la concezione di una gradualità nello sviluppo morale e spirituale di un popolo, che passa inizialmente attraverso una fase in cui l'obiettivo è, preliminarmente, solo quello di domare il popolo «ribelle», con le Leggi dello Stato e con la minaccia delle corrispondenti severe pene comminate a chi le trasgredisca. In questa fase sarebbe fuori luogo parlare di «liberazione» o di libertà degli individui, in quanto questi, pur godendo dei vantaggi del vivere in comunità organizzate e relativamente pacifiche, rimangono purtuttavia assoggettati, appunto, alla

³⁷ Ivi, III, 10, pp. 488-489.

³⁸ *Ibid.*

«servitù della Legge», cui si sottomettono solo per paura dei castighi. Di vera liberazione si potrà parlare, quindi, solo in una seconda fase, quella in cui il Cristo, con il suo messaggio nuovo e rivoluzionario, insegna ai poveri, agli umili, agli «ultimi», che non dovrebbero aver bisogno della paura del castigo per comportarsi onestamente e rettamente, ma che la Legge divina va scelta, per libera decisione personale, e vissuta come propria Legge interiore, scelta per sé in quanto buona e giusta, grazie ad un atto di vera libertà. E che ognuno può decidere, in un certo momento della propria vita, di essere finalmente in grado di operare questa scelta.

Tale Legge interiore, in quanto guida ai comportamenti virtuosi, non può comunque mai entrare in contrasto con la Legge dello Stato, perché lo Stato rappresenta, nel suo insieme, null'altro che quel «prossimo», cui la Legge divina insegna a rivolgere tutto il proprio amore e la propria carità cristiana.

Questo concetto è illustrato successivamente, laddove il filosofo, dopo aver spiegato il motivo per cui la Legge divina si può definire tale, in quanto essa «riguarda soltanto il sommo bene, cioè la vera cognizione e l'amore di Dio», prosegue specificando:

Poiché, pertanto, l'amore di Dio è la massima felicità e beatitudine dell'uomo, nonché il fine ultimo e lo scopo di tutte le azioni umane, ne consegue che rispetta la legge divina soltanto chi si preoccupa di amare Dio non per il timore del supplizio, né per amore di altra cosa (ricchezze, fama, ecc.), ma per il solo fatto di conoscere Dio, cioè per il solo fatto di sapere che il sommo bene è la conoscenza e l'amore di Dio. [...] Infatti l'idea di Dio ci prescrive che il nostro sommo bene è Dio, cioè che il fine ultimo verso il quale dirigere tutte le nostre azioni è la conoscenza e l'amore di Dio. L'uomo carnale, tuttavia, non può intendere queste cose e le ritiene vane, poiché la sua conoscenza è troppo digiuna di Dio, e in questo sommo bene non trova nulla che possa palpare e mangiare, o che sommuova la carne di cui massimamente si diletta: il sommo bene consiste infatti nella sola speculazione e nella pura mente. Ma quelli che sanno di non aver nulla di più eccellente dell'intelletto e della sana mente, giudicheranno queste cose, senza dubbio, solidissime³⁹.

Questa distinzione tra legge umana e Legge divina si trova anche negli insegnamenti di Cristo, il quale, secondo il nostro autore,

³⁹ Ivi, IV, 5, p. 497.

se mai le prescrisse [le cose rivelate] come leggi, fece questo per l'ignoranza e l'ostinazione del popolo; in ciò, dunque, adattandosi all'ignoranza del popolo, agì come rappresentante di Dio. Pertanto [...] insegnò le cose rivelate in modo oscuro e più spesso per parabole, soprattutto quando si rivolgeva a coloro ai quali non era dato di intendere il regno dei cieli (v. Mt 13, 10 sgg.); ma, senza dubbio, a quanti erano in grado di intendere i misteri dei cieli, insegnò le cose come verità eterne e non le prescrisse come leggi. Per questa ragione li liberò dalla servitù della Legge; e tuttavia rese la Legge ancor più salda e stabile, e la scrisse profondamente nei loro cuori⁴⁰.

Come più volte viene ribadito, le leggi di Mosè avevano come unico scopo quello di ricondurre un popolo particolarmente ribelle all'obbedienza. Furono comandi che non contenevano affatto dottrine morali. Lo dimostra il fatto che esse non contenevano spiegazioni o argomentazioni, ma soltanto divieti, cui vennero stabilite le corrispondenti pene. A questo proposito Spinoza distingue, prendendo come esempio la condanna dell'adulterio, la condanna che ha come fine soltanto l'interesse della vita civile e dello Stato, dall'insegnamento di Cristo, che, occupandosi solo di dottrine morali, insegnò come non solo il fatto esteriore, ma anche il desiderio stesso di commettere quell'atto sia da condannare.

Cristo, infatti, come dissi, non fu inviato per stabilire uno Stato e istituirne le leggi, ma per insegnare la sola legge universale. Da questo comprendiamo facilmente che Cristo non abrogò minimamente la legge di Mosè, poiché non volle introdurre nessuna nuova legge nella vita civile, e di nulla si preoccupò maggiormente se non di insegnare dottrine morali, distinguendole dalle leggi della vita civile. E questo soprattutto a causa dell'ignoranza dei Farisei, i quali ritenevano che visse beato chi difendeva le leggi della vita civile, ossia la Legge di Mosè. Questa Legge, invece, come dicemmo, non ebbe altro scopo che la vita civile, e non serviva per insegnare dottrine morali agli Ebrei, ma per indurli all'obbedienza⁴¹.

Lo stesso concetto era già stato proposto laddove Spinoza sintetizzava:

Chi infatti, come si è già detto, fa il bene per la vera conoscenza e l'amore del bene, agisce con libertà e con animo fermo; chi invece compie il bene per il timore del male, agisce costretto dal male e in modo servile, e vive su comando di altri⁴².

⁴⁰ Ivi, IV, 10, p. 502.

⁴¹ Ivi, V, 3, p. 510.

⁴² Ivi, IV, 11, p. 503.

Come il grande filosofo ci insegna, la libertà vera è quindi propria soltanto di chi, «con animo fermo», opera per il bene grazie alla «vera conoscenza e l'amore del bene». Tale libertà viene contrapposta alla servitù di chi «compie il bene per il timore del male», ma si estende, ovviamente, anche a tutti coloro che operano per il male, perché non hanno la «vera conoscenza» del bene. Può infatti scegliere il male soltanto chi, schiavo dell'ignoranza, non conosce il vero bene. Come si intuisce ritorna qui il famoso, nobile quanto frainteso concetto del cosiddetto «intellettualismo etico» di ascendenza socratica, che, al di là dei travisamenti di cui è stato vittima, ci insegna che la vera libertà non consiste nel cieco arbitrio di chi procede nelle scelte della propria vita senza vedere chiaramente, senza personalità, e quindi senza distinguere il bene dal male, nella *libertas indifferentiae*, ma si raggiunge e si attua nell'istante preciso in cui si opera la scelta fondamentale, dettata e resa possibile dalla conoscenza del bene, la sola che ci consenta di scegliere con coscienza, con consapevolezza, secondo la nostra personalità unica, cioè con *differenza*, anziché con l'indifferenza dell'arbitrio, come ciechi.

È il paradosso della libertà: è infatti la conoscenza del bene che rende paradossalmente libera una scelta che non potrà, però, a quel punto, che essere per il bene stesso, necessariamente. Perché la libertà stessa è il bene, e il bene è libertà.

Spinoza invita, nel suo *Trattato*, a procedere in modo prudente ed oculato nell'interpretazione della Scrittura, poiché si può sempre correre il rischio di «confondere dottrine eterne con dottrine valide solo per un certo tempo, o che solo a pochi poterono risultare di qualche utilità», e inoltre bisogna sempre cercare di capire «se un qualche libro, al di là del suo carattere autorevole, poté essere contaminato da mani adulterine, se vi furono in esso degli errori e se furono corretti da uomini degni di fede». A tal fine, fondamentale è il metodo, il quale ci deve consentire di non abbracciare, «trascinati da un impulso cieco, qualunque cosa ci venga propinata, ma soltanto ciò che è certo e indubitato»⁴³.

Tale metodo è del tutto «simile a quello che usiamo per interpretare la natura, a partire dalla sua storia»⁴⁴, infatti:

⁴³ Ivi, VII, 5, p. 550.

⁴⁴ *Ibid.*, VII, 6.

Come nell'osservare le cose naturali ci sforziamo innanzitutto di scoprire ciò che è assolutamente universale e comune a tutta la natura – il moto e la quiete, nonché le loro leggi e regole, che la natura osserva sempre e per le quali agisce senza interruzioni – e di qui passiamo gradatamente alle altre cose meno universali, così alla storia della Scrittura dobbiamo chiedere ciò che è universalissimo, nonché base e fondamento di tutta la Scrittura, e infine ciò che nella Scrittura è raccomandato da tutti i profeti come dottrina eterna e utilissima a tutti i mortali; ad esempio, che Dio è unico e onnipotente, che è il solo Dio da adorare, che provvede a tutti e predilige soprattutto quanti lo adorano e amano il prossimo come se stessi, ecc.⁴⁵

Questa dovrà essere la base sicura su cui fondare ogni successiva interpretazione, passando da qui alle «altre cose meno universali, che concernono la comune condotta di vita e derivano come rivoli dalla dottrina universale»⁴⁶, in quanto c'è sempre la possibilità di ritrovare in tali fatti particolari qualcosa «d'ambiguo e d'oscuro», quando non addirittura «cose in contraddizione reciproca». Se ciò dovesse avvenire, si dovrà attentamente «*esaminare* chi disse questo, *a chi e in che tempo*»⁴⁷.

Ritroviamo qui un ulteriore accenno alla distinzione sopra evidenziata tra legge umana, attinente alla corretta amministrazione della giustizia all'interno dello stato, e la legge morale, che attiene pure al corretto comportamento, ma dovrà essere scelta per sé a livello individuale, quindi interiorizzata per poter guidare i singoli personali comportamenti. Viene infatti citato il passo in cui il Cristo afferma esplicitamente di non avere alcuna intenzione di mettersi, con i suoi insegnamenti, in contrasto con la legge di Mosè, ma quando pronuncia il famoso motto: «a chi ti percuote la mascella destra, offri anche la sinistra»⁴⁸ sembra ottenere il risultato opposto. Nello spiegare questa apparente contraddizione, Spinoza rileva ancora una volta che altro è affermare qualcosa da legislatore, come qualcuno che deve istituire le leggi, altro è farlo «come un maestro che insegnava dottrine morali», il quale si pone l'obiettivo, totalmente diverso, di «correggere non tanto gli atti esteriori, quanto ciò che è interiore»⁴⁹. Questo da un lato. Dall'altro, inoltre, il filosofo rileva come l'insegna-

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ivi*, VII, 7, p. 551.

⁴⁷ *Ivi*, VII, 7, p. 552 (corsivi dell'autore).

⁴⁸ Mt, 5, 39.

⁴⁹ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., VII, 7, p. 552.

mento di Cristo, riguardo al perdono delle offese e alla non resistenza a chi si comporta in modo empio, coincida con quello di Geremia, e come entrambi abbiano in comune il fatto di essere proposti «in luoghi dove la giustizia è calpestata e in tempi d'oppressione»⁵⁰. In tale contesto questa dottrina ha una sua precisa motivazione, ma «essa non fu mai promulgata come legge, mentre Mosè (che non scrisse in tempi d'oppressione, si noti bene, ma si impegnò a fondare uno Stato che avesse buone leggi), comandò di pagare occhio per occhio, pur condannando ogni odio e vendetta privata»⁵¹. Quindi:

In uno Stato di questo tipo, dove la giustizia è propugnata, ognuno è anzi tenuto, se si vuol dire giusto, a esigere giustizia per le offese ricevute dinnanzi a un giudice (vedi *Levitico* 5, 1), non per vendetta (vedi *Levitico* 19, 17-18), ma con l'intento di difendere la giustizia e le leggi della patria, affinché non convenga ai malvagi d'esser malvagi⁵².

4. *I miracoli di Cristo hanno cause naturali, e la sua resurrezione si deve intendere come allegorica*

Conosciamo la posizione di Spinoza riguardo ai miracoli. Essi si definiscono come una temporanea sospensione delle Leggi di natura. Ma se Dio è onnipotente, e le Leggi della natura sono opera Sua, allora esse non possono che essere perfette. La loro sospensione, quindi, anche temporanea, creerebbe una situazione in cui le Leggi di natura verrebbero intaccate o diminuite nella loro perfezione, il che, per i motivi ora detti, è assurdo. Oppure si potrebbe, al contrario, affermare che il miracolo renda le Leggi di natura ancor più perfette. Ma questo significherebbe mettere in discussione l'onnipotenza di Dio, che avrebbe creato delle leggi imperfette e passibili di perfezionamento, il che si configura come bestemmia.

Spinoza quindi spiega i cosiddetti miracoli con cause naturali, le quali però, se venissero rese pubbliche, sminuirebbero, agli occhi del volgo, la potenza e il prestigio di chi li compie. Infatti la funzione precisa del miracolo è quella di far presa sull'immaginazione del popolo, confidando nella sua suggestionabilità e nella sua ignoranza.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

la Scrittura non spiega le cose attraverso le loro cause prossime, ma si limita a raccontarle con quell'ordine e quelle frasi che possono spingere maggiormente gli uomini, in particolare il volgo, alla devozione; e parla così impropriamente di Dio e delle cose perché non cerca di convincere con la ragione, ma di colpire e riempire la fantasia e l'immaginazione degli uomini. Se la Scrittura narrasse la distruzione di qualche impero come fanno gli storici, non commuoverebbe affatto la plebe; otterrebbe invece la massima commozione se dipingesse ogni cosa poeticamente e la riferisse a Dio, come appunto suol fare⁵³.

Nel *Trattato* vengono presi in esame svariati esempi del modo in cui ciò che viene raccontato come un grande miracolo possa avere in realtà cause del tutto naturali.

Nel *Salmo* 147, 18 l'effetto riscaldante del vento naturale, che scioglie brina e neve, è chiamato *parola di Dio* e il vento e il freddo sono *il detto e l'editto di Dio* (v. 15). Nel *Salmo* 104, 4 il vento e il freddo vengono definiti ambasciatori e ministri di Dio. E nella Scrittura si trovano numerose espressioni di questo tipo, che indicano con la massima chiarezza che il decreto, il comando, il dettato e la parola di Dio non sono altro che lo stesso agire e lo stesso ordine della natura. [...] Anche le locuste raggiunsero l'Egitto su mandato naturale di Dio, cioè per un vento orientale che soffiò notte e giorno, e lo lasciarono per un vento occidentale fortissimo (vedi *Esodo* 10, 14 [13] - 19). Per uno stesso comando di Dio si aprì la strada ai Giudei (vedi *Esodo* 14, 21), cioè per un vento fortissimo, l'Euro, che soffiò tutta la notte⁵⁴.

Rispetto a questa impostazione non fanno eccezione i miracoli operati dal Cristo:

Così, anche nel nono capitolo del Vangelo di Giovanni si narrano alcune circostanze, di cui Cristo si avvale per risanare il cieco. E molte altre se ne trovano nelle Scritture: esse mostrano a sufficienza che i miracoli richiedono ben altro che il mandato (come dicono) assoluto di Dio⁵⁵.

Per questi motivi, il filosofo può concludere:

Pertanto, si può senz'altro trarre la conclusione che tutto ciò che la Scrittura narra come realmente accaduto, sia accaduto necessariamente, come tutte le cose, secondo le leggi di natura. E se si troverà qualcosa che si può apoditticamente dimostrare come ripugnante alle leggi di natura, o che da esse non

⁵³ Ivi, VI, 15, p. 536.

⁵⁴ Ivi, VI, 13, p. 534.

⁵⁵ Ivi, VI, 14, p. 535.

poté conseguire, si deve credere senz'altro aggiunto alle sacre lettere da uomini sacrileghi. Difatti, tutto ciò che è contro la natura è contro la ragione. E ciò che è contro la ragione è assurdo, e dunque da rifiutare⁵⁶.

Nella già citata Epistola 23 ad Oldenburg, Spinoza lega direttamente i miracoli all'ignoranza e alla superstizione, e contrappone quest'ultima alla vera religione, che viene da lui accostata alla filosofia.

Riconosco che tra religione e superstizione c'è una differenza essenziale: la seconda ha come fondamento l'ignoranza, la prima la sapienza. [...] I Cristiani [...], come tutti, difendono la propria fede con i soli miracoli, cioè con l'ignoranza, che è la sorgente di ogni malvagità; e dunque [...] trasformano la fede, anche se vera, in superstizione⁵⁷.

Quanto al fatto di considerare la resurrezione di Cristo come allegorica, Spinoza toglie ogni dubbio nell'Ep. 27 a Oldenburg, datata 7 febbraio 1676, ove egli afferma tale concetto in modo del tutto esplicito. A chiudere, poi, il discorso sui miracoli, nella Ep. 25 egli si chiede:

abbiamo noi piccoli uomini tanta conoscenza della natura da stabilire fin dove si estenda la sua forza e potenza e che cosa superi la sua forza? Poiché nessuno può pretendere questo senza protervia, sia lecito, dunque, spiegare senza iatanza i miracoli attraverso le cause naturali; si sospenda il giudizio su ciò che non possiamo spiegare o che non si può dimostrare come assurdo; si edifichi la religione, come ho detto, con la sola sapienza della dottrina⁵⁸.

Non vorremmo invece chiudere il nostro discorso senza prima aver evidenziato, sempre dalla splendida Ep. 25 del 16 dicembre 1675, un aspetto a nostro avviso essenziale, nonostante risulti relativamente eccentrico rispetto al tema di questo articolo. Ci sembra infatti molto importante sottolineare nuovamente come Spinoza riesca ad elevarsi, con la sua riflessione, al di sopra della rigida contrapposizione libertà-necessità, che crea (e non potrebbe fare altrimenti) al suo interlocutore seri problemi di comprensione riguardo alla libertà stessa di Dio. Infatti, nella lettera precedente, Oldenburg pone esplicitamente il problema cardine non solo per la comprensione della filosofia di Spinoza, ma di tutta la teodicea. Egli così riassume la questione:

⁵⁶ Ivi, VI, 15, p. 536.

⁵⁷ Ivi, *Carteggio Spinoza-Oldenburg*, Ep. 23, p. 1302.

⁵⁸ Ivi, Ep. 25, p. 1307.

sembra che tu stabilisca una fatale necessità di ogni cosa e azione: concessa e stabilita la quale, sono però tagliati [...] i nervi di tutte le leggi, come di ogni virtù e religione, e risulta vana ogni retribuzione e ogni pena. Tutto ciò che costringe o impone necessità [...] è giustificato: dunque nessuno sarà colpevole al cospetto di Dio. Se siamo preda dei fati e tutte le cose procedono in direzione inevitabile, prefissata da una dura mano fatale, certo non si capisce [...] dove sia il luogo per la colpa e per la pena⁵⁹.

È indubbiamente questo, dicevamo, il problema centrale non solo della filosofia di Spinoza, ma di tutto il secolare dibattito che ruota attorno ai termini di libertà e necessità, peccato e pena, bene e male, responsabilità personale e grazia divina.

La risposta di Spinoza a tale rilievo è esemplare pur nella sua sinteticità:

non sottopongo in alcun modo Dio al fato, ma ritengo che ogni cosa derivi per necessità inevitabile dalla natura di Dio, così come tutti ritengono che dalla natura di Dio consegua che Dio intenda se stesso. Il che, appunto, nessuno nega, eppure nessuno concepisce Dio come soggetto in qualche modo al fato: tutti pensano invece che Dio intenda se stesso *in modo assolutamente libero, anche se necessario*.

Questa inevitabile necessità delle cose, inoltre, non cancella né le leggi divine né le leggi umane. I comandamenti morali, infatti, possono avere la forma di legge o di prescrizione divina, oppure no: e tuttavia sono, in entrambi i casi, divini e salutari. Non sarà certo più o meno desiderabile il bene che deriva dalla virtù e dall'amore di Dio, sia che lo riceviamo da lui, concepito come un giudice, sia che emani dalla necessità della natura divina. E a loro volta, per il fatto che ne conseguano necessariamente, non saranno meno temibili i mali che conseguono da cattive azioni e da cattivi affetti. Insomma, possiamo agire per necessità o per contingenza; e tuttavia siamo condotti da speranza e timore.

Inoltre, gli uomini sono ingiustificabili di fronte a Dio proprio perché sono in suo potere come la creta nelle mani del vasaio, che da una stessa materia ricava vasi per uso nobile e vasi per uso vile⁶⁰.

Non possiamo, ci dice Spinoza, pretendere di esaurire la natura divina utilizzando i nostri termini umani, fatti per descrivere la nostra realtà finita, limitata, mondana. Così come nella metafora plotiniana dell'emanazione necessaria del calore da parte del sole, confrontata con l'altrettanto necessario amore divino, da Lui emanato per sua stes-

⁵⁹ Ivi, Ep. 24, p. 1303.

⁶⁰ Ivi, Ep. 25, p. 1305.

sa natura, poiché Dio è amore; allo stesso modo il filosofo di Amsterdam ci insegna che parlare di libertà e necessità contrapposte, a proposito di Dio non ci può insegnare nulla, se non riusciamo a concepire che la vera libertà è, come abbiamo già evidenziato in precedenza, paradossalmente ed inestricabilmente connessa alla necessità. E questo, ci permettiamo di aggiungere, vale tanto per la libertà di Dio, quanto per la vera libertà nell'uomo. Certo, dire che Dio è amore significa, secondo la logica umana, dire che Dio *non può essere odio*. E usare l'espressione «non può essere» ci sembra in contrasto con la sua onnipotenza. Ma questo è soltanto un limite delle nostre umane parole, che falliscono quando pretendono di esprimere verità divine. Spinoza ci parla di un Dio che intende se stesso «in modo assolutamente libero, anche se necessario». In Lui libertà e necessità coincidono. Questo forse ci risulta difficile da capire, ma nel momento in cui si riesca a concepire la libertà di Dio (e dell'uomo!) come amore, come bene, ecco che improvvisamente la nebbia inizia a diradarsi.

Dio è l'infinito, l'assoluto, il tutto. Ma è il tutto-ciò-che-è, il tutto positivo. È il tutto della pienezza, della sovrabbondanza dell'essere. È, perciò, l'antitesi rispetto a tutto ciò che noi possiamo concepire come non-essere. *Non è*, quindi, carenza, non è privazione, perché queste cose, *pur esistendo*, pur essendo attingibili dall'umana esperienza, non *sono*, non hanno consistenza ontologica. Ecco che ritorna, dunque, la concezione classica del male come privazione, l'unica che renda coerente tutto il quadro, dissolvendo ogni difficoltà. Dio è amore perché Egli non conosce privazione, non conosce difetto, non conosce carenza. Non conosce il negativo.

È l'uomo, invece, a conoscere tutto questo fin troppo bene. Il male è nell'uomo perché l'uomo stesso è finito, limitato, contingente, carente. E il male è questa stessa carenza, questa privazione.

Il male è la fame, la sete, il freddo, la perdita di quell'equilibrio delicato che noi chiamiamo *salute*, l'improvviso venire a mancare di una persona cara. Tutto ciò che ci fa soffrire è una forma di privazione. E Dio, al contrario, come ci insegna un grande filosofo del Seicento olandese, in quanto Essere assoluto, è la pienezza dell'essere, pienezza di conoscenza, pienezza d'amore e di felicità.

Gian Luigi Paltrinieri

Il Gesù di Kant: anti-idolatria sotto il segno del sublime

«La morale non ha affatto bisogno della religione», tuttavia «conduce inevitabilmente a essa»¹. Kant ritiene di poter tenere assieme queste due affermazioni, convinto che sia la stessa autonomia morale a indurre l'essere umano prima a considerazioni di ordine finale sugli scopi del proprio agire virtuoso e poi, a necessario coronamento di queste, alla postulazione pratica – trattasi di una fede razionale – dell'esistenza di un Essere supremo, nella cui saggezza benigna e onnipotente poter *sperare* la realizzazione compiuta dei fini prospettati e dunque di quell'unione di virtù e felicità che costituisce il bene supremo.

Per sapersi sollecitato dal dovere di essere giusto, e anche per determinare che cosa *deve/soll* fare, l'uomo non ha bisogno di consultare Dio, le verità Rivelate o i rappresentanti della Chiesa. Kant ritiene piuttosto che basti *affidarsi liberamente* alla nostra razionalità pratica. Non si tratta di calcolare, spiegare o dimostrare alcunché, bensì di ragionare in senso morale, ossia di giudicare la regola che guida i nostri atti secondo il paradigma della sua universalizzabilità. Kant muove dalla convinzione che un giusto comportamento sia possibile proprio là dove si sappia pensare e scegliere come agire non seguendo il dettato di interessi privati e circostanze contingenti. L'illuminista scorge nella capacità di ragionare la scala su cui salire per accedere a quella dimensione sovraperonale, in cui inclinazioni e appetiti personali, narcisismi o interessi di parte, ma anche bisogni dozzinali,

¹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], Vorrede, Ak. VI 3, 6; trad. it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1985, prefazione alla prima edizione, pp. 3, 8. D'ora innanzi si farà riferimento alla seguente opera con la sigla REL, seguita dall'indicazione del volume [VI] e della pagina dell'edizione dell'Akademie-Ausgabe, e poi, dopo la barra [/], dal numero della pagina della suddetta trad. italiana. Es.: REL VI 3,6/3,8.

vengono messi fuori circuito. Solo la ragione sa valutare la dimensione dell'universalizzabile ed elevarci sino a essa. La moralità kantiana tiene assieme l'autonomia individuale e il riferimento religioso a Dio perché quest'ultimo è innanzitutto proposto come un'idea umana², mossa filosofica intesa non a ridurre la Trascendenza divina a una finzione finitistica quanto a confermare che noi umani non siamo soltanto bestiole interessate a se stesse e al piccolo cabotaggio dei propri bisogni, ma esseri liberi anche nel senso che sanno alzare la testa verso un orizzonte più alto e più nobile di perfezione. La finitezza umana, puntellata da mille limitazioni e manchevolezze, accoglie alcune preziose scintille di sublimità. Il piccolissimo essere umano esibisce, in modo costitutivo e non accidentale, l'ammirevole possibilità di scegliere comportamenti giusti, volti cioè al bene comune e dunque non dettati da quanto viene invece comandato dall'utilità personale.

Certo diversi tipi di lettori avrebbero buon gioco nel sollevare sospetti o riserve intorno a una simile impostazione. Interpreti nietzscheani o heideggeriani, i primi più insofferenti, i secondi più pensosi, sarebbero pronti a smascherare un certo stucchevole spirito edificante di marca umanistica – obiezione di cui occorre comunque tener conto –, tuttavia andrà riconosciuto fino in fondo lo sforzo kantiano di lasciare aperte le porte a una religiosità umanissima, luminosa e al tempo stesso sobria, comunque mai riduzionistica, che, ad avviso di chi scrive, non riduce la religione alla morale, ma divide la religione dalla religione, lasciando fuori dai limiti quella religiosità superstiziosa e dogmatica in cui gli umani cercano nel divino solo una potenza dispensatrice di favori, atta a soddisfare i loro bisogni, e dunque un soggetto da adulare convenientemente, per scongiurare la paura di trattamenti sfavorevoli o sanare le sventure già sopraggiunte³.

Ecco emergere, dunque, il nucleo morale della religione kantiana non disgiunto dal nucleo religioso della sua morale. Certo ne sono parte essenziale ingredienti come la virtù e il bene, così come la questione della felicità, ma – questo è quanto propongo all'attenzione

² «L'idea Dio (non di Dio) (*Die Idee Gott (nicht von Gott)*), perché questo sarebbe un oggetto che verrebbe pensato come esistente». I. Kant, *Opus posthumum (Erstes Konvolut)*, Ak. XXI 153, trad. it. *Opus postumum*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 392-393.

³ «[...] tutte le religioni si possono distinguere in quelle che ricercano favori (*der Gunstbewerbung*) (di puro culto) e in religioni morali» (REL VI 51/55).

di chi legge – l'autentico nocciolo, insieme moralissimo e religioso, consiste nell'obbedire liberamente a una necessità superiore senza preoccuparsi del proprio tornaconto, e anzi andando persino contro il personale bene privato. Per Kant, naturalmente, resta imprescindibile che l'obbligazione riguardi frutti nobili e benèfici per tutti, ma egli nutre un particolare rispetto filosofico per la sublimità – ripeto, insieme morale e religiosa – di chi generosamente sacrifica i propri interessi individuali a una necessità più grande come se gli affari del «caro io» fossero piccolezze su cui volare alti, cioè liberi, al di sopra degli angusti comportamenti che solitamente tengono in ostaggio noi umani.

L'incontro filosofico, entro i limiti della sola ragione, e non nella prospettiva della fede o del culto, con la figura di Gesù si innesta qui. Nel sacrificio di quest'ultimo Kant scorge un esemplare di quella coraggiosa generosità in cui tutti gli esseri umani respirano e riconoscono libertà, traendone spinta emulativa. È la libertà in cui gli esseri umani si mostrano superiori a se stessi, capaci di lottare e di obbedire mirando al bene comune in questo mondo – sotto il segno del sublime.

1. *Cristianesimo universalizzabile*

Scritti come *La religione entro i limiti della sola ragione*, nella cui pagine, specie nella seconda parte, si incontrano le considerazioni kantiane più significative sulla figura di Gesù, confermano in modo ultimativo che l'approccio critico non è inteso da Kant né come affare teoretico-analitico né come procedura dagli intenti distruttivi o meramente contrappositivi. Questo vale per la metafisica razionalistica, i cui discorsi illegittimi – frutto peraltro di una disposizione naturale umana – vengono rigenerati e, per così dire, rilanciati proprio dall'esame critico, e lo stesso va ribadito a proposito della religione. Ragione e religione per Kant non fanno necessariamente due. Esse non si fronteggiano in un *aut aut* campale, che renda impossibile qualsiasi congiunzione o armonizzazione, anzi: proprio sotto il rispetto pratico-morale «si potrà dire che fra ragione e Scrittura non si trovi semplicemente un accordo di reciproca tolleranza (*Verträglichkeit*), ma anche unità e armonia (*Einigkeit*)»⁴.

⁴ REL VI 12-13/14, prefazione II.

Lo stesso Kant che – nella sua celebre *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?* del 1784 – sostiene come segnatamente nelle cose di religione gli esseri umani risultino incapaci di pensare con la propria testa, preferendo invece la condizione di minorenni sotto tutore. Lo stesso Kant che ribadisce:

non riterremo le azioni obbligatorie perché sono comandi di Dio, ma le considereremo come comandi di Dio, perché ad essi noi ci sentiamo internamente obbligati. [... ovverosia] crederemo di conformarci alla volontà divina solo in quanto terremo per santa la legge morale, che la ragione [umana] c'insegna [...]⁵.

Lo stesso Kant che denuncia le Chiese basate su una fede dogmatica e i loro funzionari (*Beamte*), che «vogliono sapersi considerati come gli unici interpreti autorizzati di un testo sacro» e «in questa maniera trasformano il servizio (*Dienst*) da rendere alla Chiesa (*mi-*

⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft/Critica della ragion pura*, A 819/B 847. Per alcuni interpreti sarebbe soltanto un cliché storiografico quello secondo cui kantianamente bastano il rispetto della legge o la conoscenza del proprio dovere razionale a fungere da spinta motrice (*Triebfeder*) degli atti morali. Senza fede razionale in Dio e speranza in una vita futura le maestose idee morali della ragione resterebbero senza efficacia pratica, prive di forza movente. M. Forschner, *Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 3, 2005, pp. 327-328, 332-338. Cfr. E. Förster, *Die Wandlungen in Kants Gotteslehre*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 3, 1998, pp. 344-349. Le pagine della *Critica della ragion pura*, Sezione seconda del secondo capitolo della Dottrina trascendentale del metodo, mantenute anche nella edizione del 1787, esibiscono assai bene, nello spazio di poche pagine, l'apparente oscillazione di Kant a riguardo. Appena prima del passo citato sopra si legge: «Senza dunque un Dio e senza un mondo per noi ora invisibile ma sperato, le idee sovrane della moralità sono bensì oggetti di approvazione e di ammirazione, ma non spinte motrici del proposito (*Triebfedern des Vorsatzes*) e dell'esecuzione (*Ausübung*)» (KRV A 813/B 841). Ad avviso di chi scrive questo passaggio non contraddice la «simpatia» kantiana per l'«eroismo della virtù» di marca stoica. Resta fermo, kantianamente, che ognuno di noi ha da agire in modo giusto perché così deve e non perché qualcuno o qualcosa gli promette un qualche ritorno vantaggioso. Ciò nondimeno è altrettanto inevitabile che chi agisce moralmente non guardi solo alle leggi e alle regole, ma estenda la considerazione ai fini dei propri atti, ovverosia ai buoni frutti che ne seguono, felicità umana compresa. Si veda REL VI 183/203-4. L'eroismo della virtù e l'autonomia umane sono intatti: agiremo in modo giusto non perché qualcuno ce lo comanda o perché ci promette ricompense, ma la nostra azione si arricchisce e acquista spinta motrice se oltre a ragionare sulla universalizzabilità delle massime avremo in prospettiva il bene comune e la sua possibile connessione con la felicità condivisa. «Il maestro del Vangelo, quando parla di ricompensa da ricevere in un mondo futuro, non ha voluto farne il movente (*Triebfeder*) delle azioni umane; ma ha voluto solo [...] farne l'oggetto dell'adorazione più pura (*der reinsten Verehrung*)» (REL VI 162/178).

nisterium) in una dominazione (*Beherrschung*), in un imperio (*imperium*) sui suoi membri, anche se mascherano questa presunzione dietro l'umile titolo di servitore»⁶. Lo stesso Kant che, nel riferirsi al Papa di Roma, rimarca come: «tenne docili i re come fanciulli, mediante la bacchetta magica della minaccia di una sua scomunica, li incitò a guerre straniere (alle crociate) che hanno spopolato un'altra parte del mondo, li spinse a combattimenti fra di loro, e aizzò i sudditi [...] ad un odio sanguinario contro chi la pensava diversamente (*zum blutdürstigen Haß gegen ihre andersdenkenden Mitgenossen*)»⁷.

Ebbene, questo stesso Kant avanza la pretesa che l'esame critico possa illuminare con i suoi riflettori un nucleo morale in cui ragione e cristianesimo siano perfettamente sovrapponibili, parlanti due lingue diverse per dire la stessa cosa. Com'è noto, nella prefazione alla Seconda edizione dello scritto sulla *Religione* (REL), Kant propone l'immagine di due cerchi concentrici. Il cerchio più piccolo è quello propriamente razional-morale, il cerchio più grande è quello della religione rivelata, il quale contiene sì aspetti dottrinali e cultuali, storici ed esperienziali, che eccedono i limiti perimetrali del primo cerchio, più ristretto, ma comunque con quest'ultimo condivide il proprio nucleo fondamentale. All'interno dei limiti, intesi come confini di frontiera/*Grenzen* e non come barriere/*Schranken* dello spazio condiviso tra i due cerchi concentrici, si muovono con agio il filosofo e ogni essere umano che accolga soltanto quanto ammesso dalla propria libera ragione.

È chiaro che questa mossa di Kant è fortemente indebitata nei confronti della tradizione deista⁸, sebbene se ne differenzi significa-

⁶ REL IV 165/182.

⁷ REL VI 131/144.

⁸ Il nucleo unitario e pacificante tra le differenti confessioni veniva ricondotto dal Deismo a quanto insegnato dalla ragione umana 'naturale', tentando tuttavia di eludere ogni astrattezza razionalistica o complicazione intellettualistica. Così Kant salda «l'attitudine (*Qualifikation*) all'universalità» della religione naturale al fatto che convince ognuno in senso pratico, senza richiedere capacità teoretiche: REL VI 157/172. Nel Settecento una grandissima influenza la ebbe lo scritto di John Locke, *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* (1695), Thoemmes Press, Bristol 1997. La religione dell'umanità, quella in cui può realizzarsi, secondo il filosofo inglese, l'annuncio paolino dell'universalità – lo spirito di Dio può conquistare le genti di tutto il mondo, nelle cui vene scorre un solo sangue, quello umano –, consta di un numero esiguo di articoli di fede e di precetti semplici e piani, niente di misterioso. Peraltro Locke non

tivamente. Kant, infatti, riassetta l'ordine delle precedenze spostandolo a favore della razionalità umana e della sua autonomia entro l'unico mondo esperibile. Inoltre l'esame critico ammette l'uso e anzi riconosce la rilevanza del linguaggio simbolico-metaforico, che tanta parte ha nel registro religioso, ma ne limita la portata entro i limiti di un'analogia diversa da quella di tradizione tomista e dunque, in rapporto alla trascendenza divina, né unificante né foriera di conoscenza in un senso oggettivo⁹.

La convinzione di fondo di Kant è che la ragione pratico-morale non invada in modo indebito il dominio teologico, né prenda forzatamente a prestito o imponga traduzioni arbitrarie di quanto sarebbe propriamente religioso. Se mi si passa l'esempio – purtroppo è Kant stesso a sollecitare illustrazioni che abbiano a protagonista il denaro –, si potrebbe dire che alla sfera più ristretta dei due cerchi concentrici appartengono quelle banconote che valgono in forza della loro filigrana razional-morale, ma che certo vengono scambiate come valide proprio in quanto non le laceriamo e non le dividiamo dalla loro componente cartacea e iconica. In altri termini, all'esterno dei limiti della sola ragione resta la religiosità fatta solo di dogmi e culti, ma all'interno, nel cerchio più piccolo, non si incontrano solo dei ritagli o dei residui sopravvissuti alla drastica cernita razionale, bensì l'intera banconota religiosa in cui ogni essere umano, libero e razionale in senso morale, sa riconoscere la suddetta filigrana, anche qualora la banconota fosse consumata o, si noti bene, fosse stata coniata in un paese diverso dal nostro.

Peraltro, la sfera più ristretta, quella in cui il razional-morale e il religioso dispiegano quanto condividono, resta in tensione e in attrito con quanto viene riconosciuto come appartenente alla sfera più

solo ribadisce la precedenza fondativa di Dio, ma, sottolineando come Questi abbia dato all'uomo la ragione e con essa leggi ragionevoli, rimarca a chiare lettere che «reason [...] had never authority enough to prevail on the multitude». La maggior parte dell'umanità non ha né il tempo né la testa per impossessarsi di quanto dimostrato dalla ragione, e anche in versione «lume naturale» una «ragione non assistita (*unassisted reason*)» dalla fede in un Dio legislatore, e dalla luce della venuta di Gesù Cristo, non ha né la forza né l'autorità per persuadere e guidare la gran parte degli uomini, anche in un senso morale e civile. Ivi, pp. 135-136, 139-151, 157.

⁹ Si vedano i paragrafi 57-60 dei *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, scritto kantiano del 1783, nonché l'illuminante nota in REL VI 64-65/68-69.

ampia e dunque si estende all'esterno dei limiti della sola ragione¹⁰. Qui il punto di maggiore problematicità riguarda proprio la figura di Gesù Cristo come sintesi tra il divino e l'umano. In termini kantiani l'incarnarsi di Dio in un essere umano di nome Gesù, qualora tale sintesi sia assunta in senso oggettivo, ossia come una effettiva identificazione storica tra quanto è pensato come Dio e quanto è conosciuto come fenomeno reale, è in palese odore di idolatria. In altre parole, affermare, in seguito a un atto di fede, che un noumeno come Dio possa manifestarsi come presenza oggettiva nella serie degli accadimenti fenomenici esperibili infrange pesantemente i limiti posti dalla critica, esponendo gli umani al fanatismo e alla superstizione.

L'aspetto rimarchevole è che Kant non ritiene affatto, con ciò, di aver sbriciolato la religione cristiana, bensì di aver dissodato il terreno per il riconoscimento della universalizzabilità morale del cristianesimo, in particolare quando ne va di Gesù, riconosciuto, proprio entro i limiti della sola ragione, come *Urbild*, prototipo paradigmatico della pura religione morale. Detto in altri termini, la critica kantiana alle declinazioni superstiziose o fanatiche della religione non consiste nel denunciare queste ultime come un oltraggio teoretico-conoscitivo. La superstizione, di chi ritiene che il trascendente inesperibile si mostri oggettivamente in mezzo agli altri fenomeni, o il fanatismo, di chi ritiene di poter attingere direttamente verità extra-mondane, non sono una trasgressione epistemologica o un'offesa all'intelligenza umana, ma proprio un abbassare e inquinare l'annuncio liberatorio e salvifico, sublime in un senso insieme morale e religioso, del cristianesimo, reso così piccola cosa a portata di mano, ora semplicemente utile all'uomo ora pretesto dei suoi esercizi di potere.

È sensato affermare che l'incontro filosofico con Gesù fosse inevitabile, data la viva circolarità, per lo più implicita, che tiene assieme la moralità kantiana, autentica linfa dell'intero progetto criticista, e

¹⁰ Possono essere agganciate qui le considerazioni di Giovanni Ferretti, il quale ha sottolineato, in sintonia con Paul Ricoeur, come l'approccio kantiano alla figura di Gesù non sia «tanto quello trascendentale, della ricerca delle condizioni a priori di possibilità della liberazione etica», quanto un metodo di tipo ermeneutico, capace di far fruttare la tensione tra la ragione e «l'altro dalla ragione», ossia la figura di Cristo, la tensione tra l'immanenza e la trascendenza». G. Ferretti, *Le tensioni dell'ermeneutica cristologica di Kant*, in N. Pirillo (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996, tomo I, pp. 115, 117, 121

il cristianesimo. Che dunque Kant arrivi a salutare nell'uomo Gesù un'esemplificazione di moralità che deve poter valere per tutti gli esseri umani di questa terra non sorprende affatto. Sarebbe peraltro poco interessante – per quanto corretto – obiettare a Kant un'ipoteca euro-cristianocentrica. Più promettente appare il tentativo di mettere a fuoco i contorni di una moralità protesa oltre la logica meritocratica per assumere connotati religiosi, e di una religiosità che vive nelle fibre di un'obbedienza morale superiore a qualsiasi convenienza. Gli esseri umani – Kant ne è persuaso – possono trovarne un esemplare da imitare, e non semplicemente un'illustrazione, nella storia dell'uomo Gesù – sotto il segno del sublime.

2. Gesù antidolatra

Quasi a riavviare il presente contributo, ecco un importante e per certi versi sorprendente passaggio della *Critica del Giudizio* dove Kant saluta con autentico entusiasmo filosofico il divieto di farsi immagini delle cose, che accomuna la religione ebraica e quella islamica:

Forse non c'è nel libro della legge degli ebrei passo più sublime (*keine erhabene Stelle*) del comandamento: Non devi farti alcuna immagine (*Du sollst dir kein Bildnis machen*), né qualsiasi similitudine (*Gleichnis*) né di ciò che è in cielo, né sulla terra, né sotto la terra, e così via. Solo questo comandamento può spiegare l'entusiasmo che il popolo ebreo all'epoca della sua civiltà sentiva per la propria religione, quando si confrontava con altri popoli, o la fiera che ispira il maomettanesimo. Lo stesso vale appunto per la rappresentazione (*Vorstellung*) della legge morale e per la disposizione (*Anlage*) alla moralità in noi¹¹.

Il precetto aniconico di Es, 20, 3-4, il *Bilderverbot*, il divieto di farsi immagine di Dio e delle creature, non è volto a rigettare l'uso delle immagini e dell'immaginazione. Senza immagini infatti sia l'esperienza religiosa che il testo sacro verrebbero impoveriti sino all'annientamento. Il precetto ebraico che vieta le icone è piuttosto mirato a disinnescare ogni possibile idolatria, ogni feticismo che scambi un oggetto di questo mondo per una manifestazione ogget-

¹¹ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, Nota generale che chiude l'Analitica del sublime, a cura di D. Garroni e M. Hohenegger, Einaudi, Torino 1997, pp. 110-111. Ripreso in REL VI 184n/205; VI 199/222.

tiva di Dio, ogni fanatismo che riduca quest'ultimo a garanzia personale del credente ispirato. Ora, l'illuminismo di marca kantiana trova nella lotta all'idolatria uno dei suoi scopi portanti. Kant infatti, per tutta la sua vita filosofica, ha avuto un solo bersaglio, il realismo trascendentale, il quale si declina in molte maniere, ma soprattutto in senso pratico-morale, venendo a includere anche quanto la teologia giudaico-cristiana chiama «idolatria». Combattendo una battaglia senza quartiere nei confronti del realismo trascendentale, la critica kantiana, intrisa com'è di moralità pura, può perciò ritrovare nella condotta esemplarmente anti-idolatrca di Gesù un'immagine prototipica (*Urbild*) dell'umanità perfetta.

Nei limiti della sola ragione Gesù è un essere umano e non Dio che si sia fatto oggettivamente carne. Kantianamente *un Dio umano* ridurrebbe troppo la distanza che gli esseri umani devono percepire rispetto al realizzarsi delle proprie aspirazioni ideali. Quando questo «senso» della distanza si riduce al minimo, gli uomini finiscono per vantare un'eccessiva confidenza con il divino, diventando, secondo Kant, ora fanatici che presumono di attingere dentro di sé il sovransensibile, ora individui che confidano pigramente in questa intima prossimità di Dio¹². D'altra parte Kant rimarca come, nei limiti della sola ragione, Gesù non vada nemmeno considerato come *un uomo divino*: al fine pratico-morale l'ipostatizzazione del soprannaturale in un uomo particolare comporterebbe una tale distanza tra l'esempio-modello da seguire – così perfettamente santo e impalpabile – e noi uomini, piccoli esseri finiti, che tale paradigma perderebbe ogni efficacia esemplare, e anzi diventerebbe d'ostacolo¹³.

Il Gesù di Kant è «un uomo generato naturalmente», un «uomo reale (*wirklicher Mensch*)»¹⁴, suscettibile di essere riconosciuto da tutti gli (altri) esseri umani come una realizzazione esemplare del modo in cui, umanamente, si ha da affrontare il proprio dovere in vista del bene comune. L'ideale di giustizia e di pace non viene dalla rivelazione di Dio, giacché è sedimentato nella ragione morale umana, ed è proprio questo il presupposto per cui ogni essere umano

¹² REL VI 174/192; VI 193/216; VI 200-201/224-225.

¹³ «La distanza dall'uomo naturale diventerebbe allora di nuovo così infinitamente grande che quell'uomo divino non potrebbe più essere proposto come esempio per l'uomo naturale» (REL VI 64/67).

¹⁴ REL VI 63/66, VI 82/89.

deve poter riconoscere nella persona di nome Gesù l'immagine prototipica dell'uomo gradito a Dio. A ciò concorrono insieme ragione e immaginazione. Certo Kant mantiene come un punto fermo la precedenza della ragione morale umana su qualsivoglia rivelazione o presunta natura divina di Gesù Cristo, ma ad avviso di chi scrive il nodo nevralgico da afferrare – come anticipato sopra – è che il pensatore tedesco non intende così suggellare un qualche trionfalismo fuori misura dell'autonomia umana, bensì salvaguardare la necessaria possibilità di una libertà pratica dell'uomo che diventi anche un modo prezioso per «salvare Dio» da ogni teoreticismo umano e la religione da ogni utilitarismo di basso profilo. Poggiando dichiaratamente sull'autonomia della ragion morale e dell'immaginazione analogica umane il riconoscimento di Gesù come immagine prototipica (*Urbild*) della realizzazione della perfezione morale non trasgredisce il precetto aniconico ma lo visita e applica proprio nella sua funzione anti-idolatrice. Ricondata all'autonomia moral-religiosa umana, la figura di Gesù non viene trasformata in un idolo ma recepita come rappresentazione sensibile, ossia esibizione simbolica, *Darstellung* immaginosa per analogia, di un ideale morale della ragione mai del tutto realizzabile¹⁵. È così che l'illuminismo kantiano non esclude il trascendente¹⁶, ma si preoccupa innanzitutto che gli esseri umani non cadano preda di reificazioni idolatriche o false prossimità¹⁷. Si legge nel paragrafo 38 dell'*Antropologia pragmatica*:

¹⁵ REL 68n, VI 83/90; VI 131/145; VI 134/148. «Ma, presso gli uomini, l'invisibile ha bisogno d'esser rappresentato mediante qualcosa di visibile (di sensibile), anzi – ciò che più conta – d'esser accompagnato dal sensibile per poter esser d'aiuto all'attività pratica (*zum Behuf des Praktischen*) e, benché sia di natura intellettuale, ha bisogno di essere reso, per così dire (secondo una certa analogia), intuibile» (REL VI 192/215).

¹⁶ Secondo Hinske tutte le volte che teologi e filosofi cattolici si sono accostati con interesse al pensiero kantiano, anziché reagire a esso con un «netto rifiuto» – non bisogna mai dimenticare, per esempio, che la censura prussiana ai danni dello scritto sulla *Religione* perdurò nella Austria cattolica sino alla fine della Prima Guerra Mondiale –, è stato in quanto hanno riconosciuto in Kant un oppositore *ante litteram* di ogni riduzionismo scientifico e più in generale il filosofo che delegittima criticamente ogni negazione dogmatica del sovransensibile. N. Hinske, *La recezione cattolica di Kant alla fine del Settecento*, «Rivista di filosofia», 3, 2003, pp. 394, 400-404.

¹⁷ «Se l'adorazione di Dio occupa il primo posto e a essa viene subordinata la virtù, allora ha per oggetto un idolo (*ein Idol*); cioè Dio è concepito come un Essere al quale potremmo desiderare di essere grati non con una buona condotta morale in questa vita, ma con l'adorazione e con l'adulazione: ma in questo caso la religione è idolatria (*Idolatrie*)» (REL VI 185/206).

Distinguere nelle rappresentazioni (*Darstellungen*) dei concetti (idee) riferentisi alla moralità (la quale costituisce l'essenza di ogni religione) e quindi alla ragion pura, il simbolico dall'intellettuale (*das Symbolische vom Intellektuellen*) (il culto dalla religione), l'involucro (*Hülle*), che invero è per un certo tempo utile e necessario, dalla cosa stessa (*von der Sache selbst*), questo è illuminismo; ché altrimenti si scambia un ideale (quello della ragion pratica) con un idolo (*Idol*), e viene a mancare il fine supremo¹⁸.

Sebbene la nozione di «involucro» possa apparire povera e persino semplicistica, quasi una marcia indietro, si deve notare come la preoccupazione antidolatrìca riguardi innanzitutto gli ideali della ragione. Differimento e «senso» della distanza sono l'antidoto critico-illuministico a ogni superstizione e fanatismo, ma anche la via meno inadeguata per «rendersi degni».

D'altra parte lo stesso Gesù appare come un maestro di discorsi e comportamenti esemplarmente antidolatrìci: Gesù non idolatra la lettera della legge¹⁹, ma ne fa scaturire lo spirito senza rimanere ostaggio di quanto è depositato nelle tavole della legge mosaica²⁰. Gesù non idolatra lo *status quo*, e il suo esempio lascia sperare tutti gli esseri umani di poter diventare²¹ più liberi e più giusti, ossia soddisfare i comandamenti divini (che per Kant hanno la loro dimora nella ragione umana). Gesù non idolatra né il passato, né il presente,

¹⁸ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, § 38, Ak. VII 192, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 78.

¹⁹ Gv 8 (Gesù e l'adultera): «3 Allora gli scribi e i farisei gli condussero una donna sorpresa in flagrante adulterio, la posero in mezzo e 4 gli dissero: "Maestro, [...] 5 [...] Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?". 6 Dicevano questo per metterlo alla prova e per avere motivo di accusarlo. Ma Gesù si chinò e si mise a scrivere col dito per terra. 7 Tuttavia, poiché insistevano nell'interrogarlo, si alzò e disse loro. "Chi di voi è senza peccato, getti per primo la pietra contro di lei". 8 E, chinatosi di nuovo, scriveva per terra. 9 Quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani» (Bibbia TOB, p. 2439). Qui il fulcro forte non è l'affermazione per cui potrebbe emettere giudizio solo chi mai fosse immacolato e puro come Dio, bensì il gesto di Gesù che scrive sulla terra sabbiosa: la legge scritta ha i tratti mobili e interpretabili dei segni tracciati sulla sabbia, che una folata di vento può cancellare ma soprattutto che gli esseri umani sono chiamati ogni volta a riscrivere per non restare vittime della sua lettera. Kant, il filosofo del tribunale della ragion critica, non si pronuncia sul Gesù che si rifiuta di giudicare l'altro, ma saluta filosoficamente l'esemplarità morale di un Gesù non letteralista-legalista e dunque di un Gesù generoso, sublimemente magnanimo nei confronti del prossimo.

²⁰ REL VI 30/30, 163; VI 160/175.

²¹ REL VI 116/126; VI 67-68/71-72.

ma rimanda a un possibile futuro moralmente migliore per tutti²². Gesù non idolatra se stesso, ma si sacrifica generosamente per gli altri, libero da ogni amore di sé²³. Insomma, Gesù si presenta agli esseri umani come un esempio di liberazione da ogni realismo etico e nel contempo di presa sul serio della realtà del male: il male, specie come disposizione morale umana, non viene idolatrato fatalisticamente, ma caricato da Gesù sulle proprie spalle, sino alla morte più ignominiosa, offrendo così, secondo Kant, a tutti gli esseri umani un simbolo di salvezza dal male che pur non nega la realtà di quest'ultimo.

3. *Una morale religiosa*

Il male (morale) non è condizione eccezionale o anormale, ma è «una condizione essenziale e universale». È infatti «*possibilità* che risiede nella stessa natura umana». D'altra parte «il solo compito del saggio sul male radicale – prima parte di REL – è giustificare la possibilità», per l'essere umano, «di scegliere liberamente, ossia responsabilmente, e tuttavia di scegliere contro la legge morale»²⁴. Nel bulbo stesso della radice della libertà che ci rende responsabili è innestata la nostra esposizione alla possibilità del male.

L'intreccio peculiarmente kantiano tra libertà, possibilità e non radicabilità del male si riverbera anche nel ruolo esemplare dell'uomo di Nazareth. Il primo motivo di interesse filosofico per la figura di Gesù è legato proprio alla questione della possibilità: com'è possibile che l'essere umano, così lontano dalla perfezione e, soprattutto, così costitutivamente predisposto a fare il male, non recepisca il proprio dovere morale – in termini religiosi: il compito di rendersi gradito a Dio – come del tutto impossibile? Il «guardare» all'esempio gesuano scioglie via il senso dell'impossibilità.

L'uomo Gesù incarna simbolicamente quell'ideale morale, che sorge sì nella ragione umana, ma, poiché questa se lo trova addosso

²² REL VI 69/73; VI 136/150.

²³ «l'amore di sé (*Selbstliebe*), assunto come principio di tutte le nostre massime, è precisamente la fonte di ogni male» (REL VI 45/49).

²⁴ E. L. Fackenheim, *Kant and Radical Evil*, in AA.VV., *Immanuel Kant. Critical Assessments*, a cura di R. Chadwick, Routledge, London-New York 1992, vol. III, pp. 265-267.

come un *Faktum* di cui non afferra il cominciamento, può risultare «ammissibile entro i limiti» esprimere anche in termini religiosi – validi come metafore –: «quel paradigma ideale (*Urbild*) [di umanità moralmente perfetta] è sceso a noi giù dal cielo»²⁵. Già qui emerge la funzione salvifica-liberatrice di Gesù. Certo, per riconoscerla occorre un esercizio congiunto di libertà della nostra ragione e della nostra immaginazione analogica, ma Gesù rinforza l'istanza liberatrice, ravvivando il senso umano della doverosa possibilità di rendersi moralmente migliori. Secondo Kant non si tratta di una fede dogmatica nel trascendente, bensì di una fede pratica, moral-razionale, nel figlio di Dio che indurrebbe tutti gli esseri umani – e dunque non soltanto i cristiani – a sperare di poter rendersi graditi a Dio.

Il secondo tratto della storia dell'uomo Gesù che non può non attrarre il filosofo morale Kant, e con lui tutti coloro che ne condividono la disposizione morale, è la questione, cardinale, del sacrificio e dei patimenti subiti e accettati dal Nazareno.

Kant ritiene opportuno sottolineare innanzitutto che Gesù non ha cercato la morte, nemmeno come mezzo giustificato «per promuovere un buon proposito (*eine gute Absicht*) attraverso un esempio luminoso. [...] questo sarebbe stato un suicidio»²⁶. Ora, va senz'altro notato come si confermi ancora una volta quanto la prospettiva kantiana sia scevra da ogni senso del dovere morale come fine a se stesso, cui giustificatamente o obbligatoriamente “dare in pasto” le nostre vite come fossero riducibili a suoi mezzi. Il punto però è che Gesù appare come un esempio, da imitare, di libera accettazione del dovere innanzitutto per l'esemplarità della sua obbedienza. Egli ha messo a rischio la propria esistenza non curandosi della propria utilità personale (*Eigennutz*). L'ideale di perfezione morale, almeno in quanto sia possibile a un essere di questo mondo (*Weltwesen*), dipendente da bisogni e inclinazioni, non possiamo – secondo Kant – che pensarlo così e riconoscerlo come presentato in carne e ossa (*leibhaftig*) nell'uomo gradito a Dio di nome Gesù. Quest'ultimo si è mostrato

²⁵ REL VI 61/63.

²⁶ REL VI 81n/88n. «Infatti non è lecito [...] disporre (*disponieren*) di sé e della propria vita come di un mezzo in vista di un fine, qualunque esso sia, ed essere così l'autore (*Urheber*) della propria morte» (*ibid.*).

pronto non solo a compiere ogni dovere umano, e a diffondere il bene intorno a sé, nella cerchia più estesa possibile, attraverso l'insegnamento e l'esempio, ma anche disposto, sebbene tentato dai più grandi adescamenti (*Anlockungen*), a farsi nondimeno carico di tutte le sofferenze sino alla morte più ignominiosa (*zum schmäblichsten Tod*) per il bene del mondo, e persino per quello dei suoi nemici²⁷.

Questo ideale si trova già nella nostra ragione e tuttavia trova luminosa rappresentazione (*Darstellung*) sensibile in Gesù, uomo capace di andare liberamente incontro a quanto è necessario/doveroso. La generosità coraggiosa del Nazareno, che non resta ostaggio di preoccupazioni egotistiche e si sacrifica per il bene di tutti, non è che l'esibizione, concreta e simbolica al tempo stesso, di quella dimensione sovraperonale e universale che la ragion pratica, secondo Kant, ingiunge a tutti noi come condizione moralmente doverosa. Non sfuggirà a nessuno, peraltro, l'altro aspetto qui decisivo, anch'esso insieme morale e religioso: l'uomo giusto non richiede reciprocità, non pone cioè in clausole il compimento del proprio dovere. Gesù accetta il proprio pesantissimo destino anche per il bene dei suoi nemici e dunque di quanti sono ingiusti con lui. Attraverso lo "scavalamento" della condizione di reciprocità, che da sempre caratterizza le relazioni umane e le dinamiche etico-sociali, il cristianesimo inaugura uno dei momenti più originali della moralità umana. Ecco perché Kant se ne può uscire con l'affermazione, assai pretenziosa anche ai suoi tempi, secondo la quale: la religione cristiana è fra tutte le religioni conosciute la sola religione morale²⁸. Va peraltro notato come in questa obbedienza morale non condizionata dalla reciprocità riverberi l'asimmetria che caratterizza in generale ogni rapporto religioso con il divino e più in particolare quello di un Abramo o di un Giobbe con Javeh, esemplari di un'obbedienza grande proprio perché non chiede indietro pari comportamento.

Un terzo motivo dell'interesse kantiano per Gesù di Nazareth concerne la questione della conversione. L'esemplarità cristiana non chiede a ogni essere umano semplicemente di osservare volta a volta quanto è dovuto, ma ingiunge anche una rivoluzione radicale, una trasformazione per intero della propria disposizione d'animo (*Gesin-*

²⁷ REL VI 61/64 [trad. mia].

²⁸ REL VI 51-2/56.

nung) in modo che il buon principio diventi in ognuno guida dura-
tura a scapito del cattivo principio. L'esempio di Gesù chiede a tutti
una conversione in forza della quale rinnovarsi e rinascere, risorgen-
do a uomini nuovi²⁹.

Qui le considerazioni di Kant si fanno sottili e le difficoltà che
egli stesso solleva aprono fronti dai notevoli rimandi. Kantianamente
l'esposizione di ognuno di noi alla legge morale costringe ciascuno
a una lotta. Proprio nelle pagine che introducono le sezioni dedicate
a Gesù, Kant trova modo di chiarire nella maniera più esplicita che
la lotta morale non è tra il dovere morale e le inclinazioni naturali.
Queste ultime, in se stesse, non sono riprovevoli e anzi va biasimato
proprio il volerle annientare (*rotten*), pena il rendere impossibile la
felicità. Il vero errore degli Stoici è stato di assumere le inclinazioni
naturali come avversario della virtù, mentre, come avrebbe, secondo
Kant, ben compreso Paolo, per il cristianesimo il conflitto morale è
tutto spirituale, e vede contrapporsi i due principi, quello buono e
quello cattivo, che si contendono il libero dispiegarsi della disposi-
zione (*Gesinnung*) d'animo umana³⁰. La conversione, di cui Gesù ci
offre fulgido esempio da imitare, non consiste nella repressione della
nostra natura sensibile, ma è una rivoluzione³¹ che trasforma total-
mente le fibre più intime della disposizione morale del convertito,
un rivolgimento della libera fonte dei nostri atti. L'uomo nuovo, il
rinato, è colui/colei che è andato/a incontro a una metamorfosi radi-
cale del modo di rapportarsi al cattivo principio, il quale diventa così
inefficace nel tentare la sua libertà.

Sin qui, si potrebbe dire, lo scritto sulla *Religione* ripropone il pa-
radigma morale kantiano. Il punto originale, propiziato proprio dal
cimentarsi del filosofo direttamente con la dimensione religiosa, non
è tanto questo richiamo a una rivoluzione "spirituale" che riguardi
olisticamente le radici della libertà umana, e che il religioso chiama
conversione. La riflessione kantiana si fa densa, e capace di coniugare
chiave morale e chiave religiosa, quando giunge a sottolineare che
parte essenziale di questa conversione è il non scambiare il compiere
il proprio dovere per un salvacondotto tra i mali della vita.

²⁹ «Convertirsi è infatti uscire dal male ed entrare nel bene, spogliarsi del vecchio
uomo e rivestirsi dell'uomo nuovo» (REL VI 74/79).

³⁰ REL VI 58-59/60-62.

³¹ REL VI 79/86.

Dapprima Kant sembra porre la questione in altri termini: chi si converte al buon principio cancella così il proprio umano debito originario, quello che kantianamente si chiama «male radicale»? L'uomo moralmente nuovo può considerarsi libero da ogni colpa e dunque, finalmente, non più meritevole di alcun male quale punizione o castigo? La risposta kantiana è degna di attenzione perché – ecco la sottolineatura di chi scrive – è morale senza essere moralistica e non è moralistica perché è insieme religiosa, ed è religiosa senza ridurre Dio a un mero dispensatore di sanzioni o premi per i piccoli atti umani. Convertirsi, imitando come esemplare paradigmatico il Figlio di Dio, trasformarsi moralmente in un uomo nuovo significa infatti anche e innanzitutto entrare in una disposizione al sacrificio e perciò all'accettazione di patimenti non meritati. Ecco la salvezza/liberazione, in un senso kantiano, pratico e intramondano, di cui è portatore esemplare Gesù: patimenti e morte vengono in Lui resi giusti in quanto «sganciati» dalla logica del calcolo dei meriti e delle colpe. Ecco la possibile rinascita umana:

Uscire dalla disposizione corrotta per entrare nella buona (in quanto «morire al vecchio uomo», «crocefissione della carne») è già di per sé sacrificio (*Aufopferung*) e andare incontro (*Antretung*) a una lunga serie di mali della vita (*einer langen Reihe von Übeln des Lebens*), di cui si fa carico (*übernimmt*) l'essere umano rinnovato nella disposizione del Figlio di Dio, ovvero sia solo per amore del bene; mali che pur tuttavia come punizione spetterebbero propriamente a un altro, cioè al vecchio uomo (infatti questo è moralmente un altro)³².

Ciò che in tale qualità (quella di vecchio uomo) gli spetterebbe come castigo (*Strafe*) (cioè tutte le sofferenze e tutti i mali della vita in generale) egli lo prende su di sé con gioia (*freudig*), semplicemente per amore del bene, in qualità di uomo nuovo: di conseguenza queste sofferenze non vengono ascritte a lui, nella sua nuova qualità, come punizioni, ma tale espressione vuole soltanto dire che egli se ne fa carico volentieri (*willig*), nella veste di uomo nuovo, come altrettante occasioni per mettere alla prova ed esercitare la sua disposizione al bene (*Gesinnung zum Guten*), tutti mali e patimenti che il vecchio uomo avrebbe dovuto attribuirsi come punizione (*Strafe*)³³.

Come Gesù ha accettato generosamente e coraggiosamente di patire sofferenze da innocente e per conto di altri, così l'uomo moralmente nuovo, in senso kantiano, è colui che è andato incontro a una

³² REL VI 74/79 (trad. mia).

³³ REL VI 74/80 (trad. mia).

rivoluzione della propria disposizione d'animo la quale implica anche, nella scia di un sacrificio virtuoso, un dire di sì a una lunga serie di mali della vita immeritati. Certo Kant pone come condizione che ciò sia fatto in vista del bene comune, né liquida totalmente il pensiero che per il sé precedente alla conversione quelle sofferenze possano essere considerate come dei castighi, ma le sue mosse sono protese verso un respiro *sublime* – impiego il termine in senso ampio ma comunque mutuato dalla *Critica del Giudizio*. La dimensione morale travasa così in quella propriamente religiosa, mostrando di sporgersi oltre la logica moralistica della punizione e della ricompensa per i nostri meriti o demeriti. Rinasciamo a uomo nuovo quando non facciamo il nostro dovere solo per accumulare diritti e poter così rivendicare la legittima ricompensa. Ma, soprattutto, diventiamo uomini rinnovati quando, con tutte le fibre della nostra disposizione d'animo, impariamo ad accettare patimenti che pur non abbiamo meritato.

Linguaggio propriamente religioso e linguaggio morale dicono con lingue diverse non tanto la medesima cosa quanto la cosa stessa, la quintessenza, secondo Kant, del modo umano di disporsi in senso pratico-razionale verso la vita: rivoluzione profonda è quella in forza della quale ognuno di noi si fa liberamente carico di ciò che è necessario e/o doveroso, senza aspettarsi che qualcuno o la vita stessa lo premi né che ciò comporti una qualche cancellazione della propria originaria esposizione al male. L'autentica salvezza dell'umanità, implicata dal sacrificio di Gesù Cristo, ossia, nei termini kantiani, entro i limiti della sola ragione, la vera liberazione morale è quella a cui va incontro chi dice di sì al necessario/obbligatorio, valido per tutti, accettando di vedersi addebitati dolori che eccedono il computo dei propri meriti e demeriti. Letto e riconosciuto in questa chiave, il Gesù kantiano, più che pagare i debiti di Adamo, si presenta come un novello Giobbe, che accetta quanto scaturisce da un debito inestinguibile nei confronti del divino strapotente.

Dove c'è moralità umana, si danno, kantianamente, lotta, coraggio, capacità di sacrificare generosamente ciò che sarebbe utile solo alla nostra singola persona. Il Gesù di Kant appare, nella sua simbolica esemplarità, come un lottatore sublime, sublime sia perché indipendente dagli usi giudaici³⁴ sia perché sa volare alto su ogni

³⁴ «Il giudaismo non è propriamente una religione (*Das Judentum ist eigentlich gar*

basso utilitarismo, sacrificandosi generosamente per il bene comune; lottatore perché ha la forza di scegliere con risolutezza, pur lontano da qualsivoglia ostinazione fanatica, e di andare incontro al proprio pesantissimo destino di vita e di rinascita – e non semplicemente di morte. L'esempio offerto dal Gesù kantiano è di un combattente sublime, «eroe della storia»³⁵, che resiste con fermezza inamovibile al male delle tentazioni³⁶, ma sa dire di sì ai mali che gli cadono addosso senza colpa.

La religione morale kantiana mostra di essere insieme una morale religiosa. L'autentico bene, il più profondo e prezioso, non è l'osservanza della legge, ma è proprio la più decisiva di tutte le liberazioni, esibita anche dalla salvezza rappresentata da Gesù. La più radicale e benefica liberazione morale è quella che conduce a lottare in modo generoso per ciò che è giusto, sapendo che ciò non contraddice, ma anzi fa tutt'uno con prove di sofferenza non meritate – sotto il segno del sublime religioso.

keine Religion)» (REL VI 125/137). In più occasioni Kant sembra fare eco al consueto pregiudizio cristiano anti giudaico, per cui i farisei non appaiono come un tipo paradigmatico umano, ma proprio come i necessari rappresentanti della fede giudaica. Ma come è esemplare il cristianesimo, altrettanto lo è il giudaismo e dunque Kant ammette che il «culto servile» giudaico, con cui entra in contrasto Gesù, «può essere preso come esempio di tutte le altre simili fedi, solo statutarie nella loro essenza» (REL VI 158/173).

³⁵ REL VI 82/89.

³⁶ Kant menziona l'episodio evangelico di Giovanni, capitolo 8, in cui Gesù nel Tempio fronteggia scribi e farisei con un atteggiamento di rara fermezza e franchezza (*Freimütigkeit*) (REL VI 81/87): Gv 8: «43 Per quale motivo non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alla mia parola?»; «45 A me, invece, voi non credete, perché dico la verità. 46 Chi di voi può dimostrare che ho peccato? Se dico la verità, perché non mi credete?». Ebbene la traduzione di Martin Lutero di questo versetto 46 è significativamente diversa e suona: «46 *Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?*» («Chi di voi può indurmi nel peccato? Chi di voi può farmi peccare?»). Lutero offre sul piatto a Kant, da par suo in cerca di disposizioni morali affrancate da ogni timore servile, la possibilità di scorgere in Gesù un combattente che in nome della giustizia sfida coraggiosamente una moltitudine bacchettona e pseudoeletta, in questo caso quella dei farisei, e resiste al male. Kant infatti, citando proprio il passaggio nella traduzione di Martin Lutero (REL VI 65/69), riconosce in Gesù un soldato morale, sublime perché superiore ai meschini farisei, idolatri della legge scritta e delle cerimonie esteriori, sublime perché non è ostaggio della paura di perdere qualcosa o della brama di guadagnare un qualche vantaggio personale.

Luigi Ruggiu

Gesù negli *Scritti teologici giovanili* di Hegel

1. *Gesù nelle Jugendschriften*¹

Due sono le direttrici che caratterizzano i primi scritti, impropriamente definiti da Nohl come «teologici»: da un lato lo stretto intreccio che intercorre tra valenza religiosa e morale e valenza politica, dall'altro il carattere «pratico» del sentimento religioso².

¹ G. W. F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, hrsg. H. Nohl, Repr. phot. Minerva, Frankfurt/M 1966 (= *Jugendschriften*, Nohl); trad. it. *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, trad. it. N. Vaccaro, E. Mirri, Guida, Napoli 1972; G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke, In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III: Frühe Exzerpte, Unter Mitarb. von Gisela Schüler, hrsg. von Friedhelm Nicolin, Meiner, Hamburg 1991 (trad. it. E. Mirri, *Scritti giovanili*, Guida, Napoli 1993). Abbiamo trattato di questi testi in L. Ruggiu, *Logica metafisica e politica. Hegel a Jena*, 2 voll., Mimesis, Milano 2009, vol. I, capp. 1-2. Cfr. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905 (trad. it. G. Cavallo Guzzo in *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Guida, Napoli 1986; G. Cacciatore, *Hegel e la religione nell'interpretazione di Dilthey*, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 402-417.

² S. Achella, *Tra storia e politica. La religione nel giovane Hegel*, Editoriale Scientifica, Napoli 2008; P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Publication Universitaires de L. Kouvain, Paris 1953; F. M. Cacciatore, *Protestantesimo e filosofia in Hegel*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1980; M. Fujita, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, «Hegel-Studien», 26 1985; G. Gérard, *Filosofia e religione nel pensiero del giovane Hegel*, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, cit., pp. 355-373; H. S. Harris, *Hegel's Development toward the Sunlight 1770-1801*, P. U. Oxford, Oxford 1972; W. Kaufmann, *The Young Hegel and the Religion*, in Aa.Vv., *Hegel. A Collection of critical Essays*, Anchor, New York 1972, pp. 61-99; P. Luc Laurent, *Le statut philosophique du Tübinger Fragment*, «Hegel-Studien», 16 (1981), pp. 69-98; L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma 1973; F. Menegoni, *Da*

Sul primo versante, si tratta infatti di una proiezione dell'interpretazione della religione come «religione popolare»³, espressione di libertà. Concezione derivata dalla sua stretta identificazione con la libertà della polis, come nella città greca e nella ripresa contemporanea fattane da Rousseau e codificata dalla rivoluzione francese. «Spirito del popolo, storia, religione, grado della libertà politica popolare non possono essere considerati separatamente, né in rapporto al loro reciproco influsso né in rapporto alla loro natura»⁴.

Per quanto riguarda la seconda valenza, essa è formulata in chiave fortemente antiteologica⁵: «Nel concetto di religione è implicito che questa non è semplicemente una scienza intorno a Dio, ai suoi attributi... non è una conoscenza semplicemente storica o ragionata, ma interessa il cuore ed ha influenza sui nostri sentimenti e sulla de-

Glaubend und Sein a Glauben und Wissen, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, cit., pp. 556-564; F. Ormea, *La religione del giovane Hegel*, Napoleone, Roma 1972; F. Petrini, *L'idea di Dio in Hegel - Stoccarda e Tubinga*, Città Nuova, Roma 1976; A. T. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, La Haye 1960; R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in Philosophiam"*. *Dagli studi gimnasiali alla prima logica (1782-1801)*, La Nuova Italia, Firenze 1989.

³ H. Busche, *Das Leben der lebendigen, Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten*, «Hegel-Studien», B. 31 1987.

⁴ *Jugendschriften*, Nohl, p. 27. Il testo così prosegue: «Essi sono intrecciati insieme in un solo nodo, come tre colleghi di ufficio, di cui nessuno può fare qualcosa senza l'altro ma ognuno riceve qualcosa dall'altro. Formare la moralità di singoli uomini è affare di una religione privata, dei genitori, dei propri sforzi e circostanze, formare lo spirito del popolo è invece per un verso cosa della religione popolare, per un altro dei rapporti politici». Cfr. A. T. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, cit., pp. 25 sgg.

⁵ Come è noto, hanno affrontato questi scritti con un privilegiamento del loro significato teologico sia Asveld che T. Häring (*Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und Sprache Hegels*. 1 Bd., Teubner, Leipzig 1929). A. Peperzak ha affermato al contrario la presenza costante del nesso inscindibile religione e politica: in ogni tappa della sua formazione la religione ha un significato politico, e lo Stato è sempre qualcosa di divino: A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, cit., pp. XIII sgg. Cfr. F. Biasutti, *Absolutezza e soggettività. L'idea di religione in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1979; H. J. Krüger, *Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel*, J. B. Metzlersche, Stuttgart 1966; H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologischen Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, Freiburg i. B. 1971 (trad. it. *Incarneazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel; prolegomeni ad una futura cristologia*, Queriniana, Brescia 1971); C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Sansoni, Firenze 1959; R. Theis, *Le discours dédoublé. Philosophie et théologie dans la pensée du jeune Hegel*, Barré & Dayez, Paris 1978.

terminazione della nostra volontà»⁶. In questo contesto, perciò, «La fede in Cristo in quanto persona storica non è fondata su un bisogno della ragione pratica, ma è una fede che si basa sulla testimonianza di altre persone»⁷. L'antitesi tra bisogno della ragione pratica e fede fondata su un'autorità ne depotenzia immediatamente il significato.

Il rapporto di Hegel con la figura di Gesù nell'ambito delle *Jugendschriften* varia con il mutare dell'interpretazione della religione in generale da un lato, e dall'altro e più specificamente con la religione cristiana. Nel periodo tubinghese abbiamo sostanzialmente una concezione della religione come «religione civile», pienamente identificata con la libertà come è proprio di una vera comunità, con due punti di riferimento costanti, la religione della polis greca e la ripresa della religione civile da parte di Rousseau⁸. Il centro dell'interesse è rivolto alla comunità e quindi all'espressione pubblica e sociale della religione. I riferimenti all'autonomia sono tutti giocati in senso pubblico, non privato: in questo senso, con una curvatura interpretativa ben lontana dalla lettura interiorizzata dell'autonomia da parte kantiana.

Sotto quest'aspetto, il cristianesimo con l'introduzione di una fede nella trascendenza fondata sul concetto di rivelazione, e quindi con il primato di una forma di autorità, si mostra del tutto estraneo alla cultura e al sentimento del popolo tedesco, senza alcuna possibilità di radicamento nelle tradizioni, nella cultura, nel mito, nell'azione. Gesù traduce tutto questo in una fede fondata non sulla ragione pratica, ma su una autorità fittiziamente introdotta.

Una svolta avviene con la ripresa della morale kantiana e della sua ispirazione di fondo in senso individuale che, piuttosto che sulla comunità, pone l'accento sull'interiorità e sull'esaltazione dell'autonomia della ragione pratica. Nella fase più propriamente kantiana del periodo di Berna, abbiamo un'identificazione di religione e morale che sfocia in una esaltazione dell'«autonomia» come espressione per eccellenza della morale fondata sulla pura ragione, di cui il Cri-

⁶ *Jugendschriften*, Nohl, p. 5.

⁷ *Jugendschriften*, Nohl, p. 64.

⁸ K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*, Duncker und Humblot, Berlin 1844 (trad. it. *Vita di Hegel*, Mondadori, Milano 1974, p. 29); M. Riedel, *La critica di Hegel al diritto naturale*, in Id., *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Bari 1975, pp. 30 sgg. Cfr. *Jugendschriften*, Nohl, pp. 212 sg., e 42, 53, 71, 139 sgg., 173, 188 sgg., 365.

sto con Socrate diviene l'espressione più compiuta. La religione «ha origine nella natura morale dell'uomo, nel bisogno pratico, e da essa scaturisce a sua volta la morale»⁹. Con la riduzione della religione a morale, Gesù diviene l'espressione per eccellenza della virtù come riferimento alla autonomia della ragione pratica. Il che comporta un completo svuotamento degli aspetti più propriamente religiosi-sacrali di questa figura in quanto figlio di Dio, e quindi con un'assenza totale di riferimento alla trascendenza e al caratter misterico del Dio-uomo incarnato dalla figura di Gesù.

La riappropriazione in senso kantiano della figura di Gesù e del cristianesimo in qualche modo si muove all'interno delle coordinate della «religione nei limiti della pura ragione», e quindi nella negazione della trascendenza e del carattere rivelato come caratteristiche dell'autentica religione.

In questa direzione, manca però ancora una spiegazione di come e perché la religione, in quanto espressione della pura virtù morale, sia divenuta infine positiva. Nello scritto su *La positività del Cristianesimo*, il problema che viene al centro dell'attenzione è quello di Gesù come fondatore di una religione storica e istituzionalizzata. E poiché questa religione è considerata come essenzialmente positiva, la questione diviene quella di sapere se questa religione è nella sua essenza essa stessa positiva, oppure se la positività sia conseguenza di presenze e atti che, in qualche misura, sono da imputare allo stesso Gesù, o se invece si tratta di una curvatura di tipo storico da imputare ai primi seguaci.

In questo modo, la figura di Gesù non viene più vista nella sua individualità, come realizzazione della ragione e della autonomia legislatrice sul piano della morale, ma nel suo stretto legame con la genesi di una religione che riveste carattere pubblico solo in quanto si affida a dogmi, precetti e comandi. È chiaro che se la religione è strettamente intrecciata con la posizione della trascendenza e oggettività di Dio, con un Dio signore e domino, essa non può che essere positiva. Si può dire in certo modo che l'applicazione a Gesù e al cristianesimo dei parametri kantiani de *La religione nei limiti della pura ragione* pone in evidenza il nesso di necessità che intercorre fra Gesù e la nuova religione e quindi applica ad essa il

⁹ *Jugendschriften*, Nohl, p. 48.

concetto di positività come conseguenza necessaria del suo modo di essere e di porsi.

La trattazione più complessa della figura di Gesù da parte di Hegel avviene nell'ambito dei testi che fanno riferimento a *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, in stretta connessione con una rivalutazione piena del significato anche metafisico della religione in generale e della religione cristiana in particolare. Quest'ultima viene caratterizzata ora dalla predicazione dell'amore da parte di Gesù. Qui la figura di Gesù è delineata in stretta contrapposizione con lo spirito dell'ebraismo, interpretato come sintesi di autorità e legge. Entrambe fanno riferimento al tema della separazione e del dominio, e quindi alla figura della «costrizione» come sintesi coatta di elementi tra loro separati e inconciliabili. Indipendentemente dal fatto che la costrizione sia fondata su un rapporto esteriore o su un dominio interiore. Di contro, la religione di Gesù, fondata sull'amore, viene vista come espressione dell'unità di divino e umano. Ma questo nesso non è caratteristica peculiare di Gesù in quanto espressione del tutto unica ed eccezionale del rapporto con il divino. Gesù diviene anticipazione storica sul piano della rappresentazione di un nesso che contrassegna ogni uomo. Gesù quindi come vivente personificazione del «sacro mistero» che investe l'unità di finito e infinito, di uomo e Dio. Proprio per questo è necessariamente votato a perdere progressivamente il suo carattere di eccezionalità per veicolare ad ogni uomo quell'identità con il divino che si è annunciata storicamente come esclusiva di Gesù come figlio di Dio.

La sottolineatura del nesso Gesù-amore fa emergere il carattere sempre più conflittuale, di rottura e di isolamento del Cristo rispetto alla comunità di appartenenza. In questo modo è ineluttabile l'affermarsi della separazione e dell'autoisolamento come espressione necessaria del destino cui Gesù va incontro, in scissione con la comunità di appartenenza. Perciò stesso in rottura con il proprio mondo e la propria vita. Si potrebbe dire che così Gesù diviene una figura eminente votata necessariamente allo scacco¹⁰. E malgrado il fatto che

¹⁰ In questa direzione è da sottolineare la forte accentuazione del nesso Gesù-destino: L. Balzan, *Il tema del destino nello "Spirito del Cristianesimo"*, «Il Pensiero», 1-3 1970, pp. 139-152; P. Bertrand, *Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne*, «Revue de Metaphysique et de Morale», 1940; R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987; B. De Giovanni, *Su Hegel. Humanitas e destino tra*

l'accento in senso anti-ebraico e anti-cristiano posto sulla conciliazione e unificazione con il mondo paia concludersi con la posizione della «religione» quale ultimo gradino della unificazione medesima, occorre aggiungere che si tratta di una religione del tutto priva dell'afflato alla trascendenza e insieme non in grado di dare una giustificazione di se stessa. Di qui la necessità di andare oltre in una direzione in cui la filosofia come sistema e scienza assume il ruolo centrale¹¹.

2. La religione della polis greca come modello

Il significato generale dello scritto su *Religione popolare e cristianesimo* è costituito dalla contrapposizione tra la religione «della» polis¹², cioè della comunità dei cittadini, con l'identificazione in essa di pubblico e privato, umano e divino. Il genitivo è insieme soggettivo e oggettivo, in quanto indica che l'oggetto religioso della comunità è la stessa polis, che quindi si pone come fine ultimo di ogni cittadino¹³. Il cristianesimo in questo scritto è visto come religione estranea

Francoforte e Jena (1799-1802), Arsenale, Venezia 1984; B. Gravagnuolo, *Dialettica come destino. Hegel e lo spirito del cristianesimo*, Liguori, Napoli 1983.

¹¹ Non a caso nella lettera a Schelling che conclude il periodo di Francoforte, Hegel sottolinea come sviluppo necessario della propria posizione procedere in direzione della scienza e del sistema, cioè oltre e al di là della religione. Lettera a Schelling 2 novembre 1800, in P. Manganaro, G. W. F. Hegel, *Epistolario*, Guida, Napoli 1983, vol. I: «Nella mia formazione scientifica che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini, dovevo essere sospinto verso la scienza, e nello stesso tempo l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi, in forma riflessiva, in un sistema. Mi chiedo ora, mentre sono ancora occupato con questo sistema, come possa trovare un punto di riferimento per agire efficacemente sulla vita degli uomini».

¹² F. Barcella, *L'Antike in Hegel e altri saggi marxisti*, Argalia, Urbino 1975; W. Rehm, *Griechentum und Göthezeit*, Leipzig 1949; D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Vrin, Paris 1975; J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'idealisme allemand*, Nijhoff, La Haye 1967.

¹³ G. W. F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 521 (Studi, 1795-1796): «La religione greco-romana fu una religione per popoli liberi soltanto; e con la perdita della libertà dovevano anche perdersi il suo significato, la sua forza, la sua conformità alle esigenze umane... L'idea di patria e di stato era l'elemento invisibile e superiore per cui ogni uomo operava, da cui era spinto: questo era per lui il fine ultimo del suo mondo, che trovava espresso nella realtà o che egli stesso cooperava ad esprimere e a conservare... Catone si volse al Fedone di Platone solo quando fu distrutto ciò che era stato finora per lui il supremo ordine delle cose, il suo mondo, la sua repubblica; solo allora egli si volse ad un ordine ancora più alto». Nel 1794 Hegel vede l'interesse dell'uomo per lo stato come il più alto interesse [Ju-

alle esigenze della comunità: la trascendenza introduce la rottura con il mondo e la comunità di appartenenza, elementi che si sostanziano nello stato. Il cristianesimo viene considerato come estraneo alle tradizioni della Germania, espressione di una religione trapiantata a forza, priva di radicamento nel mito e nella storia della nazione¹⁴. Inoltre, il suo riferimento ad un Dio trascendente, separato e lontano, introduce una patente contraddizione tra gli ideali della città e quelli di estraneazione e di fuga dal mondo e dalla polis propugnati dal Cristianesimo.

La vena anti-illuminista e in qualche modo anche inconsapevolmente anti-kantiana dello scritto si esprime innanzitutto nella piena rivalutazione della religione contro la visione razionalistica e deista. Ma questa esaltazione è legata ad un tema con valenza squisitamente antropologica e politica: solo la religione ha una capacità di presa sull'uomo visto nella sua integralità di ragione e sensi. Solo una religione popolare costituisce un forte sentimento in grado di coinvolgere emozionalmente e quindi di motivare gli uomini nella loro azione in favore della comunità e dello stato¹⁵.

In questo contesto, Gesù è considerato in rapporto alla sua importanza pratica, in quanto capace con il suo esempio di sollecitare gli uomini alla virtù, così come aveva fatto Socrate in Grecia.

Infatti, «la storia di Gesù, e non semplicemente le sue dottrine o quelle a lui attribuite, ha un'importanza pratica molto grande. Vi si trovano i principi di amare il bene, di agire giustamente, di non andare debitori all'apparenza della virtù di momentanee emozioni buone, di amare la virtù per libera scelta; vi si trova una prevalenza del nostro mondo metafisico sul nostro mondo fisico, di idee astratte sul sensibile»¹⁶. Si

Jugendschriften, Nohl, pp. 356, 229]; lo stato diviene il fine supremo dell'uomo, il suo dio. Si tratta di temi e ispirazioni derivanti da Gibbon, *Declino e caduta dell'impero romano*, Mondadori, Milano 1998.

¹⁴ Una recente ricostruzione della discussione sul deismo, la considerazione della figura del Cristo contrassegnata soprattutto come un «riformatore terreno», il dibattito teologico nello Stift, è ora in S. Achella, *Tra storia e politica. La religione nel giovane Hegel*, cit., pp. 17 sgg.

¹⁵ Il legame con il dibattito sulla funzione degli intellettuali è analizzata da R. Bodei, *La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano*. (I) [Verfassung Deutschland], «Studi Urbinati» 1962; R. Bodei, *La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano* (II) (System Sittlichkeit), «Il Pensiero» 1962, pp. 236-279.

¹⁶ *Jugendschriften* [Tübingen 1794], Nohl, p. 56.

potrebbe dire che Gesù viene completamente spogliato dalla sua valenza religiosa e sacrale e visto come uomo eminente in grado di offrire esempi di virtù.

Comincia in questo senso il suo parallelo con Socrate¹⁷, dove quest'ultimo è accentuatamente più vicino alla nostra valenza umana e finita

«Che cosa manca qui per un prototipo della virtù? non fu Socrate un uomo di forze non superiori alle nostre? non possiamo noi imitarlo con la speranza di poter raggiungere nel nostro modo di vivere il medesimo grado di perfezione? Cosa costò a Cristo l'aiuto che egli diede agli ammalati? Una parola».

Proprio per questo, l'attribuzione del carattere della divinità a Gesù costituisce non l'espressione di un riferimento a qualcosa di totalmente estraneo all'uomo, ma l'espressione del conseguimento pieno della caratteristica della virtù. Pertanto, «l'aggiunta del divino qualifica l'uomo virtuoso che fu Gesù come ideale della virtù. Senza il divino della sua persona noi avremmo soltanto l'uomo, mentre qui abbiamo un vero ideale sovrumano che non è esterno all'anima umana, per quanto lontana da esso questa possa essere pensata. Inoltre questo ideale ha anche il vantaggio di non essere una fredda astrazione; la sua individualizzazione, per cui noi lo sentiamo parlare e lo vediamo agire, comporta che esso sia già affine al nostro spirito ed ancor più vicino al nostro sentire. Qui dunque, per il credente, non vi è più un uomo virtuoso ma è apparsa la virtù stessa. Nell'uomo virtuoso noi siamo sempre portati a presupporre ancora delle ombre segrete o almeno una battaglia precedente, come facciamo per Socrate solo in base alla fisionomia, nel secondo caso invece vi è per il credente la virtù senza macchia ma non senza corpo»¹⁸.

Quindi, «La fede in Cristo è una fede in un ideale personificato. Perché, per rafforzarci nella lotta per la virtù, per sentire in noi la scintilla divina, la nostra forza di divenire padroni del mondo sensibile, non ci bastano esempi di uomini?»¹⁹»

In questa direzione, Hegel polemizza ancora con il Cristianesimo in quanto fautore di una dottrina della corruzione della natura umana e sensibile. Questa religione rivelata è costretta insieme a de-

¹⁷ Sulla «figura di Socrate tra razionalismo e Cristianesimo», cfr. S. Achella, *Tra storia e politica. La religione nel giovane Hegel*, cit., pp. 95 sgg.

¹⁸ *Jugendschriften*, Nohl, p. 57.

¹⁹ *Jugendschriften*, Nohl, p. 67.

potenziare e ridimensionare l'uomo e a richiedere l'intervento di una realtà trascendente ed estranea, che si impone come forza di coazione esterna.

«Perché non riconosciamo in uomini virtuosi che essi sono non solo carne della nostra carne, sangue del nostro sangue, ma sentono anche la simpatia morale, e sono spirito del nostro spirito e forza della nostra forza? Ahimè! Ci hanno convinto che queste facoltà sono a noi estranee, che l'uomo rientra solo nella serie degli esseri naturali, e dei più corrotti; l'idea della santità è stata del tutto isolata ed attribuita solo ad un essere remoto, e si è ritenuto che essa non possa associarsi alla limitazione dipendente da una natura sensibile; e se ad essa potesse attribuirsi una perfezione morale, non formerebbe una parte della nostra propria essenza, ma il suo operare in noi sarebbe possibile solo ad opera dell'unione di quella essenza di tutte le essenze con noi ad opera della sua presenza innata in noi («unio mystica»)²⁰.

L'esaltazione sulla scia del Gibbon della libertà della polis greca in unità con la sua religione mondana, pubblica, che pone la comunità come fine ultimo di ogni agire, fondato su un concetto di autonomia che a differenza di quella kantiana, ha una portata quasi esclusivamente pubblica e politica, non può che vedere come marginale la figura di Gesù, espressione piuttosto di estraneità e di autorità costruita sulla fede, a detrimento della fede in se stessa della comunità.

3. *La ripresa di Kant e del primato della morale: La vita di Gesù*

Hegel ha un'atteggiamento in generale negativo nei confronti della religione cristiana, per il suo carattere di dottrina della trascendenza, e di subordinazione ad un Dio lontano che si impone in virtù di comandi esterni, che contraddicono quella che, con Kant, diviene una caratteristica essenziale dell'azione morale, il riferimento ad una ragione fonte ed espressione dell'autonomia della legge morale.

La vita di Gesù (Berna 1795) testimonia la scoperta di un Gesù kantiano, interpretato come campione della ragione autonoma ed espressione di una morale che si impone attraverso l'imperativo cate-

²⁰ *Jugendschriften*, Nohl, p. 67.

gorico che scaturisce dalla pura ragione. Il Gesù di Hegel sottolinea infatti che:

Chi si è proposto di seguire senza pregiudizi la legge incorrotta della moralità, costui potrà subito verificare se la mia dottrina è una mia invenzione; chi cerca la sua propria gloria annette naturalmente un gran valore alle speculazioni e ai precetti degli uomini, ma chi cerca con sincerità la gloria di Dio costui è abbastanza leale per rigettare quelle invenzioni che gli uomini affiancano alla legge morale o con cui addirittura la sostituiscono²¹!

Nelle espressioni hegeliane emerge con forza la sostituzione del rapporto uomo-Dio con il rapporto uomo-uomini. Si sottolinea in questo modo la centralità della relazione antropologica.

Si nota un distacco di questo lavoro dagli scritti precedenti e successivi, nel quale Gesù viene visto esclusivamente come maestro di morale razionale secondo gli schemi della trattazione kantiana della religione. Häring aveva a suo tempo sostenuto che questa interpretazione è una parentesi nello sviluppo della tematica hegeliana. In realtà, si può notare un filo nascosto di tipo kantiano che percorre tutti i frammenti giovanili di Hegel, con delle variazioni spesso molto profonde che sembrano capovolgere il senso stesso del kantismo. Si tratta soprattutto del ruolo politico che assume l'autonomia e del significato che riveste la comunità e la politica, e quindi la critica costante al *Privat-leben*²² e al primato della dimensione dell'interiorità. La centralità che riveste il tema della comunità e della vita pubblica fa sì che il riferimento al tema dell'autonomia del volere, come accade ad esempio nel frammento di Tubinga, acquisti una marcata dimensione pubblica e politica, del tutto estranea alla valenza kantiana. L'autonomia si impone nella piena convergenza del volere di individuo e comunità, nella realizzazione della libertà nello stato. Quello stato che è invece interpretato da Kant come espressione di esteriorità e quindi di causalità costrittiva. Il Gesù kantiano legato all'interiorità del volere della *Vita di Gesù* lascia ben presto campo libero alla pesante critica del kantismo ne *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, con la messa al centro dell'interesse della questione della conciliazione tra uomo e natura, interno ed esterno, privato e

²¹ *Jugendschriften* [Berna maggio-luglio 1795], Nohl, p. 96.

²² G. Cantillo, "Privatleben" e senso dello stato negli scritti giovanili di Hegel, in (a c. di) G. Severino, *Forme della scissione*, Marietti, Casale Monferrato 1986, pp. 65-111.

pubblico. E con un Gesù non all'altezza di questa dimensione, soggetto tragico votato necessariamente alla separazione dalla comunità, all'autoisolamento e alla sconfitta.

Il recupero della religione si sposa con un programma di abolizione della istituzionalizzazione delle Chiese e della religione, con l'identificazione dell'annuncio del Regno di Dio con il Regno del bene o regno dei fini kantiano, ma secolarizzato.

Il servizio di Dio e della ragione è kantianamente visto come inconciliabile con il servizio dei sensi: scissione tra sensibilità e ragione. Infatti, «Così come non si può servire con uguale zelo a due padroni, così il servizio di Dio e della ragione è inconciliabile con il servizio dei sensi: l'uno dei due esclude l'altro, oppure sorge un funesto ed impotente oscillare qua e là tra i due»²³. Quindi necessità di una conciliazione che superi ogni scissione e dominio. Così la rilettura del discorso della montagna di Gesù avviene in direzione di una conciliazione della ragione con le inclinazioni naturali dell'uomo, con una riaffermazione cioè della bontà dell'uomo e della natura.

Hegel trasforma scientemente il ritratto di Gesù tramandatosi dai Vangeli, attraverso un'opera di desacralizzazione della religione e una sua riduzione a morale. In essa Dio e il divino divengono semplicemente espressione della ragione. In questa direzione, Gesù viene privato di ogni elemento soprannaturale, divenendo campione della piena realizzazione dell'umanità.

Contro le aspirazioni al potere, «Gesù rigettò da sé senza esitare il pensiero di far suoi questi desideri, deciso di rimanere eternamente fedele a ciò che stava incancellabilmente scritto nel suo cuore, a venerare soltanto l'eterna legge della moralità e colui la cui santa volontà è incapace di essere affetta da altro che non sia quella legge»²⁴. La quale è «una legge della libertà cui l'uomo si assoggetta volentieri come a legge che egli stesso si è data; è eterna, e in essa giace il sentimento dell'immortalità... Voi siete schiavi, poiché state sotto il giogo di una legge che vi è stata posta dall'esterno e che perciò non ha la forza di strapparvi, attraverso il rispetto di voi stessi, al servizio delle inclinazioni»²⁵.

In questo senso, Dio stesso diviene espressione della ragione umana, venendo a perdere completamente ogni carattere di trascendenza.

²³ G.W. F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 344 (La vita di Gesù, 1795).

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Jugendschriften, La vita di Gesù* [Berna maggio-luglio 1795], Nohl, pp. 97-98.

La ragione costituisce l'unico e il più alto oggetto della fede dell'uomo, senza che essa debba contrapporsi agli impulsi sensibili.

Infatti, solo nella fede nella ragione si trova la vera grandezza e la dignità dell'uomo. La ragione «non condanna gli impulsi naturali, ma li guida e li nobilita... dinanzi allo splendore della ragione che comanda la moralità come un dovere, egli si trae indietro: le sue male azioni infatti fanno resistenza a quel rischiaramento, che lo riempirebbe di vergogna, di disprezzo di se stesso e di rimorso»²⁶.

Dunque, nelle parole di Gesù, che riecheggiano *l'Aufklärung*, la vera divinità dell'uomo è la stessa ragione. «C'è qualcosa nelle anime che non è stato creato, un qualcosa di increato: è la razionalità... Ciò che la sacra scrittura dice di Cristo viene detto con piena veridicità di ogni uomo divino. Ciò che è proprio della natura divina lo è anche di ogni uomo divino»²⁷.

Perciò, Gesù profetizza: «Verrà il tempo, che propriamente è già presente, in cui gli autentici adoratori di Dio adoreranno il padre universale nel vero spirito della religione (perché soltanto questi sono a lui graditi), lo spirito in cui signoreggia soltanto la ragione ed il suo fiore, la legge morale; solo qui deve essere fondata l'autentica adorazione di Dio»²⁸.

Tuttavia l'esaltazione della ragione è insieme affermazione dell'autorità della legge e del dovere, quanto cioè non sfugge alla maglie della costrizione e del dominio.

4. Dal concetto di positività alla storia

Il dibattito sulla «positività» è legato alle problematiche suscitate dal kantismo, ed è strettamente connesso col carattere rivestito dalla religione cristiana²⁹. In particolare, si tratta di interrogarsi se la po-

²⁶ G.W. F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 337 (La vita di Gesù, 1795).

²⁷ *Jugendschriften*, Nohl, p. 367 (app. I fine 1793).

²⁸ *Jugendschriften*, *La vita di Gesù* [Berna maggio-luglio 1795], Nohl p. 80.

²⁹ Cfr. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Werke in zehn Bänden*, vol. 7, Darmstadt 1983 (trad. it. di A. Poggi, intr. M. Olivetti, Bari 1980, pp. 198 sgg. «Il regime clericale è dunque la costituzione di una chiesa, in quanto in essa domina un culto fetichista, ciò che è da riscontrarsi tutte le volte che non principi più della moralità, ma comandamenti statutari, regole di fede ed osservanze costituiscono la base e l'essenza della chiesa». Questo giogo

sività sia una caratteristica intrinseca a quella religione, oppure se essa sia emersa solo dopo la sua comparsa. Insomma, ci si chiede se la sua natura discenda dall'essere fondata intrinsecamente sull'autorità oppure sull'adesione libera e pura a Dio. Hegel sembra optare per il carattere ambiguo della predicazione di Gesù. «Gesù pretende non solo un'ubbidienza pura e libera per Dio infinito, quale da se stessa richiede una pura anima religiosa, ma anche un'ubbidienza a precetti determinati e a comandi di azioni, sentimenti e convinzioni imposti»³⁰. Dunque, una religione fondata sull'autorità che impone i suoi precetti come leggi.

I due partiti che contendono su questa questione sostengono da un lato che la presenza di positività non invalidi fin dalle radici la stessa libertà e purezza della religione cristiana, mentre dall'altro che l'essenza stessa della religione si fondi sull'autorità. E quindi, senza quest'ultima, la religione rimane estranea alla stessa eticità. Perciò, citando il *Nathan* di Lessing, si sostiene che «la religione cristiana è venuta fuori come positiva dalla bocca di Gesù e che per tutte le sue dottrine, per le leggi di virtù, per il rapporto di Dio con l'uomo, Gesù ha richiesto fede solo sulla base della sua autorità e della affermazione di questa mediante miracoli ecc.». Perciò viene rovesciato il detto del *Nathan* di Lessing, che sull'autorità dell'insegnamento di Gesù fonda la stessa virtù: «E ciò che, a partire dal suo fondatore, condisce di umanità la loro fede, essi lo amano non perché è umano ma perché Cristo lo insegna, Cristo lo ha fatto»³¹. In questa interpretazione, l'«umano» diviene espressione di razionalità intrinseca, mentre il riferimento alla fede in un'autorità esterna depotenzia l'umano.

Il piano di Gesù di ribellarsi alla impostazione fondata sulla scissione, da parte della religione ebraica, tra uomo e Dio, tra uomo e mondo, e quindi di introdurre la morale nella religione, fallisce, così come la speranza di immettere la stessa moralità nella fede di alcuni uomini migliori³².

imposto dalla legge statutaria, consiste «nella assoluta necessità di credere a cose che possono essere conosciute solo storicamente e che perciò non possono essere convincenti per tutti» [ivi, p. 198], a differenza delle norme morali, che sono universali in quanto puramente razionali.

³⁰ *Jugendschriften, La positività della religione cristiana* [Frankfurt, settembre 1800], Nohl, p. 145.

³¹ *Jugendschriften, La positività della religione cristiana* [Frankfurt, settembre 1800], Nohl, p. 145.

³² *Jugendschriften, La positività della religione cristiana* [Berna, novembre 1795-aprile 1796], Nohl, p. 154.

In questa sua lotta, tuttavia, Gesù «non si pronunciò contro la religione stabilita, ma solo contro la superstizione morale che le esigenze della legge morale fossero da considerare soddisfatte quando si fossero osservate le pratiche della religione. Egli predicò sempre insistentemente non una virtù fondata sulla autorità (che o è cosa senza senso o, immediatamente, una contraddizione) ma una virtù libera e intima». Date queste premesse, «Come aspettarsi allora che da un simile maestro sarebbe nata l'occasione per il sorgere di una religione positiva, di una religione cioè che si fonda sulla autorità e che non pone il valore dell'uomo nella morale o almeno non solo nella morale»³³?

Lo stesso fare riferimento a Gesù come «uomo reso eccezionale dalla sua dottrina» comporta un allontanamento dalla virtù per se stessa considerata; «così la persona di Gesù, anche indipendentemente dalla sua dottrina, doveva divenire infinitamente più importante per la storia della sua vita e per l'ingiusta morte e doveva incatenare l'attenzione e l'immaginazione»³⁴. Quindi, il fatto che, non la ragione e i principi morali, ma la fede in un uomo, venga perciò stesso considerato come eccezionale, e in questa sua eccezionalità sia costruito attraverso prodigi e fatti straordinari, è ciò che ha messo le radici della positività. «Niente ha contribuito più di questa fede nei miracoli a rendere positiva la religione di Gesù ed a fondarla interamente sull'autorità, nonostante la sua dottrina sulla virtù»³⁵.

La lotta improba che «Gesù cercò di fare in mezzo ad un popolo cui era tanto più difficile giungere alla moralità, ed in cui tanto più profondamente era radicata l'illusione che la legalità fosse già moralità, perché per esso ogni comando morale era insieme comando religioso, ed in generale solo perciò era comando, solo perciò era obbligatorio, perché era comando divino»³⁶.

Ma la positività non è legata solo alla pratica dell'agire, bensì anche alla metafisica sottesa a questa pratica, come il credere in un Dio posto come oggettivo e trascendente, separato e altro dal fedele, che perciò

³³ *Jugendschriften, La positività della religione cristiana* [Berna, novembre 1795-aprile 1796], Nohl, p. 155.

³⁴ *Jugendschriften, La positività della religione cristiana* [Berna, novembre 1795-aprile 1796], Nohl, p. 160.

³⁵ *Jugendschriften, La positività della religione cristiana* [Berna, novembre 1795-aprile 1796], Nohl, p. 160.

³⁶ *Jugendschriften, La positività della religione cristiana* [Berna novembre 1795-aprile 1796], Nohl, p. 176.

stesso non può che rivestirsi di dominio e di autorità esterna. La radice della positività rinvia al senso dell'essere e alla concezione del rapporto tra soggetto e oggetto. La riflessione teorica diviene sempre più approfondita e volge verso la critica radicale dell'oggettività³⁷.

Il dibattito sulla positività, soprattutto nella ripresa e rielaborazione della introduzione a questo scritto che Hegel fa alla vigilia del suo trasferimento a Jena, diviene l'occasione per una riflessione più approfondita in senso storico e metafisico. Infatti, nella visione illuminista, la positività di una religione viene perciò stesso identificata con il suo divenire storica. Cioè, la visione astratta che pone la religione come espressione della pura ragione, una volta che essa si incarna nella storia, non può che divenire «positiva», in quanto viene ad intrecciarsi con comportamenti, norme e precetti che caratterizzano la dimensione storica. Dunque, senza la storia, la religione è una pura astrazione senza significato; se storica, essa tuttavia diviene positiva, non in quanto espressione di dominio, ma in quanto necessariamente e intrinsecamente storica. Si tratta allora di riparametrare *ex novo* il concetto di «positività», giacché se una religione è conforme allo spirito della sua epoca, non può essere positiva³⁸. Lo diventa, solo se qualcosa che non risponde più allo spirito dell'epoca continua a dominare, imponendo con ciò il passato allo spirito del tempo. Risentendo dello spirito che investe le discussioni del Romanticismo, Hegel opta per una razionalità incarnata nella storia, che in questo modo comprende che non si può o deve giudicare sulla base dell'assunzione di parametri astorici, e senza radicamento nello spirito del tempo. In questo senso, espressioni e atteggiamenti dello stesso Gesù devono essere rivisti alla luce dei caratteri intrinseci di ciascun'epoca, delle possibilità di comunicazione e di comprensione.

³⁷ G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1960 (trad. it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalista*, Einaudi, Torino 1965), pp. 271 sgg., osserva da un punto di vista «realistico», senza cogliere fino in fondo il senso della critica hegeliana, come Hegel non si limiti a sottolineare che tutto ciò che è socialmente positivo è in realtà un prodotto dell'attività umana, «ma viene idealisticamente gonfiato ad esigenza di superare l'oggettività in generale», e questa in direzione della unione dell'uomo con Dio. Su questa ricollocazione teorica, cfr. L. Lugari, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, cit., pp. 10 sgg.

³⁸ *Jugendschriften*, Nohl, p. 143-144. Sul carattere astorico della considerazione della positività, Hegel critica l'illuminismo, poiché «ci si è domandato quale fosse la verità della religione non in legame coi costumi e il carattere dei popoli e dei tempi; e la risposta è stata che essa era vana superstizione, inganno, stupidità. Soprattutto si incolpa la sensibilità, che deve essere responsabile di tutto».

5. *Il destino di Gesù tra vita, amore e religione*

Nel periodo francofortese di Hegel (1797-1800)³⁹ la figura di Gesù subisce delle decisive modifiche strettamente collegate con la centralità assunta dal problema dell'essere visto ora come «unificazione». Occorre porre al centro la lotta alla separazione e alla scissione, per riportare l'unificazione tra uomo e dio, tra soggetto e oggetto, tra individuo e comunità. Ma quello che soprattutto emerge è un deciso spostamento dell'analisi in direzione logico-metafisica, alla ricerca di una radicalizzazione dei temi del fondamento. La centralità del problema dell'unificazione rende del tutto inutilizzabile un Gesù caratterizzato dall'essere portatore della scissione kantiana tra ragione e sensibilità, tra legge e sentimento, tra universale e particolare. Il dio lontano della tradizione ebraica si prolunga nella dottrina kantiana e nella trascendenza cristiana. Dio è amore, Gesù è amore e predica l'amore. Occorre rovesciare il rapporto che esalta il primato della morale e della legge e chiederne invece il suo superamento attraverso l'amore e quindi attraverso la stessa religione, considerata quale espressione di vita e di amore⁴⁰.

Questo spostamento radicale di interesse si caratterizza innanzitutto per una ripresa in senso fortemente critico del primato kantiano della morale e della legge. In modo rude e impietoso, viene messo in evidenza il carattere negativo della netta separazione tra ragione e sensibilità sul piano prettamente antropologico, che discende tuttavia dal piano strutturale della logica⁴¹. In termini logici, la scissione si traduce nel primato della forma del giudizio come fondato sul nesso universale-particolare, visti nella loro contrapposizione. In assenza di una piena convergenza e reciproca implicazione, l'unione che ne scaturisce come suo risultato è essenzialmente contrassegnata dalla forma logica del giudizio, che si regge sulla presupposizione di una separazione di principio tra universale e

³⁹ B. Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judaïsme-Christianisme-Hegelianisme*, Vrin, Paris 1970; B. De Giovanni, *Su Hegel. Humanitas e destino tra Francoforte e Jena (1799-1802)*, cit.; H. S. Harris, *Hegel's Development. Toward the Sunlight 1770-1801*, Oxford 1972.

⁴⁰ G. Biedermann, *Zur Genesis der Kategorie der liebe im philosophischen Denken des jungen Hegel*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Friederich-Schiller Universität Jena», Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 26 (1977), pp. 643-649.

⁴¹ Cfr. L. Ruggiu, *Logica metafisica e politica. Hegel a Jena*, cit., pp. 71 sgg.

particolare, tra Dio e uomo, tra uomo e natura. Questa scissione fra i termini pregiudica la possibilità di raggiungere un'unificazione. L'unità che ne risulta allora viene ad essere costituita da una sorta di struttura del dominio e della costrizione, nella quale all'universale compete il carattere coercitivo che impone, mediante la forza, l'unificazione di ciò che per essenza è stato posto come scisso⁴².

Gesù si oppone «al principio della soggezione all'infinito sovrano degli ebrei». «All'idea che gli ebrei avevano di Dio come loro signore e padrone, Gesù contrappose il rapporto di Dio agli uomini come di un padre verso i figli»⁴³. L'amore evidenzia il carattere oggettivo e positivo presente laddove si afferma il carattere impositivo della forma della legge. In questo modo, la costrizione o esterna o interiorizzata costituisce il carattere comunque dominante della unificazione⁴⁴.

Solo nell'amore si afferma l'unità vera e la conciliazione. «Nella riconciliazione, la legge perde la sua forma ed il concetto è soppiantato dalla vita»⁴⁵.

Nella contrapposizione tra separazione e conciliazione, si evidenzia la scissione originaria che ora Hegel, anche sulla scorta delle coeve meditazioni di Hölderlin⁴⁶, evidenzia, tra vita e concetto. Questa scissione corrisponde e anticipa quella successiva tra ragione e intelletto, la prima come forza dialettica della totalità e della unificazione, la seconda come espressione della scissione e dell'isolamento, della fissazione astratta di determinazioni sottratte al flusso continuo e totale della vita.

Gesù costituisce l'esempio vivente del superamento della forma della legge, e quindi anche della scissione tra ragione e sensibilità, a favore di una convergenza con l'inclinazione, che caratterizza ciò che costituisce la vita e che si esprime come amore. Gesù è vita e amore⁴⁷.

⁴² *Jugendschriften*, Nohl, p. 269.

⁴³ Ivi, p. 302.

⁴⁴ Ivi, p. 399. Achella, *Tra storia e politica. La religione nel giovane Hegel*, cit., pp. 132 sgg.

⁴⁵ *Jugendschriften*, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/1799], Nohl p. 269.

⁴⁶ F. Hölderlin, *Giudizio ed essere*, in *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, SE, Milano 1987, pp. 53 sgg.

⁴⁷ *Jugendschriften*, Nohl, pp. 266, 273, 274: Gesù vuole «ricostituire l'uomo nella sua integralità» oltrepassando la scissione di impulso e dovere, particolarità e universalità. La proprietà e la ricchezza si oppongono all'amore, alla interezza, alla vita completa, poiché legano la vita a oggetti e condizioni esteriori.

Si tratta perciò di un «compimento della legge», un suo oltrepassamento in una forma superiore e più comprensiva.

«Questo compimento Gesù lo mostra in parecchie leggi. Questo di più lo si può intendere come una tendenza all'agire così come le leggi comanderebbero, come un'unione della inclinazione con la legge sì che questa perda la sua forma di legge». La perdita della forma di legge costituisce il superamento della separazione che tradotta in forma di unificazione si rovescia nel dominio. Occorre invece partire dalla considerazione della implicazione reciproca tra universale e determinatezza.

«Questa concordanza con l'inclinazione è il *pleroma* della legge, un essere che, come altrimenti è detto, è il compimento della possibilità. Infatti la possibilità è l'oggetto come pensato, l'universale; l'essere è invece la sintesi di soggetto e oggetto in cui entrambi hanno perduto la loro opposizione». «L'essere è unificazione, come viene espresso dal valore della copula, che richiama questo sfondo contenuto nella considerazione metafisica dell'essere»⁴⁸. «Allo stesso modo quella tendenza è una virtù, una sintesi in cui la legge (che Kant perciò chiama sempre oggettiva) perde la sua universalità, il soggetto la sua particolarità, ed entrambi la loro opposizione, mentre nella concezione kantiana della virtù rimane questa opposizione e il primo termine diviene dominante, l'altro dominato»⁴⁹.

A ciò che in termini di possibilità caratterizza la logica tradizionale del giudizio, corrisponde infatti sul piano etico il primato dell'intelletto, che si traduce nella forma della legge. che ha nella relazione religiosa la sua espressione emblematica nella separazione ebraica di Dio dalla natura e dall'uomo, e quindi nel suo irrompere nel mondo nella forma della signoria e del dominio.

Nella nuova meditazione sui Vangeli, Gesù si presenta nella forma dell'amore. L'amore si esprime come vita che si traduce nel suo rapporto con Dio nella relazione di padre e di figlio. La forma religiosa positiva, identificata con quella dell'ebraismo e quindi con il suo prolungamento nel Cristianesimo tradizionale, costituisce invece null'altro che una «lacerazione della vita». Ad essa Gesù si contrappone in termini frontali⁵⁰.

⁴⁸ *Jugendschriften*, Nohl, pp. 382 sgg.

⁴⁹ *Jugendschriften*, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/1799], Nohl, p. 268.

⁵⁰ *Jugendschriften*, Nohl, p. 302.

«Gesù si oppose direttamente al principio della soggezione all'infinito sovrano degli ebrei». «Qui, nel punto centrale del loro spirito, la battaglia dovette essere aspra al massimo, poiché qui con l'attacco ad un singolo punto era attaccato il loro tutto... E tra gli ebrei e Gesù venne subito in discussione la sua opposizione al loro supremo principio. All'idea che gli ebrei avevano di Dio come loro signore e padrone, Gesù contrapose il rapporto di Dio agli uomini come di un padre verso i figli»⁵¹.

Gesù come incarnazione dell'amore diviene quindi insieme segno di contraddizione lacerante e di aspro conflitto. Ora il superamento della legge mediante l'amore modifica essenzialmente tutti i termini del rapporto religioso tradizionale.

«Unificazione vera, amore vero e proprio, ha luogo solo fra viventi che sono uguali in potenza, e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel modo più completo, e per nessun lato l'uno è morto rispetto all'altro»⁵². Il fatto che l'amore sia possibile solo «fra viventi che sono uguali in potenza» colloca i termini sul medesimo piano. Questo è possibile solo in quanto venga messa in evidenza la dimensione della divinità presente non solo in Gesù, ma in ogni uomo.

Traendo le conseguenze del nuovo rapporto, Hegel sottolinea anche negativamente che «L'amore esclude ogni opposizione; esso non è l'intelletto, le cui relazioni lasciano sempre il molteplice come molteplice e la cui stessa unità sono delle opposizioni; esso non è ragione, che oppone assolutamente al determinato il suo determinare; non è nulla di limitante, nulla di limitato, nulla di finito».

In senso positivo, l'amore si esprime nella vita, che comporta ad un tempo la sua determinazione nei particolari, nei viventi e l'emergere del carattere totale. Un concetto, questo, che avrà particolare rilievo nel *Systemfragment*. «L'amore è un sentimento, ma non un sentimento singolo: dal sentimento singolo, poiché è solo vita parziale, e non vita intera, la vita si spinge fino a sciogliersi e a disperdersi nella molteplicità dei sentimenti per trovare se stessa in questo tutto della molteplicità». Il rapporto vita-amore fa emergere insieme il movimento in essa presente di duplicazione ed unità, di tensione e

⁵¹ *Jugendschriften, Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/1799], Nohl p. 302.

⁵² *Jugendschriften*, Nohl, p. 379 (App. 10, fine 1797).

ricomposizione nell'uno, quasi una ripresa di un movimento analogo presente in Eraclito⁵³.

In un testo, particolarmente incisivo e dialettico, nel quale si dà conto insieme dell'unità e della separazione, la struttura della riflessione e dell'intelletto viene così determinata. «Nell'amore questo tutto non è contenuto come somma di particolari, di molti separati; nell'amore si trova la vita stessa come una duplicazione di se stessa e come sua unità... Di contro all'unità non sviluppata, stavano la possibilità della separazione e il mondo; durante lo sviluppo la riflessione produceva sempre più opposizioni che venivano unificate nell'impulso soddisfatto, finché la riflessione oppone all'uomo il suo stesso tutto». La vittoria finale appartiene all'amore. Così conclude: «L'amore infine, distruggendo completamente l'oggettività, toglie la riflessione, sottrae all'opposto ogni carattere di estraneità, e la vita trova se stessa senza ulteriore difetto. Nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato, bensì come unito; ed il vivente sente il vivente»⁵⁴.

La traduzione della forza cosmica nell'amore⁵⁵ sottolinea il ruolo essenziale del rapporto di carattere intersoggettivo che si instaura: non si tratta dell'opposizione soggetto-oggetto, ma il referente intenzionale non può che essere «noi stessi»: nell'altro si dà come riflessa la presenza di noi stessi. Quindi una relazione di identità che si manifesta nella duplicità e nell'alterità.

«La religione è una con l'amore. L'amato non ci è opposto, è uno con la nostra essenza: in lui vediamo solo noi stessi, e tuttavia non è noi: miracolo che non siamo in grado di capire»⁵⁶. La nuova relazione viene modellata sul rapporto tra padre e figlio⁵⁷. Questa relazione evidenzia insieme l'unità e la differenza. Padre e figlio sono infatti solo modificazioni della stessa vita⁵⁸. Proprio perché nell'amore l'uomo ha ritrovato se stesso in un altro⁵⁹, il divino è vita pura. Il divino è unificazione degli spiriti⁶⁰.

⁵³ Cfr. Eraclito, DK B 10.

⁵⁴ *Jugendschriften*, Nohl, p. 379 (App. 10, fine 1797).

⁵⁵ La centralità acquisita dall'amore corrisponde nella parte metafisica alla *philia* di Empedocle, esaltata nello stesso periodo da Hölderlin.

⁵⁶ *Jugendschriften*, Nohl, p. 377 (App. 9; estate 1797).

⁵⁷ *Jugendschriften*, Nohl, cit., p. 302.

⁵⁸ *Jugendschriften*, Nohl, cit., p. 308.

⁵⁹ *Jugendschriften*, Nohl, cit., p. 322.

⁶⁰ *Jugendschriften*, Nohl, cit., p. 305.

«Poiché il divino è vita pura, tutto ciò che ne vien detto deve necessariamente non avere nulla di opposto in sé ed ogni espressione della riflessione sui rapporti dell'oggettivo o sulla sua attività in azioni oggettive deve essere evitata; effetto del divino è infatti un'unificazione degli spiriti; solo lo spirito comprende e include in sé lo spirito». Gli ebrei, invece, secondo Hegel, «avevano principalmente da esprimere solo relazioni tra cose estranee, tra essenze diverse, quali compassione bontà, eccetera»⁶¹.

A questo punto, Hegel può affrontare la considerazione di Gesù come insieme figlio di Dio e figlio dell'uomo. Questa duplice natura è inquadrata nel rapporto che intercorre tra finito e infinito, come «un sacro mistero». Questa connessione va considerata nel contesto della totalità, come espressione di vita. In essa ciascun singolo e limitato non è qualcosa di a sé stante, ma un momento dell'intero, esso stesso vita.

«Il singolo, il limitato come contrapposto, come morto, è insieme un ramo dell'infinito albero della vita. Ogni parte, oltre di cui vi è il tutto, è al contempo un tutto, è vita, e questa vita, ancora una volta come riflesso, anche in relazione alla partizione, al rapporto di soggetto e predicato, è vita (*zoe*) e vita compresa (*phos* - verità)»⁶².

Su questa base, Hegel osserva che nella espressione «figlio di Dio», questa fa riferimento ad un'unica e medesima essenza, di cui, in linguaggio spinoziano, costituisce solo una «modificazione», viene posto in evidenza che «Gesù però non chiamava se stesso soltanto figlio di Dio ma anche figlio dell'uomo. Se “figlio di Dio” esprime una modificazione del divino, allo stesso modo “figlio dell'uomo” dovrebbe essere una modificazione dell'uomo». Hegel sottolinea la differenza sintattica e semantica fra le due espressioni mettendo in evidenza come, nel secondo caso, il giudizio sembra dover essere ricompreso nel contesto della contrapposizione e scissione tra universale e particolare. «Ma “l'uomo” non è una natura, un'essenza come la divinità, bensì è un concetto, un pensato. “Figlio dell'uomo” significa qui un qualcosa di sussunto sotto il concetto di uomo. “Gesù è un uomo” è un giudizio vero e proprio perché il predicato non è un'essenza ma un universale (*an-*

⁶¹ *Jugendschriften, Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/1799], Nohl p. 304. .

⁶² *Jugendschriften, Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/1799], Nohl p. 307. .

thropos l'uomo; *uios anthropou* un uomo)». Questo convergere in uno di due predicazioni fra loro contrapposte, sottolinea come in Gesù venga a convergere quello che dal punto di vista della logica del finito appare semplicemente come una contraddizione. Questo in quanto si fa valere la logica della riflessione, laddove invece abbiamo a che fare con una logica dell'identità, che comporta implicazione e modificazione, ma non contrapposizione.

«Il figlio di Dio è anche figlio dell'uomo: il divino appare in una figura particolare, come un uomo; la connessione del finito con l'infinito è certamente un sacro mistero poiché questa connessione è la vita stessa. La riflessione che separa la vita può distinguerla in infinito e finito e soltanto la limitazione, il finito considerato per sé, ci dà il concetto dell'uomo come opposto al divino. Ma al di fuori della riflessione, nella verità tale limitazione non ha luogo»⁶³.

La soluzione di ciò che qui viene espresso come un «sacro mistero» è determinata dalla necessità di abbandonare la logica della riflessione per assumere il punto di vista della totalità, della vita, e del divino. La limitazione di Gesù come uomo va pensata all'interno della vita, e quindi in una dimensione nella quale si fa valere la totalità, come tale per cui in ogni parte è presente insieme il tutto di cui la parte è parte. Occorre liberarsi dalla struttura dell'oggettivazione, e rientrare nella relazione di amore. In essa l'alterità è sempre e solo espressione dell'unità e della relazione intersoggettiva. Nell'altro si rispecchia l'io, e nell'io l'altro.

La divinità del divino è presente come struttura unificante. Quindi quando si parla di Gesù come insieme figlio di Dio e figlio dell'uomo, si attribuiscono queste caratteristiche solamente ad un individuo eccezionale, senza comprendere che solo «lo spirito sente lo spirito» e solo il divino comprende il divino. E quindi i due termini sono insieme identici e differenti. In ogni uomo è il divino. Nell'uomo Gesù si annuncia quindi l'essere parte e momento del divino di ciascuno di noi. La fede nel divino e la fede in Gesù nasce «dalla divinità della natura del credente»⁶⁴.

Per chiarire il senso di questo rapporto, Hegel osserva che «La montagna e l'occhio che la vede sono soggetto e oggetto, ma tra

⁶³ *Jugendschriften, Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/1799], Nohl, p. 309..

⁶⁴ *Jugendschriften*, Nohl, p. 313.

uomo e Dio, tra spirito e spirito non c'è questo abisso di oggettività; l'uno è uno solo per l'altro, ed è altro solo per il fatto che lo riconosce come tale»⁶⁵.

Pertanto, occorre «scoprire nella connessione tra le separate nature umana e divina, quale è pensata ed onorata in Gesù, una connessione anche tra noi stessi e Dio, ed inoltre lo sperare in un amore tra esseri interamente disuguali, in un amore di Dio per l'uomo, che al massimo potrebbe essere compassione».

Il rapporto di Gesù a Dio come di figlio al padre non ha niente a che fare con un rapporto tra dominante e dominato⁶⁶. «La fede nel divino è possibile solo in quanto il divino è nel credente stesso che ritrova se stesso, la sua propria natura, in quello in cui crede, sebbene non abbia coscienza che quel che ha trovato è la sua propria natura»⁶⁷. «Essa è un presentire e un riconoscere il divino, un desiderare l'unificazione con esso, un bramare una vita uguale, ma non è ancora il vigore del divino che ha penetrato tutti i fili della coscienza del credente, ne ha indirizzato ogni relazione con il mondo, spira nella sua intera essenza»⁶⁸. In Gesù il figlio dell'uomo sottolinea la contrarietà ad ogni riferimento ad un soprannaturale.

«Gesù si disse il messia: un figlio dell'uomo: né altro poteva essere; solo la mancanza di fede nella natura poteva aspettare un altro, un soprannaturale: il soprannaturale è infatti sempre relativo ad un sottonaturale, poiché si deve sempre dare l'intero anche se separato. Dio è l'amore e l'amore è Dio», e dunque «solo ciò che non è divino, solo ciò che non ama deve avere la sua divinità nell'idea, fuori di sé». Sottolineando ancora la forte valenza comunitaria, osserva ancora che «Chi non può credere che Dio era in Gesù e che egli abita negli uomini, costui disprezza gli uomini. Se l'amore, Dio, abita negli uomini, allora possono esserci degli dèi; ma se l'amore e Dio non abitano negli uomini, si deve allora dire che nessun Dio è possibile.

⁶⁵ *Jugendschriften, Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/1799], Nohl, p. 312.

⁶⁶ *Jugendschriften, Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/1799], Nohl, p. 312.

⁶⁷ *Jugendschriften, Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/1799], Nohl, p. 313.

⁶⁸ *Jugendschriften, Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/1799], Nohl, p. 313.

Gli dèi sono solo gli ideali delle singole separazioni, e quando tutto è separato, uno solo è l'ideale»⁶⁹.

L'uomo deve riferirsi a Dio in un rapporto tutt'altro che passivo: «non si danno due volontà indipendenti, due sostanze; Dio e uomo devono dunque essere uno. Ma l'uomo è il figlio e Dio è il padre: l'uomo non è indipendente e non ha consistenza in se stesso: egli è solo in quanto si pone dinanzi a Dio, in quanto è una sua modificazione, in quanto cioè il padre è in lui»⁷⁰. La natura di figlio esprime dunque il carattere strutturalmente comunitario dell'essere, dell'uomo come di Dio, secondo la sostanza della vita: «sono come la vite e i suoi tralci: una vivente vita della divinità in essi».

Ma, nel porsi come espressione di amore, Gesù entra in lotta con l'intero spirito del suo popolo e deve quindi rompere con il suo mondo⁷¹; l'amore così si rovescia dialetticamente nella rottura e nel conflitto. Si delineano i tratti che dovrà avere l'amore, che deve poter ricomprendere in sé l'unione e la divisione, cioè quella che verrà indicata nel *Systemfragment* come «unione dell'unione e della non unione»⁷².

Il destino di Gesù e il carattere tragico di questa lotta ne sottolineano insieme la necessità e l'impossibilità. «Doveva finalmente giungere uno che aggredì direttamente il giudaismo stesso; ma poiché tra gli ebrei non trovò cosa che lo aiutasse nella sua lotta, da dover mantenere salda o da dover cadere con essa, Gesù dovette tramontare e limitarsi immediatamente a fondare soltanto una setta»⁷³.

L'afflato d'amore si rovescia infine in una comunità che si isola e si contrappone ad ogni altra, evidenziando ancora una volta i limiti dell'amore e la presenza in esso della relazione di separazione.

Centrale diviene per Gesù «il suo rapporto con Dio e con la sua comunità, la sua unità con il padre, e come i suoi discepoli devono essere uniti in lui. Ma come nella più viva unificazione di più uomini trova ancora luogo una separazione, così accade anche in questa unificazione: è la legge dell'umanità. Solo nell'ideale è pienamente unificato quel che nella realtà è ancora separato. Il sentimento toglie

⁶⁹ *Jugendschriften*, Nohl, p. 391 (App. 12, 1798).

⁷⁰ *Jugendschriften*, Nohl, p. 391 (App. 12, 1798).

⁷¹ *Jugendschriften*, Nohl, p. 317.

⁷² *Jugendschriften*, Nohl, pp. 346, 347, 348.

⁷³ *Jugendschriften*, Nohl, p. 386 (App. 12, 1798).

la positività e l'oggettività delle leggi; l'amore toglie i limiti del sentimento; la religione i limiti dell'amore»⁷⁴.

Poiché Gesù «entrò in lotta con l'intero spirito del suo popolo e ruppe assolutamente con il suo mondo, il compimento del suo destino non poteva essere altro che di venir schiacciato dal genio ostile del suo popolo... Gesù era cosciente della necessità della disfatta del suo individuo e cercava di convincerne anche i suoi discepoli. Ma questi non potevano separare la loro essenza dalla sua persona; erano ancora soltanto credenti»⁷⁵. La rinuncia di Gesù al suo popolo è il prezzo che paga affinché il destino della sua nazione rimanga intatto⁷⁶. Ma il destino di Gesù si configura come una perdita di libertà, una limitazione della vita⁷⁷.

Di qui una scelta necessaria ma nello stesso tempo indissolubilmente tragica tra il rimanere legato alla comunità del suo popolo, oppure accettare la dolorosa separazione e quindi conservare una «vita non sviluppata e non goduta». Quindi Gesù non può «compiere la natura»⁷⁸. La separazione dalla comunità è insieme una scissione dal mondo.

«Gesù scelse il secondo destino, la separazione tra la sua natura ed il mondo, e richiese lo stesso dai suoi discepoli»⁷⁹. «L'esistenza di Gesù fu dunque una separazione dal mondo e, una fuga da esso verso il cielo, una ricostruzione nell'idealità della vita che trascorreva vuota; in ogni contrasto, fu ricorso ed aspirazione a Dio...»⁸⁰. Perciò, «il rapporto con il mondo doveva divenire ansietà per ogni suo contatto, timore di fronte ad ogni forma di vita»⁸¹.

Questo destino è anche quello della comunità dei cristiani, che si pone come setta: «Essi stavano insieme e potevano in realtà man-

⁷⁴ *Jugendschriften*, Nohl, p. 389 (App. 12, 1798).

⁷⁵ *Jugendschriften*, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/1799], Nohl, p. 317.

⁷⁶ *Jugendschriften*, Nohl, p. 327.

⁷⁷ *Jugendschriften*, Nohl, p. 328.

⁷⁸ *Jugendschriften*, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/1799], Nohl, p. 328.

⁷⁹ *Jugendschriften*, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/1799], Nohl, p. 329.

⁸⁰ *Jugendschriften*, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/99], Nohl, p. 329.

⁸¹ *Jugendschriften*, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/99], Nohl, p. 330.

tenersi lontani dal mondo... L'essenza della loro associazione era il distacco dagli uomini e l'amore reciproco». Perciò, «l'amore doveva sempre conservare la forma dell'amore, della fede in Dio, senza divenire vivo e rivelarsi nelle forme della vita, poiché l'intelletto può porsi dinanzi ogni forma della vita e può apprenderla come suo oggetto, come una realtà»⁸². Per la comunità dei cristiani, la fede nell'individuo Gesù costituiva un rapporto di dipendenza. «Soltanto dopo la dipartita dell'individuo Gesù poteva cessare la loro dipendenza e sussistere in loro uno spirito autonomo o lo spirito divino»⁸³.

Così, «rimane inevitabile l'inappagato impulso a Dio»⁸⁴. «La loro religione, la loro fede in una vita pura, era dipesa da un individuo, da Gesù: egli era il loro vivo legame, il divino rivelato e formato; in lui era apparso loro anche Dio, la sua individualità univa armonicamente per loro in un vivente l'indeterminato e il determinato. Con la sua morte essi erano ripiombati nella separazione di sensibile e sovransensibile, di spirito e realtà»⁸⁵.

Il destino di Gesù e quello della comunità da lui fondata non può che avere come esito uno scacco. La religione, che dovrebbe porsi come il compimento dell'amore, rimane infine assolutamente insoddisfatta. Occorre dunque passare alla scienza e al sistema, cioè allo sviluppo in senso filosofico dell'esperienza maturata negli anni francofortesi. È una nuova filosofia, altra dalla filosofia della riflessione, che si richiede. Una filosofia in grado di porre l'unità della ragione sociale con il tutto.

⁸² *Jugendschriften, Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/99], Nohl, p. 330.

⁸³ *Jugendschriften*, Nohl, p. 317.

⁸⁴ *Jugendschriften, Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/99], Nohl, p. 333.

⁸⁵ *Jugendschriften, Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* [autunno-inverno 1798/99], Nohl, p. 333.

Rolando Damiani

Gesù Cristo e l'annunciazione del mondo «nemico del bene».
Sulla religione di Leopardi

Né difenderò dall'accusa caritatevole di empietà il mio amicissimo, sapendo che la sua religione, come la sua letteratura, fu diversa da quella de' suoi accusatori.

P. Giordani, *Di una grave ingiuria fatta a Giacomo Leopardi morto*, in «Il Facchino. Giornale di scienze, lettere ed arti», Parma, 20 giugno 1840.

«Il mondo nemico del bene, è un concetto, quanto celebre nel Vangelo, e negli scrittori moderni, anche profani, tanto o poco meno sconosciuto agli antichi», osserva Leopardi nell'aforisma LXXXV dei *Pensieri*, scarna raccolta dei suoi ultimi anni pubblicata postuma. E così dicendo egli riprende quasi alla lettera la frase di una nota redatta a meno di ventitré anni, il 4 febbraio 1821, alle pagine 611-612 dello *Zibaldone*. Ancora più indietro, alla primavera del 1820 e alla pagina 112 dello *Zibaldone*, risale l'origine testuale dell'aforisma LXXXIV d'affine argomento e antecedente nell'ordine dei *Pensieri* a quello su citato, la cui proposizione d'esordio ha un suono solenne: «Gesù Cristo fu il primo che distintamente additò agli uomini quel lodatore e precettore di tutte le virtù finte, detrattore e persecutore di tutte le vere; quell'avversario d'ogni grandezza intrinseca e veramente propria dell'uomo; derisore d'ogni sentimento alto, se non lo crede falso, d'ogni affetto dolce, se lo crede intimo, quello schiavo dei forti, tiranno dei deboli, odiatore degl'infelici; il quale esso Gesù Cristo dinotò col nome di mondo, che gli dura in tutte le lingue colte insino al presente»¹.

¹ G. Leopardi, *Pensieri*, LXXXIV e LXXXV, in Id., *Prose*, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1988, pp. 330-332.

Medesime idee, identiche parole su questa specie di confuciana ridefinizione dei termini operata dal fondatore del cristianesimo ricorrono in Leopardi al tempo della giovinezza recanatese e nel quadriennio napoletano, come se il distacco dal confessionalismo familiare, che era il tema implicito o il non detto per censura psichica della lettera di presunto addio al padre dell'estate 1819, non gli avesse in alcun modo sottratto nella maturità una nitida e inalterabile immagine mentale del Cristo storico. Svanisce la fede del fanciullo predicatore, durante la settimana pasquale, di «discorsi sacri» nella Cappella dei Nobili della chiesa di San Vito patrono di Recanati, ma si alza ed estende per il poeta dell'*Infinito*, composto nell'autunno del '19, la luce della conoscenza, anche spirituale e religiosa, che è la medesima luce, sopraffatta dalle tenebre umane, dell'epigrafe giovannea alla *Ginestra*, *dernier mot* della sua stessa filosofia. E in questa «luce» Cristo non appare nella pienezza dei tempi ma all'inizio della loro vecchiezza, all'acme dell'ultima età dell'immaginazione. Il «vero» da lui annunciato, che è la rivelazione del male del mondo, arreca nella sua radicalità una conoscenza ignota alle antiche sapienze e filosofie.

Ragionando per figure del pensiero di Leopardi, il cristianesimo sorge nello spazio vuoto che si apre dopo la sentenza di Bruto, uccisore di Cesare in difesa della repubblica romana, all'atto di suicidarsi: «O virtù miserabile, eri una parola nuda, e io ti seguiva come tu fossi una cosa: ma tu sottostavi alla fortuna». Nelle prime righe della *Comparazione* dei detti finali di Bruto e Teofrasto vicini a morte, Leopardi dichiara persino con pathos che non c'è per lui «in tutte le memorie dell'antichità voce più lagrimevole e spaventosa, e con tutto ciò, parlando umanamente, più vera» di quella di Bruto morente spregiatore della virtù e dunque della illusione che di essa stessa e di ogni valore è il fondamento².

Muore con Bruto la civiltà delle *fabulae*, della «bella età, cui la sciagura e l'atra / Face del ver consunse»³, e un insorgente nuovo «spirito profondo e filosofico, e ragionatore»⁴, come viene defini-

² G. Leopardi, *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte*, in *Prose*, cit., p. 266.

³ G. Leopardi, *Alla Primavera, o delle favole antiche*, vv. 12-13, in Id., *Poesie*, a cura di M. A. Rigoni, Mondadori, Milano 1987, p. 33.

⁴ Cfr. *Zib.* 1059-1062 (18 maggio 1821). Si cita da G. Leopardi, *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1997, 3 tomi.

to nello *Zibaldone* quello proprio della tradizione giudeocristiana, propaga «anche nel popolo quanto bastava a produr la vecchiezza del mondo»⁵. Chiara è l'allusione all'avvento del messaggio evangelico, e per rimarcarla Leopardi precisa nella *Comparazione* riguardo all'epoca e al gesto di Bruto che la chiudeva: «Ma non solamente questa, bensì tutta l'antichità, voglio dir l'indole e i costumi antichi di tutte le nazioni civili, erano vicini a spirare insieme colle opinioni che gli avevano generati e gli alimentavano»⁶.

L'annunciazione del mondo nemico del bene è la prima verità che devia il corso della storia: «in alcun filosofo gentile», precisa Leopardi nei *Pensieri* LXXXIV e LXXXV, se ne rinviene traccia «sotto una voce unica o sotto una forma precisa»; ed egli aggiunge: «Negli scrittori pagani la generalità degli uomini civili, che noi chiamiamo società o mondo, non si trova mai considerata né mostrata risolutamente come nemica della virtù, né come certa corruttrice d'ogni buona indole, e d'ogni animo ben avviato». La *paideia* classica, che Werner Jaeger propose di considerare un corrispondente greco del termine *religio*, istillava nel debuttante greco al mondo le illusioni, i pregi e il bene della vita nella *polis*. «Laddove gli educatori moderni temono il pubblico – conclude Leopardi nell'aforisma LXXXV – gli antichi lo cercavano; e dove i moderni fanno dell'oscurità domestica, della segregazione e del ritiro, uno schermo ai giovani contro la pestilenza dei costumi mondani, gli antichi traevano la gioventù, anche a forza, dalla solitudine, ed esponevano la sua educazione e la sua vita agli occhi del mondo, e il mondo agli occhi suoi riputando l'esempio atto più ad ammaestrarla che a corromperla».

Il vero di Cristo annienta le illusioni sulla realtà storica, che diviene un male da cui salvarsi. Prima del dettato evangelico – si osserva in *Zibaldone* 612 (nella nota già citata da cui scaturisce il *Pensiero* LXXXV) – «il buono e la società, non solo non parevano incompatibili, ma cose naturalmente amiche e compagne». In tale preciso senso Leopardi può dire alla pagina 1460 dello *Zibaldone* del 7 agosto 1821 e può in seguito continuare a pensare per sempre che l'impero instaurato dal cristianesimo «è stato quasi un impero della filosofia, uno stabilimento di potenza filosofica, un'influenza, una superiorità

⁵ G. Leopardi, *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte*, in Id., *Prose*, cit., p. 273.

⁶ Ivi, pp. 273-274.

generale acquistata nel mondo dalla ragione sulla natura, le naturali illusioni ec. e dallo spirito sopra il corpo».

Su questi rilievi ritorna, per la *liaison des idées* che egli pratica, nel settembre 1821, una decina di giorni dopo aver riflettuto sull'idea di Dio a partire dalla definizione biblica di *Ego sum qui sum* da lui interpretata come Essere «racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili»⁷. Si sta in quel frangente quasi accanendo nella dimostrazione, protratta per molteplici annotazioni, della conciliabilità fra il proprio sistema filosofico e il cristianesimo. Non ragiona dunque da convertito all'incredulità, in maniera opposta a Manzoni convertito al Credo e al vero rivelato da Cristo, quando osserva con accenti in cui noi avvertiamo, con molti decenni di anticipo, il tono e la radicalità filosofica di Nietzsche e di Gottfried Benn: «Il Cristianesimo surrogando un altro mondo al presente ed ai nostri simili [...] viene nella sua perfezione, cioè nel suo vero spirito a distruggere il mondo, la vita stessa individuale (giacchè neppur l'individuo è lo scopo di se stesso) e soprattutto la società, di cui a prima vista egli sembra il maggior legame e garante. Che vantaggio può venire alla società, e come può ella sussistere, se l'individuo perfetto non deve far altro che fuggir le cose per non peccare? Impiegar la vita in preservarsi dalla vita? Altrettanto varrebbe il non vivere. La vita viene ad essere come un male, come una colpa, come una cosa dannosa [...]».

Soggiace alla superficie di questo ragionamento il motto cristico «Due mondi, e io vengo dall'altro», che sarà nel secondo '900 la via spirituale e poetica di Cristina Campo. Ma da questo stesso apoftegma principia l'opposizione fra il mondo della storia e il mondo dello spirito e dell'arte, che diviene infine per Gottfried Benn distanza abissale e diversità di natura⁸. Continua Leopardi nella nota dello *Zibaldone* poco sopra riportata, dove il cristiano perfetto, modellato sulla imitazione di Cristo, viene quasi inevitabilmente trattato come una specie di artista dello spirito: «Una tal religione doveva anche necessariamente lodare la solitudine [si ricordi per inciso che

⁷ Cfr. *Zib.* 1620 (3 settembre 1821).

⁸ «Non vi è possibilità d'intesa fra l'arte e la vita: Benn non cessa di ripeterlo, di trovare formulazioni che lascino tralucere questa frattura [...]. A. Valtolina, Postfazione a G. Benn, *Lettere a Oelze 1932-1945*, Adelphi, Milano 2006, p. 399. Tutta l'opera di Benn, dalle raccolte poetiche ai saggi al romanzo del fenotipo, forma un vasto commento alla divergenza fra Spirito e Storia.

in quegli stessi giorni del settembre 1821 vi sono buone ragioni per sostenere che egli stia componendo *La vita solitaria*], e l'uomo secondo essa, doveva (com'è infatti) esser tanto più perfetto quanto meno partecipasse delle cose umane e colle opere e co' pensieri: giacché il perfetto Cristiano non è perfetto che in se stesso. Si vede da ciò, che il Cristianesimo non ha trovato altro mezzo di corregger la vita che distruggerla, facendola riguardar come un nulla anzi un male, e indirizzando la mira dell'uomo perfetto, fuori di essa, ad un tipo di perfezione indipendente da lei, a cose di natura affatto diversa da quella delle cose nostre e dell'uomo»⁹.

Annichilite le *fabulae* della vita, che sono il suo bene e il suo valore, non restano propriamente che l'uomo «perfetto in se stesso» – o anche artista dello spirito, potremmo dunque chiamarlo – e il «deserto», nominato da Leopardi ben prima di Nietzsche¹⁰ nel *Frammento sul suicidio* (databile intorno al 1820, ossia al periodo delle note zibaldoniane congiunte o riallacciabili ai due Pensieri su Cristo, che stiamo esaminando). È il deserto o «serraglio di disperati» verso il quale progredisce «questo mondo», secondo i testuali termini del *Frammento*, non potendo «le illusioni riprendere corpo e sostanza in una vita energica e mobile, e la vita tornare ad esser cosa viva e non morta, e la grandezza e la bellezza delle cose tornare a parere una sostanza e la religione riacquistare il suo credito»¹¹.

Per religione Leopardi intende di norma la religione cristiana, servendosi in qualche caso della locuzione «religione degli antichi» per la mitologia classica. Qui egli si esprime in evidente continuità con quanto scrive in *Zibaldone* 216 dell'agosto 1820: «L'uomo non vive d'altro che di religione o di illusioni. Questa è proposizione esatta e incontrastabile: Tolta la religione e le illusioni radicalmente ogni uomo, anzi ogni fanciullo alla prima facoltà di ragionare [...] si ucciderebbe infallibilmente e di propria mano», soccombendo nella sua coscienza alla pena razionale di comprendere il niente fuggevole e

⁹ Cfr. *Zib.* 1685-1688 (13 settembre 1821).

¹⁰ «Il deserto cresce [...]». F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1968; trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, versione e appendici di M. Montinari, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 1968, p. 371.

¹¹ G. Leopardi, *Frammento sul suicidio*, in *Id.*, *Prose*, cit., pp. 275-276.

immotivato della vita. Non sono dunque i poteri raziocinanti della religione la medicina che essa offre alla malattia dell'uomo, ma le sue primaverili, poeticissime, sapienziali «favole antiche», celebrate nella canzone del gennaio 1822.

Nell'essenza del cristianesimo il vero rivelato convive originariamente con le illusioni, le quali – come osserva Leopardi nel maggio 1821 – «appartengono sostanzialmente al sistema naturale, e all'ordine delle cose, e sono essenziali e necessarie alla felicità e perfezione dell'uomo»¹². Se la rivelazione cristiana non fosse sostenuta dalle illusioni e frammista a esse non potrebbe neppure manifestarsi e solo per tale sostegno basilare, secondo la terminologia leopardiana, la divulgazione evangelica dà vita a una «civiltà media» nella quale la luce della ragione, che illumina il male e il niente delle cose, è velata e protetta dalle illusioni naturali che invece nelle cose intravedono l'essere e il significato: si tratta per definizione che è tra le più giustificative date da Leopardi all'azione storica del cristianesimo, del «più felice stato dell'uomo sociale e corrotto insanabilmente, stato dove si concede tanto alla natura, quanto è compatibile colla società»¹³.

Né può articolarsi discorso, cristiano o d'altra tradizione connessa al sacro, sulla felicità e perfezione dell'uomo che prescindano dalle illusioni. Su tale questione, che gli preme per le tante implicazioni antropologiche e russoiane (ma tali anche da *renverser* Rousseau), Leopardi si sofferma in un passo della lunga riflessione del dicembre 1820 in cui mira a dimostrare come il suo sistema non si opponga al cristianesimo: «Osservate che nessun popolo al di qua della civiltà media, nessun popolo al di là, è stato mai cristiano, e viceversa nessun popolo cristiano veramente, è stato mai al di qua né al di là della civiltà media. Le *società* o barbare assolutamente o corrotte e barbare per corruzione, sono state incivilite dal Cristianesimo, e portate al detto stato di civiltà media. [...] All'opposto le società eccessivamente incivilite, e strettamente ragionevoli, (come anche gli individui) non sono state mai cristiane. Esempio de' nostri tempi. In luogo delle qualità dette di sopra, i distintivi di queste società, sono l'egoismo, la morte, il tedio, l'indifferenza, l'inazione, la mala fede pubblica e privata, l'assenza di ogni eroismo, sacrificio, virtù, di ogni

¹² Cfr. *Zib.* 1082 (24 maggio 1821).

¹³ Cfr. *Zib.* 408.

illusione ispirata dalla natura nello stato primitivo, o sviluppatasi naturalmente nello stato sociale; di ogni illusione che forma la sostanza e la ragione della vita»¹⁴.

Come può il cristiano, «nel mondo ma non del mondo» secondo l'insegnamento evangelico, coltivare le illusioni, fondamento della religione e dunque per lui della fede e della salvezza, nella società «eccessivamente incivilita» sotto l'impero della ragione? A una domanda capitale Leopardi risponde con un confronto fra il presente e il tempo storico dei Padri del deserto, ai quali ha già dedicato studi, il tema di un «inno ai Solitari» progettato nel 1819, e alle cui gesta ancora destinerà la bella contraffazione erudita in lingua trecentesca del *Martirio de' Santi Padri del monte Sinai*¹⁵. A partire dal messaggio di Cristo la solitudine e la *retraite*, come la chiama madame de Lambert in un passo delle sue *Oeuvres* dal quale egli prende spunto, preservano l'«altro» mondo dello spirito, generato in opposizione al mondo maligno e «nemico del bene» dalla congiunzione naturale del «vero» con le illusioni evangeliche, senza il quale legame vitale non si sarebbe mai originata una media civiltà cristiana.

Ragiona Leopardi, dopo aver accennato ai «famosi solitari cristiani» che coltivavano nel deserto le illusioni mancanti nelle loro società imbarbarite e ormai lontane dalle «antiche forme di reggimento e di stato pubblico» (e non è da escludere che quel termine «solitari» gli riporti alla memoria, mentre legge in francese Madame de Lambert, anche la cerchia di Port-Royal e dei *solitaires* amici di Pascal, da lui considerato uno dei «più profondi filosofi» e «più penetranti indagatori del vero» dotati della «facoltà dell'immaginazione e del cuore» e di «un genio decisamente poetico»)¹⁶: «La presenza e l'atto della società spegne le illusioni, laddove anticamente le fomentava e accendeva, e la solitudine le fomenta o le risveglia, laddove non primitivamente, ma anticamente le sopiva. [...] L'uomo disingannato, stanco, esperto, esaurito di tutti i desideri, nella solitudine appoco appoco, si rifà, ricupera se stesso, ripiglia quasi carne e lena, e più o meno vivamente, a ogni modo risorge, ancorché penetrantissimo d'ingegno, e sventuratissimo. Come questo? forse per la cognizione

¹⁴ Cfr. *Zib.* 408-9. La riflessione intorno alla conciliabilità del sistema di Leopardi con il cristianesimo occupa le pp. 393-420 (9-15 dicembre 1820).

¹⁵ Cfr. G. Leopardi, *Prose*, cit., pp. 1023-1047.

¹⁶ Cfr. *Zib.* 3245 (23 agosto 1823).

del vero? Anzi per la dimenticanza del vero, pel diverso e più vago aspetto che prendono per lui, quelle cose già sperimentate e vedute, ma che ora essendo lontane dai sensi e dall'intelletto, tornano a passare per la immaginazione sua, e quindi abbellirsi. Ed egli torna a sperare e desiderare, e vivere, per poi tutto riperdere, e morire di nuovo, ma più presto assai di prima, se rientra nel mondo»¹⁷.

L'uomo spirituale e risorto nell'essere, descritto da Leopardi nel ritorno alle illusioni naturali per via di un'artificiale solitudine, può ascoltare Cristo solo nel silenzio del vero, proveniente dalla nuovissima sentenza, discontinua rispetto alla «religione degli antichi», intorno al male irrevocabile proprio, secondo il Pensiero LXXXV, della «generalità degli uomini civili, che noi chiamiamo società o mondo». Non diversamente dall'alta poesia, nutrita di «potenti illusioni», la religione quanto più sia assoluta dona il bene o anche, nell'accezione di Leopardi, il piacere della «dimenticanza d'ogni cosa»¹⁸.

Felicità, pienezza dell'essere per l'uomo – *si licet*: anche per l'uomo in cui si incarni un dio – equivalgono a oblio del vero, a illusione naturale che lo copre. «Dicono che la felicità dell'uomo non può consistere fuorché nella verità. Così parrebbe – scrive Leopardi nel novembre 1820 –, perché qual felicità in una cosa che sia falsa? E come, se il mondo è diretto alla felicità, il vero non deve render felice? Eppure io dico che la felicità consiste nell'ignoranza del vero»¹⁹. Qui Leopardi, come in altri momenti, si sceglie come interlocutori i fedeli delle «sorti magnifiche e progressive», gli «spregiudicati e gl'intolleranti filosofici de' nostri giorni», così li definisce nella pagina appena precedente a quella ora citata. I quali se la loro *fiducia*, essa stessa illusoria, nei poteri della ragione potesse infine portarli a conoscere e sentire la «vanità» delle illusioni (e in Leopardi «vanità» suona sempre quasi come in Qohélet, che Gesù Cristo invece nei Vangeli mai cita), se «ne comprendessero tutta l'immensa estensione, se ne spaventerebbero, la mancanza di esse illusioni torrebbe loro quasi il respiro, cercherebbero di rifugiarsi un'altra volta nel seno dell'ignoranza o dimenticanza del vero, e del crudelissimo dubbio (dimenticanza

¹⁷ Cfr. *Zib.* 680-682 (20 febbraio 1821).

¹⁸ Cfr. per l'oblio dato dalla poesia *Zib.* 4074 (19 aprile 1824).

¹⁹ Cfr. *Zib.* 326 (14 novembre 1820).

che non gli alienerebbe, anzi li ricondurrebbe alla religione)»²⁰. Persino Descartes, per la dimenticanza del «crudelissimo dubbio», viene forse chiamato in causa.

Sorgono queste note dello *Zibaldone* in un tempo intermedio fra le due che daranno origine ai Pensieri LXXXIV e LXXXV su Gesù Cristo. È un periodo nel quale la lezione degli apologisti della religione cristiana, che ha studiato sin dall'adolescenza riunendo nel 1814 i suoi *Fragmenta Patrum Graecorum*, appare a Leopardi mentre legge e annota con cura l'*Essai sur l'indifférence en matière de Religion* di Lamennais, dominata nell'insieme da una tendenza razionalizzatrice. I lumi degli apologisti possono sembrargli a quel punto vaghe anticipazioni delle *lumières* che rischiarano il suo tempo. Lamennais, malgrado egli ne apprezzi qualche osservazione, rientra a suo giudizio in un'analogia tendenza. Lui pure, per argomentare sui beni della verità cristiana, trascura che essa fu rovina del mondo classico, poiché per voce di Gesù ne distrusse l'illusione fondatrice sul bene inerente alla sua realtà storica.

Dopo la «distinzione mosaica», nel senso dell'egittologo Assmann, per la quale si introduce nell'ambito planetario delle religioni la separatezza fra il vero Dio del popolo eletto e il falso di tutti gli altri culti e dèi²¹, opera analogamente, si potrebbe dedurre dal pensiero di Leopardi, la «distinzione» del cristianesimo fra verità sua propria e falsità della «religione degli antichi» detti pagani. Egli sottintende, come a proposito di Bruto Minore, la fine dell'età dell'immaginazione, dicendo: «Laddove gli apologisti della religione ne deducono che gli stati sono stabiliti e conservati dalla verità, e distrutti dall'errore, io dico che sono stabiliti e conservati dall'errore, e distrutti dalla verità. La verità non si è mai trovata nel principio, ma nel fine di tutte le cose umane; e il tempo e l'esperienza non sono mai stati distruttori del vero, e introduttori del falso, ma distruttori del falso e insegnanti del vero. E chi considera le cose al rovescio, va contro la conosciuta natura delle cose umane»²².

«Distinzione» propria del cristianesimo è dunque anche quella fra il suo vero sul mondo, che sentenzia la fine dell'epoca classica delle *fabulae*, e la «nuova illusione» religiosamente annunciata in

²⁰ Cfr. *Zib.* 325-326.

²¹ J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 2003; trad. it. *La distinzione mosaica ovvero Il prezzo del Monoteismo*, a cura di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2011.

²² Cfr. *Zib.* 332 (16 novembre 1820).

questo tramonto. Naturalmente, non c'è salvezza nella verità ma solo nell'illusione che è la sacra sorgente della *fides* confessionale: la stessa natura infatti è «santa» – come la chiama il poeta nella celebre invocazione interrogante «Vivi tu, vivi, o santa / Natura? Vivi e il dissueto orecchio / Della materna voce il suono accoglie?»²³ – soltanto dalla prospettiva dell'illusione, e fuori di essa appare allo sguardo del disincanto filosofico malvagia e matrigna.

Scriva Leopardi quasi di seguito: «Ripetono spesso gli apologisti della Religione che il mondo era in uno stato di morte all'epoca della prima comparsa del Cristianesimo; che questo lo rinvivò, cosa, dicono essi che pareva impossibile. Quindi concludono che questo non poteva essere effetto se non dell'onnipotenza divina, che prova chiaramente la sua verità, che l'errore perdeva il mondo, la verità lo salvò. Solito controsenso. Quello che uccideva il mondo era la mancanza delle illusioni; il Cristianesimo lo salvò non come verità, ma come una nuova illusione. E gli effetti ch'egli produsse, entusiasmo, fanatismo, sacrifici magnanimi, eroismo, sono i soliti effetti di una grande illusione. Non consideriamo adesso s'egli sia vero o falso, ma solamente che questo non prova nulla in suo favore»²⁴.

Quest'ultima sospensione del giudizio proviene dal fatto, sul quale Leopardi non intende soffermarsi, che solo l'illusione dà verità alla verità di una dottrina, e poiché la «vanitas vanitatum» inerisce per natura alle illusioni di una religione, come lo stesso cristianesimo sorretto originariamente dalla «distinzione mosaica», non è mai o vera o falsa, ma sempre e vera e falsa.

Istruito nell'infanzia per volere di suo padre Monaldo in conformità a un razionalismo cattolico bilanciato fra nozioni gesuitiche e illuministiche, Leopardi attribuisce al vero di Cristo una forza soverchiante la stessa illusione evangelicamente figurata. Così che, anche *sub specie* di falso, il cristianesimo manca per lui, non più devoto, della potenza d'illusione delle religioni «primarie», al cui numero appartiene quella classica delle antiche *fabulae*, e il suo «errore», congiunto per deboli legami alla natura intesa come matrice del numinoso, gli appare piuttosto «nato dai lumi». Pur ammesso che il cristianesimo abbia ridato vita al mondo «illanguidito dal sapere» (tale giudica Leo-

²³ G. Leopardi, *Alla primavera, o delle favole antiche*, vv. 20-22, in Id., *Poesie*, cit., p. 33.

²⁴ Cfr. *Zib.* 334-335 (17 novembre 1820).

par di la tarda antichità, di cui è esperto nel particolare modo ammirato da Niebuhr, Bunsen o von Savigny), e anche considerandolo come un errore, esso «era appunto un errore nato dai lumi, e non dall'ignoranza [ossia ignoranza del vero o dimenticanza] e dalla natura, perciò la vita e la forza ch'ei diede al mondo, fu come la forza che un corpo debole e malato riceve da' liquori spiritosi, forza non solamente effimera, ma nociva, e produttrice di maggior debolezza»²⁵.

E a conferma Leopardi elenca in ordine numerico tre aspetti esemplari: la scarsa durata della primitiva forza d'illusione cristiana rispetto a quella nutrice della classicità e della stessa Roma; la cupezza antivitale, perché spiritualistica e avversaria del mondo alla cui conversione evangelica pur mira, di questa energia distante dalla natura; e infine, per conseguenza, la tinta lugubre assunta dalle stesse virtù, non meno che dai vizi, nella civiltà dei lumi cristiani, dove a opera della *ratio* si formano e poi maturano i germi dell'ateismo moderno. Non è infatti solo un paradosso per Leopardi che il cristianesimo sia stato «la fonte dell'ateismo, o generalmente della incredulità religiosa», come scrive in una nota del maggio 1821 nella quale arriva a disegnare un albero genealogico delle filiazioni dall'originario ebraismo alle molteplici chiese riformate e all'esito ateo di quella matrice che noi ora con Assmann chiamiamo «distinzione mosaica» (da cui lo stesso Islam, che è pure religione del Libro, discende)²⁶.

In quello stesso settembre 1821, mentre i pensieri gli «si affollano tutto giorno nella mente» istigati dalla «continua solitudine» e non gli concedono «un'ora di bene» (così scrive in quei giorni all'amico Brighenti), Leopardi giunge a includere nel suo sistema sia l'ateismo sia l'idea di Dio, sottilizzando sul postulato secondo cui «le creature possono essere d'infinita specie, e [...] Dio esistendo verso noi come la religione insegna, esiste ancora in tutti i possibili modi, e può avere avuto ed avere con diversissime creature, diversissimi e contrari rapporti, e non averne alcuno». Egli stesso, quasi per un'ulteriore immedesimazione nell'identità di difensore della religione assunta durante gli studi dell'adolescenza ed esibita nel *Saggio sopra gli errori popolari* del 1815, si atteggia ora anche nei panni del filosofo ad apologeta e dice: «Il mio sistema abbracciando e ammettendo quasi

²⁵ Cfr. *Zib.* 337 (17 novembre 1820).

²⁶ Si veda al riguardo *Zib.* 1059-1062 (18 maggio 1821).

tutto il sist. dell'ateismo, negando tutti i sistemi ec. e pur facendone risultare l'idea costante di Dio, religione, morale ec. mi par l'ultima e decisiva prova della religione»²⁷.

Con fitti intrecci di ragionamenti Leopardi cerca al tempo delle prime canzoni, dei primi idilli, della prima espansione a centinaia delle note dello *Zibaldone* un accordo fra il suo pensiero e il cristianesimo, cui egli ha aderito non solo nel costume ma nel sapere di fanciullo e adolescente d'eccezione: e per l'intera vita egli avrà in sé l'ombra di questo suo io anteriore e interiore, al modo opposto di Manzoni «libertino pio» per definizione di Garboli²⁸. Anch'egli concepisce una serie di inni di tema religioso, sulla scia della lettura del *Génie du Christianisme* di Chateaubriand. Il progetto forse nasce fra l'estate e l'autunno 1819, ossia in un frangente biograficamente nefasto, per il fallito tentativo di fuga da Recanati, e nel contempo altamente creativo per gli idilli *L'infinito* e *Alla luna*.

Nel breve frammento di un abbozzato «Discorso intorno agli inni e alla poesia Cristiana» Leopardi considera, in sintonia con osservazioni zibaldoniane, che «la religione nostra ha moltiss. di quello che somigliando all'illusione è ottimo alla poesia»²⁹. Del vasto progetto giunge a compimento, come è ben noto, solo l'*Inno ai Patriarchi, o de' principii del genere umano*, canzone ottava dei *Canti* composta nel luglio 1822, ormai distante dalla primitiva ispirazione suscitata da Chateaubriand. Ma nella carta conservata di un appunto sull'immaginato «inno al redentore» è rimasta la traccia persino impressionante di quale abbia potuto essere l'originario senso religioso di Leopardi connesso a quello poetico.

Appunta per l'inno al redentore, rivolgendosi a Cristo: «Tu sapevi già tutto ab eterno, ma permetti all'immaginaz. umana che noi ti consideriamo come più intimo testimonio delle nostre miserie. Tu hai provata questa vita nostra, tu nei hai assaporato il nulla, tu hai sentito il dolore e l'infelicità dell'esser nostro ec. ec. pietà di tanti affanni, pietà di questa povera creatura tua, pietà dell'uomo infelicità.,

²⁷ Cfr. *Zib.* 1643 (5-7 settembre 1821).

²⁸ C. Garboli, Prefazione a Matilde Manzoni, *Journal*, a cura di C. Garboli, Adelphi, Milano 1992, p. 55.

²⁹ G. Leopardi, *Argomenti e abbozzi di poesie, Discorso intorno agli inni e alla poes. Crist.*, in Id., *Poesie*, cit., p. 639.

di quello che hai redento, pietà del gener tuo, poiché hai voluto aver comune la stirpe con noi, esser uomo ancor tu. [...] Ora vo da speme a speme tutto giorno errando e mi scordo di te, benché sempre deluso ec. Tempo verrà ch'io non restandomi altra luce di speranza, altro stato cui ricorrere, porrò tutta la mia speranza nella morte: e allora ricorrerò a te ec. abbi allora misericordia ec.»³⁰.

Il «nulla assaporato» dal Redentore nella vita, il «dolore e l'infelicità dell'essere» da lui condiviso: sono parole e idee del poeta filosofo nel 1819, distanti in profondità dalle parenesi dei *Discorsi sacri*, quali *Crocifissione e morte di Cristo* del '13 o *Condanna e viaggio del Redentore al Calvario* del '14³¹. Sono tracce di una sua *religio* mostrata dai due aforismi selezionati per la raccolta postuma dei *Pensieri* o dal misterioso attaccamento alla «famosa e cara miniatura» raffigurante l'occhio di Dio sopra uno specchio d'acqua, che egli intendeva inizialmente riprodurre sulla copertina originaria del libro dei *Canti* (forse con stupore della stessa Paolina, invitata a spedirgliela con urgenza, recuperandola dal comodino della camera dove il fratello la conservava dall'infanzia)³².

Leopardi non disperde nulla della propria storia conoscitiva e sentimentale e anche religiosa, ma piuttosto la trasvaluta. Se dal deserto delle illusioni dice «Dio» o anche «Sacramenti», il significato di queste sue parole non è mai semplicemente spento, ma trascina una scia luminosa in un cielo nero, o ha l'apparenza di una luce di luna nella notte.

Poeticissimo e sacro è il nome di Dio pronunciato due volte nel finale della lettera di addio al padre del 27 maggio 1837: «[...] persuaso oramai dai fatti di quello che sempre ho preveduto che il termine prescritto da Dio alla mia vita non sia molto lontano [...]. Ringrazio teneramente lei e la mamma del dono dei dieci scudi, bacio le mani ad ambedue loro, abbraccio i fratelli, e prego loro tutti a raccomandarmi a Dio acciocché dopo ch'io gli avrò riveduti una buona e pronta morte ponga fine ai miei mali fisici che non possono guarire altrimenti»³³.

³⁰ G. Leopardi, *Argomenti e abbozzi di poesie, Supplemento al progetto degli'inni Cristiani*, ivi, p. 640.

³¹ Si vedano in *Prose*, cit., pp. 550-554 e 560-566.

³² Su questo episodio non trascurabile si veda R. Damiani, *All'apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Mondadori, Milano 2002, pp. 391-392.

³³ G. Leopardi, *Lettere*, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 2006, p. 1107.

Esattamente nove anni prima, il 26 maggio 1828, aveva spedito da Pisa a Monaldo una consolatoria per la morte del ventiquattrenne Luigi (quarto nella lista dei fratelli in vita nati da Adelaide Antici), assicurandogli addirittura in un inciso: «Anch'io in questi giorni ho ricevuto i SS. Sacramenti colla intenzione ch'ella sa»³⁴. Sappiamo per la tarda testimonianza di Teresa Lucignani, allora collaboratrice domestica nella casa subaffittata da sua sorella e dal cognato dove in un paio di stanze alloggiava Leopardi (è lei la *jeune fille en fleur* con «un non so che di divino» celebrata in una pagina dello *Zibaldone* del giugno 1828) che il conte recanatese, pur giudicato impeccabile e persino simpatico, si faceva tuttavia notare per l'abitudine di non andare a messa³⁵.

Sarebbe dunque una *pia fraus* la confidenza religiosa al padre, cui Giacomo si rivolge nella comunanza del dolore chiamandolo con locuzione per lui rarissima «Mio caro Papà». E se fosse invece un atto di ultrafilosofia, nel senso di Leopardi per il quale «la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura»³⁶? Se fosse un gesto di inchino al culto delle illusioni, alla religione connessa agli affetti familiari? Se il poeta, alleato delle illusioni e delle *fabulae*, e apostata del «modo di essere» proprio della ragione, fosse per la morte di Luigi, per il dolore dei genitori, di Carlo, di Paolina, del quindicenne Pierfrancesco (gli stretti congiunti dati dalla natura quali «alleati» nella guerra dell'esistenza, secondo una sua nota di commento alla sentenza di Ierocle)³⁷, entrato realmente come nell'infanzia e adolescenza in un chiesa di Pisa al momento di una celebrazione eucaristica?

Siano parole pietose o siano azioni da esse riferite, qui Leopardi si esprime e comporta in conformità alla regola metafisica e morale del *bon ton* che è per lui, secondo il dettato del *Discorso sui costumi degli italiani*, quasi un principio religioso successivo a ogni credo, sul quale può reggersi una società di nichilismo progredito, capace di

³⁴ Ivi, pp. 821-822.

³⁵ La testimonianza della Lucignani fu tramandata dall'intervista che Ettore Botteghi (giovane poeta dalla breve vita) le fece nel 1897, quando era una novantaduenne ricoverata all'ospizio per i poveri di Pisa. Si può vedere al riguardo R. Damiani, *All'apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, cit., pp. 330-332.

³⁶ Cfr. *Zib.* 115 (7 giugno 1820).

³⁷ Cfr. *Zib.* 4226-4227 (16 novembre 1826).

darsi illusioni e credenze generate dallo stesso circuito sociale. Il rifugio estremo del religioso, nell'estinzione delle illusioni, in una sfera elettiva di *bon ton*, dissacrata parvenza della «distinzione» spirituale, è comunque una pietra di scandalo per le ragioni confessionali o laiche. Il liberale «candido Gino» della *Palinodia* o il gesuita padre Francesco Scarpa sedicente testimone del ritorno a Napoli di Leopardi alla fede e della sua morte cristiana non sono in grado di capire.

Leopardi «è “l'uomo solo”», disse Bontempelli. Le sue idee sulla religione cristiana e sul divino si approfondiscono nel distacco infine abbracciato totalmente fra gli errori naturali di Napoli opposti agli errori fattizi e culturali di Firenze, lì fra i «nuovi credenti» ostili a chi «Giobbe e Salomon difende». Nella satira *I nuovi credenti*, composta sul finire del 1835, egli menziona Cristo per una delle sue ultime volte, se non forse per l'ultima in assoluto nella terzina: «Questi e molti altri che nimici a Cristo / Furo insin oggi, il mio parlare offende, / Perché il vivere io chiamo arido e tristo»³⁸. Anche il laicista Giordani, spregiatore dei «nuovi credenti», che spettegolò ma non tradì mai l'amico, scambiò a un certo punto, dopo gli incontri fiorentini, per egotismo quasi di tipo stendhaliano e insocievolezza il necessario distacco dell'anima e intelligenza di Leopardi, *solitaire* «perfetto in se stesso».

La sua via della riflessione intorno al religioso e al divino, che include il passaggio per l'invettiva di Porfirio – nel dialogo con Plotino delle *Operette morali* – contro la religione cristiana *sub specie platonica*, è un movente essenziale dello stato di «voce nel deserto» cui egli in vita non può che ridursi. Risulta infine esemplare che uno degli scritti più densi di sottosensi, o anche di evidenti significati teologici, quale il *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco* dell'autunno 1825 (ossia del periodo del primo distacco autonomo da Recanati), sia escluso per ragioni di opportunità dall'edizione delle *Operette* del '27, previsto per quella napoletana di Starita poi vietata, e infine destinato a uscire postumo. Nell'esporre secondo il proprio stratonismo (come è stata definita la sua filosofia *de rerum natura*) le idee sulla materia eterna dello scolarca peripatetico successore di Teofrasto, Leopardi è innanzitutto attratto dalla testimonianza di Cicerone nel *De natura deorum* (I, 35) che gli attribuisce la concezione di una *vis divina* presente in natura e tuttavia sprovvista «omni sensu et figu-

³⁸ Si veda R. Damiani, *Leopardi e Napoli 1833-1837*, Procaccini, Napoli 1998, p. 61.

ra». Lattanzio nel *De ira Dei* (X, 1) lo aveva ripetuto: «Naturam, ut ait Strato, habere in se vim gignendi et minuendi, sed eam nec sensum habere ullum, nec figuram, ut intelligamus omnia quasi sua sponte esse generata, nullo artifice nec auctore».

Si può supporre, non essendo provato, che l'attenzione sui passi di Cicerone e Lattanzio, come su altri tramandati intorno alla *physis* stratoniana, sia stata orientata dalle ampie note che postillavano la voce «Spinoza» del *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle, citato da Leopardi sin da un adolescenziale *Dialogo filosofico*³⁹. Il suo stratonismo è una studiata e isolata soluzione che contempera classicità e lumi ispirando infine la poesia di un' *Operetta morale*. Al suo Lampsaceno egli affida i termini di un'aporia inerente alla natura e alla sovranatura. Nel *Frammento apocrifo* alla materia sono attribuite forze, che si possono «congetturare ed anco denominare dai loro effetti, ma non conoscere in sé»⁴⁰. Dunque esiste in origine un'ambiguità ontologica intorno alla molteplicità o all'unicità della natura ovvero della forza che informa la materia. Con il pensiero di Stratone, cui affidava la parte di un «prestanome» secondo Giovanni Gentile⁴¹, Leopardi prende le distanze da una filosofia atea di tipo holbachiano. Il non poter sapere intorno all'essenza della *vis* animatrice, unica o plurale, e la sua già classica definizione di *quasi divina* comportano, in una connessione del piano fisico con il metafisico, l'attribuzione dell'inconoscibilità al Dio analogamente unico o plurale.

Dell'inaccessibile alla conoscenza per statuto metafisico Leopardi aveva trattato, prima del *Frammento* stratoniano che egli fingeva di aver desunto da un codice conservato in una «libreria dei monaci del monte Athos»⁴², nella *Storia del genere umano*, ricalco di un mito genesiaco introduttivo alla raccolta delle *Operette morali*. Qui, nell'*ouverture* dal grandioso impianto classicistico di un libro (per definizione dell'autore in una lettera del 6 dicembre 1826) «di

³⁹ G. Leopardi, *Dialogo filosofico sopra un moderno libro intitolato «Analisi delle idee ad uso della gioventù»*, in Id., *Prose*, cit., p. 530. Per una bibliografia sulla questione e la trama di riferimenti reperibili nel *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, si può vedere R. Damiani, *Stratone e la materia eterna*, in Id., *L'impero della ragione*, Longo, Ravenna 1994, pp. 83-104.

⁴⁰ G. Leopardi, *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, in Id., *Prose*, cit., p. 167.

⁴¹ G. Gentile, in G. Leopardi, *Operette morali*, con proemio e note di G. Gentile, Zanichelli, Bologna 1918, p. 357.

⁴² G. Leopardi, *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, in Id., *Prose*, cit., p. 166.

argomento profondo e tutto filosofico e metafisico», benché scritto «con leggerezza apparente», Giove creatore è sottomesso lui stesso a un Oltre Dio, a un'inesplicabile entità «puramente metateistica» e insieme «meta-ateistica» (come direbbe Ferdinando Tartaglia, «unico uomo nuovo sotto il cielo vecchio», nunzio nel secondo dopoguerra del Novecento di una «ultrareligione»)⁴³.

«L'ordine dei fati» è locuzione allusiva dell'aldilà del nome e del *logos*, dell'antecedente all'*arché* precluso agli uomini e al quale gli stessi dèi sono subordinati. Se anche Dio ama il suo creato, egli non può contravvenire al sovrastante precetto dell'«ordine dei fati», non può redimere nel mondo la minima pagliuzza fosse pure per pietà «contraria alle leggi universali della natura, ed a quegli uffici e quelle utilità che gli uomini *devono*, secondo l'intenzione e i decreti divini, esercitare e produrre»⁴⁴. Divini li chiama Leopardi, perché essi sono divini innanzitutto rispetto al creatore, il quale pure misteriosamente comunica, se comunica, con l'«ordine dei fati»: tale eventuale rapporto appartiene in ogni caso a un aldilà inaccessibile al linguaggio e al pensiero umano. Anche gli dèi immortali, quand'anche «inesorandi» e «marmorei numi» quali sono accusati d'essere nel *Bruto minore* rispetto alla «prole infelice», potrebbero infatti per il linguaggio e il *logos* che li avvicinano agli uomini, trovarsi nell'ordine del tempo a dire come il coro di morti nello studio di Ruysch: «Che fummo? / Che fu quel punto acerbo / Che di vita ebbe nome? / Cosa arcana e stupenda / Oggi è la vita al pensier nostro, e tale / Qual de' vivi al pensiero / L'ignota morte appar»⁴⁵.

Dall'«ordine dei fati» proviene forse, secondo la linea logica e anche compositiva delle *Operette morali*, l'oscura *vis divina* che opera nella realtà e può sconvolgere le cose da essa prodotte, come notava Pierre Bayle trattando di Stratone, «cent mille fois, et même les anéantir sans cesser d'être immuable, et sans la moindre ombre d'inconstance»⁴⁶. Come in una spietata morsa sono stretti tra *fa-*

⁴³ F. Tartaglia, *Tesi per la fine del problema di Dio*, con un saggio di S. Quinzio, Adelphi, Milano 2002, p. 90. «Unico uomo nuovo sotto il cielo vecchio» è la definizione che Tartaglia diede di sé dopo la scomunica subita nel 1946.

⁴⁴ G. Leopardi, *Storia del genere umano*, in Id., *Prose*, cit., p. 7.

⁴⁵ G. Leopardi, *Coro di morti nello studio di Federico Ruysch*, vv. 20-26, in Id., *Prose*, cit., p. 116.

⁴⁶ P. Bayle, *Pensées diverses écrites à un Docteur de la Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre 1680*, chez H. Uytwerf, Amsterdam 1722-1727, vol. IV, p. 521.

tum e caso i mondi reali e possibili, teatro del «mistero delle cose e dell'esistenza universale» dove «preme il destino invitto e la ferata / necessità gl'infermi / schiavi di morte»⁴⁷. Fa eccezione al Tutto «quell'amaro desiderio di felicità ignota ed aliena dalla natura dell'universo» sorto un giorno memorabile dalla sapienza annientatrice del dolore nella *Storia del genere umano*⁴⁸.

Il Redentore, che ha «assaporato il nulla» e patito «il dolore e l'infelicità» dell'umano, in esso stesso ha conosciuto «l'amaro desiderio di felicità ignota ed aliena dalla natura dell'universo», tanto più estremo e amaro all'apparire della verità intorno al «mondo nemico del bene». Egli è il «più intimo» a noi e «singolare» testimone, e in quanto tale veniva invocato all'inizio dell'inno vagheggiato da Leopardi: «Tutto chiaro ti fu sin dall'eterno / Quel ch'a soffrire avea questa infelice / Umanità, ma lascia ora ch'io t'aggia / Per testimonio singolar de' nostri / Immensi affanni. O uomo Dio, / Pietà di questa miseranda vita / Che tu provasti»⁴⁹.

⁴⁷ G. Leopardi, *Bruto minore*, vv. 31-33, in Id., *Poesie*, cit., p. 30. Nella stessa canzone «inesorandi» e «marmorei numi», sopra citati, sono ai vv. 12 e 19.

⁴⁸ G. Leopardi, *Storia del genere umano*, in Id., *Prose*, cit., p. 12.

⁴⁹ G. Leopardi, *Argomenti e abbozzi di poesie. Inno al Redentore*, in Id., *Poesie*, cit., p. 639.

Isabella Adinolfi

Dal Gesù storico al Cristo della fede.
Analisi critica delle *Briciole filosofiche* di S. Kierkegaard

L'intelletto è riuscito a farsi il più vicino possibile al Dio, e tuttavia ad allontanarsene ugualmente il più possibile

S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*

La cristologia filosofica che Kierkegaard propone nelle opere firmate con gli pseudonimi Climacus e Anti-Climacus, invece di avvicinare al fondatore del cristianesimo, produce l'effetto contrario di allontanare o addirittura respingere. Quest'effetto è cercato intenzionalmente dal filosofo, avverso a una diffusione del cristianesimo che allo scopo di accrescere il numero dei fedeli finiva per presentare Cristo e il suo insegnamento in una versione addomesticata, edulcorata, mediocre e banale, in cui la distinzione essenziale tra sapere e fede, tra uomo naturale e cristiano era stata del tutto cancellata. Un giorno – racconta attraverso lo pseudonimo Johannes Climacus – mentre se ne stava oziosamente seduto al parco gli era improvvisamente baluginato il pensiero che il suo compito nella storia dell'umanità dovesse consistere nel rendere la vita difficile agli uomini della sua epoca, viziati da quanti si erano adoperati per semplificarla e renderla sempre più comoda con l'invenzione della ferrovia, degli omnibus, dei battelli a vapore, del telegrafo e infine con la scoperta di quel pensiero sistematico che rende facile perfino lo sviluppo dello spirito¹. La missione di «rendere difficile» – descritta con umorismo

¹ «Il tempo passa, [...] e ti stai avvicinando alla vecchiaia senza esser niente e senza in fondo aver fatto niente. Dappertutto invece dove tu volgi lo sguardo, nella letteratura come nella vita, vedi [...] i numerosi benefattori dell'epoca che sanno essere utili all'umanità col rendere la vita sempre più facile: alcuni con la ferrovia, altri con gli omnibus e i battelli a vapore, altri col telegrafo, altri con concessioni facili e brevi comunicazioni di tutto quel che è utile

nel passo citato – è stata esercitata dal pensatore danese soprattutto nei riguardi del cristianesimo. In polemica con la sua epoca, con lo «speculativo diciannovesimo secolo» Kierkegaard si è proposto di mettere fine al tempo in cui diventare cristiano non costava nulla. Pertanto, in modo programmatico, il cristianesimo kierkegaardiano non vuole essere facile, non intende attrarre ma respingere, non mira alla diffusione ma all'arresto, e proprio a tale scopo pone a fondamento della fede le categorie del paradosso e dello scandalo e insiste sull'appropriazione esistenziale come *conditio sine qua non* per diventare cristiano (cristiano – non si stanca mai di sottolineare – non è l'ammiratore ma unicamente l'imitatore di Cristo).

Visto da quest'angolo di visuale, il pensiero di Kierkegaard anticipa sia la critica che in *Sequela* Bonhoeffer muove ai cristiani che si pongono sul piano di quella «grazia a buon mercato» che non esige nessun impegno personale e non produce nessuna trasformazione nella vita del credente e proprio per questo motivo dev'essere ripudiata in nome di quella autentica, costata il «caro prezzo» del sangue di Cristo², sia la critica che von Balthasar in *Cordula* rivolge al «cristiano anonimo»³ che, essendo un uomo proprio «come tutti gli altri», professando in tutto e per tutto il sistema, essendo cioè completamente convertito al mondo e ai suoi valori, è cristiano ormai solo di nome⁴.

sapere, e infine i veri benefattori dell'epoca, i quali, in virtù del pensiero sistematico, rendono anche la vita dello spirito sempre più facile. E tu, che fai? [...] ed ecco che d'improvviso la mia anima è attraversata da questo pensiero: Tu devi [...] assumerti il compito di [...] rendere le cose più difficili» (S. Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabeligt Efterskrift til de filosofiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskift, Eksistentielt Indlæg* [1846], in *Søren Kierkegaards Skrifter*, a cura di N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, F. Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret e G.E.C. Gads Forlag, København 1997-2013, vol. 7, pp. 171-172; trad. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di Filosofia»*. *Composizione mimico-patetica-dialettica. Saggio esistenziale*, in S. Kierkegaard, *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, pp. 259-611, p. 359). Un più ampio sviluppo e inquadramento dell'argomento trattato in queste pagine si trova nel mio: *Studi sull'interpretazione kierkegaardiana del cristianesimo*, il melangolo, Genova 2012.

² D. Bonhoeffer, *Nachfolge* [1937], Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1989; trad. it. di A. Gallas, *Sequela*, Queriniana, Brescia 2004, pp. 27-41.

³ H. Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966; trad. it. di G. Viola, *Cordula, ovverosia il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968, pp. 121-124.

⁴ Agli occhi del cristiano anonimo, di ieri come di oggi, che non crede più nel Cristo ma in una religione che nulla ha a che fare con l'annuncio originario e ha a suo fondamento valori religiosi del tutto secolarizzati, l'esigente, severa, dura, forse anche rigida interpre-

Per la sua carica fortemente polemica la riflessione dello scrittore danese suona dunque come una critica radicale della cristianità e come una contro-apologia del cristianesimo. La sua cristologia risulta respingente tanto per la ragione che si scontra con il paradosso assoluto dell'Uomo-Dio, dell'Eterno nel tempo, che nel modo in cui Kierkegaard lo presenta non può essere in alcun modo assorbito dal sapere filosofico, quanto per la volontà che per divenire cristiana deve volere quella mortificazione, quel «morire al mondo» che fa inorridire l'uomo naturale ma che precede necessariamente la rinascita spirituale. E nondimeno quest'intento respingente costituisce solo un aspetto – certo il più appariscente ma non l'unico – del pensiero cristiano di Kierkegaard. Nella sua opera è presente anche un'apologia esplicita del cristianesimo affidata alla comunicazione diretta dei discorsi edificanti, firmati con il proprio nome, e un'«apologia nascosta», come ha scritto Xavier Tilliette⁵, celata in opere pseudonime quali ad esempio *Briciole filosofiche*, che di primo acchito sembrerebbero svolgere solo una funzione polemica e anti-apologetica.

Kierkegaard ha esposto la sua cristologia nei *Discorsi edificanti* e nei *Papirer* oltre che nelle opere firmate con gli pseudonimi Climacus e Anti-Climacus. Questo saggio è dedicato all'esame delle sole *Briciole filosofiche*. Le altre opere però non sono escluse dall'indagine, ma restano sullo sfondo e sono chiamate in causa quando si tratta di chiarire o illuminare o precisare alcuni nodi tematici presenti nel testo in esame.

La contro-apologia del cristianesimo in Philosophiske Smuler

*Philosophiske Smuler eller En smule Philosophi*⁶ esce il 13 giugno del 1844. Il nome di Kierkegaard non figura come autore

tazione del cristianesimo proposta da Kierkegaard non può che apparire fuori moda, fuori tempo, forse persino un po' inospitale e fanatica.

⁵ X. Tilliette, *La cristologia di Kierkegaard nelle «Briciole filosofiche»*, in M. Nicoletti, G. Penzo (a cura di), *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 119-126, p. 121.

⁶ S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En smule Philosophi*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., vol. 4, pp. 211-306. Ogni volume dell'edizione critica degli scritti di Kierkegaard è accompagnato da un *Kommentar*. Quello relativo a *Philosophiske Smuler* (pp. 169-304) è di T. Aagaard Olesen e A. Waaler. Per la traduzione italiana si è utilizzata quella a cura di U. Regina, *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2012, condotta sull'edizione critica danese sopra citata.

ma come editore dell'opera. Autore ne è Johannes Climacus, lo pseudonimo con cui lo scrittore danese firma le opere di carattere più strettamente filosofico: il *De omnibus dubitandum est*, rimasto incompiuto e inedito, e la grande⁷ *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole filosofiche»* del 1846. Il titolo del libro originariamente recitava *Philosophiske Piecer eller En smule Philosophie (Pièces filosofiche o una filosofia in briciole)*. L'indicazione di genere «Piece» (singolare di «Piecer») può essere intesa nel significato comune nella Danimarca del tempo di scritto breve, di piccolo pezzo d'occasione, ma «pièce», come fa osservare Finn Hauberg Mortensen⁸, ha anche il significato di testo narrativo, di opera teatrale. Il progetto iniziale di Kierkegaard – spiega lo studioso – era quello di scrivere diciassette «pièces filosofiche» di cui il testo del '44 avrebbe dovuto essere la prima della serie, ma poi, per motivi che non sono noti, abbandonò questo progetto. Tuttavia qualcosa della primitiva intenzione rimane nella versione dell'opera che fu poi data alle stampe con il titolo di *Philosophiske Smuler*. Ad esempio, lo stile composito del libro, il cui contenuto, conformemente alla duplicità del progetto iniziale, è esposto secondo due modalità di genere: il registro speculativo dell'esposizione analitica di carattere scientifico, organizzata formalmente per capitoli ordinati in paragrafi, suddivisi talora secondo lettere e corredati di note a piè di pagina, nonché di aggiunte ai singoli capitoli; e il registro narrativo, di finzione, in stile retorico-poetico, che interrompe frequentemente l'esposizione analitica e fa sì che questo scritto, come una commedia, si concluda con una *Morale (Moralen)* e presenti tra il IV e il V capitolo un *Intermezzo (Mel-*

⁷ Opera grande non solo per mole, per numero di pagine, ma per forza e finezza speculativa, che fu concepita dal filosofo danese come risposta, meglio come confutazione del sistema hegeliano. Un post-scriptum o poscritto che si può dire tale solo con una sfumatura – e forse anche più di una sfumatura – d'ironia, dato che non è una breve aggiunta al testo delle *Briciole*, e non svolge la funzione di fornire una precisazione o di ovviare a una dimenticanza in margine o a piè di pagina di un testo più ampio, funzione che, per l'appunto, svolge di solito una postilla, ma è lo sviluppo, l'esplicitazione, la ripresa nel senso non solo dell'ampliamento ma dell'approfondimento del tema trattato nel breve saggio del '44.

⁸ F. H. Mortensen, *Kierkegaard e Holberg – con costante riguardo alle Briciole filosofiche*, in I. Adinolfi, I. L. Rasmussen (a cura di), *La profondità della scena. Il teatro visitato da Kierkegaard, Kierkegaard visitato dal teatro*, NotaBene. Quaderni di studi kierkegaardiani 5, il nuovo melangolo, Genova 2008, pp. 69-76, p. 73.

lemspil), a imitazione di quelli che i teatri inseriscono tra gli atti di una rappresentazione⁹.

La spiegazione più comune dell'uso di questo duplice registro, incoraggiata peraltro da Kierkegaard stesso, è che il registro narrativo – per così dire «leggero» – stia a indicare la polemica indiretta contro la speculazione, contro la presunta serietà del sistema¹⁰. Per Kierkegaard i filosofi, soprattutto se hegeliani, si prendono troppo sul serio, si attribuiscono troppa importanza: dunque tanto il titolo dell'opera «*Briciole filosofiche*» – tradotto anche con «*Frammenti filosofici*» (*Philosophical Fragments*) – quanto la sua duplice forma letteraria esprimerebbero indirettamente la critica alla onnicomprensiva ragione filosofica moderna, al totalizzante sapere sistematico. Senza negare questa spiegazione, è tuttavia possibile suggerirne anche una ulteriore. Come cercherò di mostrare nelle pagine seguenti, l'intreccio di stili così diversi di scrittura in quest'opera sembra infatti corrispondere formalmente al doppio intento di Kierkegaard nei confronti della verità cristiana: quello che ho definito contro-apologetico, di attacco, affidato quasi sempre al registro speculativo, che mira all'arresto di una diffusione al ribasso del cristianesimo, distinguendo con nettezza fede e sapere e rendendo esistenzialmente difficile il divenire cristiani, e quello apologetico, affidato al registro narrativo, e più precisamente poe-

⁹ *L'Intermezzo* ospita una riflessione puramente teorica sui concetti di «divenire», «possibilità», «necessità», «libertà» che rappresenta una risposta di carattere scientifico alla domanda provocatoriamente antihegeliana posta come titolo dello stesso capitolo: «Il passato è più necessario del futuro? Oppure: Il possibile, con l'esser divenuto reale, è con ciò divenuto più necessario di quanto lo era?». Nondimeno, proprio a testimoniare l'alternanza del duplice registro stilistico presente nell'opera, *L'Intermezzo* è introdotto con queste parole: «Mio caro lettore! Poniamo ora che quel maestro si sia manifestato, che sia morto e sepolto, e che poi trascorra del tempo fra il IV e V capitolo. Nelle commedie succede che fra due atti ci sia un lasso di tempo di più anni. Talvolta, per indicare questo dileguarsi del tempo, si fa eseguire da un'orchestra una sinfonia o qualcosa del genere, per accorciare il tempo con il riempirlo. Così anch'io ho pensato di riempire l'intermezzo con il riflettere sulla suddetta domanda. Tu stesso puoi stabilire quanto lungo deve essere l'intermezzo ma, con il tuo consenso, fingiamo più o meno seriamente che siano trascorsi milleottocentoquarantatre anni» (S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., p. 272; trad. it., p. 114).

¹⁰ Nella *Postilla* scrive, ad esempio, che lo stile romanzato di *Enten-eller* rappresenta la «polemica indiretta del libro contro la speculazione» (S. Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabeligt Efterskrift til de philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Eksistentielt Indlæg*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., p. 229; trad. it. p. 396).

tico, finalizzato al risveglio della cristianità e alla sua edificazione nella fede¹¹.

La contro-apologia del cristianesimo con la sua carica polemica nei confronti della ragione sistematica si annuncia sin dalle battute iniziali del primo capitolo dell'opera, sin da quel «Pensiero-progetto» (*Tanke-Projekt*) in cui Climacus, ponendo il problema socratico se la verità si possa insegnare, presenta la novità della rivelazione cristiana (in cui la verità eterna, Dio, è pensata come trascendente) in antitesi alla speculazione pagana antica e moderna¹² (in cui la verità eterna, Dio, è pensata come immanente). La mira polemica di queste pagine è esplicitamente la riflessione filosofica moderna da Cartesio a Hegel, che si definisce cristiana quando in realtà non va oltre il paganesimo, quando afferma le stesse cose di Socrate solo un po' meno bene. È per porre rimedio a tale confusione che Climacus, utilizzando le armi stesse della speculazione, presenta il suo progetto.

Dopo un'esposizione della concezione socratico-platonica della reminiscenza, secondo cui ogni uomo possiede la verità¹³ e quindi per saperla deve semplicemente richiamarla alla memoria, viene presentata in puntuale contrapposizione a essa, come un'ipotesi, una concezione che

¹¹ Il doppio passo traspare già dai titoli e sottotitoli dei capitoli di quest'opera che Climacus denomina: *Pensiero-progetto (Tanke-Projekt)*, *Il Dio come maestro e salvatore. Un tentativo poetico (Guden som Lærer og Frelser. Et digterisk Forsøg)*, *Il paradosso assoluto. Una bizzarra metafisica (Det absolute Paradox. En metaphysisk Grille)*, *La posizione del discepolo contemporaneo (Den samtidige Discipels Forhold)*, *Intermezzo (Mellemspil)*, *Il discepolo di seconda mano (Discipelen paa anden Haand)*, e *Morale (Moralen)*.

¹² La concezione immanentistica del divino non appartiene solo al paganesimo antico, bensì anche a quello moderno, ossia al monismo spinoziano e hegeliano, che per Climacus rappresenta un ritorno al pensiero socratico, benché la filosofia hegeliana si spacci per la suprema comprensione e il più alto sviluppo del cristianesimo. Una nota chiarisce in modo lucido questo punto: «Se si pensa il pensiero assolutizzandolo, se cioè non si pone attenzione alla diversità degli stati della preesistenza, allora questo pensiero greco si ripresenta nella speculazione antica e moderna: un creare eterno, un eterno emanare dal Padre, un eterno diventare Dio, un'eterna immolazione di sé, una resurrezione già in passato, un giudizio già concluso. Tutti questi pensieri non sono altro che quel pensiero greco della reminiscenza, solo che non sempre lo si nota perché ad essi si è arrivati con l'andare oltre (*gaae videre*)» (S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., p. 219; trad. it., p. 48).

¹³ «La verità – scrive dunque Climacus – non viene portata dentro di lui, ma in lui essa c'era già» (ivi, p. 218; trad. it., p. 47). E aggiunge poco oltre: «Nella concezione socratica ogni uomo è centro a se stesso, e tutto il mondo ha il centro solo in lui; perché la conoscenza che egli ha di sé è conoscenza-di-Dio [*Guds-Erkjendelse*]» (ivi, p. 220; trad. it., pp. 49-50).

inizialmente lo pseudonimo non definisce ancora cristiana, in cui il discepolo è la non-verità e lo è per propria colpa. Se per la concezione socratico-platonica né il maestro né il momento dell'apprendimento hanno un'importanza decisiva, in quanto il maestro/ostetrico si limita ad aiutare il discepolo a ricordare ovvero a partorire quella verità che senza saperlo si porta *già* dentro sin dall'eternità¹⁴, per cui poco importa se ciò accada in questo o quel momento del tempo, poco importa se il maestro sia Prodicò o Socrate, per la concezione presentata a titolo di ipotesi il maestro ha invece un'importanza decisiva perché dà al discepolo sia la verità sia la condizione per comprenderla, e il momento della rivelazione è anch'esso essenziale perché in quel preciso istante la verità fa per la prima volta il suo ingresso nel tempo¹⁵. Evidentemente, in questo contesto il maestro non può più essere un uomo, perché per la concezione ora descritta nessun uomo è nella verità, e il maestro socratico, con la sua arte maieutica, potrebbe tutt'al più rendere il discepolo consapevole del fatto che non possiede la verità¹⁶. Un maestro che dà al discepolo la verità e la condizione per comprenderla può essere allora unicamente Dio.

Giunto a questo punto dell'esposizione, nel secondo capitolo dell'opera il cui titolo recita «Il Dio come maestro e salvatore», lo pseudonimo ipotizza che Dio decida di far da maestro all'uomo e per farsi comprendere dal discepolo assuma forma umana. Sono poste così le basi concettuali per formulare il problema intorno a cui ruota tutta l'argomentazione. Grazie al Dio che si è rivelato nel momento, la verità eterna si è fatta nuovamente presente e afferrabile da parte del discepolo, ma in che modo è ora possibile rapportarsi a essa? Certamente, non mediante il sapere/ricordo. Essendo apparsa in un determinato momento del tempo, in un singolo uomo, la verità si offre come paradossale. Il paradosso è dato dall'incontro di due opposti, di due contraddittori – in questo caso eternità e tempo, infinito e finito, Dio

¹⁴ «In considerazione di ciò si manifesta con quale mirabile coerenza Socrate restò fedele a se stesso e con quale arte realizzò ciò che aveva compreso. Era e restò un ostetrico» (ivi, p. 219; trad. it., p. 48).

¹⁵ «Un siffatto momento ha una natura sua propria. È certamente corto e temporale come lo è il momento, è momentaneo come lo è il momento, è già passato come lo è il momento il momento dopo, e tuttavia esso è ciò che decide, è ciò che è pieno dell'eterno. Un siffatto momento deve avere un nome speciale. Chiamiamolo: pienezza del tempo» (Ivi, p. 226; trad. it., p. 57).

¹⁶ «Se è nella non-verità, allora egli dovrà pensare ciò di se stesso, e la reminiscenza non lo potrà aiutare se non a pensare così» (ivi, p. 229; trad. it., p. 59).

e uomo – in un punto, in un preciso momento della storia, la persona del maestro divino. Violando il principio cardine del sapere razionale, il paradosso impone dunque un rapporto diverso con la verità, un differente accesso a essa: la fede.

Ma cos'è la fede? E in particolare cos'è la fede cristiana che ha come oggetto il paradosso? Si tratta, secondo Climacus, di una fede difficile, acquistata al caro prezzo del sacrificio della ragione. La contro-apologia dello pseudonimo raggiunge il suo vertice nelle pagine delle *Briciole* e della *Postilla* in cui sottolinea quanto sia complicato per la ragione accettare il paradosso di un Dio che si incarna non nell'umanità, come insegnano il paganesimo antico e moderno, ma in un uomo singolo, Gesù di Nazareth, che nasce, soffre, muore; quando descrive l'urto del pensiero razionale che va a cozzare contro l'assurdo dell'Eterno che diviene in un determinato momento del tempo; quando parla, ricordando Lessing, del salto mortale della fede, del rischio, dell'azzardo che essa comporta. È come se Climacus ponesse il lettore dinnanzi a un bivio da cui si dipartono due sole vie: credere o scandalizzarsi del Cristo; come se gli ricordasse – a ogni riga – che la fede nel Dio incarnato è contro la ragione.

Tuttavia nella sua contro-apologia di attacco Climacus, dopo aver reso consapevole il lettore che la fede nel Cristo richiede il sacrificio della ragione, gli mostra pure con argomenti logicamente stringenti, mediante una dialettica affilata come un rasoio, i limiti di quella stessa ragione cui occorre rinunciare per credere, le sue insufficienze quando cerca di pensare il Dio. La ragione umana, secondo lo pseudonimo, non può dimostrare l'esistenza di Dio né a priori né a posteriori. Per la prova ontologica Climacus analizza la formulazione che essa riceve nei *Principia philosophiae Cartesianae* di Spinoza e dimostra come si risolva in una «tautologia», includendo l'«esistenza» nella stessa definizione dell'«essenza» di Dio, e come confonda l'essere nell'ordine «ideale» o l'essenza con l'«essere fattuale» o esistenza. Rispetto a quest'ultimo, nota ironicamente lo pseudonimo, vale l'alternativa dialettica di cui discetta Amleto: essere o non essere. Ovvero, si è o non si è, si esiste o non si esiste, e non fa differenza se si tratti di Dio o di una mosca poiché l'essere concreto, fattuale, è indifferente nei confronti delle differenze concernenti le determinazioni dell'essenza e «tutto ciò che esiste partecipa all'essere, senza alcuna meschina gelosia, e vi par-

tecipa in modo uguale»¹⁷, per cui una mosca, quando esiste, ha tanto essere quanto ne possiede Dio. Mentre, per quanto concerne la prova a posteriori, Climacus sostiene che dimostra l'esistenza di Dio a partire da un esame della natura e della storia non così come esse si presentano immediatamente alla nostra percezione¹⁸, ma da una concezione di esse riflessa e idealizzata, ed è per questo che ha gioco facile. Difatti né la sapienza della natura né il disegno provvidenziale della storia, ossia i dati a partire dai quali si pretende di dimostrare l'esistenza di Dio a posteriori, esistono immediatamente, per cui la prova conclude non dal concreto all'ideale, ma dall'ideale all'ideale. Dunque tutta la prova consiste semplicemente nello sviluppo dell'idealità presupposta.

Ancor più fallimentare per lo pseudonimo si rivela il tentativo dell'uomo di cogliere l'essenza di Dio. «Dio» è infatti il nome che l'intelletto dà a quella «cosa sconosciuta» contro cui il pensiero va a «sbattere» quando nella sua passione paradossale cerca di pensare ciò che non può pensare, il totalmente altro da sé. Ora, se si dice che è lo Sconosciuto in quanto non lo si può conoscere e che, non potendolo conoscere, è indicibile, la passione del pensiero non è soddisfatta. Il limite contro cui urta è infatti il suo tormento e in pari misura ne è l'incitamento. Esso non può, tuttavia, andar oltre¹⁹ e quando pensa di aver afferrato Dio come il totalmente altro da sé, lo fa rendendolo di fatto simile a se stesso. L'intelletto, per Climacus, non può uscire da se stesso, non può evadere dall'universo mentale in cui rimane comunque confinato, prigioniero.

Scriva lo pseudonimo:

Se lo si determina come l'assolutamente differente, si ha la parvenza che esso stia per manifestarsi, ma non è così; giacché la differenza assoluta l'intelletto non può nemmeno pensarla. Non può infatti negare se stesso in modo assoluto, ma si serve per questo di se stesso, e pensa dunque dentro se stesso la differenza, la

¹⁷ E subito dopo precisa: «Sul piano dell'idealità, è del tutto chiaro, le cose vanno diversamente. Ma appena parlo dell'essere idealmente, non parlo più dell'essere ma dell'essenza» (ivi, p. 247; trad. it., p. 82).

¹⁸ «A partire da questo stato di cose non dimostrerò l'esistenza di Dio, e se anche cominciassi a farlo non ne verrei mai a capo, e dovrei inoltre vivere costantemente *in suspeso* [lasciando in sospeso la questione], dato che all'improvviso potrebbe accadere qualcosa di così terribile da far cadere in rovina il mio pezzetto di prova. Dunque da quali atti trarrò la prova? Dagli atti considerati idealmente, cioè così come questi immediatamente non si mostrano» (*ibid.*; trad. it., pp. 82-83).

¹⁹ Né – precisa Climacus – percorrendo la *via negationis* né la *via eminentiae*.

pensa presso se stesso; e non può assolutamente scavalcare se stesso, e pertanto pensa nient'altro sopra di sé che quell'elevatezza che esso pensa presso se stesso²⁰.

La convinzione dell'intelletto di raggiungere da sé ciò che è altro da sé risulta dunque del tutto illusoria, fallace. Da questa difficoltà per Climacus si esce solamente con la rivelazione da parte di Dio e con il rischio della fede da parte dell'uomo. Rivelazione e rischio della fede sono tra loro correlati. Posta, infatti, l'infinita differenza che separa Dio dall'uomo, il modo e il contenuto della rivelazione non possono che essere paradossali e a tale paradossalità l'uomo non può corrispondere che con la fede, intesa come riconoscimento e accettazione dell'urto col quale s'incontrano la ragione e il paradosso²¹.

Ora, queste osservazioni critiche volte a ridimensionare le pretese di autosufficienza della ragione, a indicarne i limiti, non sono certo sufficienti a spingere il lettore nella braccia del paradosso, che è e rimane stoltezza per i greci e scandalo per i giudei. Esse svolgono in modo puramente negativo la funzione di preparare a quell'apologia del cristianesimo che però Climacus non scrive come filosofo ma come poeta. Il fine delle *Briciole* non è infatti solo quello filosofico di determinare l'essenza della fede, in opposizione al sapere e al sistema, ma anche quello apologetico di presentare la fede come forma più autentica e perfetta di esistenza e di aiutare a diventare credenti suscitando la passione per il paradosso. Si passa quindi così dal «*Pensiero-progetto*» (*Tanke-Projekt*) del primo capitolo a «*Un tentativo poetico*» (*Et digterisk Forsøg*) del secondo, da una filosofia cristiana a una retorica cristiana. Questa come «arte della parola e del discorso» – intesa nel senso indicato da Aristotele – è capace di suscitare la passione e di produrre la convinzione²². Ma vediamo ora in che modo Climacus utilizza il registro retorico²³ alternandolo all'argomentazione filosofica.

²⁰ Ivi, pp. 250-251; trad. it., p. 85.

²¹ Riconoscimento e accettazione, dunque, e non superamento in un sapere come espressione finale e più alta in cui l'urto si risolve (cfr. G. Goggi, *Il «Non-Io» di Fichte e l'«Ignoto» di Kierkegaard. Analogie*, in I. Adinolfi (a cura di), *Il religioso in Kierkegaard*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 421-435).

²² «*Briciole filosofiche* è, per così dire, un libro di filosofia a lieto fine. La “passione” dell'intelletto per ciò che l'intelletto “non può pensare” (il paradosso), un amore di per sé infelice, è infatti la premessa di una “felice passione” (*lykkelige Lidenskab*): la “fede”» (cfr. U. Regina, *Introduzione*, in S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche ovvero un poco di filosofia*, cit., p. 8).

²³ Si veda per la funzione che Kierkegaard attribuisce alla retorica, intesa, appunto, in senso aristotelico, il bel saggio di S. Davini, *Sapere, passione, verità nell'interpretazione*

L'apologia del cristianesimo in Philosophiske Smuler

Come si è già anticipato ricostruendo nei suoi tratti essenziali le linee guida concettuali della cristologia ipotetica esposta nelle *Briciole*, nel secondo capitolo dell'opera: «*Il Dio come maestro e salvatore*», il cui sottotitolo recita per l'appunto «*Un tentativo poetico*», Climacus immagina che Dio decida di far da maestro all'uomo e per questo assuma forma umana. Ma cosa può muovere Dio, che secondo la nota definizione di Aristotele – citata dallo pseudonimo – è l'«immoto che tutto muove», a far da maestro agli uomini? Cosa può spingerlo a decidere di svuotarsi della propria divinità e ad assumere la figura di servo?

Socrate come maestro aveva pur sempre bisogno del discepolo nel senso che, se con il suo domandare e dialogare egli rappresentava per il discepolo l'occasione per scoprire di possedere *già da sempre* la verità, anche il discepolo rappresentava per lui l'occasione per comprendere sempre meglio se stesso e il proprio costitutivo rapporto alla verità. Nella situazione in cui la verità è immanente all'uomo il rapporto tra maestro e discepolo è sempre simmetrico. Ma Dio non ha bisogno del discepolo per comprendere se stesso. Socrate introduce alla verità, il maestro divino è la verità²⁴. Al discepolo, che è nella non-verità e lo è per propria colpa perché ha *peccato*, Egli dà insieme alla verità anche la «condizione» per riceverla. Il rapporto tra maestro divino e discepolo è quindi asimmetrico. Dunque, daccapo, cosa può spingere Dio a fare da maestro all'uomo?

A questa domanda lo pseudonimo non risponde con una teoria filosofica, ma con una favola edificante che costituisce «il cuore» dell'apologia nascosta di *Briciole filosofiche*. C'era una volta un re che si era innamorato di un'umile ragazza del popolo – così Climacus inizia la sua narrazione, imitando l'*incipit* delle fiabe e apprestandosi, secondo le belle parole di Temistocle, a srotolare il tappeto del racconto in modo che il ricamo risulti visibile. Sennonché – come spesso avviene nelle fiabe – per coronare il proprio sogno d'amore e convolare

kierkegaardiana dello scetticismo antico, in I. Adinolfi (a cura di), *Leggere oggi Kierkegaard*, NotaBene. Quaderni di Studi kierkegaardiani/1, Città nuova, Roma 2000, pp. 61-78.

²⁴ Cfr. A. Giannatiempo Quinzio, *Notabene cristiano. Il fatto storico che Dio è esistito*, in I. Adinolfi (a cura di), *Leggere oggi Kierkegaard*, NotaBene. Quaderni di Studi kierkegaardiani/1, cit., pp. 101-114, p. 105.

a nozze con l'amata il re doveva superare un ostacolo. In questo caso, non si trattava di draghi da uccidere o di alte torri da scalare per liberare l'amata, ma di una difficoltà di altro ordine, di ordine spirituale. A turbarlo era un pensiero che solo la nobile testa di un re poteva concepire e che ai cortigiani, d'animo volgare, appariva invece una sciocchezza. Egli si chiedeva se la ragazza amata, una volta divenuta regina, sarebbe stata felice. Un dubbio soprattutto lo tormentava: la ragazza – si chiedeva il re nel suo nobile cuore –, se lui si fosse rivelato per quel che effettivamente era, in tutta la sua magnificenza, facendo sorgere il sole del suo splendore sulla sua umile capanna, non sarebbe divenuta quasi un nulla al cospetto della sua regale grandezza, della sua immensa potenza? La disparità non avrebbe finito per avvirla, annientarla? «C'era un popolo – osserva Climacus – che aveva una profonda comprensione del divino e riteneva che chi vedeva Dio moriva»²⁵. Ma se il rivelarsi può significare la morte dell'amato, il non rivelarsi comporta certamente la morte dell'amore, il quale esige la piena comunione degli amanti oppure muore.

Sicché diventare la sposa di un re, che può sembrare un indubbio beneficio per una ragazza povera, può invece rappresentare la sua rovina. Il lieto fine della fiaba non è affatto scontato. Saprà infatti ella serbarsi franca e libera nel rapporto con lui? Saprà non ricordare mai ciò che il re vuole solo dimenticare, che lui era il re e lei era stata una povera ragazza? Infatti, se quel ricordo si risvegliasse dolorosamente, se la visitasse di tempo in tempo turbando la loro unione, non verrebbe prima o poi un giorno in cui la ragazza potrebbe pensare che sarebbe stata più felice se avesse sposato un suo pari? Questo, certo, il re non voleva, perché amava la ragazza. L'amava più di se stesso²⁶.

Decise allora di realizzare l'unione in modo diverso: non innalzò l'umile ragazza al suo rango, ma abbassò se stesso allo stato di lei, si spogliò della sua regalità e rinunciò alla sua potenza. Divenne realmente un «servo», però non ingannò l'amata circa la sua vera identità, non le nascose di essere anche realmente il re. La ragazza avrebbe potuto *scandalizzarsi* di un tale pretendente, ma anche *credere* in lui, credere nella forza della passione, nel trionfo dell'amore,

²⁵ S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., p. 236; trad. it., p. 69.

²⁶ Cfr. U. Regina, *Introduzione a S. Kierkegaard, Briciole filosofiche ovvero un poco di filosofia*, cit., pp. 19-20.

perché l'amore esulta quando unisce gli uguali, ma trionfa quando rende uguali quelli che erano disuguali²⁷. Benché Climacus avverta il lettore per ben due volte che nessun rapporto umano può rappresentare una valida analogia con l'amore del maestro divino per il discepolo, la morale della fiaba – il cui scopo è dichiaratamente di rendere comprensibile in forma poetica la venuta di Dio nel tempo – è che per amore Dio si è spogliato della propria regalità e si è fatto uomo, abbassando se stesso al livello dell'amato discepolo.

L'inserzione brusca, spiazzante, attraverso questo racconto edificante, del registro retorico-poetico dopo la presentazione del progetto ideale secondo i severi canoni della trattazione scientifica, spinge il lettore, forse un po' spaesato, a porsi la domanda: perché Climacus si avvale di una bella favola per rappresentare il mistero dell'incarnazione? Non rischia, presentando in questo modo la verità del cristianesimo, che essa venga considerata alla stregua di una fiaba per bambini che soddisfa il desiderio di salvezza dell'uomo, la sua attesa di felicità, il suo profondo bisogno di sentirsi incondizionatamente amato, ma che non sopporta l'esame della ragione? In altri termini, Gesù non finisce per essere un po' come Babbo Natale, oggetto di un pensiero desiderante, di un *wishful thinking* che una ragione divenuta adulta non può in alcun modo accettare? Non si tratta di una fede puerile? Come si può credere al fatto storico, inverosimile, assurdo, che l'Eterno è venuto in un determinato momento del tempo, che Dio si è incarnato in un singolo uomo, Gesù di Nazareth?

Per rispondere a queste domande occorre cercare di comprendere in modo più approfondito di quanto abbiamo fatto finora come Climacus abbia inteso la fede. La tesi filosofica dell'importante *Intermezzo*²⁸ – posto tra i capitoli quarto e quinto dell'opera – è che il divenire storico non è quello sviluppo necessario di eventi inevitabili che costituisce l'oggetto della filosofia della storia di Hegel, ma l'imprevedibile succedersi di accadimenti di cui è causa la libera volontà dell'uomo. Per Climacus ogni fatto storico, essendo la libera realizzazione di una possibilità da parte dell'uomo, è contingente, e questo

²⁷ Ivi, p. 20.

²⁸ L'*Intermezzo* si prefigge di dare da una risposta alla domanda posta come titolo: «Il passato è più necessario del futuro? Oppure: Il possibile, con l'essere divenuto reale, è con ciò divenuto più necessario di quanto lo era?» (S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., p. 272; trad. it., p. 114).

implica che sarebbe potuto non accadere e che, una volta accaduto, pur essendo accaduto così com'è accaduto, sarebbe potuto accadere in modo diverso da come di fatto è accaduto. In altri termini, solo per fare un esempio, l'impresa di Alessandro Magno di combattere e assoggettare l'impero persiano, essendo la realizzazione di una libera decisione dello stratega macedone, poteva non accadere o accadere in modo differente da com'è accaduta.

Ma se ogni evento storico è contingente, nel senso che potrebbe essere o non essere accaduto, in quanto la sua realizzazione dipende dalla libera decisione dell'uomo di farlo oppure no in essere, allora esso non può essere l'oggetto di un sapere, di una scienza, che ha sempre per oggetto il necessario (ciò che non può non essere o essere diversamente), ma solo della fede intesa qui nel senso comune di credenza, di opinione. A ragione, secondo Climacus, Lessing sostiene che non si potrà mai sapere con assoluta certezza se Alessandro Magno sia realmente esistito e se abbia davvero compiuto le imprese che gli storici gli attribuiscono. Si può soltanto crederlo, cioè dar credito a Cherilo quando ci narra le valorose imprese del condottiero, se riteniamo il suo racconto verosimile e la sua testimonianza degna di fede. Nondimeno, se con Lessing Climacus riconosce che vi sono due generi di verità – storiche contingenti e eterne di ragione –, a differenza di Lessing, che svaluta la credenza storica a favore del sapere necessario²⁹, lo pseudonimo ritiene invece che solo se si sceglie di credere si salva l'esistere e l'esistente dall'abbraccio per esso letale del sapere dell'identità, che riduce il molteplice all'uno, il differente all'identico, il possibile al necessario, e ingloba il concreto soggetto pensante, l'io empirico, in un impersonale e astratto io assoluto, trascendentale.

Rispetto a una qualsiasi notizia storica, credere significa allora dare il proprio assenso a ciò che è verosimile, non credere invece negarlo. Rispetto a ciò che è oggettivamente incerto, per esempio le imprese di Alessandro Magno, sono possibili diversi atteggiamenti, tutti legittimi: è possibile credere o non credere che egli le abbia compiute,

²⁹ Cfr. G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, Braunschweig, s.i.l., 1777; trad. it. a cura di N. Merker, *Sul cosiddetto "Argomento dello spirito e della forza"*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991. Per il rapporto Kierkegaard/Lessing mi permetto di rinviare al mio saggio *Verità di ragione e verità storiche in Arnauld, Nicole, Pascal, Lessing e Kierkegaard*, in *Le ragioni della virtù. Il carattere etico-religioso nella letteratura e nella filosofia*, il melangolo, Genova 2008, pp. 189-226.

oppure dubitare, cioè sospendere ogni giudizio. Per Climacus tutti e tre questi atteggiamenti sono atti della volontà e non della ragione che, per quanto si sforzi di valutare l'attendibilità di una notizia storica, accumulando prove su prove, non può mai raggiungere l'assoluta certezza che ciò di cui si narra sia accaduto e che sia accaduto così come si racconta sia accaduto. La differenza tra verità storiche contingenti e verità eterne di ragione non è di grado, ma di genere, di natura. Sotto questo profilo, tanto il credere che il non credere sono quindi decisioni che l'individuo compie in forza della volontà, non della ragione. Per esprimerci con le parole Climacus stesso, non sono conclusioni ma risoluzioni. E proprio in questo senso lo pseudonimo definisce fede e dubbio due «opposte passioni».

Nel dubbio, nell'incredulità e nella fede c'è dunque qualcosa di più della semplice riflessione, c'è ciò che Kierkegaard chiama l'*interesse*, che non è soltanto l'interesse egoistico di chi pensa unicamente a se stesso e al proprio vantaggio, bensì anche l'interesse esistenziale appassionato del vivente per la propria esistenza. Problemi fondamentali come l'esistenza di Dio, il senso della vita, della morte e dell'amore, che interessano in modo essenziale l'esistere, che si rapportano essenzialmente a un esistente, e proprio per questo motivo hanno fin dalla nascita impegnato il pensiero filosofico più attento ai problemi concreti dell'uomo, non sono risolvibili oggettivamente, sul piano della pura speculazione astratta e disinteressata. Essi richiedono risposte soggettive³⁰ che impegnano l'uomo nella sua interezza e non soltanto la sua facoltà razionante. Essi chiamano in causa il carattere dell'individuo, la sua personalità.

Avvalendosi del registro retorico-poetico Climacus si propone quindi di suscitare l'interesse, di accendere la passione, di infiammare il desiderio, perché sono proprio l'interesse, la passione e il desiderio – queste componenti extrarazionali – ad avere un peso decisivo nella scelta di credere o di non credere. Innanzitutto nella scelta di credere a ciò che è oggettivamente incerto, in quanto è «la volontà che, sulla base di fattori extralogici, fa pendere da una parte o dall'altra

³⁰ E queste risposte non sono conclusioni, ma risoluzioni, convinzioni, scelte, che chi esiste non può non dare poiché l'interesse per le questioni essenziali è inseparabile dall'esistenza. Cfr. S. Davini, *Sapere, passione, verità nell'interpretazione kierkegaardiana dello scetticismo antico*, in I. Adinolfi (a cura di), *Leggere oggi Kierkegaard*, NotaBene, Quaderni di Studi kierkegaardiani/1, cit., p. 69.

l'ago della bilancia»³¹. Poi, e in misura ancor maggiore, nella scelta di credere a ciò che è oggettivamente assurdo, inverosimile, come nel caso del paradosso. La venuta di Dio nel tempo non appartiene infatti come ogni altra notizia storica all'ambito del verosimile, bensì dell'inverosimile e per questo richiede una fede più grande, esige la fede in un senso del tutto eminente. La fede insomma, come già si diceva, più che una conclusione (*Slutning*) è una risoluzione (*Beslutning*). Essa è ciò che Kierkegaard nella *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»* chiama «passaggio patetico», distinguendolo dal «passaggio dialettico», ovvero dalla «conclusione logica»³².

Ma v'è anche un altro motivo per cui Climacus si avvale del registro poetico per presentare la venuta di Dio nel tempo. Al termine del secondo capitolo, un obiettore immaginario accusa Climacus di aver compiuto con la finzione del suo racconto poetico «il più spregevole dei plagi»³³. A questo punto, lo pseudonimo allora confessa che il suo «progetto» non è affatto una sua invenzione, ma solo un tentativo per comunicare quel «pensiero meravigliosamente più bello (*vidunderlig-skjønneste Tanke*)» che sarebbe rimasto certamente inaccessibile se il Dio non avesse lasciato trapelare nulla di sé. L'incarnazione, l'atto d'amore di Dio per l'uomo è dunque il meraviglioso, il pensiero più bello, è per dir così l'invenzione poetica di Dio³⁴. Così, per raccontare poeticamente la vita sulla terra del Dio sceso dal cielo per amore del discepolo, il poeta Climacus ci offre una parafrasi del Vangelo, una chiosa «molto commovente e suggestiva»³⁵ di quei versetti che narrano come il Dio abbia vissuto e sia morto fra gli uomini per amore:

Guarda, eccolo – il Dio. Dove? Lì; non puoi vederlo? Egli è il Dio, e tuttavia non ha dove posare il suo capo, e non osa posarlo su alcun uomo perché non si debba scandalizzare per causa sua. È il Dio, e tuttavia il suo passo è più cauto di

³¹ Ivi, p. 71.

³² Ivi, p. 66.

³³ S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., p. 241; trad. it., p. 75.

³⁴ E. Rocca, *La percezione del peccato. Per un'estetica teologica*, in U. Regina, E. Rocca (a cura di), *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono*, Brescia, Morcelliana 2007, p. 61.

³⁵ X. Tilliet, *La cristologia di Kierkegaard nelle «Briciole filosofiche»*, in M. Nicoletti, G. Penzo (a cura di), *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, cit., p. 126.

come sarebbe se lo portassero gli angeli, non perché il suo piede non debba inciampare, ma per non schiacciare gli uomini nella polvere mentre essi si scandalizzano di lui. Egli è il Dio, e tuttavia il suo occhio si posa preoccupato sul genere umano, giacché il fragile germoglio del singolo può venire schiacciato così alla svelta come se fosse un filo d'erba. È una vita fatta solo di amore e di dolore questa: volere esprimere l'unità dell'amore e non essere compreso [...]. Così si trova a stare il Dio sulla terra, fatto uguale al più povero a causa del suo amore onnipotente ³⁶.

E in un crescendo poetico di forte suggestione, sempre parafrasando il Vangelo, lo pseudonimo nel capitolo quarto ci offre un quadro dell'assoluta dedizione del maestro divino verso il discepolo, la cui salvezza rappresenta la sua sola preoccupazione, lo scopo unico della sua venuta tra gli uomini.

Vuol fare la sua strada senza preoccuparsi di scambiare e dividere beni terreni, dato che nulla possiede e nulla desidera possedere, senza preoccuparsi del proprio nutrimento, come un uccello del cielo, senza preoccuparsi di casa e focolare, come chi è privo di tana e nido e non ne va in cerca; senza preoccuparsi di portare i morti alla sepoltura, senza volgersi verso ciò che di solito attira l'attenzione degli uomini, non legato a una donna e da questa costretto ad accondiscenderle, ma in cerca soltanto dell'amore del discepolo³⁷.

Ora, proprio quest'assoluto amore verso il discepolo sembra rendere, per così dire, meno paradossale il paradosso dell'Uomo-Dio, lasciando indovinare la natura divina del maestro sotto l'incognito della «figura del servo». Chi, infatti, può amare in modo così assoluto se non l'Assoluto? Potrebbe dunque sembrare che Climacus abbia sostituito all'*analogia entis* l'*analogia amoris*, ma così non è perché l'assoluta bellezza dell'amore divino per l'uomo, la nobiltà e gratuità del suo sacrificio, pur essendo segni di divinità, non la provano irrefutabilmente. Come i miracoli, questi segni attirano l'attenzione degli uomini sul paradosso, rendendo manifesta la contraddizione dell'Uomo-Dio e impedendo che il Dio in incognito passi del tutto inosservato sulla terra, totalmente occultato sotto le sembianze di un uomo umile, che non

³⁶ S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, cit., p. 238; trad. it., p. 72.

³⁷ E prosegue: «Ecco che il Dio percorre la città (non importa quale) in cui si è manifestato. L'unica sua necessità vitale è l'annuncio della sua dottrina, questo è il suo cibo e la sua bevanda. Insegnare agli uomini è il suo lavoro, e preoccuparsi del discepolo è il suo riposo. Non ha né amici né parenti, ma il discepolo è per lui fratello e sorella» (ivi, pp. 259-260; trad. it., pp. 98-99).

si distingue dagli altri uomini per nessun segno esteriore. Essi, tuttavia, rendono riconoscibile Dio agli occhi del credente, agli occhi della fede. La via del riconoscimento e della comprensione del paradosso è dunque non razionale, non esteriore, ma spirituale e interiore. E questa via è aperta e resa sensibile al cuore dalla poesia.

Sennonché Climacus è pure consapevole dell'ambiguità della retorica, del pericolo che in essa si cela e più di ogni altra cosa teme una superficiale deriva estetizzante. Così, nel momento stesso in cui vorremmo entusiasti abbandonarci all'ammirazione per la poesia di Dio, alla facile commozione che suscita il racconto della sua vita e della sua morte, inteneriti come accade ogni Natale dinanzi al Dio che nasce in una stalla, fasciato di stracci, adagiato in una mangiatoia, o esultanti con lui per la vittoria sulla morte nella pasqua di resurrezione, ecco che ci presenta a tradimento la categoria della «contemporaneità» che ha di nuovo l'effetto respingente di porci di fronte al nudo paradosso dell'Uomo-Dio, al suo severo cospetto.

La tesi teorica dei capitoli quarto e quinto delle *Briciole* è infatti che discepolo di Cristo è solo il contemporaneo. Si tratta – precisa Climacus – non della contemporaneità temporale-spaziale di chi è vissuto al tempo di Gesù in Palestina, ma di una contemporaneità «qualificata» che appartiene solo a chi possiede l'*autopsia* della fede, ossia solo a chi in ogni epoca della storia e in ogni luogo della terra vede con gli occhi della fede in Gesù di Nazareth non una delle tante manifestazioni di Dio, non un maestro ispirato, non un archetipo celeste, non un ideale umano simbolo del divino in noi (*Deus in nobis*), ma Dio che si è fatto uomo. Se il paradosso sbarra il passo alla riflessione filosofica, la categoria della contemporaneità impedisce un'adesione meramente estetica, sentimentale, al mistero dell'incarnazione³⁸. Alternando filosofia e poesia, Climacus vuole pertanto renderci consapevoli sia della scandalosità del paradosso sia della potenza di suggestione e consolazione che il mistero dell'incarnazione dischiude, aprendoci così a una speranza al tempo stesso seducente e problematica.

³⁸ Come ha scritto Fischer, il fine della cristologia di Kierkegaard/Climacus è dunque quello di mettere bene in vista «l'onere della pretesa speculativa ed esistenziale» del diventare cristiano (H. Fischer, *La cristologia di Kierkegaard come paradigma del pensiero del paradosso*, in M. Nicoletti, G. Penzo (a cura di), *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, cit., pp. 105-117, p. 106).

Marco Fortunato

Il Gesù di Nietzsche: un principe dell'interiorità inquietante e anticristiano

La lotta con il cristianesimo

Quella del rapporto di Nietzsche con il cristianesimo è una vicenda lunga e tormentosa, e proprio per questo decisiva nell'economia del suo pensiero. E se è vero e universalmente noto che in ultima analisi il cristianesimo viene ad assumere per lui le fattezze di una gigantesca *instantia negativa* che quasi s'identifica con i due bersagli contro cui più violentemente si appunta la sua *vis* polemica – il platonismo e la vita dominata e rovinata dall'ideale ascetico –, è anche vero che Nietzsche, quasi a sorpresa, concede al cristianesimo o almeno alla mentalità religiosa delle soddisfazioni che vanno al di là di quella generica che, come Hegel sa benissimo, chi capovolge accorda a ciò che capovolge nella misura in cui definisce la propria posizione e, in definitiva, se stesso attraverso e a partire da quello e, quasi, vive di esso.

Concessione non da poco è quella che Nietzsche fa quando riconosce agli *homines religiosi* di formare quasi una categoria antropologica superiore al basso livello ove si collocano gli individui, che vede sempre più numerosi attorno a sé, ai quali manca qualsiasi interesse, qualsiasi sensibilità e quindi anche qualsiasi turbamento o angoscia riferiti alla problematica *lato sensu* metafisica¹. E poiché, a dispetto del fatto che autori novecenteschi potentemente influenzati da Nietzsche come Clément Rosset si siano venuti ad attestare su posizioni di incondizionata difesa del reale e di veemente induzione alla resa di fronte alla sua evidenza incontestabile, in Nietzsche

¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. F. Masini, Adelphi, Milano 1979, p. 216 (Libro quinto, «Noi senza paura», af. 350, «A onore degli homines religiosi»); F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. F. Masini, Adelphi, Milano 1983, pp. 62-64 (Capitolo terzo, «L'essere religioso», af. 58).

rimane molto vivo e fino all'ultimo non decade il motivo opposto dell'ammirazione per la capacità «artistica» di mentire e di camuffare-trasfigurare la realtà per rendersela sopportabile, è chiaro che egli mostra non poca simpatia filosofico-psicologica per i suddetti *homines religiosi* quando li descrive come quelli che, sentendo e patendo il reale come peso più di ogni altro tipo d'uomo, hanno potuto tollerare il mondo solo in quanto lo hanno trascendentizzato, ossia ne hanno compiuto la più radicale e temeraria trasfigurazione-falsificazione². Tutto sommato, c'è qualcosa di bonario, se non addirittura di amichevole, anche nell'idea circolante in *Umano, troppo umano* secondo cui la religione, la metafisica e l'arte, la quale per secoli ha letteralmente vissuto della rappresentazione e della celebrazione delle invenzioni e delle saghe create dalle prime due, hanno sì, certamente, errato molto e sistematicamente, ma, nella misura in cui quelle falsità hanno reso possibili le opere di Raffaello o di Bach, si è fortemente tentati di perdonarle se non addirittura di benedirle³.

Ma quelle che abbiamo chiamato invenzioni di metafisica e religione, e che Nietzsche chiama le loro menzogne⁴ o i loro errori, si condensano essenzialmente nell'escogitazione e nella conseguente imposizione di un-del Fondamento; e questo è inaccettabile negatività per il pensatore che più di ogni altro prima di lui perora la causa del giungere finalmente a saper vivere in-fondati, nell'assenza della facile ciambella di salvataggio del Fondamento, rimettendosi al vortice incontrollabile dell'avventura e – per usare termini cari soprattutto a uno «scolaro» di Nietzsche del rilievo di Georges Bataille – all'alea e alla *chance*, anzi dandosi in pasto alla squassante corrente del divenire così incondizionatamente da arrivare ad amare il proprio stesso venirne tolti-eliminati, il proprio stesso colare a picco⁵.

² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 64-65 (Capitolo terzo, «L'essere religioso», af. 59).

³ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, 2 voll., a cura di F. Masini, trad. it. M. Ulivieri, Newton Compton, Roma 1979, vol. I, pp. 158-159 (Parte quarta, «Dall'anima degli artisti e degli scrittori»), af. 220, «L'al di là nell'arte»), 163 (Parte quarta, «Dall'anima degli artisti e degli scrittori»), af. 223, «Tramonto dell'arte»).

⁴ F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. S. Bortoli Cappelletto, in F. Nietzsche, *L'Anticristo/Crepuscolo degli idoli/Ecce homo/La volontà di potenza*, Newton Compton, Roma 1989, p. 251 («Perché sono così accorto», § 10).

⁵ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli o Come si filosofa col martello*, trad. it. M. Ulivieri, in F. Nietzsche, *L'Anticristo/Crepuscolo degli idoli/Ecce homo/La volontà di potenza*,

Si può certo essere inclini a riservare un'adeguata comprensione al bisogno umano, molto umano di aggrapparsi a qualcosa di (almeno apparentemente) solido e strutturante, e si può rifiutare di associarsi al malcelato sprezzo con cui Nietzsche investe il sacerdote quando lo presenta appunto come lo specialista della rassicurazione che trova la sua ragion d'essere e l'origine del suo prestigio e dominio nel servizio che rende alla propria comunità sottraendola al dis-orientamento col procurarle il conforto di un fondamento; ma resta comunque il fatto che l'aristocratica sprezzatura dei pochi che non fanno calcoli e rinunciano ad afferrarsi a un punto fermo (o almeno mirano a rinunciarevi, o anche, ancor più modestamente, dicono che vi rinunciano) è e sarà sempre un atteggiamento ben più appariscente e affascinante della rattrappita cautela e della continua pre-occupazione dei tantissimi che invece vi si tengono aggrappati. Che i due atteggiamenti si confrontino come lo straordinario e lo scontato, come il grandioso e il patetico, forse nessuno lo ha saputo esprimere con altrettanta efficacia del grande scrittore polacco novecentesco Witold Gombrowicz nelle magistrali pagine di *Pornografia* in cui inscena il confronto fra uno dei due protagonisti, che, inquietante e insidioso, rivendica, con il suo atteggiamento più che con le parole da lui effettivamente pronunciate, il modello di un vivere fondato su un principio indecifrabile che è in definitiva assenza di Fondamento, e una decrepita signora pia, fortemente devota, timorata di Dio che ne resta colpita, destabilizzata, sconvolta fino al punto di gettarsi poco dopo in una selvaggia colluttazione nel buio con un ladruncolo penetratole in casa e, forse, suicidarsi infilzandosi sul coltello da lui impugnato⁶.

Quanto la religione e in particolare il cristianesimo siano deprecabili agli occhi di Nietzsche lo si capirà qualora si presti attenzione al fatto che, in quanto il *mundanum* – regno del divenire e dell'onnipervasiva *insecuritas* – non offre alcun appiglio certo, quelle due forze mentitrici hanno di conseguenza potuto confezionare l'agognato fondamento solo andandoselo a cercare-inventare-collocare *fuori* dalla terra e dal mondo, nella zona più o meno trascendente e iperuranica, certamente fantasmatica, che Nietzsche ribattezza «mondo dietro al

cit., p. 197 («Quel che debbo agli antichi», § 5); F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 264-265 («La nascita della tragedia», § 3).

⁶ W. Gombrowicz, *Pornografia*, trad. it. V. Verdiani, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 69-94.

mondo»⁷ o «mondo vero»⁸. Ecco l'imperdonabile pecca del cristianesimo: è infedele al mondo, è vettore del distacco dal mondo, anzi dell'aperta inimicizia e denigrazione nei suoi confronti⁹, lo accusa di ogni spregevole nefandezza, fa dei suoi elementi caratterizzanti/dei suoi pilastri – i sensi¹⁰ e il corpo¹¹ – l'origine dei mali dell'uomo, al quale rinfaccia di stare nel *peccato* in tanto in quanto si concede alla loro fascinazione e seduzione e non si adopera invece a tarparli, a immiserirli, a reprimerli.

Certo, Nietzsche non disconosce che c'è qualcosa di grandioso nell'impresa con cui il cristianesimo offre una spiegazione del male e del dolore cui l'uomo soggiace presentandolo come effetto e giusto salario di una colpa originaria, il cosiddetto peccato originale, che è al tempo stesso insubordinazione contro il primato di Dio e prima concessione alla lascivia della carne e del piacere: grandioso è proprio il fatto puro e semplice che la tradizione ebraico-cristiana *spieghi* il dolore e il male, perché ciò che l'uomo davvero non potrebbe sopportare e da cui sarebbe portato veramente alla follia non è tanto l'amaro destino di dover soffrire, di fatto, dal primo all'ultimo dei suoi giorni, quanto piuttosto il non sapere a quale *motivo*, fosse pure una sua colpa per cui debba battersi senza tregua il petto, attribuire quel funesto, persecutorio destino¹².

Ma Nietzsche sa anche che quella spiegazione è completamente sballata. Lo è, intanto, perché è impropria l'idea stessa di poter spiegare l'esistenza del dolore e del male, dei quali si può tutt'al più dare la motivazione-non motivazione che ci sono perché ci sono, dal momento che sono dei dati da sempre e per sempre con-

⁷ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, 2 voll., trad. it. M. Montinari, Adelphi, Milano 1979, vol. I, pp. 30-33 («Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo»).

⁸ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, trad. it. P. Santoro, in F. Nietzsche, *L'Anticristo/Crepuscolo degli idoli/Ecce homo/La volontà di potenza*, cit., p. 31 (§ 10); F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 135 («Come il 'mondo vero' finì per diventare favola. Storia di un errore»).

⁹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 310 («Perché sono un destino», § 6), 312-313 («Perché sono un destino», § 8); F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., pp. 30 (§ 9), 38 (§ 18), 48 (§ 27).

¹⁰ Ivi, p. 41 (§ 21).

¹¹ Ivi, p. 40 (§ 21); F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 311 («Perché sono un destino», § 7), 313 («Perché sono un destino», § 8).

¹² F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, trad. it. V. Perretta, Newton Compton, Roma 1979, pp. 168-169 (Saggio terzo, «Che significato hanno gli ideali ascetici?», § 28).

naturati alla condizione dell'uomo e dei viventi e da essa inscindibili, nei cui confronti comunque – pensa Nietzsche – non si deve essere passivi e arrendevoli, quali tutto sommato induce ad essere la loro cosiddetta spiegazione cristiana in quanto li presenta come ben meritati e giustamente comminati¹³, ma duttilmente creativi, fino al punto di trarne frutto, di farne anche risorsa e persino ricchezza, stimolo e occasione di apprendimento e di costruzione della propria individualità¹⁴.

Ma quella presunta spiegazione è sballata anche perché introduce il ferale *habitus* umano di autodenigrarsi e autoflagellarsi coniano la nozione stessa di peccato, e così si pone agli antipodi di una delle più preziose e penetranti intuizioni di Nietzsche, assolutamente centrale nel suo pensiero e tenuta ferma a partire almeno da *Umano, troppo umano* fino al definitivo crollo torinese del 1889, l'intuizione cioè che il nostro mondo, l'unico che esista, è regolato da Ananke¹⁵, che in esso niente e nessuno è liberamente responsabile e tantomeno colpevole di alcunché¹⁶, che in esso rifulge e va finalmente con ogni forza rivendicata e difesa l'inno-

¹³ E anzi, nota Nietzsche con estrema finezza, il cristiano può essere indotto a reputare la sofferenza qualcosa contro cui non battersi, e da tenersi addirittura stretto gelosamente, anche da un'idea-spiegazione in qualche modo opposta, ma essa pure confezionata e diffusa dagli ecclesiastici, quella cioè secondo cui essere colpiti dal dolore e visitati dalla sventura sarebbe un segno di elezione da parte di Dio (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., vol. I, p. 103 [Parte terza, «La vita religiosa», af. 108, «Duplice lotta contro il male»]).

¹⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 133-134 (Capitolo settimo, «Le nostre virtù», af. 225); F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 226-228 («Perché sono così saggio», § 1 e 2); F. Nietzsche, *Aurora*, a cura di F. Masini, trad. it. F. Desideri, Newton Compton, Roma 1981, pp. 103-105 (Libro secondo, af. 114, «Della conoscenza di colui che soffre»); F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, p. 96 (autunno 1885-autunno 1886, fr. 2 [97]); F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, trad. it. M. L. Pampaloni Fama, Adelphi, Milano 1977, p. 506 (lettera a Carl von Gersdorff del 20/2/1867).

¹⁵ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., vol. I, p. 100 (Parte seconda, «Per la storia dei sentimenti morali», af. 106, «Presso la cascata»); F. Nietzsche, *Il viandante e la sua ombra*, in F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., vol. II, p. 170 (af. 61, «Fatalismo turco»); F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 117, 118 (Libro terzo, af. 109, «Stiamo all'erta»); F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 147 («I quattro grandi errori», § 8).

¹⁶ F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, trad. it. G. Colli, Adelphi, Milano 2000, p. 173; F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., vol. I, pp. 69-71 (Parte seconda, «Per la storia dei sentimenti morali», af. 39, «La favola della libertà intelligibile»); F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 147 («I quattro grandi errori», § 8).

cenza del divenire¹⁷. In un *theatrum* come quello disegnato-creato dall'interpretazione cristiana del dolore – in cui tutto è, o almeno dovrebbe essere, rimorso per i peccati commessi, lamentazione di un ininterrotto *mea culpa*, ansioso tuffo nella penitenza e invocazione del perdono e della salvezza¹⁸ –, molto spazio si apre per la *compassione*. In un cedimento ad essa, contro la quale bisogna comunque dire che Nietzsche conduce una polemica per molti versi ingiusta e volgare, egli ravvisa addirittura il motivo del dato, per così dire, fisico-materiale che convalida il suo celeberrimo annuncio della morte di Dio, in quanto, proprio per essersi impietosito davanti allo spettacolo dell'umanità serrata nella morsa della colpa e del male, Dio avrebbe deciso di venire in soccorso alle sue creature inviandogli suo Figlio affinché li riscattasse con la propria morte, che, essendo Dio egli stesso, è stata appunto morte di Dio¹⁹.

Più che nelle tirate dell'*Anticristo*, è forse in un penetrante aforisma di *Umano, troppo umano*²⁰ che vanno cercati la sintesi e il succo degli addebiti rivolti al cristianesimo da Nietzsche. In esso si dice che la «ricetta» cristiana è una sorta di paradossale crasi fra uno spegnimento-inebetimento di sapore buddistico e un titanismo agonistico che insegue mete assolutamente impervie, ossia fra due atteggiamenti e impostazioni esistenziali in definitiva antitetici, che però sciaguratamente mettono capo entrambi a un'opera di impoverimento, anzi di devastazione, delle risorse di vitalità e di plastica espressività-espansività, in primo luogo squisitamente corporea, dell'individuo-uomo. Anche il *côté* eroico del cristianesimo congiura a prosciugare la forza, la bellezza e il piacere dell'uomo, in quanto consiste nella richiesta dell'impossibile miracolo della drastica ostru-

¹⁷ Ivi, pp. 147 («I quattro grandi errori», § 8), 146, 147 («I quattro grandi errori», § 7, «Errore della libera volontà»); F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, cit., pp. 172-174, 181.

¹⁸ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., vol. I, p. 59 (Parte prima, «Delle prime e ultime cose», af. 27, «Surrogato della religione»).

¹⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., vol. I, pp. 7 («Prefazione di Zarathustra»), 106 («Dei compassionevoli»); vol. II, pp. 315-316 («A riposo»); F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, Parte prima, a cura di M. Carpitella e M. Montinari, trad. it. L. Amoroso e M. Montinari, Adelphi, Milano 1982, pp. 112-113 (novembre 1882-febbraio 1883, fr. 4 [42]), 153 (novembre 1882-febbraio 1883, fr. 4 [200]), 80 (estate-autunno 1882, fr. 3 [1] 287).

²⁰ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., vol. I, pp. 123-126 (Parte terza, «La vita religiosa», af. 141).

zione, anzi, se possibile, della soppressione di vie energetiche decisive per la sua complessiva economia fisico-psichica, *in primis* della sua sessualità. Nell'epoca del tardo impero romano in cui il cittadino, figura *ante litteram* di *blasé*, ritrae ormai ben poca emozione e ancor minore eccitazione perfino dai giochi gladiatorî, per tornare a elettrizzarsi lancia a se stesso la grandiosa sfida della purezza, della castità, nella quale Nietzsche però vede ben poco di grandioso, bensì piuttosto la scaturigine della sua rovina fisica e anche di quella mentale e psicologica, perché chi si prefigge *l'impossibile* e quindi si condanna necessariamente al fallimento resta stabilmente affetto da un serpeggiante malcontento di sé e della vita, da un sotterraneo umor nero che gli rabbuia il volto e si indovina anche nella sua gestualità e nella sua produzione onirica.

La grettezza per cui Nietzsche vede assai poco di grandioso, o anche solo di apprezzabile, nella caccia all'impossibile, è uno dei non pochi tratti – e fra essi uno dei più rilevanti in assoluto – che lo avvicinano a quell'altro grande, Hegel, col quale *erroneamente* ritiene di essere *toto coelo* inconciliabile. Forse nessuno ha esternato la disapprovazione per quella grettezza in modo più graffiante di quanto faccia Yves Bonnefoy, l'importante poeta e saggista, lì dove, parlando di quel grande innamorato dell'impossibile e *quindi* di quel grande sconfitto che fu Rimbaud, osserva che l'ostinato perseguimento dell'impossibile – anche se, anzi forse proprio perché, a priori spacciato – è il principale tratto di grandezza dell'uomo e forse anche il suo unico tratto di libertà, situato decisamente più in alto della sola libertà che Hegel riconosce all'uomo, la conoscenza e la pacata-rassegnata valutazione di ciò che è necessario²¹. Del resto, lo schierarsi di Nietzsche a favore di quell'assoluta *normalità* che è l'accondiscendenza al bisogno sessuale e il suo militare contro l'anelito all'impossibile non sono che due eminenti conferme della sua, di nuovo piuttosto hegeliana, acquiescenza cinica e celebrante all'*imperium* dell'esistente-del necessario e quindi, *eo ipso*, del vincente, la quale costituisce una delle più respingenti delusioni da lui arrecate, forse anche ai lettori con lui più simpatetici.

²¹ Y. Bonnefoy, *L'impossibile e la libertà: saggio su Rimbaud*, a cura di G. Caramore, Marietti, Genova 1988, pp. 107-108.

Quell'acquiescenza, in fondo molto tedesca, è pienissimamente operante anche al cuore della contestazione mossa al cristianesimo che Nietzsche sente più sua e di cui è chiaramente più geloso. Se il cristianesimo propugna, fino a promuoverla come una delle virtù più degne di emulazione, la sistematica penalizzazione di tutto ciò che è corporeità e vitale dispiegamento dei sensi e delle pulsioni, argomenta Nietzsche, è per risentimento nei confronti dei solari – nel lessico adottato in *Genealogia della morale*: degli aristocratici – che, finché non sono stati attristati-appestati e ridotti a sentirsi in difetto e in colpa appunto dalla predicazione cristiana, hanno sprigionato, nelle pratiche marziali e nella caccia come anche negli stupri e negli omicidi, l'inarrestabile carica che ne faceva vere e proprie macchine da guerra, perfettamente asoggettive-presoggettive punteggiature di forza, schegge di pura preculturalità, plessi di esplosiva energia quasi completamente immuni da ruminazioni coscienziali o rammemorative, splendidamente ir-responsabili e cretini²². Contro di loro si è scatenata la bassa, vendicativa riscossa del cristianesimo, religione dei malriusciti, dei deboli, dei perdenti, dei risentiti che, figure di una corrosiva *negatività*, fanno della reiezione e dell'inversione delle gloriose virtù e dei valori degli aristocratici le loro contorte e insane virtù²³. Ma che cosa spinge Nietzsche a umiliare il cristianesimo e la sua morale bollandola come morale degli schiavi e, soprattutto, a sposare entusiasticamente la tracotanza degli aristocratici, i «dolci» e s-memorati violentatori? È chiaramente un culto, dal sapore hegeliano, del prevalente, del superiore come paradigmatica incarnazione del presente/del reale che in quello si risolve come se a quello soltanto si dovesse ridurre, in definitiva del vincente e del potente. Non a caso, quando Nietzsche ricostruisce le origini dell'aggettivo ἀγαθός = buono, il cui superlativo è ἄριστος da cui gli aristocratici traggono il loro nome, si inebria di poter addurre che esso è parola gemella dell'altro aggettivo ἐσθλός, il quale

²² F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 58-60 (Saggio primo, «“Buono e malvagio”, “Buono e cattivo”», § 10), 60-61 (Saggio primo, «“Buono e malvagio”, “Buono e cattivo”», § 11), 64, 65 (Saggio primo, «“Buono e malvagio”, “Buono e cattivo”», § 13).

²³ Ivi, pp. 57-58, 59, 60 (Saggio primo, «“Buono e malvagio”, “Buono e cattivo”», § 10), 60-63 (Saggio primo, «“Buono e malvagio”, “Buono e cattivo”», § 11), 64-66 (Saggio primo, «“Buono e malvagio”, “Buono e cattivo”», § 13), 66-68 (Saggio primo, «“Buono e malvagio”, “Buono e cattivo”», § 14); F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., p. 27 (§ 5).

«significa, secondo la radice, qualcuno che è, che ha realtà, che è reale, che è vero»²⁴.

Qui non interessa tanto utilizzare contro Nietzsche la già da molti addotta obiezione secondo cui, se – proprio stando alla sua furente denuncia – gli schiavi hanno sopraffatto e spento i solari a-morali fino al punto di convincerli della loro peccaminosità, allora lui – il corifeo del vincente e del potente – avrebbe dovuto per coerenza sciogliere il suo peana appunto agli schiavi e ai cristiani che invece tanto avversa e maledice. Più interessante è rilevare che, a «salvare» Nietzsche, non riesce neppure l'argomento sfoderato da Mario Perniola in un suo pregevole saggio²⁵, quello cioè secondo cui, se il grande pensatore tedesco è effettivamente infiammato «pasionario» di qualcosa, certo però non lo è dell'Essere pieno, dell'Identità e del *Fundamentum inconcussum* sbandierati dalla tradizione metafisico-religiosa, bensì della loro controparte a cui si sono rivolti l'anatema e il dileggio di quella tradizione, ovvero della differenza e del divenire²⁶. Questa pur condivisibile puntualizzazione non salva Nietzsche, perché dire che è paladino incondizionato e irascibile del divenire non significa se non confermare nettamente che sta dalla parte dell'esistente/del vigente/del potente, in quanto, proprio nella misura in cui è stato finalmente rivelato *apertis verbis* il segreto (in definitiva un segreto di Pulcinella) che il Fondamento *sic et simpliciter* non esiste, è stato anche definitivamente riconosciuto che quel che unicamente e veramente (*c'*) è è la sua anti-figura, ossia appunto il divenire, e che esso è la vera, suprema, dispotica Autorità che regge e governa fin nelle sue fibre più riposte il mondo, o almeno certamente la condizione dell'uomo. Indubbiamente Nietzsche non piega la schiena dinanzi a un'ideologia, a un potere politico o al mito di una razza. Ma è pronò al divenire, ovvero in definitiva al tempo, al confronto del cui potere anche quello del più millenario dei regni fondati dall'uomo è cosa risibilmente effimera; e chi è pronò a quella che è *la vera* Autorità, da sempre e per sempre inabbattibile, è l'obbediente *par excellence*.

Esistono due colpe. La prima è la colpa di raccontare-inventare che, a dispetto di tutte le apparenze in contrario, il mondo è *davve-*

²⁴ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 51 (Saggio primo, «Buono e malvagio», «Buono e cattivo», § 5).

²⁵ M. Perniola, *Introduzione a F. Nietzsche, L'Anticristo*, cit., pp. 15-22.

²⁶ Ivi, pp. 18-19.

ro sostenuto da un Fondamento, attraversato e tenuto in equilibrio dall'asse di Verità-Bene-Bellezza, garantito da una direzione intelligente e provvidenziale che lo incammina verso il Meglio. Sotto-colpa di questa colpa è l'astenersi dall'avvertire con onestà che, qualora mai si desse veramente tale ordinato assetto del reale, esso ugualmente non darebbe gioia e appagamento all'uomo, perché l'uomo è la figura disperata e grandiosa, impossibile da soddisfare, che costitutivamente *prende-le-distanze-da* e *dice di no*, la cui *vis* protestataria si dirige fatalmente contro ciò che di fatto è presente e si dà, qualunque fattezza questo abbia, e quindi non risparmierebbe, se appunto si desse, nemmeno quell'assetto che siamo abituati a identificare con il bene. Questa colpa e questa sotto-colpa sono quelle che macchiano la suddetta grande tradizione metafisico-religiosa, e quindi in esse sono accomunati, ancorché a diverso titolo e con sfumature anche molto differenziate, quasi tutti quelli che siamo abituati a considerare il Gotha del più che bimillenario pensiero occidentale.

Ma esiste anche una seconda colpa, ed è quella di Nietzsche: se egli, il grande demistificatore, ha l'enorme e imperituro merito di avere appunto svelato quel segreto, di avere cioè, con l'inaudita ma necessaria violenza di chi davvero filosofa col martello, smascherato l'in-esistenza del Fondamento, ha però anche contratto la colpa, quando gli è «rimasto in mano» come esclusivamente esistente e vero quello che la metafisica chiama il mondo apparente, di raccontare la menzogna, grave quasi quanto quella degli imbonitori del Fondamento, che quel mondo/il mondo sia buono, o almeno di predicare che esso – il travolgente divenire – è ciò che va accettato e, quasi, festeggiato con sovraccitato trasporto. La verità è invece che è il male e il terribile per una complessa serie di motivi, il più nodale dei quali è che diffonde l'infinita malinconia (per non dire il lutto) legata al destino di essere superati, poi dimenticati, distrutti e annientati cui condanna impietosamente tutto e tutti.

Ancor più interessante è fare un secondo rilievo, che fra l'altro fungerà da *trait d'union* con la parte di questo scritto più specificamente centrata sulla figura di Gesù. Non si può fare a meno di osservare che, in quanto cultore-fautore del vigente/dell'autorità/del potente, Nietzsche non avrebbe mai potuto apprezzare l'eccezionalità del cristianesimo, consistente nell'essere l'unica fra le grandi religioni il cui Dio, oltre ad essersi mostrato tanto umile – come S. Paolo sottolinea

nella Lettera ai Filippesi – da accettare di abbassarsi alla condizione finita dell'uomo e di subire la Passione e la morte violenta e infamante sulla croce²⁷, dà anche l'impressione – così viene fatto di dire con una forzatura interpretativa che assegna al suo gesto un valore ancora e molto più alto – di avere colto quanto di ingiusto, impudico e imperdonabilmente volgare sia racchiuso nella condizione-posizione di stare al di sopra (nel suo caso, di stare addirittura al di sopra di tutti e di tutto) e di essersi giustamente *vergognato* di trovarvisi, di essersene vergognato fino al punto di cercare la massima umiliazione, l'abiezione, l'annientamento nel tentativo di riparare-espriare lo *scandalo* rappresentato appunto dal fatto di trovarsi a occupare una posizione di privilegio e di dominio. Del resto, se in Filippesi 2, 6 si dà ad ἀρπαγμός un significato tale da poter tradurre il versetto «il quale [Gesù], pur essendo in forma di Dio, non considerò l'essere uguale a Dio un tesoro cui aggrapparsi gelosamente», diviene lecito affermare che anche nel testo paolino sia contenuta un'allusione, se non proprio a un sentimento di vergogna, almeno alla traccia di un imbarazzato ritegno provato da Dio per la sua posizione di privilegio e comando.

Il Gesù dell'Anticristo: soavità e distruzione

Il problema-Gesù è presente nella riflessione di Nietzsche, si può dire, da sempre, e comunque da ben prima che giunga all'affascinantissima sistemazione che ne offre nell'*Anticristo*. Gli accenni che Nietzsche vi dedica nelle opere antecedenti sono notevoli e interessanti non foss'altro perché tradiscono quella mistura di profonda ammirazione e di estrema diffidenza rasentante l'avversione che, fino appunto al testo dell'88, resta la cifra caratterizzante dell'atteggiamento di Nietzsche nei riguardi di Cristo; e poiché diffidenza e avversione in parte scompariranno in quel testo conclusivo, ciò che Nietzsche scrive di Cristo negli anni precedenti è da esso in qualche misura superato-revocato.

Oscillante verso il polo dell'ammirazione più che verso quello dell'anti-patia è ciò che dice Zarathustra quando esprime il parere che Cristo, se fosse vissuto più a lungo e gli fosse stato concesso di

²⁷ Fil, 2, 5-8.

non essere soltanto giovane, si sarebbe «disteso» fino a correggere, e forse a ritrattare, la sua concezione estremamente drammatica e tutto sommato penitenziale della vita e della condizione dell'uomo²⁸. Più acri sono altri due spunti, nel primo dei quali Cristo viene sostanzialmente presentato come uno squilibrato discretamente pericoloso che predica di smettere di lavorare e di tenere giudizio nei tribunali per pensare e prepararsi incondizionatamente alla certa e imminente fine del mondo²⁹, mentre nel secondo gli viene obiettato di avere visto intorno a sé e com-patito troppo dolore, ben più di quanto effettivamente ce ne fosse, gravante sugli uomini in quanto assillati dai loro peccati³⁰. Non c'è migliore riprova del superamento che *L'Anticristo* realizza rispetto alla precedente posizione di Nietzsche su Gesù, del fatto che in quest'opera verrà ascritto a suo altissimo merito il non avere letteralmente contemplato nel proprio vocabolario la parola «peccato», il non avere affatto ritenuto che *il* problema degli uomini fosse quello del gravoso confronto col peccato e dell'angoscioso dubbio circa la possibilità di venirne a capo, e di conseguenza il non avere pensato neppure che la sua missione fosse quella di immolarsi per riscattarli e salvarli³¹; non a caso Nietzsche presenterà questa lettura sacrificale della parabola terrena di Cristo come una costruzione-falsificazione di cui è San Paolo a portare la piena responsabilità³².

In quanto, come già emerge da questo primo distinguo nietzscheano, viene proposto apertamente come anticipata smentita della religione e della chiesa cristiane che pure si diranno fondate da lui e su di lui³³, il Gesù Cristo dell'*Anticristo* è sempre chiamato, ed è in senso pregnante, Gesù e non Cristo.

Gesù è l'ipersensibile, ha un equilibrio emotivo e nervoso così delicato e cagionevole che ogni contatto troppo acceso con l'altro-da-sé, soprattutto se si configura come brusco o addirittura conflittuale, può incrinarlo, comprometterlo; e Gesù si conosce bene, sa perfettamente di «sentire» troppo acutamente e intensamente e di essere costante-

²⁸ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., vol. I, p. 86 («Della libera morte»).

²⁹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., vol. I, p. 110 (Parte terza, «La vita religiosa», af. 113, «Cristianesimo come antichità»).

³⁰ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 136 (Libro terzo, af. 138, «L'errore di Cristo»).

³¹ F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., pp. 54-55 (§ 33), 62 (§ 41), 56 (§ 35).

³² Ivi, pp. 62-63 (§ 41 e 42).

³³ Ivi, pp. 57 (§ 36 e 37), 59-60 (§ 39).

mente a rischio per questo. Allora non si oppone, non si contrappone, è una figura eminentemente non dialettica, vive nella serena accettazione e benedizione di tutto e di tutti; neppure al male ricevuto si oppone³⁴, e, poiché opporsi significa in definitiva convogliare male su ciò cui ci si oppone, si può ben dire che egli non risponde al male col male.

Gesù è l'assoluto principe dell'interiorità, fino al punto di capovolgere la lezione epocale del *De interpretatione* di Aristotele. Se per Aristotele, e dopo di lui per l'intero Occidente, le idee/i contenuti mentali sono immagini degli oggetti del mondo esterno³⁵, per Gesù al contrario le cose corporee e il mondo che accetta in blocco e senza riserve non sono che segni, simboli: segni, in definitiva, di ciò che veramente conta e veramente è per lui, ovvero del suo mondo interiore³⁶. E nel suo mondo interiore Gesù è felice³⁷, al punto che il suo Regno dei cieli pienamente realizzato e immanente è in terra, è la terra³⁸, a patto che per terra si intenda appunto la sua interiorità densa, vibrante e gelosamente custodita. Come non crede affatto di dovere sacrificarsi e morire per redimere i peccati della malvagia umanità, Gesù non crede nemmeno di essere destinato a risorgere né pensa ad una vita *post mortem* nel Regno dei cieli, perché la morte è pur sempre una datità *naturale* e come tale anch'essa, in certo modo, non esiste per lui³⁹; inestimabile valore quindi ha per lui vivere la sua beatitudine – e forse non sarebbe eccessivo dire: la sua dolce eccitazione – qui ed ora, ad ogni istante, nella misura in cui è immerso nel suo *stato d'animo*, cui ha saputo imprimere una «termoregolazione» costante in chiave di appagamento, e nella pura e retta *pratica di vita* che lo rispecchia⁴⁰.

La sovrana indifferenza di Gesù, spinta fin quasi a non prendere atto della sua esistenza, per tutto ciò che è naturale-reale-concreto-determinato-stabile-strutturato-istituzionale⁴¹ segna un'altra enor-

³⁴ Ivi, pp. 50-51 (§ 29 e 30), 53 (§ 32), 54 (§ 32).

³⁵ Aristotele, *Dell'espressione*, trad. it. G. Colli, in Aristotele, *Opere*, 11 voll., vol. I, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 51 (1, 16a).

³⁶ F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., pp. 50 (§ 29 e 30), 53 (§ 32), 54 (§ 33), 55-56 (§ 34), 62 (§ 41).

³⁷ Ivi, pp. 50 (§ 29), 51 (§ 30), 54 (§ 32 e 33), 55 (§ 33 e 34), 62 (§ 41).

³⁸ Ivi, pp. 50 (§ 29), 53 (§ 32), 54 (§ 33), 55 (§ 33 e 34), 55-56 (§ 34), 56 (§ 34), 61 (§ 40), 62 (§ 42).

³⁹ Ivi, pp. 55-56 (§ 34).

⁴⁰ Ivi, pp. 54-55 (§ 33), 56 (§ 35), 59 (§ 39).

⁴¹ Ivi, pp. 50 (§ 29), 53-54 (§ 32).

me distanza fra lui e l'atteggiamento successivamente assunto dalla Chiesa e dai preti: mentre questi, pur facendo costante retorica della ben maggiore importanza della vita eterna nell'aldilà rispetto a quella terrena, si ingeriscono in tutti i passaggi fondamentali di quest'ultima (che si tratti della nascita, o del matrimonio, o della morte) su cui non rinunciano a imprimere inesorabilmente il marchio della propria partecipazione e organizzazione⁴², Gesù non si sogna nemmeno, nel suo soave quasi-solipsismo, di fondare o di coordinare alcunché, e tantomeno un ente complesso come una Chiesa.

Che Nietzsche innegabilmente abbia schizzato – anche – *pro domo sua* questo ritratto di Gesù concorre a renderlo fascinioso, memorabile e originale fino al limite dell'unicità, oltre ovviamente a farne tutt'altro da un debole santino oleografico. Che sia stato schizzato da Nietzsche anche *pro domo sua* risulta chiaramente dalla circostanza che – lui, l'immanentista perfetto, il persuasore alla totale ed ebbra fedeltà alla terra⁴³ – ha fatto sì che il punto più qualificante e clamorosamente macroscopico su cui esso si distacca dall'immagine di Cristo imposta dalla bimillennaria vulgata cristiana sia appunto quello per cui anche Gesù diviene un fedele alla terra che in terra ha trovato e assaporato il proprio Regno dei cieli, ovvero la smentita diametrale di ciò che è in quella vulgata, dell'uomo-più-che-uomo-non-uomo il cui indice è rivolto verso le altezze della trascendenza con risolutezza e radicalità ancora e ben maggiori di quello di Platone nella *Scuola di Atene* di Raffaello, quel Platone di cui Nietzsche addita l'erede appunto nel cristianesimo, che considera platonismo plebeo, pane platonico spezzato per le masse⁴⁴.

Che quel ritratto sia stato schizzato da Nietzsche anche *pro domo sua* e, al tempo stesso, che sia tanto poco oleografico da avere tratti inquietanti, lo attesta il fatto che, tutto sommato, Gesù è il perfettamente buono onniaccettante *per sua convenienza*⁴⁵. Infatti, egli non accetta in virtù di una sensibilità da filosofo che gli consenta di divinare e reputare quello stesso che divinerà e reputerà Nietzsche, ovvero che tutto ciò che c'è e che accade è *necessario*, ed essendo tale, come ebbe a scrivere quel Jean Grenier che fu il maestro di filosofia di

⁴² Ivi, p. 47 (§ 26).

⁴³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., vol. I, p. 6 («Prefazione di Zarathustra»).

⁴⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 4 (Prefazione).

⁴⁵ F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., p. 51 (§ 30).

Camus, si è indotti, per non dire costretti, a considerarlo anche buono⁴⁶; piuttosto, egli è l'onniciaccettante in quanto sa che impuntarsi su e contro qualsiasi cosa sarebbe insostenibile per il suo equilibrio psico-emotivo, gli farebbe male. Così, Gesù diventa una valida conferma dell'assunto, tanto caro a Nietzsche e peraltro assai convincente, che viene espresso nel modo più limpido nel punto di *Umano, troppo umano* in cui è detto che ogni atto di ogni individuo ha una motivazione egoistica⁴⁷, un assunto così decisivo per Nietzsche che la ricerca di prestigiose conferme ad esso nel contesto della tradizione metafisica occasiona uno dei pochi momenti di tregua con Platone, quando, grazie a una certa quale forzatura interpretativa, legge il suo ben noto intellettualismo etico, secondo cui ognuno fa sempre ciò che conosce-considera (magari erroneamente) come il bene, come se con esso Platone intendesse dire che ognuno fa il *proprio* bene⁴⁸.

Ma il carattere inquietante del ritratto che Nietzsche dedica a Gesù rifugge soprattutto agli occhi di chi consideri come il buonissimo che vive nell'onniciaccettazione sia anche, mentre pure non smarrisce la sua soavità e anzi proprio nella sua soavità, l'inesorabile che vive cancellando.

Gesù appare infatti il tricancellante. In primo luogo, è – per riprendere il titolo di un tenebroso film di David Lynch – la *Eraserhead*, la mente che cancella virtualmente le cose reali in quanto, come si è detto, le riduce-le abbassa a meri segni, quasi le rapprende nella propria mente come conferme della sua beatitudine, così che in certo modo è come se esse (ci) fossero solo *per* lui, se non proprio solo *in* lui.

In secondo luogo, Gesù cancella la storia, la storia umana. Nell'idea, inscenata da Samuel Beckett nei suoi capolavori teatrali, secondo cui nel nostro mondo le cose vanno sempre in modo tale che c'è uno che parla e malauguratamente non è mai (il) solo (né, d'altronde, vuole esserlo) e quindi non si ritrova mai a monologare ma gli si affianca sempre un altro che gli replica⁴⁹, è adombrato

⁴⁶ J. Grenier, *L'existence malheureuse*, Gallimard, Paris 1957, p. 28.

⁴⁷ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., vol. I, pp. 41-42 (Parte prima, «Delle prime e ultime cose», af. 1, «Chimica dei concetti e dei sentimenti»).

⁴⁸ Ivi, p. 97 (Parte seconda, «Per la storia dei sentimenti morali», af. 102, «L'uomo agisce sempre bene»). E cfr. N. Schiffrers, «Dio è morto» in *Nietzsche*, «Concilium. Rivista internazionale di teologia», anno XVII, 5/1981, pp. 123-127.

⁴⁹ Cfr. N. Fusini, *B & B. Beckett e Bacon*, Garzanti, Milano 1994, pp. 36-38.

nientemeno che il triste segreto della dinamica della storia dell'uomo, quel segreto che trova la sua descrizione-formalizzazione filosofica più grandiosa nella dialettica hegeliana di servo e padrone: il rapporto interumano è essenzialmente dialettica come lotta e conflitto, l'uno adduce una provocazione e l'altro vi risponde, e il modello canonico e portante di questo rapporto è, appunto molto tristemente, lo scambio del male col male, perché la provocazione-tipo è un esplicito far del male psichico o fisico così come la risposta-tipo alla provocazione è in definitiva la vendetta. Di male in vendetta procede la storia, e dunque Gesù, che subisce il male senza opporgli resistenza alcuna, costringe la storia ad avvitarci su se stessa, non le concede la prosecuzione, la arresta, la toglie, la annienta; e se così in certo modo produce il bene, questo bene è in definitiva il nulla, né può essere diversamente in un mondo in cui la storia/ciò che (c')è è male.

Del resto, la stessa cosa, e cioè che il Gesù dell'*Anticristo* discioglie il male e quindi l'essere, la si dice anche quando si osservi che il suo contegno non è quello cui alludono i pensieri nei quali Simone Weil afferma che è segno di altezza e di purezza, quando si ricevono il male e la violenza, non farsene contagiare per poi riproiettarli fuori di sé, ma incorporarseli trasmutandoli in proprio dolore⁵⁰. Chi introietti e sedimenti in sé come dolore il male subito (e la Weil indica proprio in Cristo il solo capace di tale assorbimento e trasmutazione) non produce il nulla/non cancella, perché quel persistere del dolore è la traccia di un corrucio, di un rodimento e di una protesta contro l'assedio e l'*imperium* del male che, per così dire, tiene aperto il discorso e increspa elettroencefalogramma ed elettrocardiogramma. È notevole che, nel passo di una sua opera, il missionario metodista Stanley Jones, appoggiandosi al versetto del Vangelo in cui di Gesù si dice che «Si guardava con collera attorno, rattristato dall'indurimento del loro cuore», gli attribuisca proprio quella miscela di ira e di dolorosa mestizia⁵¹ che Nietzsche non concede invece al suo Gesù, il quale assorbe sì anch'egli in sé il male ricevuto, ma non certo per trattenerlo «trasformato» in dolore, bensì per volatilizzarlo, così che ogni residuo di negativo – e

⁵⁰ S. Weil, *Quaderni*, 4 voll., a cura di G. Gaeta, vol. III, Adelphi, Milano 2006, pp. 206, 207, 208.

⁵¹ Cfr. I. Adinolfi, *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile. Un percorso etico-religioso nel dramma della Shoah*, il melangolo, Genova 2011, p. 94.

dunque di essere – sia dis-perso. E poiché l'ultimo, anzi forse bisognerebbe dire l'ultimissimo Nietzsche manifesta in modo più o meno esplicito e con trasporto più o meno grande il suo personale apprezzamento per questo contegno che fa sì che del male e del negativo non ne sia proprio e assolutamente più niente, accade così che alcuni interpreti nietzscheani anche di vaglia inclinino quasi a scambiare, con occhio un po' umido per la commozione, Nietzsche per Gesù, insinuando paradossalmente che la sua ultima parola e quindi la sua verità faccia quasi un esempio di perfetta, a-reattiva bontà di uno dei pensatori più grandiosamente violenti e, in non poche pagine, più sgradevolmente marziali della storia, il pensatore avere a che fare col quale somiglia spesso ad essere investiti dal tono della voce di un caporal maggiore o – se si preferisce la metafora scelta da Canetti – del Corano, il libro sacro dell'Islam inteso dal grande scrittore di *Massa e potere* come religione del comando, del nudo dominio e della potenza assoluta di Dio ravvisata nella figura del sovrano⁵².

Nella misura in cui, per riprendere il provocatorio linguaggio di prima, elettroencefalogramma ed elettrocardiogramma del Gesù nietzscheano, di fronte all'offesa, restano piatti; nella misura in cui egli non è tanto il Gesù dei Vangeli che pronuncia pochissime parole dinanzi a Pilato, quanto piuttosto quello della «Leggenda» dostoevskijana che addirittura non ne proferisce neppure una in replica al lungo atto d'accusa del Grande Inquisitore che lo ha imprigionato e vorrebbe mandarlo a morte⁵³; ecco che il Gesù dell'*Anticristo*, rinunciando a qualsiasi difesa, in terza e ultima istanza cancella se stesso⁵⁴. Quella negatività, ovvero quell'essere, che egli sembrava aver portato a dileguare come vana caligine – per riprendere l'ammaliante espressione con cui si chiude il capitolo della *Fenomenologia* hegeliana sulla figura dell'«anima bella»⁵⁵ – invece c'è ancora e sempre, si rivela illiquidabile e si rivale su di lui: il nostro mondo, quello che Nietzsche sa essere l'unico mondo, soggiace al micidiale sortilegio per cui chi rinuncia totalmente alla

⁵² E. Canetti, *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*, trad. it. F. Jesi, Adelphi, Milano 1983, pp. 222-223.

⁵³ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* (Libro quinto, «Pro e contro», Capitolo V, «Il grande inquisitore»).

⁵⁴ F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., p. 56 (§ 35).

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., trad. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1976, vol. II, p. 184 («Lo spirito coscienzioso o coscienziosità; l'anima bella, il male e il suo perdono», «L'anima bella»).

cattiveria e all'impiego della violenza le attira fatalmente su di sé nella forma più pesante, si condanna ad esserne soppresso. A questa disgraziata parabola allude ottimamente la scena di *Simon del deserto* in cui Buñuel di fatto incarica un personaggio di farsi portatore della sua sfiducia un po' sprezzante di ateo nell'efficacia della fede, mandandolo a stuzzicare il santo stilita e a contendergli la sacca con i pochi viveri da cui dipende la sua sopravvivenza. Simon, in un primo breve momento, resiste all'uomo, mostrando una peraltro già fioca indignazione per la plateale menzogna con cui quello asserisce che la sacca gli appartiene e spetta a lui; ma quando poi si compone definitivamente nel perfetto *aplomb* della rassegnazione, l'altro ha buon gioco e ragione ad ammonirlo che così si condanna a morte.

Grandezza e infamia dell'uomo

Se dall'indubbiamente spiazzante idea nietzscheana di fare di Gesù un alfiere dell'immanenza, e anzi di un'immanenza pressoché coestensiva all'Eden della sua interiorità, traiamo e teniamo fermo l'invito a reputare quella di Gesù una vicenda intrinsecamente mondana e *umana*, ci si aprirà lo spazio per ricavarne due considerazioni di segno opposto sull'uomo, la prima elogiativa e la seconda pesantemente critica.

Se Gesù è stato uomo – e in effetti ciò soltanto sappiamo, di ciò soltanto abbiamo la certezza –, è *in quanto uomo* che si staglia come genio e gigante dell'*inversione*. Egli si staglia come tale non solo nel discorso della montagna, quando rovescia ogni borsa e fino a quel momento apparentemente insuperabile abitudine valutativa asserendo che ai poveri di spirito toccherà la massima gloria⁵⁶, così come in altra occasione annuncia che molti dei primi saranno ultimi e gli ultimi saranno i primi⁵⁷. Lo è anche e ancora più radicalmente proprio quando, come abbiamo visto, produce la clamorosa, inaudita sorpresa⁵⁸ di rispondere al male con il bene o almeno con la

⁵⁶ Mt 5, 3.

⁵⁷ Mt 19, 30.

⁵⁸ Si noti che in Mt 7, 28 si dice che alla fine del discorso della montagna «le folle restarono stupite del suo insegnamento».

perfetta quiescenza⁵⁹, così anticipatamente smentendo Spinoza – grandissimo pensatore, ma pensatore del turgore dell’essere, pensatore adialettico di ciò che è *normale* e dunque in certo senso dell’ovvio –, il quale nell’*Etica* decreterà che, quando si subisce un danno da qualcuno, necessariamente vi si replica non solo arrecandogli a propria volta un danno, ma anche, sotto l’immediata impressione del colpo ricevuto che in qualche modo preclude di pensare a qualcosa di non identico ad esso, un danno dello stesso genere⁶⁰. Ma Gesù si staglia come genio e gigante dell’inversione specialmente quando sancisce che, per essere all’altezza di seguirlo, l’uomo-il singolo deve saper giungere a odiarsi⁶¹; è dunque un uomo – e sia pure il migliore degli uomini, quello che Nietzsche stesso pone al di sopra di tutti gli altri per nobiltà⁶² – a elevarsi alla sorpresa, alla finezza e all’altezza di un perentorio richiamo, cui è lui stesso il primo a ottemperare *nei fatti*, a deporre la filautia, a rinunciare al grifagno perseguimento della propria convenienza e al caparbio attaccamento al proprio *interesse* che è poi in ultima istanza sempre quello della conservazione di sé, a fare insomma tutto l’opposto di quel che appare assolutamente normale e necessario, necessario per quel tipo soffocante di necessità che è l’inevitabilità. Ha quindi torto Nietzsche quando, adducendo come contrario esempio positivo le leggi di Manu che concrebbero col e nel contesto storico-sociale che avrebbero poi normato, imputa agli insegnamenti cristiani di essere stati calati dall’alto, scissi dall’atmosfera dell’uomo, che li avrebbe quindi accolti passivamente, di fatto subendoli nella loro sostanziale, arcana incomprendibilità⁶³.

Del resto, che sia stato *un uomo*, ancorché straordinario, a insegnare e praticare l’abbandono dell’utilitaristico stare attestato in sé e su di sé nella rivendicata distinzione-opposizione nei riguardi degli altri, non deve stupire più di tanto, perché ci sono almeno tre motivi, graduati in ordine di crescente altezza e nobiltà, che possono aver fatto, seppure oscuramente, prima balenare e serpeggiare e poi

⁵⁹ Si veda anche Mt 5, 38-48.

⁶⁰ B. Spinoza, *Etica*, trad. it. S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 1987, pp. 170-171 (Parte terza, Proposizione 40, Scolio, Corollario 2, Dimostrazione).

⁶¹ Lc 14, 26. E si vedano anche Mc 8, 34, Mt 16, 24 e Lc 9, 23.

⁶² F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., vol. I, p. 257 (Parte ottava, «Uno sguardo allo Stato», af. 475, «L’uomo europeo e la distruzione delle nazioni»).

⁶³ F. Nietzsche, *L’Anticristo*, cit., pp. 80-86 (§ 55-57).

montare, almeno in alcuni componenti del grande corpo collettivo dell'umanità, l'insurrezione contro l'atteggiamento del tenere duro e fermo a se stesso⁶⁴, fino al momento in cui quella suprema efflorescenza dell'umanità che fu Gesù ne esprime esplicitamente la condanna e ne prescrisse il superamento.

Il primo motivo di insurrezione contro la pratica dell'egoismo è ancora così poco alto e nobile da restare sostanzialmente egoistico: come adombra in *Moralità* quel fine saggista filosofico della prima metà del Novecento italiano che fu Adriano Tilgher⁶⁵, tenere fermo a se stesso/perseguire il proprio interesse costa fatica, obbliga a scomporsi, involge nel costante esercizio della lotta che alla lunga può risultare esasperante, insopportabile.

Il secondo motivo è tale da designare chi lo avverta con intensità come depositario di un'alta sensibilità estetica più che morale: proprio perché il tenere fermo a se stesso è la assoluta e più triviale normalità, proprio perché chiama di continuo, innumerevoli volte a involgersi nella lotta per difendere i propri diritti – termine, quest'ultimo, da cui non a caso Simone Weil sentiva provenire il rintocco della rivendicazione violenta e volgare⁶⁶ –, proprio per questo una così massiccia ripetizione dell'uguale può alla lunga venire avverti-

⁶⁴ Ciò non toglie naturalmente che l'uomo abbia opposto e opponga resistenza a comprendere e accettare che l'atteggiamento della rinuncia al proprio vantaggio e alla propria affermazione spinta fino al sacrificio di sé/fino al far getto di sé sia degno di Dio e, quasi, per lui doveroso, e quindi a *maggior ragione* lo sia per l'uomo. Valide prove di tale resistenza sono il fatto che, quando Gesù per la prima volta preannuncia ai discepoli che – lui, il figlio di Dio e Dio egli stesso – andrà incontro alla passione e alla morte violenta, Pietro si ribelli con veemenza a tale prospettiva e lo induca a rimproverarlo con le parole altamente significative «non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini» (Mt 16, 23 e Mr 8, 33; e cfr. F. Lenoir, *Cristo filosofo*, trad. it. E. Lana, Garzanti, Milano 2009, pp. 244-247); e la circostanza che, nel fortunato *Processo a Gesù*, il partecipante all'ampio e teso dibattito su Cristo che viene denotato come «l'intellettuale» obietti a Gesù di essere stato perdente duemila anni fa e al cristianesimo di risultare tale nella società contemporanea, e asserisca che questo impedisce di credere alla loro connessione con il divino perché «è la vittoria che costituisce il segno infallibile della perfezione e della potenza divina. E qui, invece, si è continuamente perduto!» (D. Fabbri, *Processo a Gesù*, a cura di G. Antonucci, Newton Compton, Roma 1994, p. 76).

⁶⁵ A. Tilgher, *Moralità. Punti di vista sulla vita e sull'uomo*, Bardi, Roma 1944, pp. 20-23, in particolare p. 23 (III. «La vita come separazione dall'infinito»).

⁶⁶ S. Weil, *La persona e il sacro (La personnalité humaine, le juste et l'injuste)*, trad. it. N. Maroger, in Th. W. Adorno, H. Arendt, K. Barth, G. Bataille, M. Blanchot, H. Broch, E. Canetti, J. Patočka, S. Weil, *Oltre il politico. Antologia del pensiero "impolitico"*, a cura di R. Esposito, Bruno Mondadori, Milano 1996, pp. 64-92, in particolare pp. 73-81.

ta come insopportabilmente noiosa, nauseante e accendere la voglia della discontinuità che introduca il nuovo e la sorpresa inaudita, può suscitare e quasi imporre il gusto – che è già almeno *in nuce* dialettica – per il clamoroso colpo di scena dell’inversione. Dunque, se è giusto confermare che il Nietzsche anti-hegeliano ha dei buoni motivi per presentare e amare Gesù come adialettico, va ora precisato che Gesù lo è *solo in quanto* respinge paradigmaticamente la conflittualità, ovvero una nota della dialettica, quella più urtante e sgradevole, peraltro a tal punto saliente che hanno indubbiamente non poche ragioni da spendere i molti affezionati alla tesi che ne sia l’anima; ma in quanto è il genio dell’inversione, ovvero della operazione più *bella* e affascinante della dialettica, Gesù può addirittura ritenersi il maestro di Hegel e il degnissimo erede di Eraclito e dei sofisti, che peraltro supera nella misura in cui, diversamente da loro (e anzi si dovrebbe forse dire: contrariamente a loro), in lui la pratica dell’inversione si imbeve di profondo valore morale, piega verso il bene, genera un’ulteriore sorpresa divenendo, da solamente bella che era, anche buona.

E connotato da profondo valore morale, decisamente buono è il terzo motivo che può avere propiziato l’insurrezione contro la gretta, tetra normalità del tenere fermo a se stesso: si tratta della pietà, della compassione, non però intesa – come nel caso del primo motivo – come impietosirsi per la propria persona continuamente costretta a sobbarcarsi il fastidio di scendere nell’affaticante arena della lotta, bensì come intensa sim-patia nei confronti dell’altro che alla fine della lotta resta disarcionato, e riconoscimento della radicale, disgustosa, oscena in-giustizia inerente sia alla lotta che al disarcionamento, una sim-patia e un riconoscimento da cui si è indotti a giurarsi di non scendere mai più in campo e di non gettare e vedere mai più nella polvere chicchessia, anzi, come si è detto, di arrivare anche a non reagire mai più a chi voglia gettare noi nella polvere.

E forse non è un azzardo eccessivo pensare che, se qualcuno prima di Gesù ha più o meno oscuramente provato compassione per il perdente e articolato l’idea che non ci sarebbero mai dovute essere e non ci dovrebbero mai più essere contrapposizione e lotta, costui abbia più o meno oscuramente espresso anche una condanna delle leggi del reale che incatenano ogni individuo ad offendere e a difendersi, e quindi anche di Dio che le ha poste/che ha voluto tale il mondo. Ossia abbia fatto ciò che anche Gesù, in quanto è in ultima istanza

una grandiosa figura del *dire di no* al corso del mondo e dell'andare in ostinata controtendenza rispetto a esso, avrebbe dovuto fare ma non ha fatto, almeno non esplicitamente. E non lo ha fatto perché di Dio si è detto il figlio amato e amorevole, per lui ha avuto sempre e solo parole buone, e a lui è rimasto sottomesso, benché sia più *alto* di lui, perché è l'interposta persona, è colui che parla-per-conto-di, è la figura della mediazione, dell'indiretto e dell'obliquo. Certo, Dio, che di sé dice «*ego sum qui sum*»⁶⁷, ha l'essenza della pienezza dell'essere, dunque è più *grande* e più *forte*; ma, in quanto parla possentemente in prima persona e – per così dire – frontalmente come l'autore di trattati e il fondatore di sistemi, di costui ha sì la temeraria grandezza, ma anche l'invadente, violenta, quasi caricaturale pretenziosità. Mentre Gesù, che al confronto può invece essere considerato il *saggista*, sta appunto più in alto per autoconsapevolezza, per ritegno, per contenutezza, per finezza, per *stile*.

La preannunciata seconda considerazione sull'uomo non è affatto lusinghiera, a conferma della plurimorfa ambiguità di quel vero e proprio prisma dalle mille sfaccettature che è l'uomo. Nella misura in cui Gesù è stato ucciso, la sua fine è, se così si può dire, bene per lui, perché solo il dramma radicale della morte conferisce vera, piena credibilità. Qualunque privazione solo parziale tiene in vita quasi ogni possibile sospetto, riserva e ghirigoro interpretativo relativizzante-ridimensionante; solo l'infinita serietà e il coraggio di affrontare nella morte la perdita di tutto chiude ogni discorso e impone definitivamente l'incondizionato rispetto. Ma che Gesù sia stato ucciso è molto male per gli uomini, per tutti gli uomini, certo non solo per quelli che duemila anni fa ne hanno direttamente propiziato e decretato la condanna e l'hanno materialmente eseguita, perché il fatto che *qui* Gesù sia *il perdente*, che fra gli uomini il buono e giusto debba essere spazzato via, pronuncia su di essi un giudizio di condanna definitivo e inappellabile: tanto più definitivo e inappellabile in quanto la verità racchiusa nella dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale – che cioè nell'essenziale mai nulla è cambiato e mai nulla cambierà, e quindi che filosofie della speranza come quella di Bloch, di cui pure non si può negare la generosità dell'afflato progressista, sono irrimediabilmente infondate sul piano teoretico – insegna che il buono e

⁶⁷ Es 3, 14.

giusto è *sempre stato e sempre sarà* perdente. Certo, ci è stato narrato che Gesù sarebbe risorto e tornato a sedere alla destra del Padre; ma questa è abbastanza chiaramente invenzione degli uomini, che con essa mirano disperatamente e, in fondo, vilmente ad attenuare la loro colpa, se non proprio ad autoassolversi. Purtroppo per loro, Gesù è morto e *resta morto* – per riprendere un'espressione assai straniante che l'«uomo folle» riferisce a Dio nel celeberrimo aforisma della *Gaia scienza* in cui ne annuncia la morte⁶⁸.

Tutto ciò deve avere in qualche misura commosso Nietzsche, se – lui, il risentito difensore dei diritti del superiore e del vittorioso – è giunto al grado di simpatia per lo sconfitto testimoniato dalle notevolissime pagine dell'*Anticristo* consacrate a Gesù. D'altronde, poiché è giusto dare a Nietzsche quel che è di Nietzsche, si deve riconoscere e sottolineare che, mentre in altri grandi autori come Rensi⁶⁹ e Leopardi⁷⁰ stesso è rintracciabile una più o meno accentuata vena fil-antropica, Nietzsche è amico e panegirista della vita e dell'esistente inteso come φύσις, ma non dell'uomo, del quale anzi scrive ripetutamente che deve essere superato⁷¹: come annota Cioran, se ha ideato e vagheggiato la figura dell'*Übermensch*, dell'uomo deve essere arrivato addirittura a vergognarsi⁷².

⁶⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 130 (Libro terzo, af. 125, «L'uomo folle»).

⁶⁹ Per una ricognizione sintetica dei motivi dell'«umanismo» di Rensi, si veda M. Fortunato, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, Introduzione a G. Rensi, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli 2011, pp. 37-49.

⁷⁰ Si veda soprattutto la dichiarazione contenuta in G. Leopardi, *Zibaldone*, 4428.

⁷¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., vol. I, pp. 6 («Prefazione di Zarathustra»), 38 («Delle gioie e delle passioni»), 65 («Dell'amico»); vol. II, pp. 242 («Di antiche tavole e nuove», § 3), 243 («Di antiche tavole e nuove», § 4).

⁷² E. M. Cioran, *Lacrime e santi*, a cura di S. Stolojan, Adelphi, Milano 1994, p. 35.



Paolo Bettiolo

Gesù il Vivente. Appunti sul Cristo di Dostoevskij.

Vedo, / tutto chiaro fin nei dettagli.
[...]
raggiante, / si eleva sui secoli
l'officina delle resurrezioni umane.
Eccolo, / fronte ampia / il chimico intento,
davanti all'perimento s'acciglia.
Nel libro – / 'Tutta la terra' – / cerca un nome.
Ventesimo secolo. / Chi risuscitare?
– Majakovskij ecco ... / Meglio uno più brillante –
Non è abbastanza bello il poeta. –
Io griderò / da questa, / pagina odierna:
– Non voltare pagina! / Risuscitami!
[...]
La vita terrena non ho finito di vivere,
sulla terra / non ho amato fino in fondo.
[...]
Risuscitami / che / io / poeta
r'ho aspettato, / evitando le inezie quotidiane!
Risuscitami / anche solo per questo!
Risuscitami – / Voglio viver tutta la mia vita!¹

1. «Due esseri nel secolo scorso sono stati tra le incarnazioni più caratteristiche del male, con il loro sorriso fetido, appiccicoso e bonaccione: Renan e la Sand. Non posso pensare alle devastazioni che hanno prodotto nella mia famiglia senza una sorta di sacro orrore»: così scriveva un ventinovenne, cattolico Louis Massignon a Paul Claudel nel 1912, ricordando con parole sferzanti e risentite autori

¹ V. Majakovskij, *Di questo – A lei e a me*, a cura di A. Omodei Zorini, Passigli Editori, Firenze 2009, pp. 139-141, 145-147 (il poema è stato scritto tra dicembre 1922 e febbraio 1923). Il contributo è pensato «in costante riferimento» a Pier Cesare Bori, con cui ho iniziato nel 1978 le mie pubblicazioni e con cui non cesserò mai di dialogare.

frequentati nelle sue letture di adolescente² – lui, allora tutto preso dallo studio di Hallâj, «questa figura crocefissa, sosia impressionante del Maestro che avevo amato da giovane», «anima riparatrice» che spinse «lo spirito d'obbedienza fino a desiderare d'essere *anatema dalla legge*» per i fratelli (cfr. Rm 9, 3!), attestando un tratto del tutto «inatteso e *cristiano nell'Islam*», come pure confidava a Claudel in quello stesso anno³.

La *Vita di Gesù* dell'orientalista e intellettuale bretone, cui certamente tra l'altro Massignon pensava in quel suo veemente inciso, era stata fin dal suo apparire nelle librerie, il 23 giugno 1863, un'opera assai controversa, a un tempo amata e odiata, celebrata, denigrata o giudicata ambigua nella sua atea religiosità («il guazzabuglio di un Dio che non è Dio ed è più che Dio» aveva definito il Gesù di Renan Théophile Gautier⁴). In modo esemplare, nella sua geniale *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, pubblicata nel 1906, indagando gli apporti fondamentali e vincolanti «per il pensiero religioso del futuro» di tutta la grande stagione teologica «tedesca» del XIX secolo, Albert Schweitzer aveva tracciato il complesso bilancio del singolare destino di questa biografia, divenuta «un evento della letteratura universale», che aveva proposto «all'attenzione di tutto il mondo della cultura» un «problema che fino allora aveva interessato solo i teologi», a un tempo con (presunto) rigore scientifico e (squisitamente francese) «sensibilità estetica»⁵. A questo vasto e per lo più religiosamente scettico pubblico Renan aveva restituito, sottolineava Schweitzer, un Gesù «vivo», conducendolo per mano, docile e silente, a contemplare con lui «il cielo azzurro, l'ondeggiante mare di messi, i monti lontani e i gigli luminosi nei pressi del lago di Genezaret»; ad ascoltare «con lui, al mormorio del canneto, [...] l'eterna melodia del discorso della montagna»⁶. «“Arte cristiana nel senso deteriore della parola, [...] arte da statue di cera”» – commentava quindi, severo, lo studioso alsaziano. È «dalle vetrine dei negozi d'arte cristiana della Place St.

² Leggo la lettera nella citazione fattane in C. Destremau, J. Moncelon, *Louis Massignon*, Plon, Paris 1994, p. 22.

³ Ivi, pp. 97-98 (lettera del 29 agosto 1912).

⁴ Leggo il giudizio di Gautier nell'appendice su *L'accueil du publique* dell'edizione della *Vie de Jésus* di Renan curata da J. Gaulnier, Gallimard, Paris 1974, p. 532.

⁵ A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, a cura di F. Coppellotti, Paideia Editrice, Brescia 1986, p. 271

⁶ *Ibid.*

Sulpice [che] Renan ha trafugato il dolce Gesù, le belle Marie e insieme le amabili galilee che formano il seguito dello “*charmant fale-gname*”», aggiungeva, rimproverando all’intellettuale francese una totale assenza di coscienza etica⁷ ... Tuttavia, ammetteva, quel libro era «un’opera meravigliosa», che «ferisce e al tempo stesso attrae», di cui «non si viene mai a capo definitivamente» e che «non sarà mai superata, perché la natura umana è avara di uomini capaci di scrivere così e solo di rado nasce uno scritto che sia figlio dell’entusiasmo come l’opera che Renan ha concepito sulle colline della Galilea»⁸.

Ora, fin dal settembre del 1864 si trova traccia nelle annotazioni di Fëdor M. Dostoevskij di una particolare attenzione nei confronti di Renan e del suo libro, e i termini del suo rapporto con lui, così come quelli della sua più intensa e antica consuetudine con George Sand, l’altro volto aborrito da Massignon e dallo scrittore russo riconosciuto invece come quello di uno dei pochi autentici credenti del suo secolo, possono facilmente introdurre, a mio avviso, nei motivi più intimi della sua «cristologia» e della sua dolorosa quanto confidente *historia salutis*, con tanta maggiore efficacia quanto più li si collochi sullo sfondo delle opposte o più contrastate valutazioni che sopra si sono ricordate.

2. È dunque nel fascicolo dei *Quaderni e taccuini* degli anni 1864-1865 che si leggono alcuni appunti che Dostoevskij raccoglie sotto il titolo: *Socialismo e cristianesimo*⁹. Dopo la formulazione di una tesi che recita: «Nel socialismo si trovano le scheggioline, nel cristianesimo c’è lo sviluppo in grado estremo della persona e della libertà personale», lo scrittore vi tracciava uno schizzo dello sviluppo della vicenda umana, dai suoi primordi, posti sotto il segno di una società patriarcale in cui l’uomo viveva nelle «masse», «direttamente» – e Dio era «l’idea dell’umanità collettiva, della massa, di *tutti*» –, fino al suo compimento, passando per una decisiva quanto problematica

⁷ Ivi, p. 272.

⁸ *Ibid.*

⁹ F. Dostoevskij, *Dostoevskij inedito – Quaderni e taccuini 1860-1881*, a cura di L. dal Santo, Vallecchi, Firenze 1880, pp. 124-126. Materiale simile era stato raccolto dallo scrittore già in un lungo appunto scritto all’indomani della morte della moglie Maša, il 15 aprile 1864: cfr., ivi, pp. 93-96.

«epoca di transizione», quella della «civiltà», segnata «dall'evoluzione della coscienza personale e dalla ripulsa delle idee e delle norme dirette, immediate (autoritarie, patriarcali, le leggi delle masse)». La civiltà quindi, annotava, comporta «sempre», in qualsiasi sua forma, «un atteggiamento di ostilità e di negazione» nei confronti di tutto e «*tutti*»; «*sempre*», insisteva, nel suo svolgimento induce a perdere ogni fede, «anche quella in Dio». In questo senso essa è «condizione patologica», si configura come uno «stato morboso», in cui «l'uomo vive male», «perde la fonte della vita viva», a un tempo privo di «sensazioni immediate» e «cosciente di tutto»¹⁰. «Se in questa situazione non fosse indicato all'uomo uno scopo – proseguiva Dostoevskij –, mi sembra che l'uomo impazzirebbe con tutta l'umanità», ma appunto, concludeva seccamente, questo scopo «Cristo lo ha mostrato»¹¹.

Un inciso spezza qui la trattazione, tesa poi, nella sua sezione più ampia e problematica, a discutere in modo articolato del fine verso cui si orienta la storia, dei modi del suo conseguimento e delle ragioni per cui solo socialismo e cristianesimo ne sono gli interpreti e gli attori decisivi. Tra parentesi, infatti, preceduto da un «N.B.» che sottolinea l'importanza dell'appunto, si legge: «Nessun ateo, pur se mette in dubbio la progenitura divina di Cristo, ha mai negato che Egli è l'ideale dell'umanità. L'ultima parola è di Renan. Questo è molto importante»¹². Renan, dunque, l'erudito e ateo storico delle religioni Renan è l'attendibile testimone del carattere intrascendibile e normativo della figura di Gesù per ogni uomo, passato, presente e futuro. Dostoevskij tornerà su questa propria convinzione nove anni più tardi, nel *Diario di uno scrittore* del 1873, lì dove tratteggia un ritratto caldo e affettuoso di Vissarion G. Belinskij, una persona – scriveva – in cui «non c'era

¹⁰ Negli appunti del 16 aprile la civiltà è letta in termini diversi, come conflitto necessario (non patologico) di due leggi, entrambe naturali e concorrenti allo stesso fine, quella relativa allo sviluppo umano nel singolo e nella totalità degli uomini, che presuppone il succedersi delle generazioni e quindi le nozze e l'amore sponsale, elettivo, tra persone singole (così come solo progressivamente, attraverso vicende sempre diverse il singolo perviene alla sua statura spirituale), e quella dell'ideale, sottratta al tempo e quindi pienamente attuale in un compimento ove non vi saranno nozze e tutti saranno tutto a tutti nella rinuncia perfettamente maturata e consapevole alla propria personalità, nell'unità del Cristo – che nella sua divino-umanità è figura di un *eschaton* reso possibile solo da Dio.

¹¹ Ivi, p. 124.

¹² Ivi, pp. 124-125.

che entusiasmo» e che, «stimando sopra ogni altra cosa la ragione, la scienza e il realismo, comprendeva nello stesso tempo che la ragione, la scienza e il realismo da soli possono creare un formicaio, ma non un'«armonia» sociale», perché «sapeva che alla base di tutto ci sono i principi morali» e null'altro¹³. Tuttavia, credendo «senza riflettere, fino alla pazzia, nelle [...] basi morali del socialismo», frutto maturo della vicenda umana, riteneva, come quello professava, che «la rivoluzione dovesse cominciare dall'ateismo» e dalla negazione di ogni «responsabilità morale dell'individuo», di ogni coscienza personale. Capiva certo che questo comportava la negazione della stessa libertà, «ma – proseguiva Dostoevskij – credeva con tutto il suo essere [...] che il socialismo non soltanto non avrebbe distrutto la libertà dell'individuo, ma anzi l'avrebbe ristabilita in una grandezza mai vista, su nuove e incrollabili basi»¹⁴. Qui tuttavia, annotava lo scrittore, nel suo conseguente attacco al cristianesimo Belinskij s'era imbattuto in un problema impreveduto: «la luminosa personalità di Cristo, contro la quale era più difficile che mai lottare». Si poteva infatti distruggerne la dottrina, ma, al di là di essa, intatta «rimaneva l'immagine purissima dell'Uomo-Dio, la sua insuperabile altezza morale, la sua divina e miracolosa bellezza» – un «ostacolo» dinnanzi al quale, notava Dostoevskij, si era arrestato pure Renan, che «in quel libro pieno d'incredulità che è *La vie de Jésus* ha proclamato che Cristo è l'ideale della bellezza umana, un tipo irraggiungibile, che non può ripetersi neppure nell'avvenire»¹⁵.

3. V'è una lettera dell'intellettuale francese che mi sembra opportuno utilizzare qui, a sostegno di questa lettura e a premessa di alcune ulteriori note¹⁶. Per ben comprenderla è necessario tuttavia il preliminare richiamo di pochi, puntuali dati, che ne forniscono l'immediato contesto.

¹³ F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, trad. it. di E. Lo Gatto, Sansoni, Firenze 1981, p. 10.

¹⁴ Ivi, pp. 10-11.

¹⁵ Ivi, p. 11.

¹⁶ La lettera cui qui si rinvia fa parte di un breve carteggio tra D. F. Strauss e E. Renan reperibile in italiano nel volume di E. Renan, *Che cos'è una nazione?*, trad. it. di G. De Paola con una introduzione di S. Lanaro, Donzelli Editore, Roma 1993, pp. 41-84.

Innanzitutto la guerra franco-prussiana: il 19 luglio 1870 la Francia aveva dichiarato guerra alla Prussia; il 2 settembre, presso Sedan, l'esercito francese, accerchiato, era fatto prigioniero con Napoleone III dai nemici vittoriosi; il 4 settembre Léon Gambetta, portavoce dei repubblicani radicali, proclamava la Repubblica, chiamando i suoi compatrioti alla sollevazione antitedesca; il 19 dello stesso mese Parigi era cinta d'assedio e il 28 gennaio dell'anno successivo capitolava; il 17 febbraio 1871 Gambetta cadeva, lasciando ad Adolphe Thiers, voce della Francia liberale e della borghesia, il compito di concludere un'umiliante pace, ratificata già il successivo primo marzo. Il 18 di quello stesso mese Parigi insorgeva: prendeva avvio la breve, drammatica, fratricida vicenda della Comune, conclusasi nella sanguinosa repressione della settimana tra il 21 e il 28 maggio. È in quei pochi giorni, tra l'altro, che i Comunardi incendiarono le Tuileries – evento epocale, come vedremo, per il nobile Versilov, protagonista de *L'adolescente*, il romanzo che Dostoevskij pubblicherà nel 1875.

In questo fitto succedersi di eventi s'inserisce quell'episodio che costituisce la seconda indispensabile premessa all'intelligenza del testo di Renan su cui intendiamo soffermarci: il 18 agosto del 1870, a un mese dall'inizio della guerra e poco prima che se ne consumasse l'evento militarmente decisivo, dalle pagine della *Gazzetta di Augusta* David F. Strauss, ventisettenne autore, nel 1835, di una fondamentale *Vita di Gesù* in 2 volumi che Renan aveva annoverato tra gli studi essenziali per l'elaborazione della sua stessa monografia, indirizzava a quest'ultimo una lettera, resa possibile – scriveva – dalla stima che li legava e dal fatto che riconosceva in lui l'esponente più autorevole di una ristretta *élite* politica e intellettuale francese d'orientamento liberale, sola capace di pensare e agire con disinteresse e intelligenza in una prospettiva europea. Evidentemente l'ormai anziano Strauss riconosceva nelle sue pagine le devastazioni materiali e immateriali comportate dalla guerra, ma si preoccupava di insistere sulle buone ragioni della «Germania» in quella congiuntura, anche se era la Prussia a farle valere, e sui torti della politica perseguita da Napoleone III, che aveva piegato la già di per sé ambigua ambizione di «gloire» (ed egemonia europea) dei precedenti governi francesi a un «disegno consapevole e raffinato» teso a «far smarrire la nazione dietro a scopi di freddo egoismo», spostando «la sua attenzione dalla decadenza morale e politica all'interno» «verso l'esterno», con manovre di po-

litica internazionale spericolate quanto inique e miopi¹⁷. Renan rispondeva al «maestro» da Parigi, il 13 settembre, a disfatta avvenuta e Repubblica proclamata, riconoscendo il pieno diritto intellettuale, morale e politico della Germania all'unità, pur ricordandogli di aver «meglio di chiunque altro» in passato mostrato «quanto la Prussia [fosse] ben lungi dall'essere la Germania»: era infatti «un paese feudale, assai mediocrementemente parlamentare, dominato da una piccola nobiltà infatuata da una ortodossia angusta e piena di pregiudizi», radicalmente diverso da quel che poteva essere la seconda, «una nazione liberale, destinata a far compiere un passo decisivo ai problemi politici, religiosi e sociali, e forse a realizzare – aggiungeva – quello che in Francia abbiamo tentato, senza finora riuscirci: un'organizzazione scientifica e razionale dello stato»¹⁸. Non si debbono ripercorrere qui le articolazioni del discorso di Renan, che contengono giudiziose osservazioni sui torti francesi, sull'arroganza e insipienza strategica non solo dei vertici militari e politici prussiani, ma anche di ambienti intellettuali tedeschi che fino ad allora aveva ritenuto assai più consapevoli e prudenti, sulla natura delle «nazioni», sempre al proprio interno salutarmente plurali, frutto di molteplici, successivi e mai irreversibili compromessi, sul ruolo irrinunciabile delle potenze europee nella soluzione della crisi, infine – potenze chiamate a costituirsi in «una specie di congresso degli Stati Uniti d'Europa, che giudica le nazioni, si impone loro, tempera il principio delle nazionalità col principio federativo»¹⁹, unico garante non solo della pace del continente, ma dell'ordinato progresso mondiale, reso incerto a oriente da un'enigmatica Russia e a occidente da degli Stati Uniti d'America ancora alla ricerca di una propria identità e di un proprio equilibrio ... Qui interessa la sezione finale della lettera, che ricorda al «caro maestro» quanto per entrambi è decisivo, «l'ideale» per cui sempre, in ogni circostanza e contesto lavorare con tenacia, anche, nel presente, operando perché non fossero poste alla Francia clausole di pace troppo dure: quel «regno di Dio» che Gesù aveva fondato come «mondo superiore all'odio, alla gelosia, all'orgoglio, dove il più stimato non è chi ha fatto più male, chi colpisce, uccide, insulta [...]; ma colui che è il più dolce, il più modesto, il più lontano da ogni

¹⁷ Ivi, p. 48.

¹⁸ Ivi, pp. 51-52.

¹⁹ Ivi, p. 57.

certezza, iattanza e durezza, che cede il passo a tutti, che si considera l'ultimo! La guerra – proseguiva – è una trama di peccati, uno stato contro natura [...]. Quello che fa entrare nel Walhalla è quello che esclude dal regno di Dio. Ha notato – concludeva con un'interrogazione retorica – che né nelle otto beatitudini, né nel sermone della montagna, né nel Vangelo [...] c'è una sola parola che metta le virtù militari tra quelle che conducono al regno di Dio?»²⁰.

Certo Strauss non fu sensibile alle argomentazioni di Renan né accolse il suo invito a pronunciarsi pubblicamente in favore di condizioni di pace miti né condivise il suo richiamo alla centralità accordata alla memoria di Gesù nell'azione politica. Sulla stessa *Gazzetta di Augusta*, in data 2 ottobre pubblicò anzi una cruda replica alle considerazioni del suo corrispondente, che questi poté leggere solo molti mesi più tardi. In essa da ultimo riconosceva con un evidente sarcasmo che per accogliere le sue indicazioni bisognava davvero «essere spinti da motivazioni soprannaturali», e che quindi a ragione la sua lettera si chiudeva con la memoria delle beatitudini, e in particolare di «quella relativa ai pacifici». «Chi non rispetta come si conviene – commentava quindi – l'altezza morale di questi paradossi evangelici? Ma anche – ricordava a sua volta –, chi non si è preso da lungo tempo la libertà di interpretarli *cum grano salis*, com'è in fin dei conti necessario fare con ogni principio spirituale?». Infine, concludeva, «il precetto “se qualcuno colpisce la tua guancia destra, offrigli l'altra guancia” è una massima che tutti rispettiamo; ma chi vorrebbe avere un figlio che si comportasse alla lettera secondo un simile precetto? O ancora, chi accetterebbe un genero che organizzasse la propria amministrazione domestica secondo quest'altra affermazione del sermone della montagna: “Non vi preoccupate del domani”...?»²¹.

Non è qui il caso di ragionare intorno alla posizione di Strauss, che due anni più tardi, per la pubblicazione nel 1872 di *La vecchia e la nuova fede*, opera in cui dava sistemazione alle sue rinnovate convinzioni «tedesche», si sarebbe attirato, quale tipico «filisteo colto», la censura della prima considerazione inattuale di Friedrich Nietzsche, volta a contestare l'illusione che la vittoria sulla Francia fosse stata una vittoria della cultura tedesca, mentre si stava tra-

²⁰ Ivi, pp. 57-58.

²¹ Ivi, pp. 70-71.

sformando, all'opposto, «nella disfatta, anzi nell'estirpazione dello spirito tedesco a favore dell'“impero tedesco”»²²...

Qui, nella consapevolezza del contesto in cui si definiscono le diverse posizioni e nella percezione sia pur sommaria della loro diversa qualità, si deve tornare a Dostoevskij, all'intelligenza con cui coglieva la posizione di Renan, tra incredulità e consapevolezza di una grandezza intramontabile di Gesù, dando prova di una simpatia che altrove, nel 1873, lo condurrà a parlare di un suo «slavofilismo», contrappo-
 nendolo a Michajlovskij e Tolstoj, cui allora rimproverava di essere «prigionieri del falso concetto che la felicità consiste nel benessere materiale» – e quindi nella «giustizia» che lo ripartisce equamente tra tutti –, «e non nell'abbondanza di quei buoni sentimenti di cui l'uomo è capace», secondo un sentire attestato, appunto, pure dall'autore della *Vita di Gesù*²³. Del resto, in anni di poco precedenti questa tensione interna alle posizioni di Renan, tra moderno disincanto e irriducibile anelito religioso, era stata colta e sottolineata anche da un più anziano intellettuale russo ben presente a Dostoevskij, su cui dovremo tornare, che come lui avvertiva prossimo a sé lo studioso francese nel suo guardare «al di là dei profitti materiali», ma con diverso rammarico ne lamentava il riproporre come rimedio al presente «il cattolicesimo», sia pur «senza il vero Cristo e senza papa, ma con la mortificazione della carne» – Aleksandr I. Herzen²⁴.

4. Negli appunti del settembre 1864 su socialismo e cristianesimo, da cui queste note sono partite, Dostoevskij coglieva dunque l'ideale nel «ritorno all'immediatezza, alla massa, ma liberamente, anzi neppure in base alla volontà, alla ragione, alla coscienza, ma grazie alla percezione immediata, invincibile, di terribile potenza, che *ciò* è terribilmente *buono*». Infatti, scriveva, nella «piena coscienza del proprio io» «l'uomo che ha ricevuto *tutto*, che è cosciente di

²² F. Nietzsche, *David Strauss – L'uomo di fede e lo scrittore. Considerazioni inattuali*, I, in F. Nietzsche, *La nascita della tragedia – Considerazioni inattuali*, I-III, trad. it. di S. Giannetta e M. Mortinari, Adelphi, Milano 1976, p. 167.

²³ F. Dostoevskij, *Dostoevskij inedito – Quaderni e taccuini 1860-1881*, cit., pp. 176-177.

²⁴ Cfr. su questo E. I. Kijko, *Dostoevskij i Renan*, in *Dostoevskij: Materialy i issledovanija*, No. 4, Nauka, Leningrad 1980, pp. 106-122 (ringrazio la dott.ssa M. Cognolato per avermi procurato e tradotto il saggio).

tutto e può tutto», come potrebbe non voler rinunciare a qualsiasi volontà propria «dato che l'ideale è bellissimo», dando «*tutto* [...] spontaneamente per *tutti*»²⁵? Vorrei insistere su queste considerazioni. Se non comprendo male, la dolorosa vicenda umana è qui per lo scrittore l'esito di uno svezzamento che conduce gli uomini fuori da quella stagione in cui, secondo il mito del *Politico* platonico, «dio in persona era il loro pastore» e «non esistevano stati né si possedevano donne e figli», ma tutti disponevano dei «frutti abbondanti» prodotti dalla terra e vivevano «nudi», «all'aperto», «perché le stagioni erano temperate, [...] e avevano morbidi giacigli fatti dell'erba che la terra faceva germogliare in abbondanza». Allora, secondo termini che ricorrono analoghi in luoghi particolarmente rilevanti della narrativa di Dostoevskij e che forse danno ragione del fatto che egli colloca nell'arcipelago greco l'età dell'oro, «non v'era alcunché di selvaggio, né [gli uomini] si divoravano l'un l'altro, né v'era assolutamente alcuna guerra o contesa tra loro» – ma neppure conoscenza e coscienza della propria individualità e responsabilità²⁶. L'avvento della civiltà, ricordo, aveva portato al tramonto questa età, in modo irreversibile, nonostante tutti i caduchi e sempre più esasperati tentativi di ricomposizione dell'unità e immediatezza primitive posti in essere dagli uomini: ciò che ancor oggi consente speranza, infatti, è stato un evento trascendente la storia, l'orizzonte delle sue possibilità – l'avvento del Cristo. Solo in lui si ha l'evidenza della Vita, una, piena e intramontabile; veduta, udita, toccata, anche, così che l'uomo è da allora investito da una possibilità illimitata che lo lega e trasfigura tutto, in tutti, con irresistibile grazia – se vuole. Sì, va esplicitato: Dostoevskij da un canto afferma chiaramente il tratto inequivocabile della bellezza/bontà del Cristo e la conseguente incontenibile potenza della sua semplice visione: Cristo è davvero il magnete che attira invincibilmente a sé chi appena entri nel suo campo d'azione. D'altro canto, però, in queste stesse pagine egli sostiene pure, paradossalmente, che questa «violenza» non si esercita senz'essere accolta, senza una volontaria resa al suo operare, al punto che Gesù è anche oggetto di rifiuto – ancor più: di radicale abuso. Sarebbe interessante ripercorrere a questo proposito la lettura proposta

²⁵ F. Dostoevskij, *Dostoevskij inedito – Quaderni e taccuini 1860-1881*, cit., p. 125.

²⁶ Il passo riprodotto nel testo si legge in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 1991, rispettivamente pp. 332a e 331b.

dallo scrittore russo di quel suo travisamento e tradimento che è il cattolicesimo. La Roma papale è per lui il prevalere nella chiesa, sulla fedeltà a Cristo, della forma più potente maturata dall'umanità nel suo incessante tentativo di trascendere la propria frammentazione: la Roma dei Cesari; è quindi anche il prevalere, nel cuore stesso del cristianesimo, della volontà di dominio sulla carità e della menzogna sulla franchezza. Il cattolicesimo del resto racchiude per Dostoevskij, fin nell'umiliazione del papa prigioniero entro le mura del Vaticano dopo il 1871, una potenza mundana assoluta, tale da fargli pensare a una possibile sottomissione a lui del socialismo stesso, che pure ha tutt'altra natura²⁷, per un più facile conseguimento dei suoi fini²⁸ o, all'inverso – e con maggiore probabilità –, di un cinico sfruttamento del socialismo da parte del papa e dei gesuiti, di lui molto più abili e seducenti: «Il papa – scrive – andrà a piedi e scalzo dai poveri e dirà che tutto ciò che essi predicano e vogliono c'è già da tempo nel Vangelo, che finora non era venuto ancora per loro il momento di saperlo, ma che questo momento è arrivato e che egli, il papa, cede loro Cristo e crede nel formicaio»²⁹... Ma qui è del socialismo che si deve parlare – e di un socialismo colto, come si anticipava, non come estremo erede della forza di Roma, ma quale testimone della grandezza mostrata dal Cristo, anche se, sottolinea Dostoevskij, non gli riesce di volerla assolutamente. L'uomo in esso non la vorrebbe infatti oltre se stesso: la vorrebbe per l'altro come per sé, la vorrebbe in quella giustizia che è uguaglianza di possesso, il cui fondamento è che a tutti sia data la stessa parte, che nessuno nulla abbia in più dell'altro³⁰. Per questo, per questa riduzione al numero (e quindi alla materia) dell'umana dignità nel socialismo l'uomo da ultimo si asservirà al «ventre», all'appetito più elementare (esso stesso, per di

²⁷ So che quest'affermazione è discutibile, perché spesso Dostoevskij indica nel cattolicesimo e in particolare in quella sua variante estrema che è il gesuitismo la matrice del socialismo, ma pure è possibile rinvenirla in singole pagine, che qui è importante ricordare.

²⁸ Così ad esempio in *I demoni* (1873) sostiene il rivoluzionario Verchoenskij: «Sapete che ho pensato di consegnare il mondo al papa? Ch'egli esca a piedi e scalzo e si mostri alla plebe, dicendo: "Ecco a che punto mi hanno condotto!" e tutti gli si precipiteranno dietro, perfino l'esercito. Il papa in alto, noi all'intorno, e sotto di noi lo shigalëvismo [...]» (F. Dostoevskij, *I demoni*, trad. it. A. Polledro, Einaudi, Torino 1974, p. 390).

²⁹ F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, cit., p. 950 (maggio-giugno 1877).

³⁰ Cfr. ad esempio in F. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 389, la ricapitolazione delle tesi di Shigalëv, secondo il quale «l'essenziale è l'uguaglianza».

più, sottratto nel suo soddisfacimento a ogni varietà o arbitrio, reso monotono e per tutti lo stesso), e si contrarrà in un mondo in cui «un paio di stivali è meglio di Shakespeare»³¹ – nel formicaio.

E tuttavia il socialismo è davvero solo uno sprofondamento dell'uomo nell'insetto? Vi sono pagine numerose e veementi, si diceva, che così sostengono, che ne parlano come di una corruzione irreparabile dell'umano, ma vorrei richiamarne alcune altre, assai più rare e di complessa o dubbia interpretazione, forse, eppure appunto per questo anche più intriganti e, infine, particolarmente interessanti per comprendere quella cristologia dostoevskijana che qui si indaga. Già le note del '64, fin qui prevalentemente utilizzate, aprono all'improvviso alla prospettiva di un facile, quasi spontaneo passaggio o trascendimento del socialismo nel cristianesimo. Come intendere diversamente le righe che seguono, ove se ne parla ancora una volta, ma evidenziandone un tratto nuovo? Esso, vi si legge, «è l'ultima evoluzione della persona, lo sviluppo estremo, fino all'ideale, non la norma; si tratta di singole unità personali coscientemente sviluppate al massimo grado, unite pure al massimo grado in nome della bellezza ideale»³². Dunque il socialismo raggiunge, almeno in singoli («alcuni suoi esponenti, poeti per giunta» – leggiamo), l'ideale, la sua comprensione; può arrivare pure, in loro, fino «alla convinzione, tanto più razionale quanto più investa *tutto l'uomo* (ossia la più immediata), che il modo più alto (migliore) di disporre di sé è di sacrificare perfino se stesso»³³... Tuttavia, pare, non potrà mai pervenire alla «norma», al modello, alla realtà dell'ideale: l'uomo-Dio, che solo il Dio-uomo è e consente che sia. Insomma, quelle «scheggioline» di pienezza che procedendo dal Cristo danno forma e sostanza al socialismo lo muoveranno invincibilmente alla completa assunzione dell'ideale, riconosciuto e praticato nelle sue autentiche esigenze, pur senz'essere in grado di conseguirlo. Potrebbero infatti, pur nella loro frammentarietà, non finire col muovere *tutto l'uomo*, incensantemente, a dare tutto se stesso perché, mi si consenta l'espressione, dio sia tutto in tutto? Ma può l'uomo, pur nella sua pienezza, andare oltre se stesso, acquisire per sé e per tutti resurrezione e immortalità? Vi sarà mai un regno di Dio che non venga da sé, per grazia, ma proceda dalle umane condotte?

³¹ F. Dostoevskij, *Dostoevskij inedito – Quaderni e taccuini 1860-1881*, cit., p. 125.

³² *Ivi*, p. 126.

³³ *Ibid.*

5. È tempo di passare alla lettura di un ulteriore, interessantissimo testo. Anche in questo caso, tuttavia, prima di affrontarlo è necessaria una breve premessa, che parte ancora una volta da un dato di cronaca. Sappiamo infatti che, arrivato a Dresda con la moglie il primo maggio del 1867, Dostoevskij la portò subito a visitare la pinacoteca della città³⁴. Tra i numerosi quadri che vi ammirarono, uno trattenne l'attenzione dello scrittore: l'*Aci e Galatea* di Claude Lorrain. Fin dal primo momento egli pensò a quel quadro come a una raffigurazione dell'età dell'oro e come tale ne fece in seguito il perno esplicito di due importanti sogni: quello di Stavrogin, nel capitolo che racchiude le sue confessioni ne *I demoni* (1873)³⁵ – una sezione del romanzo che gli fu impedito di pubblicare e apparve solo in una riedizione dell'opera del 1922 –, e quello di Versilov, ne *L'adolescente* (1875)³⁶. Anche *Il sogno di un uomo ridicolo*, pubblicato nel *Diario di uno scrittore* del 1877³⁷, ospita un sogno assai simile ai due precedenti e per questo, benché non vi compaia alcuna menzione del quadro, qui se ne terrà conto. In tutte e tre le ricorrenze, dunque, il sogno, frutto di un sonno improvviso e profondo, sorprende persone tra loro vicine in un tratto decisivo: l'accidia che ne domina il vivere – se il demone meridiano, che «odia tutto» e induce a un'atonìa spirituale inquieta e cupa, fino al suicidio, come recita la letteratura monastica, colpisce chi sia affetto da un intrascendibile amor proprio, nella sua a un tempo voluta e patita solitudine. Nei primi due casi l'*incipit* della narrazione è quasi identico; sempre il movimento è uguale: il sogno imprevedibile di un'umanità bella, gioiosa e concorde commuove il dormiente fino a destarlo o comunque fino al prodursi di una cesura che segna, desto o assopito che sia, la fine di quella bellezza e pace. Per Stavrogin, l'incantesimo è spezzato, nel tentativo avido di ritrovare il sogno dopo il risveglio, dalla visione di un «minuscolo ragno rossiccio» sulla foglia di un geranio, nella luce del sole al tramonto che irrompe calda attraverso la finestra³⁸: incontenibile infatti allora

³⁴ Desumo l'indicazione da L. P. Grossman, *Dostoevskij*, trad. it. di A. d'Amelia, Samonà e Savelli, Roma 1968, p. 461.

³⁵ F. Dostoevskij, *I demoni*, cit., pp. 404-414.

³⁶ F. Dostoevskij, *L'adolescente*, trad. it. di E. Amendola Kühn, Einaudi, Torino 1999, pp. 458-464.

³⁷ F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, cit., pp. 866-887.

³⁸ F. Dostoevskij, *I demoni*, cit., p. 413.

si desta in lui la memoria dell'insistenza con cui aveva guardato quel ragno, su quella foglia, nell'attesa che si compisse il suicidio della bimba cui tempo prima aveva usato violenza e di cui poi aveva seguito attento il consumarsi, disperata e sola. Per Versilov, ridestatosi, il fulgente tramonto che invade la stanza e in cui sembra perpetuarsi la bellezza dell'umanità sognata si muta all'improvviso nell'accecante incendio che da poco aveva distrutto le Tuileries, segno dell'irreversibile tramonto dell'Europa e della sua «grande idea». Per l'uomo ridicolo, da ultimo, non v'è allora risveglio, ma, in un sogno più articolato e complesso, la constatazione, d'un tratto, che quell'umanità felice cui guardava commosso non era più: lui, lui stesso, nella sua meschinità, sia pur involontariamente, senza sapere come, l'aveva corrotta e il sogno procedeva cupo e amaro rappresentandone la furia devastatrice e la perdizione. Infine, le vie prese da ciascuno sono diverse. Stavogrin da quel momento non vorrà più allontanare da sé quella visione, pur potendolo (perché a lui tutto è possibile, a ogni istante), ma viaggerà ripetendo in ogni luogo, sempre più svuotato, i passati errori, le crudeli distrazioni di un tempo, fino all'ora a lungo differita del suicidio. Versilov andrà vagabondando triste, unico, fragile e dovunque esule custode dell'idea del tutto infranta, o quantomeno rinviata a un imprevedibile futuro, dell'universale armonia, di fatto catturato da casi che lo legano e travolgono, senza che ne abbia intelligenza, senza che contro di loro possa alcunché. Solo l'uomo ridicolo, destatosi, diviene l'infaticabile, insistente narratore a chiunque del suo sogno e di quanto ne ha appreso: che la semplice pratica dei comandamenti introduce il paradiso in terra, per ciascuno e per tutti – accettando di buon grado, sempre, di essere sommamente ridicolo, come lo aveva accettato il principe Myshkin e lo accetterà lo starec Zosima, ma non l'avevano potuto accettare né Stavogrin né Versilov, perché non comprendevano né tolleravano l'umiltà.

Ora, Versilov appunto, sollecitato dal figlio dopo la dettagliata esposizione del sogno e delle sue conseguenze a chiarire cosa restasse per lui dell'«idea» e della fede in Dio, ricordando quei suoi giorni di erranza aggiunge: allora «immaginavo che la battaglia fosse finita e la lotta quietata. Dopo le maledizioni, dopo il fango e dopo i fischi pareva fosse subentrata la quiete e gli uomini fossero rimasti *soli*, come desideravano; pareva che la grande idea di una volta li avesse abbandonati; che la grande sorgente di forza che finora

li aveva nutriti e riscaldati stesse per tramontare, come quel sole maestoso del quadro di Claude Lorrain, quasi fosse l'ultimo giorno dell'umanità»³⁹. Qui tuttavia si produce nel suo fantasticare una svolta improvvisa: infatti, annota, in quella sera del mondo «a un tratto gli uomini comprendono d'essere rimasti completamente soli e sentono di essere orfani e derelitti»⁴⁰. Cosa ciò implichi merita a mio avviso di essere letto integralmente.

Dunque, sotto quei cieli vuoti, che nessun Dio più abita – come annunciava il Cristo di Jean Paul ai morti che sorgevano dai sepolcri per accoglierne il ritorno – gli uomini si sarebbero improvvisamente stretti tra loro

vicini vicini [...], avendo capito ora che sono tutto l'uno per l'altro! Sarebbe sparita [infatti] la grande idea dell'immortalità, e si sarebbe dovuto sostituirla: *e tutta l'esuberanza immensa dell'amore di prima per Dio, che era l'immortalità, si sarebbe riversata sulla natura, sull'universo, sugli uomini, sul più piccolo filo d'erba*. I loro cuori si sarebbero accesi d'un amore sconfinato per la terra e la vita, d'un amore sempre più grande, a misura che riconoscessero la finitezza e il carattere passeggero di questa vita; un amore tutto speciale, diverso dall'amore di prima. Comincerebbero a osservare la natura e a scoprirvi fenomeni e segreti prima neppure sospettati, perché guarderebbero la natura con occhi nuovi, *con gli occhi dell'amante che guarda all'amata*. Svegliandosi, gli uomini si bacerebbero l'un l'altro, affrettandosi ad amare sapendo d'avere i giorni contati e l'amore come unico bene. Lavorerebbero l'uno per l'altro e ognuno cederebbe agli altri quanto possiede e questo lo renderebbe felice. Il bimbo saprebbe e sentirebbe che ognuno sulla terra gli è padre e madre. 'Forse domani sarà l'ultimo giorno della mia vita – penserebbe ognuno guardando il sole al tramonto –; ma se io morirò rimarranno gli altri e dopo di loro i loro figli'; e questo pensiero che gli altri rimarrebbero amandosi ugualmente e trepidando l'uno per l'altro sostituirebbe l'idea dell'incontro dopo la morte. Oh, allora gli uomini *si affrettarebbero ad amare per spegnere la grande tristezza dei loro cuori*. Sarebbero orgogliosi e coraggiosi nel loro intimo, ma diventerebbero timidi l'uno di fronte all'altro, tremerebbero per la vita e la felicità altrui. Diventerebbero affabili reciprocamente e non se ne vergognerebbero come fanno ora, ma l'uno accarezzerebbe l'altro come si accarezzano i bambini. Incontrandosi si guarderebbero con sguardo profondo e intelligente *e nei loro sguardi vi sarebbe amore e tristezza ...*

– Mio caro, – s'interruppe a un tratto con un sorriso, – questa è pura fantasia, anzi la più inverosimile fantasia, ma troppo spesso ebbi questa visione, perché possa vivere tutta la mia vita senza questa idea. Non parlo della mia

³⁹ F. Dostoevskij, *L'adolescente*, cit., p. 463.

⁴⁰ *Ibid.*

fedè: la mia fedè è grande; sono teista, un teista filosofo, come tutta la nostra generazione. Ma queste sono solamente fantasie ... ed è strano che, così pensando, evochi sempre quella visione di Heine: «Cristo sul mare Baltico». *Non posso fare a meno di Lui, non posso fare a meno di immaginarmelo finalmente, in mezzo agli uomini diventati orfani. Egli viene a loro, stende le mani verso di loro e dice: 'Come avete potuto dimenticarmi?'. E qui cadrebbe il velo dagli occhi di tutti e si levrebbe un inno grandioso e trionfante alla nuova e ultima risurrezione*⁴¹.

Ho posto in corsivo alcuni passi nodali di questa sorprendente confessione, su cui mi sembra necessario insistere. La percezione della propria caducità distoglie dunque l'uomo dal formicaio in cui era precipitato nel rincorrere la «grande idea», il «sogno meraviglioso» di un compimento della vicenda umana, perseguendo quelle «idee ginevrine» – le «idee di oggi, o, meglio, le idee della civiltà di oggi», come annota altrove Versilov – che da ultimo consistono nella «virtù senza Cristo»⁴². Non v'è Dio, non v'è neppure alcuna finale umanità perfetta in cui tutta la storia sia redenta: vi sono solo fragili uomini mortali. Che fare, allora, se non aver cara la polvere – la polvere propria, la polvere del mondo, quella nera terra su cui ora si cade falciati dalla veemenza dell'amore e di cui ci si riempie la bocca? Deposta ogni ambizione e animosità, gli uomini avranno allora trepida cura l'uno dell'altro, divenendo gli uni per gli altri i custodi delle rispettive vite: «si affretterebbero ad amare per spegnere la grande tristezza dei loro cuori», aggiunge Versilov, e insiste: «nei loro sguardi vi sarebbe amore e tristezza».

«Fantasie», chiosa ancora, fantasie inverosimili, che nulla possono avere a che fare con i pensieri di un «teista filosofo»⁴³ – forse. Fantasie in cui amore e tristezza sempre si affiancano: l'umanità di questi ultimi giorni ha grazia come quella dei giorni dell'inizio, ha come quella gesti misurati, un tocco lieve, cordiale, ma il suo sincero calore è accompagnato dalla tristezza composta quanto incancellabile per una vita sempre troppo presto spezzata – perché il vivente ama vivere, non comprende alcun tramonto che non lo consegni ritemperato a un nuovo giorno in cui ancor più crescere, amante, curioso e lieto. Fantasie che stranamente, riflette Versilov, lo inducono a incontrare un'altra visione, non più quella di un

⁴¹ Ivi, pp. 463-464 (c.n.).

⁴² Ivi, p. 213.

⁴³ Ivi, p. 464.

pittore, ma quella di un poeta: il Cristo di Heine⁴⁴, di un Heine «meditante» tra veglia e sonno, nel rollio d'una nave, sul mare del Nord, cui appare «Cristo, il salvatore del mondo», che cammina «gigantesco» su acqua e terra, benedicente. In petto, si legge, «portava il sole», da cui si riversavano «raggi di grazia» e una «soave, beatamente amorosa luce» che illuminava e scaldava terra e mare. Al suo apparire il rumore dei commerci della città che sorgeva sulla verde costa verso cui si dirigeva improvvisamente cessa: uomini biancovestiti incontrandosi lungo vie divenute pure si guardano «con profonda intelligenza», «con amore e dolce rinuncia [in *Liebe und Süsse*] si baciano la fronte» e, guardando a lui, che tutti col suo sangue riconcilia, lo acclamano ripetutamente⁴⁵. È questo lieve venire di un Cristo che riconcilia e induce ad amore e rinuncia a congiungere le fantasie di Versilov ai versi del poeta – e nelle sue fantasie questo venire comporta un immediato riconoscimento, il cadere del velo dagli occhi di tutti e il levarsi di «un inno grandioso e trionfante alla nuova e ultima risurrezione». Non diversamente, si noti, apparirà Cristo nella *Leggenda del grande inquisitore*: sempre lieve è il suo incedere, sempre immediatamente riconosciuta e accettata la sua presenza, anche se questo venire non è l'ultimo e, come il primo, non persuade i molti al punto di distrarli da sé e dal principe di questo mondo... Ma allora sì, fantastica Versilov: allora, dinnanzi a quell'ultimo avvento s'innalzerà l'universale inno di giubilo e sarà la resurrezione, la vita nuova e senza tramonto.

6. Un simile compimento attende dunque l'umana vicenda, e Dostoevskij aveva sottolineato, ricordo, che alcuni atei e socialisti, «poeti per giunta», proprio questo avevano colto nelle loro visioni e testimoniato nei loro scritti e nelle loro stesse vite. Un esempio si può qui addurre a favore del carattere serio e non occasionale di questa affermazione: le pagine dedicate a George Sand alla notizia della sua morte nel fascicolo del *Diario di uno scrittore* del giugno 1876⁴⁶.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Cfr. H. Heine, XII. *Frieden*, in *Die Nordsee 1825-1826 – Erster Cyklus*, in H. Heine, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. Band I/1. Buch der Lieder Text, bearbeitet von Pierre Grappin, Hoffmann und Campe, Hamburg 1975, pp. 391 e 393.

⁴⁶ F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, cit., pp. 445-455.

Andrebbero letti tutti i paragrafi di questo breve testo per cogliere la commozione e la gioia che ancora pervadono Dostoevskij al ricordo dei grandi autori europei (Shakespeare, Schiller, Byron, Walter Scott, Dickens, tra gli altri) nodali per la formazione sua e dei suoi coetanei, per intendere come «il servizio dell'idea umano-universale» e il «vagabondare per l'Europa dopo aver lasciato volontariamente e protestando la patria» da parte di molti russi della sua generazione gli appaiano momenti di un unico processo, generato alla metà degli anni '30 del secolo dal levarsi di una «categoria di uomini nuovi occidentali» annuncianti una «parola nuova» e «nuove speranze», oltre il disinganno prodotto dall'esito della sanguinosa rivoluzione dell'89, che aveva veduto solo il rinnovarsi del «dispotismo», la sostituzione di «nuovi vincitori (i borghesi)» ai «despoti precedenti (i nobili)», con l'aggravante dell'abuso di «parole altisonanti», «frasi altisonanti», affatto «strumentali» all'esercizio di una violenza peggiore della precedente⁴⁷. Tra quegli uomini nuovi che perseguivano allora, pur con posizioni a volte «dannose e mostruose», un autentico rinnovamento dell'umanità, davvero «radicale» e «sociale», la figura di George Sand si stagliava netta⁴⁸: le sue eroine, del resto, attestavano «un tipo di tale altezza e purezza morale quale non era possibile immaginare senza un'alta esigenza di moralità nell'anima stessa del poeta, senza una professione di dovere, senza una comprensione di altissima bellezza della pietà, della sofferenza e della giustizia. Certo – prosegue Dostoevskij – in mezzo alla pietà [...] c'era anche un'eccezionale superbia di esigenza e di protesta, ma questa superbia stessa era preziosa – aggiunge –, perché derivava da quella verità superiore, senza la quale l'umanità non potrebbe stare alla sua altezza morale»⁴⁹.

Non sorprendono del tutto dopo queste righe, cui pure segue un più sorvegliato riconoscimento dei limiti di una parabola che si era

⁴⁷ Ivi, pp. 450-451.

⁴⁸ Sulla fortuna di George Sand in ambienti russi vicini a quelli frequentati da Dostoevskij cfr. F. Venturi, *Il populismo russo I. Herzen, Bakunin, Cernyshevskij*, Einaudi, Torino 1972, p. 135: «[Pecerin] come tutti i suoi contemporanei nutrirà un vero culto per George Sand. "I suoi romanzi erano poemi entusiasmanti, inni sacri nei quali essa cantava il sopraggiungere di una nuova creazione". Pochi anni più tardi, nel 1843, Bakunin scriverà alle sorelle: "George Sand non è soltanto una poetessa, ma un profeta che porta in sé una rivelazione..., è una natura apostolica, religiosa"».

⁴⁹ F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, cit., p. 452.

compiuta forse già alla fine degli anni '40 senza aver dato quella «parola incomparabilmente più grande, nuova, inaudita» che molti allora avevano atteso da lei, le considerazioni conclusive dello scrittore – che tuttavia mantengono un tratto sconcertante:

George Sand non è un pensatore – annota –, ma è tra quelli che con maggiore chiarezza profetica hanno preveduto [...] il più felice avvenire che aspetta l'umanità, alla realizzazione dei cui ideali essa credette arditamente e generosamente tutta la vita, perché essa stessa era capace di tener alto l'ideale nell'anima sua. [...] George Sand è morta credendo fermamente in Dio e nell'immortalità della sua vita, ma dir di lei solo questo è poco; essa fu forse il più cristiano fra tutti gli scrittori francesi suoi contemporanei, sebbene formalmente [...] non fosse praticante della sua fede in Cristo. Naturalmente, come francese, d'accordo con la concezione dei suoi compatrioti, George Sand non poteva coscientemente professare la fede che 'in tutto l'universo non c'è che il nome di Lui, nel quale ci si può salvare', idea fondamentale dell'ortodossia; ma, ripeto, nonostante l'apparente e formale contraddizione George Sand fu forse tra coloro che più pienamente professarono la fede in Cristo, senza saperlo lei stessa⁵⁰.

Credere nell'umanità, credendo in Dio e nell'immortalità, credendo nel Vivente e nella vita ricevuta come dono irrevocabile: in questo sembra consistere il «cristianesimo» certo non ortodosso, ma profondo e autentico di George Sand – che non può non incontrare il Cristo, la potenza e bellezza del suo vivere, la sua *amabilitas*, per così dire, riprendendo un vocabolo erasmiano che pure Lessing e Kant avevano riproposto facendone il tratto distintivo di Gesù e dei suoi discepoli.

Credo non sia inopportuno notare che una simile prospettiva conferma la tesi di Schweitzer sull'acquisto decisivo maturato dalla teologia del XIX secolo, cui all'inizio di queste note si faceva cenno: la centralità di Gesù, appunto, e della sua testimonianza al Padre e agli uomini, cui va aggiunto un tratto problematico ma per lo stesso storico ed esegeta tedesco irrinunciabile, la *delectatio* che la sua grazia/amabilità suscita in chi ne sia guardato e lo guardi, così che, volendo, si potrebbero spostare dall'amante all'amata le parole del *Cantico* in 6, 4a: *Averte oculos tuos a me quia ipsi me avolare fecerunt* (Distogli i tuoi occhi da me perché essi mi fanno volare).

⁵⁰ Ivi, p. 454.

In questa grazia del «falegname *charmant*», secondo il lessico di Renan, v'è un che d'inquietante, certo, una dimensione che eccede la legge, il vivere etico, ma pure una verità più fonda, assiduamente meditata nel suo rapporto con la giustizia lungo tutta la tradizione cristiana – quella della grazia appunto, il cui sguardo induce a confessare, con la stessa inversione dei soggetti adottata sopra: *Vulnerasti cor meum soror mea sponsa vulnerasti cor meum* (Hai ferito il mio cuore sorella mia sposa hai ferito il mio cuore – Ct 4, 9a). Ma la grazia, aggiungiamo, e la stessa bellezza, che ne è il riverbero sensibile, sono fragili, indifese come sono nella loro semplicità, e di qui procede quella mondana comicità che le accompagna, quel ridicolo cui possono essere malignamente ricondotte da chi non le possiede né presume siano; di qui la loro prova, il loro soccombere nel secolo – sia pure in un qualche impensabile quanto certissimo *eschaton* infine redento sia per Dostoevskij sia per George Sand.

7. Ma quest'attesa di un mondo sottratto al male e la conseguente centralità attribuita a quegli idioti, ridicoli o semplici che ne sono nel tempo gli ambigui testimoni ha sempre fatto difficoltà a molti lettori dello scrittore russo, e la stessa vita e attività di Dostoevskij sembra del resto deporre contro la loro attendibilità e verità, visto il tratto torbido e violento di molte sue scelte, condotte e pagine. È dunque questo suo e non solo suo orientamento un tratto minore e caduco della sua esperienza, il cedimento a ormai millenari demoni seducenti quanto malsani? Infatti, che il bene preceda il male e che vi sia un tempo in cui questo cesserà è tesi bene attestata già nella tradizione cristiana antica ed è anche fin dal suo primo apparire affermazione per molti non solo ingenua e tesa a sottrarre all'aspro, composito e corroborante gusto della vita e alle eroiche azioni che suscita la folla dei deboli ed esitanti, ma pure sospetta di comportare infine per alcuni, contro ogni loro intenzione, una formidabile violenza. Non cela ad esempio, come Woland chiarisce a Levi Matteo, l'assurda e terribile pretesa di voler «scorticare tutto il globo terrestre, portandogli via [con l'ombra] tutto quanto c'è di vivo», per il mero «capriccio», affatto innaturale, di godere della «luce nuda»⁵¹?

⁵¹ M. Bulgakov, *Il maestro e Margherita*, trad. it di V. Dridso, Einaudi, Torino 1972, p. 351.

Credo opportuno dunque riflettere qui, sia pur brevemente, su questo nodo a un tempo teorico e storico, che formulerei, nel caso di Dostoevskij, riprendendo le parole ospitate nelle ultime pagine dell'agile monografia che aveva a lui dedicato nel 1921 un teologo amico e compagno di Karl Barth e con lui tra gli autori decisivi della teologia dialettica, Eduard Thurneysen,: «Un'ultima domanda si affaccia ancora – scriveva –: non è Dostojevski diventato egli stesso infedele alle sue convinzioni? Non ha egli in modo supremamente titanico tradito l'eterno, il divino, il Cristo della vita nuova, la risurrezione, le ultime cose, alle contingenze di una determinata situazione storica? Pensiamo al suo atteggiamento come uomo politico, alla passione titanica a lui propria, con la quale egli credeva nell'avvenire della Russia e combatteva per esso, ed all'espressione misteriosamente religiosa che egli ha trovata per questa professione di fede politica. Rammentiamo che egli considerava leciti ed opportuni per questa meta tutti i mezzi fino alla guerra di conquista più sanguinosa»⁵². Sarebbe contro il «veleno occidentale» che matura nello scrittore russo questo progetto «davvero prometeico», questa «aberrazione grottesca»⁵³. Dostoevskij, dunque, aggiungo, in questa prospettiva non sarebbe troppo diverso da molti altri intellettuali cristiani dell'800, siano cattolici, riformati o ortodossi, sorpresi e atterriti dal progredire nell'Europa di quei loro decenni della secolarizzazione e dal maturare con essa di una crisi sociale e politica insanabile, di cui intravedevano forse più acutamente di molti gli esiti devastanti e che li convinceva a farsi promotori di una reazione che tutto consente in ordine all'affermazione dei suoi fini di ordine e stabilità.

Vengono in mente a chi scrive le pagine di Carl Schmitt su Donoso Cortés, questo cattolico intransigente, lucido lettore della guerra civile europea del 1848, convinto che il momento imponesse «una grande alternativa che non ammetteva più alcuna mediazione [...] un grande *aut aut*, la cui categoricità richiama più la dittatura che l'eterno dialogo», in cui eccelle e si consuma impotente e ipocrita la borghesia⁵⁴. La dittatura, non la democrazia, appunto: o cristiano o ateo sarebbe divenuto il mondo, e auspicabilmente *per dittatura*

⁵² E. Thurneysen, *Dostojevski*, trad. it. di O. Rosenthal, Doxa, Roma 1929, p. 107.

⁵³ Ivi, p. 108.

⁵⁴ C. Schmitt, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, a cura di P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1996, pp. 25-26.

cristiano, prima di essere dissolto dall'irriducibile deriva nichilistica della modernità, dalle sue alienazioni/reificazioni di singoli e moltitudini, dalle sue violenze e guerre. Nessuna chiacchiera, nessuna composizione o compromesso erano più consentiti.

Ora, la grandezza visionaria e cupa, ma affatto razionale e puntualmente argomentata di questa posizione era ben presente a chi rifletteva in quegli anni sulle ragioni e sugli immediati esiti e i remoti, solo remoti, possibili sviluppi delle rivoluzioni di quell'anno e del loro fallimento. Ne è prova, per quel che qui interessa, il saggio su *Donoso Cortés, marchese di Valdegamas, e Giuliano, imperatore romano* aggiunto da Herzen all'edizione russa del 1855 di *Dall'altra sponda*⁵⁵, di cui Dostoevskij ricordava, ancora nel 1873, nelle pagine iniziali del *Diario di uno scrittore*, di aver tessuto «molti elogi» alla presenza dell'autore stesso, durante la visita fattagli a Londra nell'estate del 1862⁵⁶. In quella sua raccolta di saggi Herzen seguiva con addolorata, quasi soffocante partecipazione attese e disinganni di quella breve stagione, nel continuo contrasto tra un'acre passione che cercava nel presente europeo o forse con maggiore fiducia altrove, negli Stati Uniti⁵⁷, un possibile campo d'azione e un lucido disincanto che non solo indicava le ragioni dell'attuale catastrofe, ma invitava a una solitaria, virile veglia nella lunga notte del secolo, che sicuramente sarebbe stata spezzata dall'irrompere di un mondo nuovo, ma senza che al momento se ne potesse dire né l'ora né i protagonisti né la figura. In quella congiuntura, infatti, certo era solo il tramonto del vecchio «eone», fin nelle sue borghesi figure repubblicane, eredi di una rivoluzione (quella dell'89) ambigua e dagli esiti sciagurati, di cui non volevano né potevano perseguire con coerenza e lucidità le istanze più radicali.

Di qui, da questo giudizio irrevocabile a un tempo sulla fine di un passato la cui cancellazione doveva essere accelerata con ogni mezzo, anche in quel che di grande aveva ospitato, e sull'imminente, salutare

⁵⁵ A. Herzen, *Dall'altra sponda*, traduzione e note di P. Pera – Introduzione di Isaiah Berlin, Adelphi, Milano 1993, pp. 229-242.

⁵⁶ F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, cit., p. 7.

⁵⁷ Si vedano, in questa direzione, già le considerazioni del vecchio Goethe sull'America come «spazio illimitato dell'assenza della tradizione e della storia, che non ha «inutili ricordi» e «vani contrasti»», in cui realizzare una «società economica razionale e pianificata», su cui richiama l'attenzione G. Baioni, *Goethe – Classicismo e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1998, pp. 303 sgg.

sopraggiungere di una stagione barbara, di devastazione e creazione⁵⁸ – di qui, dunque, nello scritto di Herzen l'appello a vivere ovunque, in quell'ora incerta, come in una nuova, interiore Tebaide perché, del tutto inattuale, l'uomo nuovo non poteva in quegli anni trovare occasione d'azione in alcun luogo, neppure nell'America del Nord, ove «William Penn [aveva] trasportato con sé il vecchio mondo sul nuovo terreno», e nulla più. Egli quindi doveva avere il coraggio di vivere nel suo presente come nel loro erano vissuti i cristiani, che «a Roma smisero di essere Romani»: «questa emigrazione interiore è più efficace» di qualsiasi altra condotta – concludeva autorevolmente l'una delle voci che si alternano nel testo⁵⁹.

In questo quadro Donoso Cortés, «sconvolto» dal crollo evidente di quella che ai suoi occhi miopi era l'unica «educazione» o «cultura» possibile, di cui sopravvalutava indebitamente i tratti «universali», appare al modo di un Giuliano che tenta l'estrema difesa del suo grande, ma ormai consumato mondo. Come lui è «con le spalle eternamente volte al futuro»; diversamente da lui, però, «per trovare aiuto» si rivolge «al prete e al soldato»⁶⁰, o meglio al «boia», in cui si raccolgono tutte le virtù che onora: «la sottomissione al potere, la cieca esecuzione degli ordini e un'abnegazione illimitata»⁶¹. Ma il terrore, l'ignobile e sanguinario terrore che raccomanda e persegue non ha per sé alcun futuro, sostiene Herzen, come non lo aveva avuto quello, assai più ragionevole e circoscritto, degli ultimi pagani: «Tutti questi orrori, spargimenti di sangue, macelli, persecuzioni hanno condotto – osservava – al noto grido di disperazione del più intelligente dei reazionari, Giuliano l'Apostata [appunto], al grido: *Galileo, hai vinto!*»⁶².

Una postilla è necessaria a queste note. L'intellettuale russo infatti revocherà nei suoi ultimi anni sia l'assenso alla violenza come levatrice del nuovo mondo sia la tolleranza nei confronti di quei metodi «gesuitici» di organizzazione dell'azione politica che la generazione

⁵⁸ Cfr. l'accoglienza entusiastica da parte di Herzen dello scritto di Bakunin comparso anonimo in Germania, nel quale si leggeva la nota affermazione: «La passione della distruzione è insieme una passione creatrice» (F. Venturi, *Il populismo russo*, cit., p. 84).

⁵⁹ A. Herzen, *Dall'altra sponda*, cit, p. 69.

⁶⁰ Ivi, p. 234.

⁶¹ Ivi, p. 239.

⁶² Ivi, p. 242.

russa degli anni '60 aveva maturato: la sua posizione nei confronti di Necaev e la conseguente rottura con Bakunin rendono compiuto e pubblico questo mutamento, che ha ragioni profonde. Scriverà ad esempio il 15 gennaio del 1869:

Il nuovo ordine che si va stabilendo dev'essere non soltanto una spada che fende, ma anche una forza che custodisce. Mentre infligge un colpo al vecchio mondo, esso non soltanto deve salvare tutto ciò che in esso è degno di salvezza, ma deve lasciare al suo destino tutto ciò che non è d'impaccio, tutto ciò che è vario e originale. Guai a un rivolgimento povero di spirito e misero di senso artistico, che di tutto ciò che è passato e accumulato farà un'uggiosa officina, *tutto il vantaggio del quale consisterà nel nutrimento, e nel nutrimento soltanto*⁶³.

V'è una necessaria pietà non solo degli uomini, ma «anche delle cose» che va custodita, insiste pochi giorni più tardi⁶⁴.

8. Ho posto volutamente in corsivo, sopra, le ultime parole della lettera di metà gennaio perché consentono un ritorno a Dostoevskij, a un Dostoevskij situato come l'autorevole esule russo o Bakunin o Tolstoj o tanti altri suoi contemporanei in un contesto complessivo di domande ultime e scelte estreme, teologiche, politiche o teologico-politiche che siano. Certo in Herzen v'è una «réhabilitation de la chair» avversa a ogni ascesi connessa al dualismo di corpo e anima, per lui tratto distintivo del cristianesimo⁶⁵; v'è un franco scetticismo dinnanzi all'efficacia mondana dell'esercizio di virtù astratte e «volontaristiche», non sostenute da adeguate condizioni storiche – siano pure quelle della *caritas*... Insomma un pieno rifiuto di qualsiasi «cattolicesimo», an-

⁶³ A. Herzen, *A un vecchio compagno*, a cura di V. Strada, Einaudi, Torino 1977, p. 9 (c.n.). La lunga introduzione di V. Strada a questo testo e a quanti altri ha raccolto nel volume appena citato, è estremamente utile per la comprensione di molti aspetti del presente contributo.

⁶⁴ Nella chiusa della quarta lettera, dopo le parole sulla pietà ricordate nel testo, annotava: «Un'esplosione selvaggiamente sfrenata, costretta dall'ostinazione, non risparmierà nulla [...] Col capitale raccolto dagli strozzini, perirà un altro capitale, che va di generazione in generazione e di popolo in popolo. Il capitale in cui s'è andata depositando la personalità e la creazione di varie epoche, in cui di per sé s'è stratificata la cronaca della vita umana e s'è cristallizzata la storia... [...]. Abbastanza il cristianesimo e l'islamismo hanno messo a soqquadro il mondo antico, abbastanza la rivoluzione francese ha giustiziato statue, quadri, monumenti: non sta a noi giocare agli iconoclasti» (ivi, pp. 25-26).

⁶⁵ Cf F. Venturi, *Il populismo russo*, cit., p. 18.

che quello senza Cristo e senza papa, ma con la mortificazione della carne, che, si è visto, imputava a Renan. Tuttavia la «pietà» che infine professa nei confronti dell'uomo e delle stesse cose nella loro caduca unicità e bellezza – un'irrinunciabile «pietà» che sola conferisce misura e grazia a ogni parola e gesto – non risuona prossima a quella di cui narra Dostoevskij? E Dostoevskij, per di più, suggeriva Thurneysen, non cede da ultimo a quel titanismo affatto moderno che depreca? Non diviene nella sua ortodossia e avversione al secolo un demoniaco Donoso Cortés russo? Infine, come si è sostenuto, non mostra qui il suo «romanticismo» i limiti e i rischi di un'astrattezza che non sostiene il vaglio del «concreto»? Mistica apocalittica contro etica, si potrebbe dire; pericolosa, onnipervasiva magia della *caritas* contro pratica di una modesta, umana giustizia intesa come compromesso inquieto tra intelligenza e stato delle cose, colto nella sua indubbia, mortale pesantezza ma anche nel suo sempre instabile equilibrio.

Ripeto: non è possibile qui alcun soddisfacente esame, né in relazione al pensiero né in relazione alle condotte, di questi pur vitali problemi, ma solo il richiamo a due testi che forse possono indicare alcune differenze tra lo scrittore russo e Cortés, precisare alcuni limiti da lui stesso avvertiti al furore di certe posizioni e condotte e aiutare a evidenziare un'oscillazione nella sua comprensione di una storia intesa nella sua stessa materialità come storia di salvezza, posta sotto il decisivo segno del Verbo incarnato crocifisso e risorto.

Ancora una premessa, tuttavia, prima di queste brevi note conclusive: sicuramente Dostoevskij non riteneva indifferente al secolo il vangelo, non era tra i sostenitori, allora certo rari ma autorevoli, di uno strutturale «acosmismo» del cristianesimo contro ogni teologia liberale e «atea», che sottolineasse la dimensione «culturale», positivamente civilizzatrice del messaggio cristiano. Il vangelo chiede di fruttificare nella storia, e il popolo russo, così come per Herzen era portatore di forme di produzione, giustizia e governo che consentivano un trascendimento della crisi dell'occidente, era per lui, più a fondo, portatore di un sentire cristiano che costituiva la necessaria premessa di quello stesso compito storico e del suo possibile esito felice. Dunque i cristiani sono chiamati ad agire nella società e a raccoglierla in una forma che è quella del Cristo, del Cristo «russo», non quello «romano», divenuto «Cesare».

In questa prospettiva risulta interessante un'annotazione appuntata nei *Taccuini* dopo il novembre del 1880 (si ricordi che Dosto-

evskij morrà neppure due mesi più tardi, il 28 gennaio dell'anno successivo). In essa, in polemica con la lettera aperta indirizzatagli dalle pagine del *Vestnik Evropy* da un noto intellettuale d'indirizzo liberale che contestava la centralità da lui accordata nel *Discorso su Puškin* del giugno precedente all'autoperfezionamento morale del singolo contro ogni «miglioramento delle condizioni sociali perseguito come fine a se stesso»⁶⁶, lo scrittore scriveva, con un rinvio alla figura del Grande Inquisitore schizzata ne *I fratelli Karamazov* (1879-1880):

Non posso ritenere morale chi brucia gli eretici, poiché non ammetto la vostra tesi per cui la moralità dipende solo dalle convinzioni interiori [per cui è la fedeltà ad esse il criterio che decide della moralità di un'azione]. È solo onestà (la lingua russa è ricca), e non moralità. Il mio modello morale, il mio ideale è uno solo, Cristo. Mi chiedo se Lui avrebbe bruciato gli eretici: no. Quindi bruciare gli eretici è un'azione immorale. [...] L'Inquisitore è immorale già per il solo fatto che nel suo cuore, nella sua coscienza, è potuta nascere l'idea della necessità di bruciare gli uomini⁶⁷.

Questa tarda nota sembra dunque con fermezza escludere qualsiasi uccisione o violenza dall'orizzonte dell'atto morale sulla base dell'unica domanda dirimente: Cristo avrebbe o meno compiuto qualcosa di simile? Ogni pratica di violenza riconduce a Cesare e, per dei «cristiani», a quell'apostasia da Cristo maturata a Roma.

Resta però il Dostoevskij politico e «slavofilo», il suo appassionato, tenace, alla fine fallimentare impegno per la crescita di un'ecumene cristiana, e qui risulta curioso l'accostamento di pensieri divergenti in due distinte ma prossime sezioni di un unico testo, quello in cui sono raccolte le parole e gli insegnamenti dello starec Zosima ne *I fratelli Karamazov*. A chiusura di queste note sosteremo dunque sul quartultimo e sul penultimo «sermone» di questo trattatello, che ospitano le sue considerazioni rispettivamente *Intorno ai padroni e ai servi, e alla questione se possano padroni e servi divenire reciprocamente fratelli in ispirito*, e sul tema: *Si può essere giudici dei propri simili? Della fede fino all'estremo*⁶⁸.

⁶⁶ F. Dostoevskij, *Dostoevskij inedito – Quaderni e taccuini 1860-1881*, cit., n. 34 a p. 686.

⁶⁷ Ivi, p. 409.

⁶⁸ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di A. Villa, con un saggio introduttivo di V. Lakshin, Einaudi, Torino 1981, pp. 417-422 e 425-427.

Ora, il primo di questi opuscoli si apre con l'amara constatazione della crescente corruzione presente nel popolo russo, accelerata dal progredire della «modernizzazione» del paese e della sua economia: «Io ho veduto nelle fabbriche bambini di non più di nov'anni – osserva lo starec –, rachitici, tubercolotici, ingobbiti, e già depravati. I locali soffocanti, la macchina che martella, lavoro tutto il santo giorno, parole oscene e vino, vino [...]»⁶⁹. Sono parole che ricordano quelle che tratteggiano la Londra delle *Note invernali su impressioni estive*, parole che risuonano anche nel Dickens amato da Dostoevskij – parole che sigillano lì, per quest'ultimo, una catastrofe compiuta e adombrano il suo esito ineludibile: la guerra civile, ovunque. «In Europa già il popolo insorge contro i ricchi con la violenza, e i condottieri del popolo, dovunque, lo conducono verso il sangue», mentre i «più evoluti» «vogliono darsi una sistemazione giusta per mezzo della sola intelligenza, facendo a meno di Cristo e degli altri vecchiumi» – annota Zosima⁷⁰.

È questo il futuro della Russia? Lo starec non lo crede, confidando che «la Russia sarà salvata dal Signore, come già è stata salvata tant'altre volte», «giacché grande è la Russia per la sua umiltà»⁷¹. Abiti cristiani di contrizione e misericordia da troppi secoli hanno impregnato e formato il sentire profondo del popolo russo; l'umiltà ne è una dimensione troppo sostanziale per essere travolta. Il ricco quindi certamente proverà vergogna della sua ricchezza, prosegue Zosima, e il povero «alla vista di tanta umiltà, comprenderà e si rimetterà a lui, rispondendo con la gioia e il buon garbo alla nobile vergogna di lui». «Credete che finirà così: in questa direzione si marcia» – assicura infine⁷².

Ma l'altra sezione di quegli insegnamenti ospita toni del tutto diversi, che attestano una diversa provenienza. Si sa che Dostoevskij era lettore assiduo di scritti monastici, sia russi sia «greci», mediati da antiche o recenti versioni. Fra questi è noto il rilievo che assume, proprio ne *I fratelli Karamazov*, «una raccolta delle sentenze e delle omelie del “serafico padre nostro Isacco Siro”»⁷³, un «grosso libro dalla copertina gialla»⁷⁴ che leggeva «ostinatamente» ma «senza ca-

⁶⁹ Ivi, p. 418

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Ivi, pp. 418 e 419.

⁷² Ivi, p. 419.

⁷³ Ivi, p. 128

⁷⁴ Ivi, pp. 816 e 820.

pirci un bel niente»⁷⁵ il servo del vecchio Karamazov, Grigorij, e che ricomparirà sul tavolo di Smerdjakov, suo «figlio», nell'ultimo suo colloquio con Ivan. Sembra sia al materiale di questo monaco che lo scrittore russo attinge molti tratti e pensieri di Zosima. Certo, siano gli scritti suoi o quelli di altri che ne condividono o riprendono il pensiero la fonte di queste pagine, esse serbano con particolare forza le parole di questa «famiglia» monastica, anche lì dove esortano, anzi intimano: «Credi fino all'estremo, dovesse anche avvenire che tutti sulla terra si pervertissero, e tu rimanessi l'unico credente: porta anche allora la tua offerta ed esalta il Signore tu, unico rimasto». Credi fino all'estremo, credi anche quando il cuore non vuole, dice un monaco, e ama: ama la terra, «ininterrottamente, insaziabilmente», e «ama tutti», senza sentire vergogna⁷⁶.

Qui non si attesta alcuna confidenza in un felice esito della vicenda storica, che pure non è improprio attendere e cui non si deve comunque rifiutare il proprio assiduo lavoro; qui si enuncia una diversa, più decisiva parola su questo lavoro, sul passo che deve serbare: da ultimo il regno viene da Dio, non dalle opere; è lui, il Vivente, il pegno del vivere delle sue creature – lui, il Dio dei vivi, non dei morti, come recita il vangelo. Dunque, non Stavrogin né Versilov, questa figura della migrazione interiore, per riprendere considerazioni di Herzen, sono il tipo dell'uomo nuovo, né a maggior ragione Cortés o i cattolici intransigenti che perseguono la restaurazione della *christianitas* medievale, e neppure lo stesso Zosima nella sua attesa di quella conversione dei nobili al popolo e del popolo ai nobili che già si era rivelata impraticabile nell'*Idiota*, ma l'uomo ridicolo, nella sua incessante testimonianza, resa senza attendere alcunché, solo fiduciosa nell'«omertà del bene»⁷⁷, nella misericordia che la muove. Solo lui,

⁷⁵ Ivi, p. 128.

⁷⁶ Ivi, p. 426.

⁷⁷ «L'umanità ha la sua unica salvezza, / nell'omertà del bene», recitano i versi conclusivi della poesia «senza artificio», scritta «con la nuda anima», di un'«anonima monachina di un monastero che non [esiste] più» riportati da Marina Cvetaeva nel saggio *L'arte alla luce della coscienza* (trad. it. a cura di S. Vitale in M. Cvetaeva, *Il poeta e il tempo*, Adelphi, Milano pp. 73-116, qui 89-90). Si vedano nel saggio citato le note dell'autrice a questo testo dalle rime «decisamente banali», «decisamente povere», e tuttavia «alle soglie della sublime (come l'amore terrestre) piccolezza dell'arte», in particolare con quella sua definizione del bene come omertà, «la più piena definizione del bene che sia mai esistita», quella di un bene che tutto copre silente e sfuggente quanto pervasivo e potente (ivi, p. 90).

che per grazia non è sprofondato nell'abisso, come l'idiota, testimone del Cristo negli inferi, resta infatti nel secolo fino alla fine veglio e itinerante, benedicente e mite come la folla di quanti l'accompagnano, credenti o meno, segnati, al di là di ogni loro errore, dalla nuda pietà per la polvere: George Sand, Renan, Herzen, Dostoevskij e l'*innnumera plebs* di coloro che hanno creduto e vivono.



Pier Cesare Bori

Ragione e verità: il Vangelo di Tolstoj¹

Indagine sulla teologia dogmatica

Alla fine del 1879 la posizione filosofico-religiosa di Lev Tolstoj è ormai definita. Come sia giunto a questo punto, lo racconta in *Confessione*, scritto in questi mesi. Viene ora il momento per lui di dedicarsi ad opere in cui esporre più analiticamente gli esiti della sua ricerca più recente. Ne risulteranno l'*Indagine sulla teologia dogmatica*, l'*Unificazione e traduzione dei quattro vangeli*, e *In che cosa consiste la mia fede*.

La seconda e la terza sono opere di grande impegno e di mole impressionante, considerando anche che Tolstoj compie il lavoro sostanzialmente in un solo anno, il 1880: fino a marzo lavora alla *Indagine*, poi alla *Unificazione*, che dovette essere pronta già nei primi mesi del 1881 (le date di pubblicazione sono tutte molto posteriori, per questi scritti, che dovettero uscire all'estero, in Svizzera o in Inghilterra).

Tolstoj sente il bisogno di discutere a fondo la tradizione ortodossa, e sceglie come base della sua ricerca il manuale di teologia dogmatica di Makarij Bulgakov (1816-1882), professore di teologia a Pietroburgo, che aveva appunto pubblicato la sua *Teologia dogmatica* tra il 1849 e il 1853. Il trattato era allora diffusissimo, e rimase in uso ancora nei primi decenni del Novecento. Il manuale di Maka-

¹ Pier Cesare Bori avrebbe voluto partecipare al convegno veneziano con una relazione dedicata a *L'interpretazione della figura di Gesù in Tolstoj*. La malattia che lo aveva colpito nell'estate del 2011 non gli consentì di darle forma, ma volle ugualmente essere presente all'apertura del convegno e parlarne brevemente. È anche in ricordo di quel gesto generoso che non vogliamo far mancare, ora che ci ha lasciato, la sua presenza in questo volume. Il testo che qui si legge è estratto con poche modifiche dall'ampio saggio che fa da introduzione all'antologica tolstoiana, *Tolstoj. Oltre la letteratura. 1875-1910*, a cura di Antonella Cavazza, Edizioni Cultura della pace, S. Domenico di Fiesole 1991, pp. 23-44 (N.d.c.).

rij viene poco stimato anche da uno storico della teologia russa come Georgij Florovskij. Ma la scelta di Tolstoj era giusta, trattandosi di un testo autorevole proprio per il suo carattere compilativo e poco indipendente.

Tolstoj comincia l'*Indagine sulla teologia dogmatica* riconoscendo il suo debito verso la chiesa ortodossa. Ma enuncia subito dopo il suo problema².

Fui inevitabilmente indotto allo studio della teologia della chiesa ortodossa. Nella comunione con la chiesa ortodossa ho trovato la salvezza dalla disperazione. Ero fortemente convinto che in questa dottrina vi fosse l'unica verità, ma moltissime proposizioni di questa dottrina, contrarie alle mie convinzioni fondamentali a proposito di Dio e della sua legge, mi indussero a volgermi allo studio di questa teologia. Non presumevo che questa dottrina fosse falsa: temevo di presumerlo, perché una sola menzogna in questa dottrina l'avrebbe distrutta tutta. E allora avrei perso quel fondamentale punto di appoggio che trovavo nella chiesa come portatrice di verità, come fonte di accesso a quel senso della vita che cercavo nella fede. E cominciai a studiare i libri che espongono la dottrina teologica ortodossa. In tutte queste opere, prescindendo dalla diversità di certi particolari e da certe diversità nella logicità dell'argomentazione, la dottrina è la stessa, identico è il legame tra le parti, identico è il fondamento (PSS 23, 61).

Le letture di Tolstoj furono varie, egli le elenca mettendo insieme cose antiche e recenti: «I catechismi di Filarete e di Platon, l'*Epistola dei patriarchi orientali*, la *Professione della fede ortodossa* di Pietro Mogila, il trattato sulla fede ortodossa di Giovanni Damasceno, e alla fine, come sintesi di tutto questo, l'*Introduzione alla teologia dogmatica* di Makarij e poi, dello stesso, la *Teologia dogmatica*». E sarà appunto quest'ultima opera la base della sua critica. Già nelle prime battute del suo libro Tolstoj preannuncia il risultato: se la vita non lo avesse condotto a riconoscere la necessità vitale della fede, dopo la lettura di libri come quello di Makarij e simili sarebbe divenuto ateo e crudele nemico di ogni fede, avendo trovato nel loro insegnamento non solo cose insensate, ma l'inganno consapevole. Ancora più brutalmente: «Ho letto le opere cosiddette blasfeme di Voltaire e di Hume, ma non ho mai tanto avuto la percezione sicura di trovarmi

² Le citazioni tratte dall'opera completa (*Polnoe sobranie sočinenij*, Mosca 1929-1958) sono qui di seguito segnalate con l'abbreviazione PSS, seguita dal numero del volume e della pagina.

dinanzi a una persona perfettamente priva di fede, come dinanzi agli autori di questi catechismi e di queste teologie» (PSS 23, 60-75).

Il libro si svolge come un esame dettagliato delle tesi del *Manuale di teologia dogmatica* di Makarij, a partire dalla stessa definizione di teologia. Ad esempio, che senso ha dire che i dogmi sono «immutabili nel numero e nella sostanza e sono rivelati sin dal principio e al tempo stesso che essi devono essere resi palesi»? Come intendere il passo della *Prima lettera ai Corinti*, 13, in cui Paolo dice che ora vediamo «solo in parte, come in uno specchio»? Per Tolstoj vuol dire che sappiamo di Dio solo l'esistenza, ma nulla di quel «Dio in sé» che vorrebbe essere il primo capitolo della teologia. E così via, fino alla conclusione di questo scritto, che occupa 300 pagine dell'edizione completa delle opere. Tolstoj conclude così:

Che cosa accadrebbe, se non ci fosse la chiesa? Accadrebbe quello che accade adesso. Quel che Gesù disse, lo disse non perché gli piaceva, ma perché è così. Disse: fate opere buone, perché la gente, vedendole, renda gloria a Dio. E solo questo insegnamento è rimasto e rimarrà, quanto ha durato e durerà il mondo. Nelle opere non c'è disaccordo. Ma nelle professioni di fede, nelle concezioni, nel culto esteriore di Dio se c'è e vi sarà disaccordo, esso non tocca la fede e non disturba nessuno. La chiesa ha aspirato ad unificare queste confessioni e queste forme esteriori di culto, ma esse si sono frantumate in un numero infinito di sette, e una ha negato l'altra, mostrando con questo che né la confessione né il culto ha a che fare con la fede. La realtà della fede è solo la vita secondo la fede. E la vita, solo la vita, è sopra di tutto e non può essere sottomessa a nessuno, tranne che a Dio, che può essere riconosciuto solo con la vita (PSS 23, 303).

L'impresa di ricondurre Tolstoj nel seno della teologia ortodossa è stata tentata recentemente, ma non ritengo che sia fondata, a prescindere dalla censura con cui, come si vedrà, la chiesa ortodossa lo colpì nel 1901. Certo nella tradizione cristiana ortodossa c'è, rispetto alla scolastica cattolica, una maggior dose di antintellettualismo: ma la negazione tolstojana è radicale. E questo perché avviene non in forza di una maggiore o minore fiducia nelle risorse della ragione *all'interno* della teologia, ma perché egli si pone al di fuori della teologia, privilegiando l'istanza razionale ed etica. Ma proprio questo pone al tempo stesso la protesta di Tolstoj fuori anche dal protestantesimo, avvicinandolo forse solo ad alcuni esiti «settari».

Unificazione e traduzione dei quattro vangeli

Le parole finali dell'*Indagine sulla teologia dogmatica* rinviano all'insegnamento di Gesù. In che cosa consiste appunto l'insegnamento di Cristo? A questo Tolstoj cerca di rispondere attraverso la terza grande opera, l'*Unificazione e traduzione dei quattro vangeli*.

Tolstoj vi lavorò tra il gennaio 1880 e la metà del 1881, con concentrazione ed entusiasmo, come egli dice nella prefazione scritta dieci anni dopo, nel 1891: uno stato d'animo straordinario e irripetibile. L'introduzione (PSS 24, 9-19), nella prima parte, illumina un ulteriore segmento della biografia intellettuale di Tolstoj, riassumendo le conclusioni delle *Confessioni*, e portando ulteriori elementi. Vale la pena di leggerne ampi tratti.

Indotto dalla ragione senza la fede alla disperazione e alla negazione della vita, io, guardando all'umanità vivente, mi convinsi che questa disperazione non è la sorte comune della gente, e che invece la gente è vissuta e vive per la fede. Ho visto intorno a me gente che possiede questa fede e che ne ha tratto un tal senso della vita da consentire loro di vivere tranquillamente e felicemente, e di morire allo stesso modo. Non potevo spiegarmi in che cosa consistesse quel senso della vita. Mi sforzai di vivere come vivono i credenti, mi sforzai di fondermi con loro, di fare tutto quello che essi fanno nella vita anche come culto esteriore, pensando che in tal modo mi si sarebbe aperto il senso della vita. Quanto più mi avvicinavo al popolo e vivevo come esso vive e osservavo tutti quei riti religiosi esteriori, tanto più sentivo operare in me due forze opposte. Da un parte, mi si svelava sempre di più un senso della vita che mi soddisfaceva, inattaccabile dalla morte; dall'altra parte vedevo che nella professione di fede e nel culto esteriore c'era molta falsità. Capivo che il popolo può non vedere questa menzogna per incultura, mancanza di tempo e di volontà di pensare; comprendevo di non poter non vedere questa falsità e, un volta vistala, che non potevo chiudere gli occhi dinanzi ad essa, come mi consigliavano persone colte credenti. Quanto più vivevo adempiendo agli obblighi di un credente, tanto più questa falsità mi feriva gli occhi e richiedeva di intraprendere una ricerca per capire dove in questa dottrina finisca la falsità e cominci la verità. Che nella dottrina cristiana vi fosse la stessa verità della vita, non ne dubitavo ormai più. Giunsi infine dentro di me a decidere che non potevo più come prima chiudere gli occhi intenzionalmente, e che inevitabilmente dovevo esaminare quale dottrina dovevo far mia.

Tolstoj ha raccontato, sino a questo punto, che cosa lo ha spinto alla ricerca sulla teologia dogmatica. Il risultato di questa ricerca, come si è visto, è un giudizio estremamente duro sul ruolo delle chiese.

Alcune più assurde, altre meno, tutte le confessioni religiose altro non facevano che sostenere posizioni incomprensibili e inutili alla vita e in nome di questo si confutavano l'una l'altra e distruggevano l'unione tra gli uomini, l'unico fondamento dell'insegnamento cristiano [...]. Sicché è chiaro che una chiesa unica non ci fu mai e non c'è, che di chiese non ce ne sono né una, né due, ma duemila, e che tutte si escludono a vicenda e affermano unicamente d'essere, ciascuna, quella vera e unica. Ciascuna dice la stessa cosa: «La nostra chiesa è vera, santa, cattolica, apostolica, universale. La nostra scrittura è santa, la nostra tradizione è santa. Gesù Cristo è il capo della nostra chiesa e lo Spirito santo la guida, ed essa sola per successione proviene da Cristo Dio».

E poiché, nonostante tutto, il cristianesimo – cioè l'insegnamento originario di Gesù – è troppo importante e caro agli uomini da non poter essere abbandonato, occorre intraprendere una ricerca destinata a recuperarne il senso. A questo punto occorre indicare il metodo di questa ricerca. Un metodo non esclusivamente storico-critico, né apologetico-dogmatico. Non si tratta solo di ricostruire le origini, né di privilegiare l'assetto ecclesiastico presente, ma di cercare il fondamento profondo che unisce « quanti confessano con le opere l'insegnamento di Cristo ». Questo unico fondamento deve trovarsi nella stessa prima rivelazione dello stesso Cristo.

Dunque, per poter capire veramente la dottrina di Cristo, non è necessario studiarla al modo confessionale, procedendo dai rami al tronco; non è necessario e anzi è inutile studiarla come fa la scienza, la storia della religione, procedendo dal fondamento, dal tronco verso i rami. Né questo né quello dà senso all'insegnamento, senso che viene dalla comprensione di quel seme da cui tutte sono uscite e attraverso cui tutte esse vivono. Tutte sono uscite dalla vita e dall'opera di Cristo e tutte vivono solo per produrre le opere di Cristo, cioè le opere buone. E solo in queste opere esse tutte convergono. Personalmente mi ha condotto alla fede la ricerca del senso della vita, ovvero la ricerca della via della vita, del come vivere. E vedendo le opere di coloro che professavano l'insegnamento di Cristo, aderii a loro. Continuamente incontro persone che professano con le opere l'insegnamento di Cristo, le incontro senza distinzione tra gli ortodossi, tra settari di ogni specie e tra i cattolici e tra i luterani, cosicché chiaramente il senso della vita che essi hanno in comune e che viene dall'insegnamento di Cristo è attinto non dalla confessione, ma da qualcos'altro che è comune a tutte le confessioni. Ho osservato persone buone non di una sola, ma di varie confessioni e in tutte ho visto lo stesso sentire, fondato sull'insegnamento di Cristo. In tutti quei cristiani di varie sette vidi una piena concordia nel valutare quel che è bene e quel che è male, e sul come bisogna vivere. Le confessioni si dividevano, ma il loro fondamento era unico, come se alla base di tutte le fedi ci fosse una sola verità. Ecco, anch'io voglio ora conoscere questa

verità. La verità della fede deve trovarsi non nelle distinte interpretazioni della rivelazione di Cristo, in quelle stesse interpretazioni che hanno diviso i cristiani in migliaia di sette, ma deve trovarsi nella stessa prima rivelazione dello stesso Cristo. Questa stessa prima rivelazione – le parole dello stesso Cristo – si trova negli Evangelii. Per questo mi volsi a studiare gli Evangelii.

Esiste una tradizione etica cristiana, che accomuna e trascende le diverse confessioni. Questo patrimonio fondamentale va ricondotto allo stesso insegnamento di Gesù, che va studiato senza la mediazione di quelle chiese che hanno sempre discusso per appropriarsi e dilapidare quel patrimonio. L'unico strumento di indagine, il criterio ultimo di lettura e di interpretazione sarà la ragione. Ne nasce una definizione di fede, e di rivelazione, entrambe appunto connesse alla razionalità: ma una razionalità che significa saggezza di vita. Bisognerà sottolineare, ogni volta che appare la *razum*, la ragione tolstoiana, e la corrispettiva *istina*, verità, che si tratta sempre di concetti correlati all'istanza etica, con una connotazione non intellettualistica, ma vitale: che senso ha la mia vita? che fare? (Per questo, come apparirà più avanti, proporrò una versione di *razumenie*, «intendimento», con sapienza).

Dio ha manifestato la verità agli uomini. Io sono un uomo e per questo non solo possiedo il diritto, ma ho anche il dovere di avvalermene e di stare faccia a faccia di fronte ad essa senza intermediari. Se Dio parla in questi libri, allora egli conosce la debolezza della mia mente e deve parlarmi in modo tale da non illudermi [...]. Tutti possono concordare solo quando l'interpretazione sia secondo ragione. Tutti conveniamo, nonostante le diversità, solo in quel che è secondo ragione. Se la rivelazione è verità, allora essa, per convincere, non deve e non può temere la luce della ragione: deve anzi invocarla. Se tutta questa rivelazione risulta essere una sciocchezza, tanto meglio, vada a farsi benedire. Dio può tutto, questo è vero, ma una sola cosa non può, dire sciocchezze. Ma mettere per scritto una rivelazione che sarebbe impossibile comprendere sarebbe stupido.

Chiamo rivelazione quel che si rivela alla ragione, che giunge così ai suoi limiti, la contemplazione della verità divina (nel senso di 'al di sopra della ragione'). Chiamo rivelazione ciò che dà risposta a quel problema, non risolvibile dalla ragione, che mi condusse alla disperazione, verso il suicidio: che senso ha la mia vita? Questa risposta deve essere comprensibile e non contraddire alle leggi della ragione [...]. La risposta deve rispondere alla mia domanda: che senso ha la mia vita? Se non risponde a questa domanda, non mi serve. La risposta deve essere tale che, sebbene la sua sostanza (come anche la sostanza di Dio) mi sia inattuabile in sé, tutte le conseguenze che se ne deducono corrispondano alle esigenze della mia ragione e il senso che si attribuisce alla mia

vita risolva tutte le domande concernenti la mia vita. La risposta dove essere non solo razionale, chiara, ma anche vera, cioè tale che io possa credermi con tutta l'anima, come inevitabilmente credo nell'esistenza dell'infinito.

La rivelazione non può essere fondata sulla fede come la concepisce la chiesa: credere a quanto mi viene detto. La fede è una conseguenza, pienamente soddisfacente per la ragione, dell'inevitabilità della verità della rivelazione. La fede, nella concezione della chiesa, è un obbligo, riposto nell'anima umana, a forza di minacce e di ammonizioni. Nella mia concezione la fede [russo: *vera*] è tale perché è vero il fondamento su cui si fonda ogni attività razionale. La fede è la conoscenza della rivelazione, senza la quale è impossibile vivere e pensare. La rivelazione è la conoscenza di quello cui non può giungere l'uomo con la ragione e che tuttavia viene ad ogni uomo da quel principio che è nascosto nell'infinito. Tale per me deve essere la proprietà della rivelazione che produce la fede; e questo io cerco nella tradizione che riguarda Cristo e per questo io mi rivolgo ad essa con le più rigorose esigenze della ragione.

Va sottolineata anche la presa di posizione negativa, nelle righe successive, nei confronti dell'Antico Testamento, nonostante la simpatia per il genere sapienziale.

L'Antico Testamento non lo prendo in considerazione perché la questione non è circa la fede degli ebrei ma: in che cosa consiste la fede di Cristo, nella quale la gente trova quel senso che rende possibile la vita? I libri degli ebrei possono essere da noi studiati come spiegazione di quelle forme nelle quali si è espresso il cristianesimo, ma non possiamo riconoscere una coerenza della fede che vada da Adamo sino al nostro tempo, essendo sino a Cristo la fede degli ebrei un fatto locale. La fede degli ebrei, a noi estranea, può essere da noi studiata come la fede, ad esempio, dei bramini. La fede cristiana è quella fede per cui noi viviamo. Studiare la fede degli ebrei per capire quella cristiana è come studiare lo stato di una candela prima di accenderla, per capire il significato della luce che viene dalla candela accesa. Tutto quel che si può dire è che le proprietà, il carattere della luce possono dipendere dalla stessa candela, come la forma in cui il Nuovo Testamento si esprime può dipendere dal legame con il giudaismo, ma la luce non può essere spiegata dal fatto che è accesa questa piuttosto che quella candela. L'errore fatto dalla chiesa riconoscendo l'Antico Testamento come scrittura ispirata da Dio al modo del Nuovo Testamento si riflette evidentemente nel fatto che, riconoscendolo a parole, la chiesa in realtà non lo riconosce ed è caduta in contraddizioni che avrebbe evitato se avesse ritenuto di doversi attenere a un certo qual sano buon senso.

La diffidenza nei confronti delle scritture ebraiche era diffusa anche nell'esegesi e nella teologia protestante liberale. Adolf von Harnack, il massimo esponente di questo indirizzo storico, avrebbe negli stessi

anni condotto fundamentalmente la stessa critica. E nel suo ultimo, importante libro su Marcione, che la chiesa condannò come eretico nel secondo secolo, riconobbe l'analogia fra Marcione e Tolstoj.

Tolstoj è critico anche per quanto riguarda l'atteggiamento della chiesa nei confronti degli scritti neotestamentari. C'è un importante riconoscimento: la chiesa ha accolto nel canone le cose essenziali. Ma anche una critica: anche cose non essenziali sono state accolte, e la linea di separazione tra canonico e non canonico è stata tracciata in maniera rigida, così da porre il sigillo della santità e dell'infallibilità su tutto quanto sta dentro il Nuovo Testamento, senza discernimento.

La via che Tolstoj seguirà sarà, più o meno consapevolmente, quella della Riforma: individuare un centro, una sostanza, una essenza delle Scritture che illumini e chiarisca tutto il resto. Questo centro sono i quattro evangelii. «Per capire il contenuto della scrittura appartenente alla fede cristiana, è necessario anzitutto rispondere alla domanda: quali tra i ventisette libri, che sono chiamati sacra scrittura, sono più o meno essenziali, importanti, e cominciare quindi appunto dai più importanti. Questi libri sono, senza alcun dubbio, i quattro vangeli». Quel che li precede vale al massimo come documento storico, quel che segue ne è solo la spiegazione. Occorre cercare nei Vangeli i fondamenti dell'insegnamento di Gesù, senza preoccupazione preliminare di trovare sempre un accordo con gli altri testi del Nuovo Testamento. Lo scopo di Tolstoj è di individuare, nei Vangeli: «1. Quel che è comprensibile, perché a quel che non è comprensibile nessuno può credere e la conoscenza dell'incomprensibile è uguale all'ignoranza. 2. Quel che risponde alla domanda, chi sono io e chi è Dio? 3. Qual è il fondamento principale, unico di tutta la rivelazione? Per questo leggerò quel che non si capisce, quel che non è chiaro, quel che si capisce solo a metà non come mi piace ma in modo che vadano d'accordo con passi più chiari e si riconducano allo stesso fondamento».

Tolstoj dà subito un'idea del risultato generale dell'applicazione di questo approccio nel Nuovo Testamento. Purtroppo Paolo e gli *Atti degli apostoli* possono essere molto svianti, per non parlare dell'*Apocalisse*. Le lettere di Giovanni (per le quali ha una spiccata preferenza) e di Giacomo sono talvolta un'utile conferma dell'insegnamento di Gesù. Ma, fundamentalmente, l'insegnamen-

to di Gesù è contenuto nei quattro vangeli. Come Lutero, Tolstoj rompe implicitamente con il procedimento esegetico antico, allegorizzante, con cui la chiesa, sin dal secondo secolo, trovava lo strumento per armonizzare Antico e Nuovo Testamento, e il Nuovo Testamento al suo interno. Ma il modo in cui, a differenza di Lutero, al centro della Scrittura Tolstoj pone la questione antropologica ed etica («chi sono? che fare?») porta a risultati completamente differenti. Lutero partiva dalla *Lettera ai Romani*, dall'impotenza intellettuale e morale, per sfociare nella giustificazione per fede nella potenza della croce. Tolstoj, con tutto il suo pessimismo, non condivide l'antropologia negativa della Riforma: *si può* avere fiducia nella ragione, *si può* individuare il «che fare». Una risposta chiarissima, essenziale, perfettamente riconoscibile si trova nell'insegnamento di Gesù, a partire dal Discorso della montagna.

Tolstoj conclude la prefazione alla *Unificazione e traduzione dei quattro vangeli*, mostrando come la sua finalità, di mettere in luce l'insegnamento di Gesù, comporta appunto anche una «unificazione»: «Oltre alla traduzione, fui inevitabilmente indotto a ritenere necessario ricondurre a uno solo i quattro vangeli, siccome essi, seppure in maniera diversa, espongono gli stessi avvenimenti e lo stesso insegnamento». Pur consapevole che la moderna scienza esegetica sostiene il carattere speciale del Vangelo di Giovanni, come opera «esclusivamente teologica», Tolstoj inserirà nella sua *Unificazione* anche questo Vangelo, perché «il senso dell'insegnamento è espresso nei quattro vangeli: e perciò se tutti e quattro presentano la stessa rivelazione della verità, uno deve confermare e chiarire l'altro». Si noti che in questo modo, implicitamente, Tolstoj riconosce giustamente che anche i Vangeli sinottici, oltre a Giovanni, hanno carattere teologico, cioè mirano a presentare «il senso dell'insegnamento» di Gesù. E la sua opera avrà lo stesso scopo.

Nelle ultime righe spiega quali siano stati i suoi strumenti, la sinossi di Vasilij Grečulevič, un erudito ecclesiastico, suo contemporaneo, e, di Edouard Reuss, l'*Histoire évangélique, Synopse* e *La théologie johannique*, pubblicate a Parigi rispettivamente nel 1876 e 1879.

La sapienza che «sta» per Dio

Questa l'introduzione. Ma sfogliamo ancora un poco la grossa opera di Tolstoj, mai tradotta in alcuna lingua. Essa occupa ottocento pagine del volume ventiquattro delle opere complete di Tolstoj. L'opera è suddivisa in dodici capitoli, di cui Tolstoj dà ragione nella *Breve esposizione del Vangelo* (se ne parlerà poco più avanti), dove scopre anche la corrispondenza dei dodici capitoli a dodici sezioni del Padre nostro. All'interno dei capitoli, l'autore dà il testo greco, la versione russa ufficiale, e la sua versione. Seguono le note alla sua versione. Vediamo le prime pagine. Secondo lo schema che egli mutua dall'opera di Grečulevič, l'*Unificazione* comincia con il prologo di Giovanni.

In tutta l'esposizione tolstojana ha enorme importanza l'esegesi del prologo (PSS 24, 20-45), e soprattutto la traduzione di Gv 1,1. Ecco come si potrebbe tradurre la versione russa di Tolstoj. Secondo l'annuncio di Gesù, «principio di tutto è divenuta la sapienza di vita. E la sapienza di vita rappresenta Dio. E questa sapienza di vita è divenuta Dio. Essa rappresenta il principio di tutto (Gv 1,1-2)». Sono due i punti cruciali di questa interpretazione: 1. Secondo Tolstoj, che legge il prologo di Giovanni, l'insegnamento di Gesù è consistito nel porre a fondamento di tutto la comprensione del senso della vita, la *razumenie žizni* (così Tolstoj traduce *logos*, che si traduce abitualmente con Verbo, o Parola). 2. Gesù è questa sapienza personificata, che *sta per* Dio, rappresenta Dio, è Dio. Tolstoj traduce *pros ton theon*, presso Dio, con *za vmesto*, quindi: al posto di Dio. Tolstoj giustifica così il primo punto:

Logos ha qui il significato più ampio e fondamentale. Il suo significato si spiega meglio di tutto nella stessa introduzione allo stesso tema da parte dello stesso autore, *logos tes zoes*, in 1 Gv 1,1: senso della vita. Nel rendere questa parola in russo trovo che la parola più adatta sia *razumenie*, perché qui la parola riunisce tutt'e quattro i significati possibili di *logos*. *Razumenie* non è solo ragione, ma l'attività della ragione che porta a qualcosa: non solo causa, ma anche la sua ricerca; non solo ragionamento, ma ragionamento che cerca una causa, e non solo relazione, ma attività razionale in relazione a una causa; con l'aggiunta *tes zoes*, come nella 1 Gv, il significato diventa più preciso e chiaro: *razumenie žizni*. Non rigetto alcun'altra traduzione: si può mettere «ragione» o «sapienza», e anche lasciare «parola», dandole un significato ampio, che non le è proprio: il senso di tutto il passo rimarrà lo stesso.

Proprio rifacendomi a quest'ultima battuta di Tolstoj, ho preferito tradurre in genere *razumenie*, invece che con «intendimento», com'è consuetudine sul calco francese, con «sapienza» (e «sapienza di vita»). In questo modo la versione tolstojana recupera una sua piena plausibilità storico-esegetica, essendo ricondotta alla tradizione sapienziale, nel cui quadro Giovanni con ogni probabilità costruisce almeno in parte la sua cristologia: Cristo è la sapienza che rappresenta Dio.

Tolstoj arriva a tradurre *pros* con *per* rilevando giustamente che questa preposizione non può avere valore di stato in luogo (in realtà esiste qualche documentazione in questo senso, ma effettivamente rara). Tra le versioni possibili, c'è invece quella che si fonda sull'affermazione contenuta nel v. 18 dello stesso Giovanni, che Tolstoj traduce così: «Dio nessuno l'ha mai raggiunto e lo raggiungerà, il figlio, che è come Dio, essendo nel cuore del padre, ha mostrato la via».

Questa versione del prologo – non le singole parole, ma il suo significato complessivo, legato al ruolo della «sapienza» – era straordinariamente cara a Tolstoj: essa infatti, presentando Gesù come manifestazione personificata della sapienza divina, stabiliva da un lato un nesso omogeneo e continuo tra questa immagine di Cristo e la pluralità delle altre «sapienziali» attraverso la storia della cultura e delle religioni; consentiva dall'altro una conciliazione con future possibili formulazioni etico-religiose.

Tolstoj difendeva la sua traduzione di fronte a Fet, nell'ottobre 1880 (PSS 63, 25-29; traduco qui, come ho detto, il termine russo *razumenie* con «sapienza», sottinteso «di vita»):

Gv 1,18: Dio nessuno lo ha mai conosciuto e lo conoscerà, solo la sapienza rivelò Dio. Gv 1,1: Principio di tutto è la sapienza e la sapienza è Dio. Tutto ha origine con la sapienza e senza la sapienza nulla ebbe origine di ciò che ebbe origine. La sapienza è Dio e di nessun'altro Dio abbiamo diritto di parlare. Le discussioni su Dio nella natura, su Dio che sta nei cieli e che crea, sulla volontà di Schopenhauer, sulla sostanza di Spinoza, sullo spirito di Hegel sono tutte egualmente arbitrarie e non hanno alcun fondamento. Che io sappia di esistere, come del resto tutte le cose che conosco, deriva dal fatto che in me c'è la sapienza. Del principio che ha creato l'intero mondo dei fenomeni io non so nulla né posso sapere. La sapienza è quella luce (*lumen*) attraverso la quale posso vedere una cosa qualsiasi e per non smarrirmi non vado oltre. Amare Dio quindi per me significa amare la luce della sapienza; vivere di Dio vuol dire vivere alla luce della sapienza.

È interessante notare che, negli stessi anni, Vladimir Solov'ëv, il filosofo russo, elaborava una filosofia religiosa al cui centro c'era la sapienza, la *sofia* divina. Solov'ëv cercò spesso l'incontro con Tolstoj, il quale si mostrò però sempre diffidente nei suoi confronti. Alla fine della sua vita, Solov'ëv, nel 1900, attaccò duramente Tolstoj facendone una specie di anticristo, appunto nel famoso *Racconto dell'Anticristo*. Nonostante l'intuizione comune, le due vie effettivamente divergevano molto in profondità. Per Solov'ëv, valorizzare la figura biblica della Sapienza rivelatrice era un modo per recuperare alla filosofia tutto il patrimonio teologico tradizionale. Tolstoj attribuiva invece al termine ragione, *ràzum* e sapienza *razumenie žizni*, un contenuto essenzialmente etico, e lo connotava con tinte illuministiche, estremamente negative verso ogni teologia: quel Dio che nessuno ha potuto e potrà mai raggiungere è rappresentato in noi dalla sapienza di vita, manifestata in Gesù con particolare evidenza, ma presente nelle grandi tradizioni etiche e nel cuore di ogni uomo che la ricerchi con la propria ragione. Per questo, nonostante i tentativi di avvicinamento a Tolstoj da parte di Solov'ëv, e anche di Sergej Bulgakov, che diventerà un altro teologo «sofiologo», il divario tra i due percorsi è enorme: uno, quello di Tolstoj, etico e universalistico, l'altro, quello della sofiologia, teologico e essenzialmente interno all'ortodossia. Ecco perché ho parlato dell'impossibilità di recuperare Tolstoj all'interno della teologia ortodossa.

Anche con il fido amico e seguace Vladimir Čertkov, che aveva conosciuto nell'ottobre 1883, dovette difendere la sua versione del Prologo. Diario del 29 marzo 1884:

«Mi sono alzato alle 7. Sono andato dagli scolari. Ho bevuto il caffè [...]. Sono andato a cavallo. A casa non ci si ama. Anche in questo c'è gioia. Ho letto Confucio. Tutto è più profondo e meglio. Senza di lui e senza Lao-tze il Vangelo non sarebbe completo. E lui non è nulla senza il Vangelo [...]. Ho ricevuto dopo pranzo una lettera di Čertkov. Si è arrabbiato per la *razumenie vmesto boga* (la sapienza al posto di Dio). Ho pensato con stizza: se sapesse tutta la fatica e la tensione e la disperazione e l'entusiasmo da cui è venuto fuori [...]».

Tolstoj non cessò di lavorare sul prologo di Giovanni. Se ne conservano, manoscritte, secondo gli editori, più di dieci redazioni. È singolare notare come nella redazione ridotta dell'*Unificazione*, la *Breve esposizione del Vangelo*, finita nel 1883 (e riprodotta nell'*opera omnia*

russa in base al manoscritto), si conservi la versione «la sapienza al posto di Dio», mentre manca nell'opera curata da Čertkov nel 1905 in Gran Bretagna, e riedita poi in Francia da Weisbein. L'esegesi tolstojana del Prologo non si esaurisce certo qui. Che *razumenie* e vita (non «creazione») si identifichino (vv. 3 sgg.), che le tenebre vi si oppongano e tuttavia non possano annientarla perché la tenebra è solo assenza di luce (v. 5), che la sapienza sia la luce che illumina *ogni* uomo che viene al mondo (v. 9), che questo però comporti una seconda nascita, un secondo venire alla luce, non secondo la carne ma secondo lo spirito (v. 13), che in Gesù Cristo la *razumenie* si sia fusa con la vita (v. 14), e che da lui abbiamo imparato a piacere a Dio non secondo la legge, ma nei fatti: sono alcuni dei punti più originali della teoria tolstojana, che verranno ripresi in scritti come *Sulla vita* e *La dottrina cristiana*.

Il Sermone della montagna

Per capire quale sia il contenuto essenziale di questa sapienza di vita, che Gesù propone, occorre vedere soprattutto le pagine che Tolstoj dedica all'interpretazione del Sermone della montagna.

Il primo punto da chiarire è il rapporto tra legge mosaica e nuovi comandamenti di Gesù. L'interpretazione di Tolstoj è caratteristica. Tolstoj nell'autunno del 1882 studia ebraico con il rabbino S. A. Minor. Non intende svalutare l'ebraismo. Ma nella sua prospettiva, come si è visto, non esiste continuità sostanziale tra scritture ebraiche e Vangelo. L'invito di Gesù non è certo a vivere senza la legge, ma anzi ad attenersi alla legge fondamentale, alla legge eterna, iscritta nel cuore di ogni uomo. Non si tratta quindi della Torah. Tolstoj presenta una sua esegesi del Discorso della montagna, che possiamo leggere nel compendio che egli stesso fece, nella sua *Breve esposizione del Vangelo*³.

A Gesù dispiaceva che la gente non conoscesse ciò che è veramente bene, e lo insegnava loro. Diceva: beati quelli che non possiedono nulla e che non hanno ragione di vantarsi e di preoccuparsi per i loro possessi; infelici quelli

³ Questo compendio non si trova nella versione della *Breve esposizione del Vangelo* contenuta in *Il Vangelo di L. N. Tolstoj*, a cura di R. Martelli, introduzione di I. Mancini, Quattroventi, Urbino 1983.

che cercano ricchezza e gloria perché i poveri e i perseguitati sono nella volontà del padre, i ricchi e famosi cercano soltanto riconoscimenti da parte degli altri in questa vita temporale. Per adempiere la volontà del padre non bisogna temere di essere poveri e disprezzati, bisogna anzi rallegrarsene, per mostrare agli uomini qual è il vero bene.

Per fare la volontà del padre, che dà la vita e il bene ad ogni uomo, occorre praticare cinque comandamenti.

Primo comandamento. Non offendere alcuno e agire in modo da non generare assolutamente sentimenti cattivi, perché dal male viene il male.

Secondo comandamento. Non far l'amore con questa o quella donna, abbandonando poi le donne con le quali si è stati, perché dall'abbandonare e cambiare le donne nascono le peggiori deviazioni.

Terzo comandamento. Non giurare per nessuna cosa, perché nessuno può promettere: tutti sono nel potere del padre, e i giuramenti si fanno per cose cattive.

Quarto comandamento. Non resistere al male, sopportare le offese e fare ancor di più quel che gli uomini pretendono: non giudicare e non farsi giudicare, perché l'uomo è pieno di errori e non può insegnare agli altri. Con la vendetta si insegna solo agli altri a fare altrettanto.

Quinto comandamento. Non fare differenza tra la propria patria e le altre, perché tutti gli uomini sono figli dello stesso padre.

Bisogna osservare questi cinque comandamenti non per meritare l'apprezzamento altrui, ma per se stessi, per la propria felicità. Pregare non è necessario, perché il padre sa tutto ciò di cui si ha bisogno. E di pregarlo non c'è motivo, occorre solo sforzarsi di essere nella volontà del padre. La volontà del padre sta nel non avere cattivi sentimenti verso nessuno. Digiunare non è necessario: gli uomini digiunano solo per essere lodati dagli altri, ma la lode degli uomini non dà la felicità. Bisogna solo preoccuparsi di essere nella volontà del padre, il resto verrà da sé. Se ci si preoccupa della carne, è impossibile preoccuparsi del regno dei cieli. E senza preoccupazione per il mangiare e vestire, l'uomo sarà vivo. Il padre dà la vita. Ci si deve preoccupare solo di essere presenti nella volontà del padre. Il padre dà ciò che è necessario. Si può desiderare solo quella forza dello spirito che il padre dà. I cinque comandamenti definiscono la via per il regno dei cieli. Solo questa via stretta conduce alla vita eterna. I falsi maestri, i lupi travestiti da agnelli, cercano sempre di far uscire gli uomini da questa via. Bisogna guardarsene. È sempre possibile riconoscere i falsi maestri, perché insegnano il male al posto del bene. Se insegnano violenza, punizioni, sono falsi maestri. Li si può riconoscere da quel che insegnano.

Adempie la volontà del padre non chi invoca il nome di Dio ma chi fa cose buone. Sicché chi mette in pratica questi cinque comandamenti avrà sicuramente una vita che nessuno gli potrà togliere, chi non li metterà in pratica avrà una vita che presto gli sarà tolta, e non ne rimarrà nulla. L'insegnamento di Gesù meraviglia e seduce tutto il popolo, perché riconosce a tutti la libertà. L'insegnamento di Gesù costituì l'adempimento della profezia di Isaia quando

questi diceva che l'eletto di Dio avrebbe portato la luce a tutti gli uomini e avrebbe vinto il male e avrebbe stabilito la verità e la giustizia con la mitezza, l'umiltà e la bontà, e non con la violenza (PSS 24, pp. 838-840).

Tolstoj non crede che la legge ebraica abbia un qualche ruolo. Nella parte dedicata, nell'*Unificazione*, alla *Legge eterna* (PSS 23, 211-218), Tolstoj traduce così Mt 5,17-18: «Non dovete pensare che io abbia insegnato a distruggere la legge. Io non vi insegno a distruggerla, ma a metterla in pratica. Vi dico in verità: finché dureranno cielo e terra, durerà anche ogni principio della legge dinanzi a voi, sinché non sia tutto adempiuto». Nella *Breve esposizione* esplicita la sua interpretazione: «Non dovete pensare che io vi liberi dalla legge. Non vi insegno a liberarvi dalla legge, ma a metterla in pratica. Finché vi saranno uomini sotto il cielo, ci sarà anche la legge eterna. Non ci sarà legge solo quando tutti gli uomini agiranno sempre secondo la legge eterna. Ed ecco vi do i comandamenti della legge eterna». Il pensiero di Tolstoj è infatti che Gesù non si riferisse alla legge ebraica, alla *Torah*, ma alla legge eterna. E che l'aggiunta: «Non dovete pensare che io sia venuto a distruggere la legge e i profeti» sia redazionale, e contraddica il pensiero profondo di Gesù. Tolstoj suffraga la sua posizione con un argomento filologico la cui portata non è proprio decisiva: *nomos* (legge) con l'articolo (come in questo caso) vuol dire la legge di Dio in genere, per contrapposizione con la legge di Mosè (e i profeti) che si designa senza articolo. L'aggiunta «e i profeti» deriverebbe dallo spontaneo infiltrarsi di uno stereotipo, «la legge e i profeti», «ma quest'aggiunta – dice Tolstoj nell'*Unificazione* – sconvolge il senso, perché non si parla qui della legge e dei profeti, ma della legge *in genere*».

Tolstoj ha ragione nel cogliere la difficoltà di armonizzare le affermazioni di Gesù, che radicalizzano la legge e necessariamente portano a disattendere la lettera, con quella che afferma la persistenza dei più piccoli comandamenti della legge ebraica, sino alle virgole. Così spiega che Gesù, quando dice: «Se qualcuno trasgredirà uno solo di questi precetti, anche *minimi...*» (Mt 5,19), si riferisce alla semplicità e brevità di questi precetti: essi sono «pochi» (*Unificazione*), «brevi» (*Breve esposizione*).

Ma è da rilevare, alla fine del brano citato della *Breve esposizione*, come egli stesso colleghi l'insegnamento di Gesù alle scritture ebrai-

che, quando vede in Gesù l'adempimento della profezia di Isaia: il servo del Signore, che «non griderà ne alzerà il tono, non farà udire in piazza la sua voce, non spezzerà una canna fragile, non spegnerà uno stoppino dalla debole fiamma».

La mia fede

C'è ancora un'opera, come si è accennato, che riflette la grande svolta nella riflessione religiosa tolstoiana: *In che cosa consiste la mia fede*. Tolstoj vi lavora tra il 1882 e il 1884 (il breve libro viene datato dall'autore «22 gennaio 1884»)⁴. Questo scritto costituisce il seguito ideale di *Confessione*, rappresentando una esposizione positiva dei convincimenti religiosi dell'autore, che nel frattempo è passato attraverso gli approfondimenti rappresentati dalla critica della teologia dogmatica e dall'esegesi. Il testo si sviluppa essenzialmente come una esposizione della lettura tolstoiana del Discorso della montagna (i primi sei capitoli) e come una risposta a possibili obiezioni. L'ultimo capitolo contiene una professione di fede tolstoiana. Fu pubblicato per la prima volta a Ginevra nel 1892. Può essere interessante leggere il punto, autobiografico, che mostra come Tolstoj scoprì la chiave della sua lettura del Nuovo Testamento, la «non resistenza al male».

Alfine, dopo numerose e vane ricerche e studi [...], dopo molti dubbi e tormenti rimasi nuovamente solo con il mio cuore, il libro misterioso davanti a me. Non riesco ad attribuirgli lo stesso senso che gli davano gli altri, non riesco ad attribuirgliene uno diverso, non riesco a rinunciare a questo libro. E soltanto dopo aver perso parimenti la fiducia sia nelle interpretazioni della critica dotta, sia in quelle della teologia dotta e averle accantonate tutte, secondo la parola di Cristo: se non mi accoglierete come bambini, non entrerete nel regno dei cieli, improvvisamente capii quello che non avevo capito prima [...]. Il passo che risultò per me la chiave di tutto fu quello del quinto capitolo di Matteo, versetto 39: «Vi hanno detto: occhio per occhio, dente per dente; ma io vi dico: non opponete resistenza al male». Di colpo e per la prima volta compresi questo versetto in modo semplice e diretto. Compresi che Cristo dice esattamente quello che dice. E immediatamente non emerse alcunché di nuovo, ma cadde tutto quello che offuscava la verità, e la verità insorse davanti a me in tutto il suo valore [...]. Compresi per la prima volta che il centro di gravità di tutto il concetto sta

⁴ L. Tolstoj, *La mia fede*, prefazione di Pier Cesare Bori, traduzione di O. Reggio, Mondadori, Milano 1988.

nelle parole «non opponete resistenza al male» e che quel che segue è solo un corollario della prima affermazione. E compresi che Cristo non prescrive affatto di porgere la guancia e di cedere il mantello al fine di soffrire, ma prescrive di non opporre resistenza alla malvagità e dice che da questo può accadere che derivi anche la sofferenza (cap. II).

Poco più avanti Tolstoj racconta che, leggendo il capitolo quinto di Matteo con il rabbino S. A. Minor, questi, che gli faceva notare che tutto già si trovava nel *Talmud*, arrivati al versetto sulla non resistenza alla malvagità, «non disse: “anche questo c’è nel *Talmud*”, ma si limitò a chiedermi con un sorrisetto: “E i cristiani lo attuano? Porgono l’altra guancia?”». Forse però il rabbino avrebbe anche potuto rispondere ricordando i canti del servo di Dio, in Isaia.

Chi vuole intendere, intenda

Alla fine del 1881 Tolstoj ha raggiunto ed esposto i punti essenziali della sua interpretazione del cristianesimo. Le sue scelte esegetiche probabilmente, anzi sicuramente, sono molto spesso discutibili. Egli stesso lo riconosceva, circa dieci anni dopo, nel 1891, nel momento di pubblicare l’*Unificazione*, quando ammetteva che «quest’opera è ben lungi dall’essere compiuta e in essa vi sono molte carenze. Non ho le forze per correggerla e finirla, perché non si può rinnovare in me quella disposizione d’animo fatta di concentrazione, di entusiasmo costante, che io sperimentai nel corso di tutto questo lungo lavoro». Ma la sostanza della sua interpretazione, io credo, va accuratamente soppesata, con la sua prospettiva sapienziale, pragmatica, universalistica e al tempo stesso radicale.



Giorgio Brianese

Il silenzio di Cristo. La «Leggenda del Grande Inquisitore» di Fëdor Dostoevskij

Quello che manca al mondo
è un poco di silenzio.
Quello che manca in questo mondo
è il perdono che non vedo e non sento...

Ivano Fossati, *Quello che manca al mondo*

1. *In principio*

Molti ricorderanno un celebre monologo che si trova nella prima parte, probabilmente quella più nota, del *Faust* di Johann Wolfgang Goethe. Mi riferisco all'episodio nel corso del quale il protagonista di quell'opera straordinaria azzarda una traduzione inconsueta della pagina iniziale del Vangelo di Giovanni. È la sera di Pasqua. Faust ha passeggiato in compagnia del suo discepolo Wagner. I due si fermano a riposare sedendo su di un sasso. Un cane barbone nero, poco dopo, si avvicina loro percorrendo cerchi concentrici: «Hai fatto caso – dice Faust a Wagner, mal celando la propria inquietudine – che ci corre intorno / a larghe spirali e s'accosta sempre più? / Se non mi sbaglio: lo segue una scia / di fuoco, dove passa». E subito aggiunge: «Mi pare che leggeri lacci magici / tenda ai nostri piedi per poi stringerli». Wagner, con buon senso ma non senza una certa ingenuità, ritiene però che il suo maestro sia rimasto vittima di una sorta di illusione ottica: è solo un cane, gli risponde tentando invano di tranquillizzarlo, nulla di soprannaturale e nulla di cui egli si debba preoccupare: «è un cane. Niente spiriti»¹.

I due si allontanano, ma il cane prende a seguirli e, mentre Faust rientra in casa, riesce a intrufolarsi nel suo studio. Come è noto,

¹ Cfr. J. W. Goethe, *Faust*, vv. 1147-1163; trad. it., con testo originale a fronte, di F. Fortini, Milano, Mondadori 1980, pp. 88-89.

quel cane, al termine del monologo sul quale intendo richiamare qui l'attenzione, paleserà la propria natura demoniaca: il cane (il vecchio Faust qualcosa aveva presentito, diversamente dal giovane Wagner) è in effetti Mefistofele sotto mentite spoglie, il quale, nel prosieguo della scena, proporrà a Faust il celebre patto: è disposto a cedere la propria anima al demonio in cambio della promessa di vedere soddisfatti, qui sulla terra, i propri desideri? Faust accetterà l'inquietante e insidiosa proposta, ponendo però come condizione e contropartita la possibilità di vivere un istante – fosse anche uno soltanto – di perfetta bellezza; un istante, uno solo, dinanzi al quale egli possa finalmente esclamare: «arrestati, sei bello!»²:

Dovessi dire all'attimo:
 «Ma rimani! Tu sei così bello!»
 allora gettami in catene,
 allora accetterò la fine!
 Allora batta a morto la campana,
 allora, esaurito il tuo impegno,
 s'arresti l'orologio, cada giù la lancetta
 per me finisca il tempo³.

Poiché queste mie pagine hanno come interlocutore privilegiato Fëdor Dostoevskij, mi pare non sia fuori luogo ricordare, in relazione a questo estremo desiderio faustiano, la battuta con la quale si chiude uno dei racconti più intensi dello scrittore russo, *Le notti bianche*. Sono parole che suonano quasi come una glossa a quelle pronunciate da Faust: «Dio mio! Un minuto intero di beatitudine! Ma che, forse, è poco questo, anche in tutta un'intera vita umana?»⁴.

Ma rimaniamo ancora per un momento a Goethe e alla scena che stiamo considerando. Faust esorta il cane a mettersi a cuccia e a non guaire: «Alle sante armonie / che ora mi prendono l'anima / non s'accorda il tuo ringhio di bestia», esclama rivolgendosi direttamente all'animale⁵. Il vecchio studioso sperimenta in quel frangente una condizione di inquietudine profonda: sente «la scontentezza» «ge-

² Così Arrigo Boito nel libretto del suo *Mefistofele*.

³ J. W. Goethe, *Faust*, cit., vv. 1699-1706, pp. 130-131.

⁴ F. Dostoevskij, *Le notti bianche*, trad. it. in Id., *Racconti e romanzi brevi*, a cura di M. B. Gallinaro, Sansoni, Firenze 1948, vol. I, p. 500.

⁵ J. W. Goethe, *Faust*, cit., vv. 1203-1204, pp. 92-95.

mere» nella propria anima; prova un senso di aridità e di vuoto che – almeno così egli immagina ed auspica – solamente la Parola di Dio potrà forse riuscire a colmare; una Parola che appare a Faust particolarmente incisiva e degna di attenzione anzitutto nella forma che essa ha assunto nell’Evangelo:

Perché deve inaridirsi così presto la corrente
e noi rimanere assetati?
Tanto spesso ne ho fatto esperienza.
Eppure, a questo vuoto si può dare un compenso:
si impara quanto valgano le cose ultraterrene,
si cerca la Rivelazione
che mai più degna splende e più bella
come nel Nuovo Testamento.
Qualcosa mi spinge ad aprire quel testo
e provarmi, con cuore devoto, a tradurre
il sacro originale
nella cara mia lingua tedesca⁶.

E dunque ecco che Faust, dopo avere aperto un grosso volume, inizia a tradurre. Quello che ha dinanzi agli occhi è il testo del Vangelo di Giovanni. Le parole d’esordio le conosciamo tutti: «In principio era il *Logos*». Già, ma come tradurre quel termine chiave, come valorizzare appieno quella parola greca – *logos* – così carica di senso e di storia, ma anche, evidentemente, di mistero? Faust non può procedere se non per tentativi, a partire dalla soluzione che, almeno all’apparenza, sembra essere quella più plausibile, e che però lo mette subito in difficoltà, mostrandosi assai presto per quello che è: un vero e proprio punto interrogativo che chiama in causa, oltre all’esistenza umana, l’Essere come tale. Come ha scritto Cesare Cases nella sua «Introduzione» alla traduzione italiana del *Faust* pubblicata negli anni Sessanta dall’editore Einaudi, queste prime battute del Vangelo giovanneo contengono «la parola che è la chiave stessa della realtà. Di qui la difficoltà di tradurre il greco *logos*. Lutero ha tradotto con *Wort*, parola, *verbum*. Ma al termine latino e tedesco manca un elemento essenziale del *logos*, e cioè la sua concettualità»⁷. Di qui la sequenza dei tentativi con i quali Faust s’impegna a tradurre

⁶ Ivi, vv. 1212-1223, pp. 94-95.

⁷ C. Cases, «Introduzione», in J. W. Goethe, *Faust*, Torino, Einaudi 1965, p. LX.

nuovamente quella parola, esplicitandone i significati possibili, fino a giungere alla soluzione che, meglio di ogni altra, gli sembra avere la capacità di esprimere quel tesoro di senso che la parola *logos* custodisce in se stessa:

Sta scritto: «In principio era la *Parola*».
 Ed eccomi già fermo. Chi m'ajuta a procedere?
 M'è impossibile dare a «*Parola*»
 tanto valore. Devo tradurre altrimenti,
 se mi darà giusto lume lo Spirito.
 Sta scritto: «In principio era il *Pensiero*».
 Medita bene il primo rigo,
 ché non ti corra troppo la penna.
 Quel che tutto crea e opera, è il Pensiero?
 Dovreb'essere: «In principio era l'*Energia*».
 Pure, mentre trascrivo questa parola, qualcosa
 già mi dice che non qui potrò fermarmi.
 Ma dà aiuto lo Spirito! Ecco che vedo chiaro
 e, ormai sicuro, scrivo: «In principio era l'*Azione*»!⁸

Alla parola (*Wort*) manca il concetto. Al pensiero (*Sinn*) fa difetto la spinta creatrice. L'energia (*Kraft*) è verosimilmente priva di quella oggettività della quale il reale non può mancare. Urge, di conseguenza, una diversa soluzione interpretativa: in principio era l'Azione, *Im Anfang war die Tat*; è questa la «sentenza» conclusiva di Faust. Ecco, quella che vorrei azzardare in questa sede, richiamando l'attenzione su alcune celebri pagine, nelle quali Dostoevskij mette in scena un Cristo che agisce in modo davvero fuori del comune, è una ulteriore ipotesi interpretativa, da aggiungere (o, per meglio dire, da accostare) alla sequenza di quelle faustiane; un'ipotesi che a me pare in certo qual modo complementare rispetto alla «sentenza» finale di Faust. Il silenzio del Cristo che Dostoevskij propone nelle pagine della «Leggenda del Grande Inquisitore», infatti, si accompagna, come si vedrà, a un «agire», a un gesto particolarissimo ed esso stesso silenzioso. Ecco dunque l'ipotesi che mi è suggerita da quelle pagine: *in principio era il Silenzio*, e Cristo è il testimone – terreno prima e assai più che ultraterreno – di un silenzio originario che ci riconsegna alla verità del nostro essere e della nostra origine e che ci riporta a noi stessi, che siamo, come è an-

⁸ J. W. Goethe, *Faust*, cit., vv. 1224-1237, pp. 94-95.

che Lui, al medesimo tempo umani e divini, consegnati alla parola ma ospitati originariamente dal silenzio e ad esso nuovamente destinati.

Voglio dunque provare, in queste pagine, a rimettere in scena, insieme e grazie a Dostoevskij, quel Cristo silenzioso. Una figura che l'«evangelista» Dostoevskij, nelle pagine della «Leggenda», esibisce nel suo inviolabile silenzio, in una specie di contrasto permanente con le parole torrenziali e inarrestabili del Grande Inquisitore, il quale lo ha fatto arrestare e rinchiudere in una cella. Anzi, quanto più Cristo, dinanzi all'Inquisitore, tace, tanto più quest'ultimo sembra sentire l'urgenza di continuare a parlare, come se il silenzio di Cristo gli risultasse insopportabile e spalancasse dinanzi a lui un vuoto angosciante che impone di essere colmato. È un Cristo, quello che emerge con forza dalla «Leggenda», che – mi pare di potere almeno in parte concordare, in proposito, con alcune importanti osservazioni che Vincenzo Vitiello ha sviluppato proprio a margine delle pagine dostoevskiane che qui voglio tentare di rileggere⁹ – annuncia nei fatti un cristianesimo senza redenzione, oltre che naturalmente estraneo alle logiche del potere e al linguaggio che le esprime.

Cristo – ci tornerò più avanti – risponde con un bacio agli argomenti del Grande Inquisitore, un istante prima di allontanarsi, anche in questo caso silenziosamente, da lui. Risponde cioè con «la saggezza del silenzio di chi sa che tutto è fatto, detto, patito e vissuto non per noi, ma per altro [...]. Il silenzio, il bacio, il dileguare dicono: *cristianesimo senza redenzione*»¹⁰. Il silenzio di Cristo non solo sospende ogni discorso (in particolare quello che ha l'ambizione e l'arroganza della cogenza argomentativa), ma si configura anche e soprattutto nella forma della presenza-assenza: è, quella di Cristo, una figura perennemente in bilico, che rischia in prima persona e nel contempo mette a rischio ciascuno di noi, purché siamo disposti a prestare ascolto, prima e più che alla sua parola, al suo sovrumano silenzio; è, quella del Cristo di Dostoevskij, l'immagine di un marinaio ad ogni istante in procinto (e forse anzi in attesa) del naufragio.

⁹ Cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij - Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2005. Il volume, per la parte relativa a Dostoevskij, riprende il saggio *Dall'apocalisse di Kirillov al silenzio del prigioniero. L'etica moderna e il nichilismo*, incluso in *Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*, a cura di C. Ciancio e F. Vercellone, Trauben, Torino 2001, pp. 59-74.

¹⁰ Ivi, p. 39.

Sono, questi, temi che mi appartengono, sui quali da tempo mi ritrovo a riflettere da diversi punti di vista e con differenti stati d'animo. Per questo, quando Isabella Adinolfi mi ha invitato a partecipare alle giornate di studio veneziane dedicate a *Gesù moderno*, dalle quali questo saggio e questo volume derivano, le ho proposto come argomento per il mio contributo una riflessione intorno alla «Leggenda del Grande Inquisitore» di Dostoevskij, che è la sua pagina forse più significativa e profonda, ammesso e non concesso che, dinanzi a uno scrittore vertiginoso come Dostoevskij, sia possibile stilare classifiche che mettano gerarchicamente in fila ciò che è più e ciò che è meno rilevante e che abbia senso isolare un episodio, per quanto profondo e significativo esso possa essere, senza con ciò rischiare di perdere di vista il senso complessivo del suo anomalo cristianesimo e del suo pensiero. Tutti i grandi personaggi di Dostoevskij, a ben vedere, sono impegnati in una sorta di corpo a corpo con Cristo, o con quello che di Lui rimane nell'epoca della morte di Dio. Ci si potrebbe persino azzardare a dire che l'opera narrativa di Dostoevskij può essere letta per intero come una drammatica riflessione intorno al destino dell'uomo (e di quell'uomo *sui generis* il cui nome è Gesù) ora che Dio è morto; ma questo, come si capisce, è un discorso che in questa sede non è possibile evocare se non con questo brevissimo accenno.

2. *La sofferenza innocente*

La «Leggenda del Grande Inquisitore» è una sorta di racconto nel racconto, dalle complesse valenze anche filosofiche, che si trova nel Libro quinto dell'ultimo, grandioso romanzo di Fëdor Dostoevskij: *I fratelli Karamazov*, vero e proprio «romanzo-sintesi, che tira le somme di tutta l'attività dello scrittore»¹¹. Dostoevskij aveva progettato di scrivere un romanzo su Gesù, che però non aveva mai portato a termine, e forse non è insensato considerare questo racconto allegorico proprio come quel romanzo su Cristo che Dostoevskij, alla fine, non scrisse mai. La «Leggenda» ci viene presentata, nella finzione narrativa, come un poema che Ivan Karamazov ha

¹¹ L. P. Grossman, *Dostoevskij*, trad. it. di A. d'Amelia, Samonà e Savelli, Roma 1968, p. 593.

inventato e del quale Alëša, il più giovane e il più «santo» dei fratelli, è destinato ad essere il primo lettore; o, meglio, sarà il primo ad ascoltarlo, dato che Ivan gli spiega di non averlo mai messo nero su bianco:

– Sai, Alëša, non ridere, ma una volta ho composto un poema, sarà stato un anno fa. Se puoi perdere altri dieci minuti con me, te lo racconterei, che ne dici?

– Hai scritto un poema?

– No, non l'ho scritto! – e Ivan si mise a ridere. – In vita mia non ho mai scritto nemmeno due versi! Ma questo poema l'ho pensato e l'ho tenuto a mente. L'ho pensato d'impeto. Tu sarai il mio primo lettore, ovvero ascoltatore. Infatti, perché un autore dovrebbe rinunciare sia pure a un unico ascoltatore? – Ivan sorrideva. – Te lo racconto o no?

– Sono tutt'orecchi – rispose Alëša.

– Il mio poema si intitola *Il Grande Inquisitore*; è una cosa assurda, ma te la voglio far sentire (K, p. 551)¹².

Il racconto è ambientato in Spagna, nella Siviglia del sedicesimo secolo, nel periodo più cupo e devastante dell'Inquisizione, «quando nel paese ogni giorno ardevano i roghi a gloria di Dio e con grandiosi autodafé si bruciavano gli eretici» (K, p. 555). Ivan, su questo sfondo, immagina un nuovo avvento di Cristo:

L'umanità aveva pregato per tanti secoli con fede e con ardore, che Egli, nella Sua infinita misericordia, volle scendere fra loro. Già altre volte prima di allora era sceso sulla terra, aveva visitato dei giusti, dei martiri e dei santi anacoreti, come è scritto nelle loro Vite [...]. Ecco, dunque, che Egli volle mostrarsi almeno per un attimo al popolo, al popolo dolorante e tormentato, marcio dai peccati, ma che Lo ama con l'ingenuità di un bambino (K, p. 555).

Quello che il poema di Ivan Karamazov mette in scena è dunque un Cristo in carne e ossa, sia pure rappresentato in un modo affatto particolare, come subito vedremo. Un Cristo del quale Ivan evidenzia, prima ancora di dare inizio al suo racconto, la capacità di silenzio: «Io faccio venire in scena Lui. Veramente, Lui nel mio poema *non dice nulla*: appare soltanto, e se ne va» (K, p. 553, corsivo mio). Su questo sfondo di devastazione e di silenzio si realizza un nuovo

¹² Traggio questa e tutte le citazioni relative alla «Leggenda» da F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it., con testo originale a fronte, di P. Maiani, Bompiani, Milano 2005, che abbrevio, direttamente nel testo, con K.

avvento, quindici secoli dopo la promessa fatta da Gesù «di tornare in tutta la Sua Gloria» (K, p. 553).

Prima di accostarci direttamente alla «Leggenda» vera e propria, però, è opportuno contestualizzarla brevemente. Ivan (il fratello «razionale», per dir così; o «the erudite Ivan», come lo descrive Joseph Frank nel volume conclusivo della sua monumentale ricerca dedicata a Dostoevskij¹³) sta parlando con Alëša, il fratello più piccolo, tra tutti quello più spirituale ed evangelico. Tema di partenza del loro serrato confronto è l'amore per il prossimo, rispetto al quale Ivan dichiara senza reticenza la propria incapacità di comprendere come esso possa mai realizzarsi:

Ti devo fare una confessione – cominciò Ivan. – Non sono mai riuscito a capire come si possa amare il prossimo. Sono proprio le persone vicine che, secondo me, è impossibile amare; se mai è più facile amare quelle lontane [...]. Per amare un uomo bisogna che quello si nasconda, ma appena tira fuori il viso l'amore svanisce (K, p. 529).

Anche se Alëša dissente dal fratello, l'amore che Cristo ha per gli esseri umani, da questo punto di vista, si presenta come un *unicum* irripetibile, «un miracolo impossibile sulla terra», anzitutto perché noi, diversamente da Lui, «non siamo dèi» (K, p. 529). Se si può amare il prossimo, lo si può fare solo «in astratto», «da lontano», mai concretamente e da vicino (K, p. 531). Questo primo, delicatissimo, tema, nel discorso di Ivan, s'intreccia indissolubilmente con una intensa e drammatica riflessione a proposito delle sofferenze dell'umanità (quelle dei bambini in modo particolare) e sulla possibilità o meno di una loro giustificazione a venire:

Volevo parlare delle sofferenze dell'umanità in generale, ma è meglio che ci fermiamo soltanto alle sofferenze dei bambini. Questo riduce del novanta per cento il numero delle mie argomentazioni, ma è meglio parlare solo dei bambini. Tanto peggio per me, s'intende. In primo luogo, i bambini si possono amare anche da vicino, anche sporchi, anche brutti (a me sembra però che i bambini non siano mai brutti). In secondo luogo, degli adulti non voglio ancora parlare per questa ragione, che, oltre ad essere ripugnanti e a non meritare d'essere amati, hanno avuto un compenso: hanno mangiato il frutto proibito, hanno conosciuto il bene e il male, e sono diventati «come gli dèi». E continuano an-

¹³ J. Frank, *Dostoevskij. The Mantle of the Prophet, 1871-1881*, Princeton University Press, Princeton, NJ-Woodstock, Oxfordshire 2002, p. 608.

cora a mangiarlo. Ma i bambini non hanno mangiato nulla e non sono ancora colpevoli di nulla. Ti piacciono i bambini, Alěša? Sì, lo so che ti piacciono, e perciò capirai perché voglio parlare soltanto di loro. Se in questo mondo anche i bambini soffrono terribilmente, è certo che soffrono per i loro padri, sono puniti per colpa dei loro padri, i quali hanno mangiato il frutto; questo, però, è un ragionamento dell'altro mondo, ma per il cuore umano, quaggiù sulla terra, è inconcepibile! Un innocente non può soffrire per un altro, e tanto più un innocente simile! (K, p. 531).

La lunga citazione è indispensabile per cominciare a mettere a fuoco la domanda, da ultimo destinata a rimanere senza risposta, che inquieta nel profondo l'anima di Ivan: perché anche i bambini, totalmente incolpevoli, sono costretti a subire le sofferenze più atroci? quale Dio può permettere qualcosa di così intollerabilmente abominevole? La sofferenza innocente dei bambini mostra nei fatti che l'essere umano è una bestia peggiore delle belve più feroci e che la crudeltà appartiene al suo DNA emotivo: «una belva non può essere mai crudele come un uomo, così raffinatamente, così artisticamente crudele» (K, p. 533). Perché la crudeltà umana non risparmia nessuno, nemmeno l'innocenza dei bambini. Anzi, Ivan si dice convinto che in molti esseri umani sia presente la terribile inclinazione a far soffrire proprio i bambini, facili prede indifese e fiduciose (cfr. K, pp. 539-541). L'uomo è anche per questo un essere demoniaco, e il diavolo è stato creato dall'uomo «a propria immagine e somiglianza» (K, p. 533), conclude Ivan prima di sottoporre al fratello alcuni episodi particolarmente efferati relativi alla sofferenza dei bambini, che dice di avere raccolto e trascritto «dai giornali» e «dai racconti delle persone» (K, pp. 533-535). Il resoconto di Ivan, davvero terrificante¹⁴, conferma che gli esseri umani sono effettivamente belve della peggior specie, e che la loro capacità di distinguere il bene dal male non è sufficiente a trattenerli dallo straziare gli innocenti. E questo, nella sua incomprendibilità e ingiustificabilità, è per Ivan un prezzo davvero troppo alto, che nessuno, fosse pure Dio in persona, può pretendere che paghiamo. La sofferenza dei bambini è l'ostacolo invalicabile che rende incomprendibile il mondo e annulla qualsiasi

¹⁴ Paolo Zellini lo intende, perfettamente, come «una dimostrazione perentoria e quasi invincibile contro ogni possibile teodicea, condotta non con volontaria ironia, ma con la bruciante passione di chi sente propri tutti i mali e le ingiustizie di questo mondo» (P. Zellini, *La matematica del Grande Inquisitore*, in «Adelphiana», 21 novembre 2002, p. 6).

possibilità di redenzione: non c'è salvezza o perdono che possano compensare o riscattare le lacrime dei bambini, e nessuno può arrogarsi il diritto di farsi carico della loro sofferenza o di perdonare i loro aguzzini. Chiunque abbia fatto piangere un bambino, non può e non deve essere perdonato. Ivan però sente che, nell'istante in cui tutto dovesse essere rivelato, egli stesso potrebbe, come chiunque altro, cedere alla tentazione di riconoscere la giustizia del Signore, ed è precisamente a questo che egli non vuole arrivare; di qui la decisione non tanto di negare l'esistenza di Dio, quanto piuttosto di prendere le distanze da un Dio di tal fatta: «Finché sono in tempo, dunque, corro ai ripari, e perciò mi rifiuto assolutamente di accettare questa armonia eterna» (K, p. 547). Le lacrime dell'innocente *devono*, ma *non possono* essere riscattate: è questo l'impasse insuperabile. Di qui lo sdegno di Ivan, il quale rifiuta una salvezza che implichi, per potersi realizzare, quelle lacrime, e non vuole avere niente a che fare con un Dio che le consenta:

Io non voglio nessuna armonia, per amore dell'umanità non la voglio. Preferisco restare con tutte le sofferenze da vendicare. Preferisco tenermi la mia sofferenza invendicata e il mio sdegno insaziato, *anche se dovessi avere torto*. E poi l'hanno valutata troppo quell'armonia, l'ingresso è davvero troppo caro per la nostra tasca. Perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso. E se sono un uomo onesto, lo devo restituire al più presto possibile. È appunto quello che faccio. *Non è che io non accetti Dio, Alëša; soltanto, gli restituisco rispettosamente il biglietto* (K, p. 549, corsivo mio).

Ecco, è questa la *rivolta*, la ribellione (così la interpreta subito Alëša) di Ivan Karamazov. Una rivolta che, per inciso, a me non pare affatto, come ritiene invece Luigi Pareyson, equivalente a «una professione di radicale ateismo»¹⁵. Il vero ateo è semmai il Grande Inquisitore, come Alëša comprende perfettamente: «Ma è una vera assurdità! – gridò diventando rosso. – Il tuo poema è un elogio di Gesù e non una condanna... come tu avresti voluto! [...] E poi un personaggio fantastico come quello del tuo inquisitore non può assolutamente esistere» (K, p. 583). Il vecchio Inquisitore e le persone «intelligenti» alle quali si unisce – aggiunge Alëša – sono in effetti del tutto estranei alla dimensione del sacro e del divino: «Forse hanno solo il loro ateismo, ecco tutto il

¹⁵ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, p. 187.

loro segreto. Il tuo inquisitore non crede in Dio, ecco qual è l'unico suo segreto!», esclama Alëša smascherandolo (K, p. 585).

Ivan – qui Pareyson ha ragione – è senza dubbio un filosofo¹⁶. Ma la sua filosofia, sia pure nichilisticamente orientata, non implica di per sé una negazione – sia pure «insolita, nuova e originale»¹⁷ – dell'esistenza di Dio. Ivan non nega Dio, è solo che (possiamo dargli torto?) con un Dio di tal fatta non può e non vuole avere nulla da spartire: «Senza ripudiare Dio, egli aborrisce il proprio volto che gli viene da lui; senza dubitare della sanzione suprema ai propri tormenti, la respinge. È stato alterato in lui qualcosa di tanto prezioso, è stato oltraggiato qualcosa di tanto sacro, che egli leva gli occhi al cielo e, pieno di amarezza, prega che quest'oltraggio non venga più riscattato, che questa alterazione non sia rimossa»¹⁸. È l'uomo Ivan, più che il filosofo (ammesso e non concesso che i due siano davvero distinguibili), che non sopporta di avere a che fare con un Dio che non possa o, peggio, non voglia, proteggere gli innocenti dalla sofferenza. Ed è quest'uomo fatto di carne, ossa ed emozioni che, a questo punto, prova a mettere una volta per tutte con le spalle al muro il fratello: come si può accettare di costruire la felicità degli uomini sulla sofferenza innocente, fosse pure quella di un solo essere inerme? Anche Alëša, come Ivan, non può ritenere ammissibile una simile mostruosità, né che gli uomini possano mai essere felici, ove la loro felicità debba essere fondata sulla sofferenza innocente. Ma, diversamente dal fratello, Alëša ritiene che sia apparso, nella storia dell'uomo, un Essere che può e ha il diritto di perdonare persino chi ha causato la sofferenza degli innocenti. E questo Essere particolarissimo, come si capisce, è Gesù Cristo. Era qui che Ivan aspettava il fratello al varco. Non s'è affatto dimenticato di Cristo, e anzi non nasconde il suo stupore per il fatto che Alëša lo tiri in ballo così tardivamente. È a

¹⁶ Ivan, scrive Pareyson, è «un grande filosofo, che di fatto non esiste perché è un prodotto della sua [di Dostoevskij] fantasia artistica [...], ma che meriterebbe d'esser l'oggetto d'un paragrafo o d'un capitolo, riservato esclusivamente a lui, d'un qualsiasi manuale di storia della filosofia» (ivi, p. 179). Su questo è da vedere il saggio di S. Bulgakov, *Ivan Karamazov come tipo filosofico*, trad. it. in Aa.Vv., *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, La Casa di Matriona, Milano 1991, pp. 71-96, che considera *I fratelli Karamazov* come «l'opera dostoevskiana più geniale dal punto di vista filosofico e artistico» e individua proprio in Ivan «il personaggio filosoficamente più lucido» (p. 72).

¹⁷ L. Pareyson, *Dostoevskij*, cit., p. 195.

¹⁸ V. Rozanov, *La leggenda del Grande Inquisitore*, trad. it. di N. Caprioglio, con una Introduzione di V. Strada, Marietti, Genova-Milano 1989, p. 72.

questo punto che Dostoevskij inserisce nel romanzo la «Leggenda del Grande Inquisitore», alla quale, finalmente, ci accostiamo.

3. *La leggenda*

Da circa un anno Ivan ha composto un poema. Non lo ha messo per iscritto, dice, ma lo ha «pensato d'impeto» (K, p. 551), l'ha tenuto a mente, ed è in grado di raccontarlo al fratello. Si tratta – come avevo cominciato a dire – del resoconto di una nuova venuta di Cristo (non l'ultima, s'intende; anche l'Inquisitore non disconosce la rivelazione della venuta finale che è stata annunciata dalle Scritture). Cristo sente il desiderio di mostrarsi, fosse anche solo per un istante, al suo popolo sofferente. Ecco dunque che, con il medesimo aspetto che aveva assunto quindici secoli prima, Egli appare nuovamente all'umanità. E, per farlo, sceglie proprio la terra dove «cominciavano a crepitare i roghi degli eretici» (K, p. 555): è nelle «strade roventi» di Siviglia che Cristo fa la sua comparsa, il giorno seguente a quello in cui il cardinale Grande Inquisitore «aveva fatto bruciare in una volta sola quasi un centinaio di eretici *ad maiorem gloriam Dei*» (K, p. 557). Gesù si mostra agli uomini nella Siviglia dell'Inquisizione. Si mostra e tace. Ma il suo silenzio non impedisce affatto – tutt'altro! – che il popolo lo «senta» ugualmente, riconoscendolo:

Egli è apparso in silenzio, inavvertitamente, eppure, strano!, tutti Lo riconoscono. Questo potrebbe essere uno dei passi più belli del poema, il dire, cioè, come mai tutti Lo riconoscano. Il popolo è attratto verso di Lui da una forza irresistibile, Lo circonda, la folla aumenta sempre più intorno a Lui. Gli va dietro. Egli passa silenziosamente in mezzo a loro, con un dolce sorriso di pietà infinita (K, p. 557).

L'unico carattere «positivo» che Dostoevskij mette davvero in evidenza, in questo Gesù schivo e silenzioso, è la sua pietà misericordiosa, la sua «immensa misericordia» (K, p. 555). Un Gesù Cristo misericordioso ricompare dunque in silenzio tra gli uomini. E, come aveva fatto anche quindici secoli prima, benedice, guarisce, compie miracoli, resuscita infine una bambina. Non tanto per «provare» la propria identità (non ne ha alcun bisogno, dato che, a dispetto del suo silenzio o forse proprio grazie ad esso, è già stato riconosciuto

da tutti), né per indurre alcuno, con questi suoi gesti, a credere in Lui (come spiegherà più avanti il diavolo, nel corso della sua apparizione onirica a Ivan, non è possibile credere per forza, e «in fatto di fede le prove non servono a nulla, specialmente le prove materiali. Tommaso credette non perché vide Cristo risorto, ma perché fin da prima desiderava credere», K, p. 1429¹⁹), quanto piuttosto per quella misericordia, per quella pietà infinita che Dostoevskij ha messo subito in evidenza. Non ha bisogno di giustificare o di provare alcunché, questo Essere straordinario. A testimoniarlo è anzitutto proprio il suo silenzio, che scavalca persino la predicazione evangelica e la radicalizza, rendendola così pienamente comprensibile. Cristo, in effetti, lo conosciamo solo attraverso le parole di altri, i quali hanno riferito e parlato di Lui, tramandando sino a noi la sua voce. Come Socrate, per fare un esempio di carattere filosofico, della cui vita e del cui pensiero abbiamo notizia solo grazie alle testimonianze dei suoi discepoli e concittadini. Come il capitano Achab, per aggiungere un esempio che viene dalla letteratura, del quale conosciamo le gesta solo attraverso il racconto di Ishmael. Come e più di costoro, «Gesù non si è fissato in formule»²⁰.

Cristo passa silenziosamente in mezzo alla folla che lo ha riconosciuto. Sino a quando ecco comparire sulla scena un vecchio di quasi novant'anni, «alto e diritto, col viso scarno e gli occhi infossati, che però mandano ancora una luce, come una scintilla di fuoco» (K, p. 557). È il Grande Inquisitore in persona, sia pure privo dei sontuosi paramenti sacri che aveva indossato il giorno precedente, quando aveva fatto bruciare vivi i nemici della fede: «in questo momento indossa soltanto il suo vecchio e rozzo saio monastico» (K, p. 559). Dietro di lui, a una certa distanza, stanno i suoi lugubri collaboratori. Il Grande Inquisitore ha visto che Cristo ha resuscitato la bambina ma, anziché esprimere gioia, il suo viso si incupisce «e il suo sguardo scintilla di una luce sinistra. Tende il dito e ordina alle guardie di impadronirsi di Lui»

¹⁹ Proprio nel corso del dialogo onirico tra Ivan e il diavolo (Libro undicesimo, capitolo IX: «Il diavolo. L'incubo di Ivan Fëdorovič») viene fatto anche un cenno significativo alla «Leggenda». Il diavolo si rivolge a Ivan con queste parole: «Amico mio, conosco un carissimo e adorabilissimo signorino russo: è un giovane pensatore, molto amante della letteratura e delle cose belle, autore di un poema promettente intitolato *Il Grande Inquisitore...*». Ma Ivan replica senza indugio e nervosamente: «Ti proibisco di parlare del *Grande Inquisitore!*» (K, p. 1457).

²⁰ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, trad. it. di F. Costa, Longanesi, Milano 1973, p. 291.

(K, p. 559). Così fanno, peraltro senza che alcuno muova un dito per proteggerlo, senza che nessuno reagisca in alcun modo:

è tanta la sua forza, e il popolo è talmente abituato a sottomettersi e ad ubbidirgli spaurito, che la folla subito si apre davanti alle guardie, e queste, nel silenzio di tomba che si è fatto di colpo, mettono le mani su di Lui e Lo portano via. Istantaneamente la folla, tutta come un sol uomo, piega la testa fino a terra davanti al vecchio Inquisitore: egli benedice il popolo in silenzio, e continua la sua strada. Le guardie conducono il Prigioniero in un buio e angusto carcere a volta, nell'antico palazzo del Santo Uffizio, e Lo chiudono dentro (K, p. 559).

Un quadro che non può non far tornare alla mente quello che afferma Nietzsche a proposito della «morale d'armento»²¹, o, più chiaramente ancora, a proposito del «gregge» dei deboli, che viene tenuto sotto tutela dalla religione: «dove ci sono greggi, è l'istinto della debolezza che ha voluto il gregge, e l'accortezza del prete che l'ha organizzato»²².

4. Nella notte

Giunge infine la notte, «la nera, calda, «soffocante» notte sivigliana» (K, p. 559). Il Grande Inquisitore si reca nella cella dove Gesù è stato rinchiuso:

È solo, la porta si richiude subito dietro di lui. Si ferma vicino alla porta e scruta il Suo viso a lungo, per un minuto o due. Finalmente si avvanza, sempre in silenzio, posa la torcia sulla tavola, poi Gli parla: «Sei Tu? Sei Tu?». Ma siccome non riceve risposta, subito continua: «Non rispondere, taci! E che potresti dire? So bene che cosa vuoi dire. Ma Tu non hai il diritto di aggiungere nulla a quello che hai già detto una volta (K, p. 559).

Deve tacere, Gesù: ogni parola che potesse aggiungere in questo momento minerebbe l'autorità della tradizione e della Scrittura: tutto è stato detto, ed è stato detto una volta per tutte. Inizia in questo modo lo straordinario faccia a faccia tra Cristo e il Grande Inquisi-

²¹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 201, trad. it. di F. Masini, in *Opere di F. Nietzsche*, VI, 2, Adelphi, Milano 1976, p. 102.

²² F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, III, 18, trad. it. di U. Colla, Einaudi, Torino 2012, p. 142.

tore. Nel corso del quale – come ho già anticipato – a parlare sarà sempre e solo l’Inquisitore, mentre Cristo rimarrà per tutto il tempo ostinatamente in silenzio di fronte alla durezza e alla provocazione delle parole dell’Inquisitore. Quest’ultimo, come tutti, ha riconosciuto Cristo, anche se non è del tutto certo se si tratti di una figura in carne ed ossa o di una sorta di visione. La domanda che gli rivolge nella tenebra della cella non mette in discussione il riconoscimento, semmai la consistenza della figura che ha dinanzi a sé. Quello che Dostoevskij mette in evidenza, in questo passaggio cruciale della «Leggenda», è lo stupore irritato dell’Inquisitore, all’idea che Cristo abbia osato presentarsi ancora una volta sulla scena del mondo:

Perché sei venuto a disturbarci? Lo sai anche Tu, che sei venuto a disturbarci. Ma sai cosa accadrà domani? Io non so chi sei e non lo voglio sapere, non voglio sapere se sei proprio Tu o soltanto un’immagine di Lui, ma domani Ti condannerò e Ti brucerò sul rogo come il peggiore degli eretici, e quello stesso popolo che oggi Ti baciava i piedi, domani, a un mio cenno, si precipiterà ad attizzare il fuoco del Tuo rogo! Lo sai questo? Sì, forse lo sai – aggiunge il vecchio in tono pensoso, senza staccare gli occhi neppure per un istante dal suo Prigioniero (K, p. 559).

Alëša, a questo punto del racconto, non riesce a celare il proprio stupore: che cosa vuol dire tutto questo? «Il vecchio ha semplicemente una fantasia sfrenata, oppure il suo è uno sbaglio, un assurdo *qui pro quo?*» (K, p. 559). Ma Ivan, di fronte al candore del fratello, scoppia a ridere: sì, è vero – risponde – può essere che si tratti del delirio di un vecchio novantenne; ma può anche darsi che le cose stiano diversamente. In ogni caso, poco importa: «l’importante è che il vecchio debba rivelare il proprio pensiero, e che finalmente, dopo novant’anni, lo riveli, e dica a voce alta quello che per novant’anni aveva taciuto» (K, p. 561). Ecco, il confronto tra i due, tra il vecchio Inquisitore e il Cristo reincarnato, se vogliamo, è tutto qui: l’uno di fronte all’altro troviamo da un lato un fiume di parole (tutte quelle che per tanti anni non sono state pronunciate) e di argomenti (le «ragioni» dell’opera della Chiesa nel mondo); dall’altro la semplicità (ma anche la profondità misteriosa e inquietante) del silenzio di Cristo. Ma l’una di fronte all’altra si confrontano anche due visioni del mondo e due diverse concezioni dell’essere dell’uomo: quella, che potremmo definire politica e, a suo modo, umanitaria, alla quale danno voce le parole dell’Inquisitore; e quella misericordiosa e intransigente di Cristo, il quale, con la sua semplice presenza, chiede agli

uomini di essere – provo a dirlo in questo modo – liberamente perfetti. Certo, il prosieguo del racconto mette in chiaro che la Chiesa si è di fatto schierata dalla parte di Satana anziché da quella di Cristo²³. Lo scopo dichiarato, però, è quello di affrancare l'umanità dal peso della libertà e della coscienza, le quali avrebbero reso insopportabile la vita degli uomini: il sì a Satana è il terribile passo che è necessario compiere per salvare gli uomini da se stessi e donare loro la felicità su questa terra²⁴. Cristo, invece, facendosi maestro di libertà e respingendo quelle che il Grande Inquisitore indica come le tre forze fondamentali del controllo sociale – il miracolo, il mistero, e l'autorità – ha commesso un errore gravissimo, che deriva, da ultimo, dalla mancata (o quanto meno imperfetta) comprensione della natura umana e dei suoi bisogni. Per questo, invece di avviare gli uomini alla felicità, Cristo ha generato dolore. Se avesse amato davvero l'umanità, non avrebbe preteso dagli uomini qualcosa che essi non sono in grado di dare, ma li avrebbe trattati per quelli che sono, vale a dire schiavi ribelli:

Tu non scendesti dalla croce, quando per schernirti e per provocarti Ti gridavano: «Scendi dalla croce, e crederemo che sei proprio Tu!». Non scendesti perché, anche questa volta, non volesti rendere schiavo l'uomo con un miracolo, perché avevi sete di una fede nata dalla libertà e non dal miracolo.

²³ Vale la pena osservare che la «Leggenda», pur riferendosi esplicitamente alla Chiesa cattolica, ha un significato più ampio, che chiama in causa, ad esempio, anche il socialismo rivoluzionario, ritenuto da Dostoevskij incompatibile con la libertà e destinato al totalitarismo: «La critica contenuta nella “Leggenda” è diretta contro tutta l'utopia continuamente formulata della storia dell'umanità (da Platone a Renan), contro il proposito di consegnare la responsabilità delle sorti della società nelle mani di una saggia élite, e raggiungere la beatitudine dell'umanità con un potere esercitato dispoticamente su una massa di irresponsabili educati alla sottomissione servile» (S. Frank, *La leggenda del Grande Inquisitore*, in Aa.Vv., *Il dramma della libertà*, cit., p. 202).

²⁴ Secondo Semën Frank l'idea-guida del progetto del «Grande Inquisitore» è quella del paradiso in terra: «la salvezza per lui significa la liberazione dell'uomo da ogni tragicità, dalla lotta e dal dissidio, dal dubbio e dal tormento della coscienza, cioè il raggiungimento definitivo di un'autocoscienza semplice e ingenua, al di là del bene e del male, come quella dei bambini [...]. Il vero senso della “Leggenda del Grande Inquisitore” si scopre soltanto alla luce di questa grande antinomia tra l'ingenua beatitudine dei bambini e la libertà dello spirito» (S. Frank, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., pp. 203-205). Ma si tenga presente anche quanto scrive Sergius Hessen a proposito del superamento dell'utopia nei *Karamazov*, ossia «che il regno dei cieli non può derivare da una determinata forma sociale, non è un regno nel senso terrestre, poiché si trova su un piano di esistenza del tutto diverso, senza alcuna misura in comune con il piano orizzontale della vita storica» (S. Hessen, *Il bene e il male in Dostoevskij*, trad. it. a cura di I. C. Angle, Armando, Roma 1980, p. 89).

Avevi sete di amore libero, e non dei servili entusiasmi dello schiavo davanti al potente che lo ha terrorizzato una volta per sempre. Ma anche qui Tu mettevi gli uomini troppo in alto, perché essi sono certamente degli schiavi, benché siano stati creati ribelli (K, p. 573).

Il miracolo, il mistero, l'autorità sono gli strumenti con i quali la Chiesa ha messo in atto un controllo acquietante su una umanità spaventata, pronta proprio per questo a sottomettersi *sponte propria* al potere:

Inquietudine, confusione e infelicità: ecco dunque il retaggio attuale degli uomini, dopo che Tu hai sofferto tanto per la loro libertà [...]. Noi abbiamo corretto la Tua opera: l'abbiamo basata sul *miracolo*, sul *mistero* e sull'*autorità*. E gli uomini si sono rallegrati che qualcuno abbia preso di nuovo a spingerli come un gregge, e che finalmente il loro cuore sia stato liberato da un dono così terribile, che aveva procurato loro tante sofferenze. Non abbiamo fatto bene a insegnare così e ad agire così, dimmi? Non abbiamo forse dimostrato di amare l'umanità? (K, p. 575).

Lasciamo in sospeso quale sia la natura autentica del potere dal punto di vista del Grande Inquisitore. Ciascuno troverà da sé una risposta alla questione²⁵, se questa operazione di soggiogamento sia stata realizzata davvero in ragione di un atto d'amore nei confronti degli uomini, o se non sia piuttosto una «maligna» opera di coercizione. E «maligna» nel senso più letterale e radicale, se si tiene conto della confessione dell'Inquisitore stesso, dalla quale abbiamo appreso che la Chiesa da tempo non è più con Cristo ma con «lui», il Grande Nemico: «noi abbiamo preso la spada dei Cesari! Ma, naturalmente, prendendola abbiamo rinnegato Te e siamo andati dietro a *lui*» (K, p. 577)²⁶. Lasciamo in sospeso cioè il giudizio sulla

²⁵ Ha ragione Semën Frank quando, a proposito della «Leggenda», scrive che essa «appartiene alle grandi creazioni dello spirito divenute ormai un simbolo, la cui interpretazione, non diversamente dall'interpretazione della stessa realtà, rimarrà sempre dibattuta, e dipenderà in ultima analisi dalla profondità e dalla ricchezza dell'esperienza spirituale del lettore» (S. Frank, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., p. 201).

²⁶ «Maligna», l'opera dell'Inquisitore, lo è anche per l'ottundimento delle capacità umane che essa realizza. Lo ha ben visto Rozanov: «Sembrirebbe di non essere lontani dalla verità dicendo che nella tentazione di ricorrere "ai pani terreni", impossessandosi così delle sorti dell'umanità, sia sottinteso uno spaventoso, ma efficace sbocco delle contraddizioni storiche: l'abbassamento del livello psichico dell'uomo. Soffocare in lui tutto ciò che è indeterminato, inquieto, tormentoso; semplificare la sua natura fino all'evidenza di aspirazioni poco lungimiranti, costringerlo a sapere moderatamente, a sentire moderatamente,

buona o cattiva fede dell'Inquisitore; o, meglio, la valutazione della sua appartenenza all'ordine del divino o a quello del diabolico. A favore di questa seconda ipotesi depone ad esempio la confessione appena ricordata; e, più ampiamente, bisogna riconoscere che «nella "Leggenda" si sono riversati in modo sorprendente ed inspiegabile tratti veramente satanici: non quanto potrebbe pensare l'uomo dello spirito maligno, ma quanto lo stesso spirito maligno potrebbe dire di sé»²⁷. A favore della buona fede, per contro, depongono passi come questo:

Tutti saranno felici, milioni e milioni di esseri, meno un centinaio di migliaia, cioè quelli che li guidano. Perché solo noi, noi che conserviamo il segreto, saremo infelici. Ci saranno miliardi di bambini felici, e centomila martiri, quelli che hanno preso su di sé la maledizione di conoscere il bene e il male. Essi moriranno dolcemente, si spegneranno dolcemente nel Tuo nome, e oltre la tomba troveranno solo la morte. Ma noi manterremo il segreto, e per la loro felicità li culleremo nell'idea di una ricompensa celeste ed eterna. Poiché, se anche ci fosse qualcosa nell'altro mondo, non sarebbe certo per quelli come loro (K, p. 581).

Hanno venduto l'anima al diavolo, il Grande Inquisitore e la Chiesa. Osservo di passaggio che il giudizio severo di Dostoevskij nei confronti della Chiesa cattolica è ricorrente. Nei *Demòni*, ad esempio, il tradimento della Chiesa di Roma è altrettanto esplicito nelle parole che Nicolai Stavrògin rivolge a Šatov:

Lei era convinto che il cattolicesimo romano non fosse ormai più il cristianesimo; lei sosteneva che Roma aveva proclamato un Cristo che aveva ceduto alla terza tentazione del diavolo, e che il cattolicesimo, annunciando a tutto il mondo che Cristo non poteva sussistere sulla terra senza un regno terreno, aveva così stesso annunciato l'Anticristo, decretando così la rovina per tutto il mondo occidentale²⁸.

Hanno venduto l'anima al diavolo. Ma – daccapo – lo hanno fatto per malvagità o per spirito estremo di sacrificio e per una sorta di amore smisurato nei confronti dell'umanità? Quello che è chiaro è che il drammatico faccia a faccia tra Cristo e l'Inquisitore è segnato

a desiderare moderatamente: ecco il modo di soddisfarlo, finalmente, e di acquietarlo» (V. Rozanov, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., p. 100).

²⁷ Ivi, p. 145.

²⁸ F. Dostoevskij, *I demòni*, trad. it. di G. Pacini, Feltrinelli, Milano 2000, p. 340.

assai più dal silenzio «evangelico»²⁹ dell'uno che dagli argomenti, anche quelli apparentemente inattaccabili, dell'altro. Un silenzio che non si interrompe, e grazie al quale Cristo si sottrae ad ogni mediazione e ad ogni contrapposizione dialettica. Anche da questo punto di vista appare con chiarezza che il silenzio di Cristo, come e più che il suo messaggio, ha la radicalità dell'intransigenza: chiede agli esseri umani di essere perfetti e di non lasciarsi sedurre dalle lusinghe «diaboliche» della ragione. Così facendo, il Prigioniero silenzioso si colloca in una dimensione altra rispetto a quella della logica dell'Inquisitore e dei ragionamenti «troppo umani» che costui gli sottopone. Rifiuta di scendere sul piano di quella logica, il Prigioniero, e risponde non con argomenti (i quali, come tali, se anche dessero torto all'Inquisitore nel merito, condividerebbero quanto meno la sua logica), bensì con un gesto che supera in un solo istante gli argomenti del Grande Inquisitore:

– E come finisce il tuo poema? – domandò a un tratto [Alëša] con gli occhi bassi. Oppure è già finito qui?

– Volevo finirlo così: l'inquisitore smette di parlare, e poi aspetta per un certo tempo che il Prigioniero gli risponda. Il Suo silenzio gli pesa. Ha visto che il Prigioniero l'ha ascoltato fino in fondo, guardandolo sempre fisso negli occhi con uno sguardo dolce e penetrante, e che evidentemente non vuole ribattere. Il vecchio, invece, vorrebbe che gli dicesse qualche cosa, magari anche qualche cosa di amaro, di terribile! Ma ecco Lui gli si avvicina in silenzio, e lo bacia dolcemente sulle vecchie labbra esangui. E questa è tutta la Sua risposta. Il vecchio sussulta. Gli angoli della sua bocca hanno avuto come un leggero tremito. Va alla porta, l'apre, e dice al Prigioniero: «Vattene, e non venire più... non venire mai... mai, mai!». E lo lascia andare per «le strade buie della città. Il Prigioniero si allontana (K, pp. 587-589).

Cristo dunque *non* risponde al Grande inquisitore. O, quanto meno, risponde con un gesto che oltrepassa del tutto il suo linguaggio «euclideo»³⁰: un sorprendente gesto d'amore, dinanzi al quale

²⁹ «Il silenzio del Cristo è anche un silenzio evangelico. Nel processo davanti al Sinedrio e davanti ai romani, Gesù è un imputato silente. Ma non per questo debole» (G. Zagrebelsky, *La leggenda del Grande Inquisitore*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia 2003, p. 35).

³⁰ Ha sottolineato Paolo Zellini che lo stesso Ivan Karamazov da un lato «pretende certezza e univocità e dichiara senza esitazioni di avere una mente euclidea e "terrestre"» (P. Zellini, *La matematica del Grande Inquisitore*, cit., p. 4), dall'altro «dimostra di conoscere bene le geometrie non euclidee scoperte, poco prima che Dostoevskij scrivesse I

l'Inquisitore rimane interdetto e non trova altra risposta che non sia quella di ordinare al suo Prigioniero di andarsene e di non tornare mai più: «L'Inquisitore vede tutto, sa tutto; intende persino l'appello muto dell'amore, ma è incapace di rispondervi. Che cosa fare, in questo caso, se non riaffermare la presenza di tale amore? È questo il senso del bacio che Cristo, senza dire parola, dà allo sventurato vegliardo. Anche Alěša abbraccia il fratello alla conclusione del suo racconto, e quest'ultimo lo accusa, ridendo, di plagio»³¹. Così Cristo risponde al «nero pessimismo»³² dell'Inquisitore. Non perché il Cristo di Ivan sia ottimista. L'ottimismo fine a se stesso – lo sapeva bene Nietzsche – è stupido. La situazione dell'uomo è e rimane drammatica, insuperabilmente drammatica. Non ci può essere un bene capace di vincere il male, e nemmeno Cristo può redimere gli esseri umani.

Massimo Cacciari, nel corso di una *lectio magistralis* pronunciata il 12 settembre 2011 al Teatro «Franco Parenti» di Milano, in occasione di una messa in scena della «Leggenda del Grande Inquisitore», ha azzardato in proposito un'ipotesi che provo a riassumere, augurandomi di riuscire a rispettarne il senso³³: è vero che non può esserci un bene capace di vincere il male, e tuttavia il male è tale che può auto-negarsi; il principio della negazione (che si riassume, nella «Leggenda», nella negazione della libertà) può giungere all'estremo negando se stesso. A titolo d'esempio, Cacciari si è riferito, in quell'occasione, ad alcune delle parole che Satana, apparso a Ivan, ha rivolto a quest'ultimo, richiamandosi a quelle stesse pagine del *Faust* di Goethe dalle quali ho preso le mosse:

Mefistofele, quando è apparso a Faust, ha detto di se stesso che vuole il male, ma fa solo il bene. Be', padronissimo; io però faccio tutto il contrario. Io sono forse l'unico in tutta la natura che ami la verità e desideri sinceramente il bene. Ero presente quando il Verbo morto sulla croce ascese al cielo, portando sul suo petto l'anima del ladrone crocifisso alla sua destra; ho sentito le grida di gioia dei cherubini, che cantavano e gridavano «Osanna!», e il tonante tripudio dei serafini, che fece tremare il cielo e tutto l'universo. Ebbene, ti giuro su quanto esiste di più sacro che volevo unirmi al coro e gridare: «Osanna» insieme con gli altri!

fratelli Karamazov, da Bólyai, Lobacěvskij e Riemann» (ivi, p. 3).

³¹ R. Girard, *Dostoevskij dal doppio all'unità*, trad. it. di R. Rossi, SE, Milano 1987, p. 112.

³² Ivi, p. 110.

³³ La *lectio* di Massimo Cacciari è in ogni caso visibile per intero all'indirizzo: <http://www.youtube.com/watch?v=oTZo888cS3U>.

Questo grido stava già per sfuggirmi, stava già per erompere dal mio petto... io sono molto impressionabile, lo sai, ho molta sensibilità artistica. Ma il buon senso, che è la caratteristica più disgraziata della mia natura, mi trattenne anche allora entro i giusti limiti, e persi quell'attimo! Perché in quel momento pensai: «Che cosa succederebbe dopo il mio 'Osanna'? Subito nel mondo tutto si spegnerebbe e non accadrebbe più nulla. Ed ecco che, unicamente per dovere di servizio e per la mia posizione sociale, fui costretto a reprimere un impulso buono e a restarmene con la mia infamia. L'onore di fare il bene se lo prende tutto per sé qualcun altro, e a me non è rimasto in sorte che il male (K, pp. 1453-1455).

Satana desidera ardentemente e semplicemente unire il proprio «Osanna» a quello degli angeli (è un angelo egli stesso, in effetti); se però lo facesse, se cioè tutti, Satana incluso, si unissero a quell'Osanna, il mondo e la storia avrebbero fine: è rimasto dunque legato al mondo, Satana, ma il suo desiderio sarebbe stato quello di unirsi all'Osanna che, mettendo fine al mondo, avrebbe realizzato la Gerusalemme celeste: «Dostoevskij cita il testo di Goethe nel tentativo di migliorarlo. Il suo demone preferirebbe fare del bene, ma ha un altro compito: tenere il mondo in movimento. Senza il male non ci sarebbero eventi di sorta. Il mondo si bloccherebbe con lo stridore di una lode sinistra»³⁴. Il male radicale aspira per questo al bene assoluto. Segno anche questo, forse, di quella ambiguità che, oggi più che mai, rende difficile se non affatto impossibile distinguere con certezza il male dal bene³⁵.

5. *In fine*

Proviamo a tirare le somme e a concludere il discorso. Dinanzi all'Inquisitore, il quale espone con lucidità «euclidea» le ragioni della politica della Chiesa e del fallimento del messaggio di Cristo, che è pericoloso anzitutto perché non tiene conto della vera natura degli

³⁴ S. Neiman, *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, trad. it. di E. Mineo, a cura di F. Giardini, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 265.

³⁵ Come scrive Pareyson, l'ambiguità dell'umano sta anzitutto qui, nella impossibilità di distinguere Cristo dall'Anticristo: «Un tempo il male si presentava nella forma più semplice ed elementare, ed era facile lottare contro di esso; ora esso assume le fattezze del bene, si presenta in forma amabile e attraente, e nessuno pensa a combatterlo» (L. Pareyson, *Dostoevskij*, cit., p. 110).

uomini, del loro essere «gregge»³⁶, e li condanna perciò all'infelicità – dinanzi all'Inquisitore, dicevo, s'impongono il silenzio e il gesto sorprendente, spiazzante di Cristo: un silenzio che inquieta l'Inquisitore e un gesto che lo destabilizza e, verosimilmente, lo spaventa: «quel bacio gli brucia il cuore, ma il vecchio persiste nella sua idea» (K, p. 589).

Il racconto di Ivan si conclude in questo modo. Ma se ne può forse immaginare una prosecuzione, come ha fatto qualche anno fa Raimon Panikkar: «L'Inquisitore, terminato di parlare, aspetta per qualche momento che il Prigioniero gli risponda. Il suo silenzio gli pesa... Il vecchio desidera che dica qualcosa, anche di spietato, di terribile, ma che si difenda»³⁷. Ma, come abbiamo visto, il Prigioniero tace, bacia l'Inquisitore, e si dilegua per le vie oscure di Siviglia. Ed è a questo punto che Panikkar inserisce la sua ipotesi. Che cosa può essere successo, dopo che il Prigioniero se n'è andato? Rimasto solo, l'Inquisitore ricorda di avere sognato

la parte silente del dialogo non avvenuto. Il Prigioniero non muoveva le labbra ma era come se gli trasmettesse la risposta al suo stesso monologo. Sembrava che gli dicesse che non era venuto a ristabilire il Paradiso perduto, come sognavano i giudei, ma a risvegliare un'altra dimensione più profonda (quella divina?) dell'essere umano che si manifestava nell'anelito di pace e felicità di tutti³⁸.

L'Inquisitore si interroga con angoscia intorno alla possibilità di avere fallito nel suo tentativo di rendere felici gli infelici esseri umani: obbedire, rinunciando alla propria libertà, non significa di per sé raggiungere la felicità. E si rende conto di avere a sua volta perduto la propria libertà:

L'incubo si sciolse in un sospiro quando si rese conto che nemmeno lui, che aveva rinunciato alla felicità per farsi carico della responsabilità di procurarla

³⁶ La parola «gregge», come si diceva, evoca scenari nietzscheani, ma compare anche nelle pagine della «Leggenda», ad esempio quando l'Inquisitore, annunciando al Prigioniero la sua decisione di bruciarlo l'indomani sul rogo, gli dice che saranno quelli stessi che l'avevano acclamato a contribuire all'esecuzione, e pronuncia queste parole: «Te lo ripeto, domani stesso vedrai questo gregge obbediente che al mio primo cenno si precipiterà ad atizzare i carboni ardenti del Tuo rogo, sul quale Ti brucerò per essere venuto a disturbarci. Perché, se c'è qualcuno che ha meritato più di tutti il nostro rogo, sei proprio Tu. Domani Ti farò bruciare. *Dixi*» (K, p. 583).

³⁷ R. Panikkar, *La tragedia del Grande Inquisitore*, MC Editrice, Milano 2008, p. 13.

³⁸ Ivi, p. 14.

a quei milioni di cui si sentiva responsabile, era libero. Era schiavo del dovere, del suo dovere. Cominciava a rendersi conto che, se gli rimaneva un minimo di libertà, era per riconoscere che non era libero di tornare indietro³⁹.

Un quadro sconfortante, come si capisce. Dal quale emerge, ancora una volta, la possibilità che la «salvezza» – se così la vogliamo chiamare – sia ancora una volta consegnata al silenzio:

Il cardinale credeva in un Dio creatore del cielo e della terra, ma non in Qualcuno che non osava chiamare Dio temendo di bestemmiare, Qualcuno che dimorava nel cuore dell'uomo. Credeva in un Signore dell'Universo, ma non in un ospite dell'anima. Non poteva credere in un Dio immanente che quel Prigioniero incarnava non con le sue parole – non aveva pronunciato parola alcuna – ma con la sua presenza, con la sua carne, forse perché Egli stesso era la Parola incarnata e non proferita. Incominciò a sentirsi turbato dal silenzio del suo Prigioniero che fino ad allora aveva preso per debolezza o per paura. Loro avevano preso su di sé l'interpretazione della Parola, ma il silenzio sfugge a ogni interpretazione dottrinale⁴⁰.

Ecco, vorrei concludere queste pagine proprio con queste parole di Panikkar. Le quali ci aiutano a pensare al silenzio di Cristo come a una possibilità di rintracciare dentro di noi – e non altrove, ad esempio nelle sovraterrene speranze delle quali Zarathustra invita giustamente a diffidare – la possibilità del Paradiso.

In principio era il Silenzio. Che è stato lacerato dalle parole degli uomini. E che per ciò chiede di essere restaurato, affinché sia possibile scorgere in esso quella sorta di vero e proprio «tesoro» di cui gli esseri umani, soprattutto oggi, quando tutto sembra consegnato al rumore assai più che alla parola, hanno bisogno come dell'aria che respirano. In principio era il Silenzio. Cristo, dinanzi all'Inquisitore, ripropone la situazione originaria che è generatrice di parola e insieme di azione: un agire che non agisce e una parola silenziosa. Per dirci che, forse, la possibilità della salute è consegnata, oggi più che mai, a una vita schiva, misericordiosa e silenziosa, e che la vera «forza salutare» che emana da Cristo (K, p. 557) è, appunto, anzitutto quella del Suo silenzio. Il resto – per dirlo con una parola che fu cara a Carlo Michelstaedter, anch'egli impegnato, con intransigenza anzitutto nei confronti di se stesso, a ricercare la divinità del Silenzio – è rettorica.

³⁹ Ivi, p. 15.

⁴⁰ Ivi, p. 18.



Giuseppe Cantillo

Il Gesù di Troeltsch

1. Nella sua autobiografia intellettuale del 1922, *Meine Bücher*, Ernst Troeltsch racconta che il suo primitivo progetto di ricerca era rivolto ad una ricostruzione della storia universale dello sviluppo della mentalità religiosa e alla determinazione della posizione del Cristianesimo in questo sviluppo. Un progetto chiaramente «smisurato», che il giovane teologo fu indotto a ridimensionare, concentrando la propria attenzione sul tema del confronto tra Cristianesimo e mondo moderno¹. Il risultato di questi primi studi fu la consapevolezza che la possibilità di un «compromesso» tra Cristianesimo e visione del mondo moderna si fonda nell'abbandono di una concezione dogmatica dell'idea cristiana, come immutabile e isolata dal mondo storico e dal suo divenire. Ad essa si devono assegnare gli stessi caratteri degli altri fenomeni storici, compresa «la possibilità di uno sviluppo in rapporto alle condizioni del mondo»². Il riferimento allo «sviluppo» dell'idea cristiana evoca necessariamente l'*Auseinandersetzung* del pensiero teologico con l'*idea dello sviluppo* e con il metodo genetico, che si sono affermati in tutti gli ambiti della conoscenza scientifica, ponendo alla teologia e alla *Weltanschauung* cristiana nuovi complessi problemi, innanzi tutto quello di conciliare l'autocomprensione immediata del Cristianesimo come verità religiosa incondizionatamente valida, in quanto rivelata da Dio, con la nuova consapevolezza della storicità delle forme spirituali e quindi della stessa religione.

¹ Cfr. E. Troeltsch, *Meine Bücher* (1922), in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionsphilosophie*, a cura di H. Baron [1925], Scientia Verlag, Aalen 1966, pp. 6-7.

² E. Troeltsch, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*, in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. II [1913], Neudr. der 2. Auflage 1922, Scientia Verlag, Aalen 1962, p. 280.

Ricollegandosi alle idee di Ranke sui poteri e i limiti della conoscenza storica, al suo concetto di *Weltgeschichte*, alla sua convinzione che la *Historie* non possa mostrare le ragioni ultime dell'accadere storico, che devono essere lasciate alla religione, Troeltsch nel saggio del 1893/94 *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen* ritiene di poter legittimare la visione cristiana della storia come l'unica adeguata risposta alla «incessante aspirazione dell'uomo ad una salda verità capace di dare senso alla vita»³, che proprio l'affermarsi della coscienza storica ha reso estremamente problematica. La storicizzazione del Cristianesimo non si spinge fino a negare «l'origine soprasensibile» del suo contenuto di verità. Per quanto sia storicamente accertato che il Cristianesimo sia sorto dal terreno del profetismo ebraico e che alla sua formazione concorrano diversi apporti e influssi, non si può disconoscere che la sua «autentica fonte» si trovi nell'eccezionale, «miracolosa» personalità di Gesù, da cui proviene la sua forza spirituale.

Il significato, la *novità* di Gesù non si devono però cercare nella sua dottrina, i cui motivi fondamentali appartengono alla tradizione israelitica e giudaica, bensì

nella *pretesa* di portare a compimento tutte le precedenti azioni divine, nella *certezza* di una definitiva rivelazione di Dio, nel sentimento dell'imminenza della fine del mondo e del giudizio finale, che è intimamente legato con l'apparizione del 'Messia', nella subordinazione della vita a queste ultime e supreme prospettive⁴.

Proprio nell'elemento messianico ed escatologico che caratterizza la personalità e la predicazione di Gesù, annunciante la venuta del «regno di Dio» – nella coscienza quindi di un'assoluta e definitiva rivelazione divina – consiste la vera sorgente del Cristianesimo e la testimonianza della sua origine nel mondo soprasensibile. La persona di Gesù, la sua auto-comprensione ed auto-affermazione mediano un rapporto speciale, unico con Dio, in cui si compie l'inserzione dell'eterno nel tempo, del mondo soprasensibile nella realtà umana e naturale⁵.

Questa posizione di conciliazione tra Cristianesimo e storia, tra il riconoscimento della relatività storica e la pretesa cristiana dell'asso-

³ Ivi, pp. 309-310.

⁴ Ivi, pp. 321-322.

⁵ Ivi, p. 323.

lutezza – come lo stesso Troeltsch ammette nella polemica con Niebergall nel saggio del 1900 su *Metodo storico e metodo dogmatico in teologia* – non è priva di oscillazioni e di mutamenti nei primi saggi degli anni Novanta. Tuttavia, afferma Troeltsch, la direzione del suo pensiero teologico procede nel senso di «trarre le conseguenze del metodo storico in modo sempre più stringente»⁶. È proprio la conoscenza storica fa vedere la particolarità della fede cristiana, il cui evento è, almeno finora, l'unico «punto» in cui «la forza di Dio», in essa operante, «ha spezzato» il limite della finitezza naturale, nel contesto dello sviluppo di una tradizione religiosa determinata, qual è stata «la religione dei profeti di Israele» e in una persona dotata di una personalità eccezionale irriducibile ai valori mondani preesistenti: «nella persona di Gesù, in cui il Dio distinto dalla natura produce una personalità sovrastante la natura nonché dotata di scopi eternamente trascendenti e di una forza di volontà che agisce in opposizione al mondo»⁷.

A questo riguardo Niebergall denuncia, non senza qualche ragione, una incoerenza nell'applicazione del metodo storico da parte di Troeltsch, che indubbiamente riconosce un carattere eccezionale e unico alla fede cristiana. Troeltsch stesso avverte la difficoltà e osserva perciò che questo riconoscimento della relativa superiorità della fede cristiana non intende affatto essere l'affermazione di «un'assolutezza dogmatica», che voglia contrapporre il Cristianesimo alla storia, estrapolandolo «dal flusso, dal condizionamento e dalla mutevolezza della storia», ma è piuttosto il risultato che scaturisce dall'esame stesso dello sviluppo della storia delle religioni e, più in generale, dallo sviluppo della storia della vita spirituale, quale si è presentata in particolare nella cerchia della cultura europea. Si delinea così nel saggio del 1900 il peculiare concetto di «assolutezza», che sarà sviluppato da Troeltsch nel saggio del 1902 *L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni*: un concetto di absolutezza che, nella consapevolezza della storicità e relatività di tutte le formazioni della vita spirituale, scaturisce da un «convincimento personale», che ha però «il suo fondamento oggettivo nella comparazione attenta, nella immedesimazione libera da chiusure e pregiudizi, nella valutazione

⁶ E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1900), in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, cit., p. 747 (trad. it., *Metodo storico e metodo dogmatico in teologia*, in E. Troeltsch, *Scritti scelti*, a cura di F. Ghia, Utet, Torino 2005, p. 470).

⁷ Ivi, p. 748 (trad. it., cit., p. 471).

coscienziosa»⁸ della molteplicità delle formazioni storiche individuali. La considerazione comparativa della storia delle religioni consente l'elaborazione di un canone di giudizio che, ritrovando nelle individualità un elemento comune, universalmente valido⁹, può riconoscere nel Cristianesimo non la religione assoluta, ma la «verità religiosa più alta valida per noi»¹⁰. L'«assolutezza» indica quindi «la validità più alta e la certezza» che ci si è collocati su un cammino che porta verso «la verità perfetta»¹¹; e in questo riconoscimento e in questa certezza è fondamentale l'affermazione del carattere eccezionale della persona di Gesù e della sua predicazione, la cui «forza religiosa» si rende evidente proprio nella comparazione tra le varie forme di religione, richiesta dall'applicazione del metodo storico. Al suo termine – scrive Troeltsch – si è ricondotti

alla predicazione di Gesù [...] alla pura e genuina grandezza, al vasto e libero respiro di quel messaggio di Gesù, che rappresenta quanto di più alto e grande noi conosciamo. A questo punto la potenza di Gesù ci afferra con tale violenza e ci riempie lo spirito di tale venerante rispetto che non sappiamo più di vie faticose, diritte o tortuose per giungere a Lui. A Gesù possiamo affidarci come alla suprema forza religiosa, né dobbiamo dimenticare che, se da Lui non movesse quella violenza di cui si è detto, mai una generazione irretita nei meandri della storia potrebbe arrivare a Lui. Al sentimento religioso è possibile ed è lecito ridimenticare la storia: esso vive, col sentimento immediato dell'assolutezza della sua esperienza, nella presenza di Dio, distruggendo il tempo nella visione del Termine ultimo ed unico del suo tendere, che in quel momento gli si disvela¹².

2. Per quanto anche nella concezione dell'esperienza cristiana delineata da Troeltsch, specialmente nel saggio sull'assolutezza del Cristianesimo, dalla personalità di Gesù si sprigiona una superiore «forza religiosa» che rivela la presenza di Dio alla coscienza dell'uomo, sottraendola al tempo e alla storia, non si può certo parlare di

⁸ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* [1902], in E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie*, Mohn, Gütersloh 1985, pp. 74-75 (trad. it. in E. Troeltsch, *L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni*, a cura di A. Caracciolo, Morano, Napoli 1968, p. 104).

⁹ Cfr. *ivi*, p. 83 (trad. it., cit., p. 118).

¹⁰ *Ivi*, p. 84 (trad. it., cit., p. 119). Cfr. pp. 88-91 (trad. it., cit., pp. 125-130).

¹¹ *Ivi*, p. 92 (trad. it., cit., p. 132).

¹² *Ivi*, p. 120 (trad. it., cit., p. 188).

«una cesura rispetto all'abituale causalità storica», qual è quella che, secondo la critica di Troeltsch, sarebbe attribuita alla personalità di Gesù da Niebergall, nel quadro di una persistente «teologia del miracolo», solo estrinsecamente rivestita di argomentazioni storiche. Peraltro, in questa posizione di mediazione tra fede e storia la presenza dell'elemento soprannaturale tende a scolorirsi sempre di più, man mano che si sviluppa la «teologia fondata sulla storia delle religioni», che trova il suo documento più sistematico nel saggio del 1913 *Die Dogmatik der "religionsgeschichtliche Schule"*¹³. Sicché l'orizzonte entro cui si situano le considerazioni intorno alla figura di Gesù si può indicare proprio con il titolo di «religionsgeschichtliche Schule» o anche più generalmente «religionsgeschichtliche Methode», cioè una prospettiva di storia della religione, caratterizzata dalla consapevolezza della pluralità delle formazioni in cui storicamente si manifesta quella disposizione della coscienza a percepire il rapporto con Dio che altrove Troeltsch ha definito come «apriori religioso»¹⁴. La Bibbia e gli altri documenti della tradizione cristiana devono essere indagati senza eccezioni con «i generali metodi della psicologia e della storia» e va esclusa ogni attestazione scientificamente valida di una verità soprannaturale¹⁵.

Le ricerche storiche sul Cristianesimo – osserva Troeltsch – hanno posto in evidenza la distanza tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Inoltre si è affermata la consapevolezza di una discontinuità tra la predicazione di Gesù come viene presentata nei sinottici, per la cui comprensione si deve far riferimento «al profetismo e all'escatologia del tardo giudaismo», e il Cristianesimo del Cristo, la religione «propria di una comunità e di una chiesa nuova [...] che presenta nettissimi tratti di differenziazione rispetto alla predicazione del regno di

¹³ E. Troeltsch, *Die Dogmatik der "religionsgeschichtlichen Schule"*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. II, cit., pp. 500-524 (trad. it. di A. Caracciolo, *La dogmatica della "Religionsgeschichtliche Schule"*, in E. Troeltsch, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, cit., pp. 193-228).

¹⁴ Cfr. E. Troeltsch, *Zur Frage des religiösen Apriori*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. II, cit., pp. 756-758 (trad. it. *La questione dell'apriori religioso*, in E. Troeltsch, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di S. Sorrentino, presentazione di G. Cantillo, Filema, Napoli 2002, pp. 206-208).

¹⁵ E. Troeltsch, *Die Dogmatik der "religionsgeschichtlichen Schule"*, cit., p. 503 (trad. it., cit., p. 199).

Dio [da parte] di Gesù»¹⁶. La riflessione attuale sul Cristianesimo, al fine della costruzione di una dogmatica o di una dottrina della fede, deve tenere presente non solo questa differenziazione, ma ancor di più l'intero svolgimento della storia del Cristianesimo attraverso la chiesa antica, la chiesa medievale, l'irruzione della riforma, le molteplici forme assunte dal confronto delle diverse confessioni cristiane con il pensiero scientifico e filosofico moderno e contemporaneo. Sicché – è questa la convinzione fondamentale di Troeltsch – «il Cristianesimo [...] non può essere [...] semplicemente la concezione e l'etica del Nuovo Testamento», ma dev'essere pensato come un concetto dinamico, un concetto di sviluppo, che deve oscillare, per così dire, continuamente tra l'origine e i vari momenti dello sviluppo, i vari punti di svolta che lo caratterizzano: «accanto all'epoca delle origini – scrive Troeltsch già nel saggio del 1903 *Was heisst 'Wesen des Christentums'?*, scritto in margine al celebre scritto di Harnack – anche lo *sviluppo successivo* assume un'importanza egualmente fondamentale per la determinazione dell'essenza»¹⁷. L'essenza infatti non può fissare, assolutizzandolo, un aspetto della tradizione cristiana, ma deve rispecchiare l'insieme delle varie e molteplici forme storiche assunte dal Cristianesimo, che non si lascia rinserrare in uno statico concetto unitario:

l'essenziale nel Cristianesimo non è ciò che coincide e si garantisce con una verità universale, oltre che immutabile, [ma] è invece unicamente l'insieme [*Inbegriff*] delle idee religiose fondamentali, che emerge con evidenza dalla sua stessa manifestazione storica, [...] e non è mai tutto già dato e concluso, fintanto che fa parte in modo vivo della storia¹⁸.

Inoltre, il concetto di essenza dev'essere considerato come un «concetto di ideale»¹⁹, nella cui determinazione entrano lo spirito del tempo, il grado delle conoscenze, ma soprattutto l'esperienza vissuta cristiana del singolo, la sua personalità. La comprensione dello

¹⁶ Ivi, p. 508 (trad. it., cit., p. 205).

¹⁷ E. Troeltsch, *Was heisst 'Wesen des Christentums'?* [1903], in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, cit., p. 414 (trad. it. in E. Troeltsch, *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di G. Cantillo, presentazione di F. Tessitore, Guida, Napoli 1974, p. 292). Sull'essenza come «concetto di sviluppo» cfr. ivi, pp. 411-442 (trad. it., cit., pp. 289-302).

¹⁸ Ivi, p. 396 (trad. it., cit., p. 273).

¹⁹ E. Troeltsch, *Die Dogmatik der "religionsgeschichtlichen Schule"*, cit., p. 511 (trad. it., cit., p. 210).

sviluppo dal passato al presente si slarga nella prospettiva del futuro, nell'idea di ciò che il Cristianesimo deve diventare: «la storia accaduta, e non più modificabile, si lega con quella futura e da noi configurabile [...]. Nel concetto di essenza concorrono non solo la fantasia intuitiva dell'astrazione, ma anche l'immaginazione prospettica che progetta uno svolgimento futuro delle idee fondamentali»²⁰. L'essenza è, allora, il contenuto di una sintesi di oggettività e soggettività; una «connessione che risult[a] ad un tempo da un'ampia visione oggettiva e da un intenso approfondimento interiore»²¹. Questa connessione «è un *atto creativo*», che non nasce dal nulla, ma dalla consapevolezza dell'intero percorso storico che risale fino alle radici del fenomeno cristiano, per raccogliersi in una sintesi²². E Troeltsch non manca di proporre la propria sintesi, la propria idea di essenza: «la fede religiosa cristiana è la fede nella rinascita e nella elevazione della creatura estraniata da Dio nel mondo, grazie alla conoscenza di Dio in Cristo: la fede nel ricongiungimento della creatura con Dio e delle creature tra loro, nel che consiste il regno di Dio»²³.

Quanto alla figura di Gesù, nella dogmatica che dovrebbe scaturire da questa definizione dell'essenza, Troeltsch si muove, potremmo dire, tra l'«opzione esistenziale» (quale verrà proposta qualche decennio più tardi da Bultmann)²⁴ e una prospettiva storicistica. Da un lato, infatti, egli afferma nettamente che la dottrina della fede deve presentare la fede in Dio e nella redenzione come il dato di un'esperienza vissuta personale del presente. Dall'altro lato, però, fa osservare che «quell'esperienza religiosa si attua sì nella novità del presente, ma trae la sua forza, la sua vitalità, la sua evidenza, ma soprattutto la sua capacità di farsi fondamento di comunità dalla corrente di forze religiose che viene dalla storia e [...] in modo specialissimo dai profeti e da Gesù»²⁵. Gesù assume quindi un valore

²⁰ E. Troeltsch, *Was heisst 'Wesen des Christentums'?*, cit., p. 416 (trad. it., cit., p. 305).

²¹ Ivi, p. 428 (trad. it., cit., p. 307).

²² Cfr. ivi, pp. 428-429 (trad. it., cit., pp. 307-308).

²³ E. Troeltsch, *Die Dogmatik der "religionsgeschichtlichen Schule"*, cit., p. 512 (trad. it., cit., p. 211).

²⁴ Traggio l'espressione «opzione esistenziale» dalle pagine dedicate alla interpretazione bultmanniana di Gesù nell'eccellente studio di Giancarlo Gaeta dedicato alla ricerca storica sulla figura di Gesù, *Il Gesù moderno* (Einaudi, Torino 2009, pp. 35 e sgg.).

²⁵ E. Troeltsch, *Die Dogmatik der "religionsgeschichtlichen Schule"*, cit., p. 513 (trad. it., cit., p. 213).

decisivo come una sorgente di esperienza religiosa, che dev'essere rivissuta, attualizzata. Un compito precipuo della dogmatica della *Religionsgeschichte* dev'essere appunto quello di mettere in evidenza che in questa ricognizione delle forze religiose, che provengono dalla storia, «in primo piano sta, per ciò ch'essa rappresenta per la pietà individuale ed ecclesiale, la persona di Gesù»²⁶. E il riferimento alla persona di Gesù è essenziale per Troeltsch al fine di contrastare l'obiezione più netta che può essere mossa alla sua dottrina della fede: che non sarebbe fondata sulla Bibbia, ma concepita come una proposta soggettiva di sintesi tra attualità personale della fede in Dio (e nella redenzione) e la storia, sicché sarebbe «assai problematico il [suo] carattere cristiano»²⁷. Troeltsch ribadisce, di fronte a questa obiezione, la impossibilità di unificare in una dottrina fondamentale immutabile la molteplicità delle forme che il Cristianesimo ha assunto nella storia, ogni volta adattandosi a situazioni culturali nuove e diverse; e nel proporre la propria sintesi riafferma la fiducia nella inesauribilità del Cristianesimo, la cui unità è salvaguardata «dal fatto che tutta questa pienezza di vita e di pensieri continua ad avere il proprio centro di riferimento nell'ideale della persona di Gesù, e proprio nella professione di fede in Lui, e non in altro, ritrova l'elemento che salda insieme la comunità»²⁸. Del resto, aspetti fondamentali di questa dogmatica o dottrina della fede sono «il teismo personalistico, la lotta dualistica di peccato e redenzione, la speranza nel futuro quale speranza che trascende il mondo», aspetti che storicamente «risalgono ai profeti d'Israele e a Gesù»²⁹.

3. In un saggio di qualche anno precedente – del 1911 – Troeltsch si era già chiesto quale significato può avere per la fede una figura di Gesù esposta alla critica storica e da essa delineata, in altri termini un Gesù storico, che contrasta con una fede «che secondo la sua essenza è orientata all'eterno, all'intemporale, all'incondizionato, al

²⁶ *Ibid.* (trad. it., cit., p. 214).

²⁷ *Ivi*, p. 519 (trad. it., cit., p. 221).

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.* (trad. it., cit., pp. 221-222.)

soprastorico»³⁰. La critica storica rende sempre più problematica la continuità tra il Gesù storico e il Cristo della fede, così come tra «il Cristianesimo di Cristo», ovvero il Cristianesimo primitivo già distante dalla predicazione di Gesù³¹, e «il Cristianesimo della chiesa», che stringe compromessi con la cultura mondana – assumendo dentro di sé elementi del Platonismo, dello Stoicismo, della scienza moderna – e con le istituzioni sociali, politiche ed economiche, per cui si riduce sempre di più la separazione «tra mondo e regno di Dio, tra aldiqua e aldilà»³². Proprio l'ampliarsi della coscienza della storicità del Cristianesimo conduce a pensare il Cristianesimo come un'idea religiosa che sembra doversi rendere «indipendente da qualsiasi correlazione essenziale con gli elementi storici, che soggiacciono a tutte le condizioni della scienza, e nel caso di un'indagine scientifica mostrano un'immagine così distante dalla vita religiosa odierna»³³. Ora quale sia questa idea religiosa cristiana adeguata alla cultura moderna, alle conoscenze e ai modi di sentire dell'umanità moderna, è detto chiaramente da Troeltsch, in questo saggio con più nettezza che in altri scritti. Secondo questa idea, il Cristianesimo dev'essere compreso come «una fede in Dio [...] che sia vivente e nuova a ogni momento» e concepisca «la redenzione [...] come un'opera di Dio sempre nuova, attiva nell'anima mediante, appunto, l'azione della fede in Dio»³⁴. La relazione con Dio si fonda, in ultima istanza, su un'esperienza personale, su un sentimento o più propriamente su un *Erlebnis*, nel quale «una conoscenza religiosa tradizionale [si trasforma] in un proprio sentimento di rivelazione divina»³⁵. Il che comporta che non c'è bisogno di una chiesa come istituzione depositaria della rivelazione e della grazia salvifica, dei poteri oggettivi della redenzione. In questa prospettiva la chiesa è una comunità della fede cristiana, che può

³⁰ E. Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* [1911], in E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, cit., p. 132 (trad. it., *Il significato della storicità di Gesù per la fede*, in E. Troeltsch, *Religione, storia, metafisica*, a cura di S. Sorrentino, presentazione di G. Cantillo, Libreria Dante & Descartes, Napoli 1997, p. 347).

³¹ «Già ai primi inizi della formazione della comunità l'ideazione religiosa del Cristianesimo primitivo – scrive Troeltsch – aveva sottratto Gesù alla storia e ne aveva fatto un Cristo eterno, Logos e Dio, che ci appare in forma storica» (*ibid.*).

³² Ivi, p. 133 (trad. it., cit., p. 348).

³³ Ivi, p. 134 (trad. it., cit., p. 350).

³⁴ Ivi, p. 135 (trad. it., cit., p. 350).

³⁵ Ivi, p. 136 (trad. it., cit., pp. 351-352).

assumere differenti forme di organizzazione e si trova sullo stesso piano di altre comunità puramente umane. Per chi condivide questa prospettiva (e Troeltsch esplicitamente vi si riconosce) l'assunzione senza riserve del metodo storico-critico nella conoscenza della storia evangelica si coniuga con l'adesione al Cristianesimo riconosciuto come la fede nella redenzione, che si attua «mediante la personale conoscenza credente di Dio», una conoscenza fondata in un atto di fede che si configura in forme sempre nuove. Un'adesione che nasce dalla convinzione che nella molteplicità di posizioni di pensiero, di visioni del mondo, di confessioni religiose, proprie del mondo moderno, «la conoscenza di Dio profetica e cristiana» sia «l'unica fonte di una conoscenza di Dio insieme profonda e salvifica, e che al tempo stesso non si chiude al diritto di una visione storico-critica senza residui delle cose umane»³⁶. Si conferma qui il nucleo essenziale non solo della teologia e della filosofia della religione di Troeltsch, ma, più in generale e in profondità, del suo intero pensiero: la conciliazione di Cristianesimo e mondo moderno, o, come si esprime qui Troeltsch, la volontà di «[riconoscere] il pensiero moderno e insieme di [vedere] nel Cristianesimo forze religiose inalienabili»³⁷.

Quanto alla questione del rapporto tra l'idea cristiana e la persona di Gesù, si possono assumere posizioni diverse rispetto alla storicità di Gesù, a secondo che si ritenga o meno essenziale la persona di Gesù al principio cristiano e al suo dispiegarsi in ogni momento della storia del Cristianesimo, così come in ogni singola esperienza vissuta di esistenza cristiana. Si può ritenere che la fede nasca nella storia, ma abbia una sua intrinseca verità e validità indipendente dalla storia, e distinguere, come fa F. D. Strauss, tra «il principio del Cristianesimo (ossia la conoscenza dell'unità tra Dio e uomo) e la persona di Gesù (ossia il punto di partenza storico della propagazione di questo principio)»³⁸. Oppure si può ritenere che il rapporto con la «personalità religiosa» di Gesù, la «conoscenza e l'attualizzazione della [sua] personalità storica», siano necessariamente implicati nella fede cristiana in Dio con la sua sempre rinnovantesi efficacia redentiva. Troeltsch si riferisce in particolare a Schleiermacher, Ritschl e

³⁶ Ivi, p. 143 (trad. it., p. 360).

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Ivi, p. 137 (trad. it., cit., p. 354).

Herrmann³⁹, e si può ricordare qui il § 14 de *La dottrina della fede* di Schleiermacher: «Non v'è altro modo di avere parte alla comunità cristiana che attraverso la fede in Gesù come redentore». La fede in Cristo – spiega Schleiermacher – è la certezza che grazie all'«impressione» (*Eindruck*) ricevuta da Lui si è prodotto il superamento del bisogno di redenzione e l'inizio della redenzione stessa⁴⁰. Su questa stessa linea si muove la riflessione di Troeltsch, che, malgrado la crescente attenzione alla critica storica, resta sostanzialmente ispirata all'*Erlebnis* espresso nello scritto sopra ricordato del 1902 sull'assolutezza del Cristianesimo, dove con più forza pone al centro dell'esperienza vissuta dell'esistenza cristiana la personalità di Gesù. L'uomo religioso moderno, nella sua personale ricerca della relazione con Dio, sentirà presente nel Cristianesimo, rispetto a tutte le altre religioni, «la rivelazione più vigorosa e più semplice del mondo superiore»⁴¹, e questo accade perché gli è testimone la persona di Gesù da cui promana la forza della speranza nel regno di Dio:

Il presente – scrive Troeltsch – è per lui rimandato a Gesù, che è il punto sorgivo, l'«evidenza» di tutto questo mondo-della-vita: ove nella nostra fede venisse a mancare questa centralità di Gesù, non è pensabile una comunità religiosa capace di continuarla. Il legarsi a Gesù di ogni futuro per noi immaginabile è per il credente una fede, che è data con il legame a Gesù e da esso proviene, ma non una teoria dogmatica, dietro la cui accettazione soltanto sarebbe possibile avere in generale la fede cristiana⁴².

In questa forte riaffermazione della centralità della personalità di Gesù, Troeltsch non sembra interessato a entrare nella questione del Gesù storico e del Cristo della fede, ma assume la figura di Gesù in

³⁹ Ivi, p. 138 (trad. it., cit., pp. 354-355).

⁴⁰ F. D. Schleiermacher, *Opere scelte*. 3/1: *La dottrina della fede*, vol. I, trad. it. a cura di S. Sorrentino, Paideia Editrice, Brescia 1981, §14, p.229. A questo paragrafo sembra riferirsi Troeltsch quando afferma che «per Schleiermacher è la forza di suggestione della personalità [di Gesù], che, continuando ad operare attraverso la mediazione della sua comunità e diventando visibile nella figura dei vangeli, vince l'impotenza religiosa, che risulta insuperabile ovunque al di fuori della sfera d'influenza di Gesù, e genera il vigore, la certezza, la gioia e la stabilità della conoscenza di Dio. Quello che senza l'influenza (*Eindruck*) di Cristo generante la fede rimane semplice idea e presentimento, mediante questo influsso personale portato avanti nella comunità diventa forza vincente ed efficace» (*Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu*, cit., pp. 138-139; trad. it., cit., p. 355).

⁴¹ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, cit., p. 95 (trad. it., cit., pp. 136-137).

⁴² Ivi, pp. 95-96 (trad. it., cit., pp. 137-138).

una sostanziale, sia pure indeterminata, continuità tra il Gesù dei sinottici e il Cristo della comunità successiva. La ricerca storica riconosce, certo, che è stata la comunità cristiana primitiva a fare del Gesù storico il Figlio di Dio, che con la sua passione e morte attua la redenzione promessa per il futuro, e con ciò esclude il carattere soprannaturale del Salvatore, l'«isolamento» del Cristo rispetto a tutto il resto della storia umana. Tuttavia Troeltsch è convinto che anche nella sua storicizzazione

Gesù rimane la fonte di ogni più alta energia religiosa e di ogni speranza di vittoria e, proprio per questo, il Cristianesimo – mancando ogni traccia di una qualsiasi forza religiosa superiore – resta giustificato nella sua fiducia e nella sua pretesa che da esso soltanto debba durevolmente provenire la superiore vita religiosa dell'umanità⁴³.

Indubbiamente, nel saggio del 1911 Troeltsch contrappone più nettamente l'idea cristiana «maturata nella chiesa antica» e ancora dominante nella dogmatica delle chiese, tanto cattolica quanto protestanti, al pensiero moderno e a un Cristianesimo libero, non confessionale e in armonia con il metodo storico-religioso. Per la concezione ortodossa dell'idea cristiana, che implica la redenzione operata da Gesù Cristo in quanto Figlio di Dio, l'autorità della fede che deriva dall'essenza soprannaturale di Gesù e la Chiesa come istituzione depositaria della grazia e amministratrice dell'eredità redentiva del Cristo, è assolutamente necessaria l'affermazione della persona storica di Gesù: affermazione indipendente dalla critica storica, in quanto fondata puramente su «una sottomissione alle autorità soprannaturali della Chiesa e della Bibbia»⁴⁴. Una tale posizione è però insostenibile dal punto di vista del pensiero moderno caratterizzato dalla razionalità e dall'esercizio della critica storica, sulla cui base non si può mai pervenire ad una conoscenza assoluta intorno alla persona storica di Gesù. Piuttosto, la coscienza cristiana moderna «si rivolge di nuovo alle idee degli antichi mistici e spiritualisti, che individuavano il Cristianesimo nell'azione interiore di Dio sulle anime, un'azione che si perpetua eternamente, e non lo legavano

⁴³ Ivi, pp. 97-98 (trad. it., cit., p. 140).

⁴⁴ E. Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu*, cit., p. 143 (trad. it., cit., pp. 360-361).

intrinsecamente e necessariamente al riconoscimento e alla conoscenza della personalità storica di Gesù»⁴⁵.

In questa prospettiva la figura di Gesù diventa solo «il punto di partenza storico dell'universo di vita cristiano», assumendo un significato pedagogico come «simbolo del Cristianesimo»⁴⁶. Portata alle sue estreme conseguenze, questa posizione, spezzando il legame tra la convinzione interiore e l'elemento storico, determina la perdita della comunità e del culto, che costituisce «la vera e propria malattia del Cristianesimo moderno e della religiosità moderna in generale»⁴⁷. Infatti, uno dei risultati più importanti della ricerca storico-religiosa e degli studi di psicologia della religione è la consapevolezza che l'essenziale nella religione non si trova nel dogma o nell'idea, ma proprio nel culto e nella comunità, nella relazione vivente, soggettiva e intersoggettiva insieme, con la divinità, e questa relazione, nelle grandi religioni spirituali, implica il rapporto con la persona dei fondatori e dei profeti⁴⁸. Di fronte alla «malattia» della religiosità moderna, Troeltsch si ricollega, come si è visto, alla linea Schleiermacher-Ritschl-Herrmann, ma svincolandola ulteriormente dai «residui dell'antica dottrina del peccato originale», che portano ad affermare l'unicità ed esclusività della «forza di redenzione [...] del miracolo della riconciliazione con Dio» operato da Gesù Cristo e «dato in proprietà alla comunità cristiana»⁴⁹. Senza avere questa pretesa di esclusività nel perseguimento della salvezza, Troeltsch riafferma, però, la «centralità culturale di Cristo», il riferimento vivente alla «tradizione e conservazione della figura di Cristo»; riafferma cioè il legame con la personalità storica di Gesù, senza la quale anche la religiosità cristiana moderna non potrebbe svilupparsi nella vita concreta di una comunità⁵⁰. Proprio nella vicenda di pensiero di Schleiermacher – dai *Discorsi sulla religione* alla *Dottrina della fede* – è possibile cogliere una caratteristica oscillazione nella valutazione del significato del Gesù storico. Nei *Discorsi* – osserva Troeltsch – il significato dell'elemento storico era in secondo piano, mentre nella *Dottrina della fede* «la per-

⁴⁵ Ivi, p. 142 (trad. it., cit., p. 358).

⁴⁶ *Ibid.* (trad. it., cit., pp. 358-359).

⁴⁷ Ivi, p. 147 (trad. it., cit., p. 365).

⁴⁸ Cfr. ivi, pp. 147-148 (trad. it., cit., pp. 365-367).

⁴⁹ Ivi, p. 145 (trad. it., cit., p. 362).

⁵⁰ Cfr. ivi, pp. 149-150, 158, 160 (trad. it., cit., pp. 368-369, 378, 380).

sona di Gesù divenne l'oggetto centrale dell'intera prospettiva, come simbolo e sorgente energetica della fede cristiana e come fulcro della predicazione e del culto»⁵¹. Da questo punto di vista la storicità di Gesù come sostrato del Cristo interiore o del Cristo della fede appare un elemento ineludibile. D'altra parte, malgrado tutte le incertezze e le criticità prodotte dalla scienza storica, «è fuori discussione che [essa] ci offre un nocciolo di fatti su cui possiamo fondare la nostra comune interpretazione e il nostro comune apprezzamento di Gesù come incarnazione della fede». E questo – afferma Troeltsch nella conclusione del saggio – è sufficiente, se non si tratta di dimostrare «il dogma ecclesiastico relativo a Cristo», ma piuttosto di afferrare «la verità redimente della conoscenza cristiana di Dio» e di consentire la formazione di «una comunità dalla quale questa verità è riprodotta ed è resa efficace»⁵².

4. Come Troeltsch aveva già affermato nel saggio del 1910 sulle «possibilità future del Cristianesimo», «la forza della fede cristiana in Dio e l'immagine di Gesù rimarranno sempre inseparabilmente vive», e il culto di Gesù come «rivelazione di Dio», che si tramanda e si rafforza attraverso i secoli, «rimarrà sempre il nocciolo di un'autentica e vera cristianità, fin tanto che ve ne sarà una»⁵³. Questa interpretazione della centralità di Gesù costituisce il filo conduttore anche della *Glaubenslehre* pubblicata postuma, nel 1925, sulla base dei corsi del semestre estivo del 1912 e di quello invernale 1912-1913⁵⁴. Come scrisse Marta Troeltsch nella prefazione, non si tratta di «un sistema dottrinale e scientifico compiuto, bensì in primo luogo di un documento umano, il cui fulcro è costituito dalla spontanea e vivida

⁵¹ Ivi, p. 159 (trad. it., cit., p. 380).

⁵² Ivi, p. 162 (trad. it.).

⁵³ E. Troeltsch, *Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, cit., pp. 847-848 (trad. it., a cura di A. Aguti, in «La società degli individui», 13, 2002, 1, p. 122).

⁵⁴ E. Troeltsch, *Glaubenslehre* (Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912), hrsg. von G. von le Fort, mit einem Vorwort von M. Troeltsch, Duncker & Humblot, München u. Leipzig 1925 (trad. it. a cura di R. Garaventa, *Dottrina della fede*, Guida, Napoli 2005). Alla eccellente Introduzione di Roberto Garaventa rinvio per un'analisi della composizione e una valutazione complessiva della *Glaubenslehre*.

professione di fede»⁵⁵. Al centro di questa professione di fede si trova la convinzione che, pur nella considerazione dello sviluppo storico del principio cristiano, la fonte principale dell'esperienza cristiana è costituita dalla personalità di Gesù e dal suo annuncio. Quest'ultimo non va considerato come un insieme di affermazioni dottrinali indiscutibili, ma come la «presentazione di una vita personale etico-religiosa», in cui si è incarnato un altissimo ideale di umanità e si è espresso con assoluta evidenza un nuovo rapporto con Dio, che agisce nell'interiorità dell'uomo operando la sua redenzione⁵⁶. Ponendo la questione del significato di Gesù per la fede, Troeltsch ribadisce l'esigenza di distinguere tra ricerca storica e interpretazione religiosa. Ciò che è storicamente accaduto, la storia di Gesù, può essere accertato soltanto con i metodi storici applicati per tutti gli eventi, quindi attraverso una critica delle fonti e una ricostruzione degli eventi rigorosamente delineata sulla base di dati utilizzabili. Quindi – afferma Troeltsch – «bisogna anche tenere conto della possibile inattuabilità di ciò che è accaduto nel passato, laddove mancano le fonti»⁵⁷. Certamente, la fede «può affidarsi al proprio istinto per determinare ciò che è storicamente essenziale della tradizione evangelica [...] anche se non lo potrà dimostrare scientificamente»⁵⁸. Tuttavia per dare un fondamento di legittimità alle proprie decisioni, alle proprie intuizioni, deve comunque riferirsi a un quadro di eventi credibili sulla base della ricerca storica. A questo riguardo, va riconosciuto che è impossibile avere documenti sulle origini del Cristianesimo che non provengano dalla comunità cristiana stessa, per cui è molto probabile che queste fonti interne siano celebrative. Malgrado ciò, si può ritenere che esse siano valide, dal momento che – come nel caso dei documenti più antichi quali gli *Atti degli Apostoli*, ma anche le lettere di Paolo e i vangeli sinottici – contengono documenti fondati sul ricordo e, nell'essenziale, il loro resoconto è attendibile⁵⁹.

La ricerca storica da un lato impone di considerare che la forza religiosa di Gesù va sempre collocata nel contesto del suo rapporto originario con il Vecchio Testamento: «egli è il compimento della

⁵⁵ Ivi, p. V (trad. it., cit., p. 53).

⁵⁶ Cfr. ivi, p. 20 (trad. it., cit., p. 75).

⁵⁷ Ivi, p. 100 (trad. it., cit., p. 143).

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Cfr. ivi, pp. 109-110 (trad. it., cit., pp. 149-150).

religione dei profeti e dei salmi», supera indubbiamente lo spirito ebraico, ma senza che vi sia in lui «il cosciente distacco dalla legge e dal messianismo»; e solo nella comunità cristiana più antica si compie la vera e propria trasformazione di Gesù da «Messia nazionale» a «salvatore universale»⁶⁰. Dall'altro lato essa attesta il carattere di novità non solo delle idee, ma anche del modo di essere e di comportarsi di Gesù:

Dobbiamo rappresentarci – scrive Troeltsch – questa figura di Gesù in grado di suscitare un incredibile scalpore con la sua sottolineatura del valore infinito dell'anima, rispetto a cui tutto il resto è indifferente. [...] E dobbiamo rappresentarci la comunità d'amore intesa da Gesù, in cui gli uomini si uniscono in Dio, si vedono *sub specie aeternitatis* e tutto ciò che è terreno sprofonda⁶¹.

L'annuncio del regno di Dio che verrà sulla terra a porre fine al dominio dell'egoismo, della guerra, dell'ingiustizia, e a realizzare il regno dell'amore è una costellazione di idee «del tutto originali e che vanno ben al di là della sapienza rabbinica»⁶². Esse non potevano non impressionare i suoi discepoli e la gente con cui venivano a contatto. Altrettanto significative sono le guarigioni di malati, di cui la storia non ha motivo di dubitare, e soprattutto la straordinaria coscienza che egli aveva della propria missione; e, infine, vanno considerati la storia tragica della passione e morte in croce e l'evento eccezionale della resurrezione, che ci viene testimoniato dai discepoli, dalla loro certezza che Gesù è vivo. A partire da tutte queste straordinarie circostanze e influenze risulta spiegabile l'applicazione a Gesù della fede nel Messia e si può comprendere come da questa fede si sia potuto sviluppare l'oggetto di un culto di Gesù Cristo quale rivelazione di Dio. Certamente la critica storica può porre ulteriori domande e suscitare nuovi dubbi e problemi. Tuttavia «la predicazione di Gesù e la coscienza della missione che egli aveva sono fatti storici accertati, e questo basta come nucleo» della fede. La questione si sposta piuttosto sul senso che questi fatti hanno per la coscienza dell'uomo del presente: «scorre in essi anche per noi una vita che vogliamo e dobbiamo accettare, oppure le

⁶⁰ Ivi, p. 26 (trad. it., cit., p. 80).

⁶¹ Ivi, p. 111 (trad. it., cit., p. 151).

⁶² Ivi, p. 112 (trad. it., cit., p. 152).

nostre fonti mormorano da qualche altra parte?»⁶³. La risposta a tale domanda, però, non è ricavabile dalla ricerca scientifica, ma è una decisione personale, esistenziale: «il fatto che, tramite Gesù, noi conosciamo il Padre che ci chiama tutti e ci destina tutti alla reciproca comunità d'amore con Lui: questa è una presa di posizione specificamente etico-religiosa. Noi dobbiamo interrogare il nostro intimo, per sapere se ci vogliamo lasciare vincere, umiliare e innalzare dal Dio che Gesù ci ha portato»⁶⁴. La redenzione è opera di Dio, ma Gesù è il tramite di quest'opera, in quanto «conduce le anime a Dio» ed è il «signore della comunità, il *caput mysticum* del *corpus mysticum*»⁶⁵. Non è possibile, per Troeltsch, andare oltre nel senso della dottrina tradizionale, e neppure nel senso dell'unità delle volontà umana e divina sostenuta dalle teologie più recenti. L'una e l'altra concezione della *Menschwerdung* implicherebbe una posizione del Cristianesimo al centro della storia, una sua assoluta distinzione da tutto il resto della storia. Perciò, in un passaggio che possiamo considerare conclusivo riguardo alla sua concezione della figura di Gesù, Troeltsch aggiunge:

Per quel che ci riguarda personalmente ci atteniamo a ciò che è raggiungibile. Ci poniamo sotto la giurisdizione di questa personalità e riconosciamo in essa il nostro capo mistico. Chi in buona coscienza se la sente di andare oltre il significato psicologico, lo faccia pure. Troverà così più facilmente l'aggancio con l'ortodossia, in quanto in un certo senso è in grado di parlare della divinità di Cristo⁶⁶.

⁶³ Ivi, p. 113 (trad. it., cit., p. 153).

⁶⁴ Ivi, pp. 113-114 (trad. it., cit., p. 153).

⁶⁵ Ivi, p. 116 (trad. it., cit., p. 155).

⁶⁶ Ivi, p. 117 (trad. it., cit., p. 156).



Giuseppe Goisis

Il Cristo di Bergson e la questione del misticismo

1. *Qualche tratto generale della filosofia bergsoniana, per orientarsi*

Occorre rievocare qualche elemento essenziale del pensiero bergsoniano, che il lettore può conoscere in maniera non sufficientemente chiara e approfondita.

Premetterei la seguente considerazione: anche quando discute di religione, Henri Bergson è, costitutivamente, un filosofo, e ogni questione dipende, nelle sue pagine, dalle altre articolazioni del suo pensiero che, pur esposto spesso con taglio monografico, rivela, a uno sguardo più profondo, una compattezza, un coerente disegno che sembra possedere qualche tratto di sistematicità.

Certo, la parola «sistematicità» può trarre in inganno, nel senso che il termine, per quel che riguarda Bergson, evoca la compatibilità fra le varie opere, e non le ambiziose architetture dei filosofi d'impostazione razionalista...

Ciò che voglio intendere è che l'approfondimento della dimensione religiosa non spinge Bergson a un «passaggio ad altro genere», rimanendo sempre la sua riflessione sul *terreno della filosofia*¹.

Questa fedeltà alla propria, specifica vocazione è un dono per il lettore più esigente e, insieme, un problema per il cercatore inquieto di una fede, sulle tracce d'indicazioni che riguardino il concretissimo dell'esistenza, nel tentativo di superare la cesura, che inevitabilmente pare delinearci, con l'esperienza religiosa nel-

¹ *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur "Les deux sources de la morale et de la religion"*, sous la direction de G. Waterlot, Puf, Paris 2008, pp. 1-42; cfr. X. Tilliette, *La cristologia da "catecumeno" di Bergson e "la filosofia del Cristo" di Blondel*, in S. Zucal (a cura di), *Cristo nella filosofia contemporanea. Il Novecento*, II, S. Paolo, Cinisello B. 2002, pp. 31-55.

la sua determinatezza, che pur Bergson, con ogni sforzo, cerca di afferrare.

Si è parlato, legittimamente, dello «*choc Bergson*», e lungo lo svolgimento di quattro opere fondamentali: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888), *Matière et Mémoire* (1896), *L'Évolution créatrice* (1907), *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), tale *choc* si rende palese a uno studio approfondito. Basterebbe rammentare la rivalutazione, davvero straordinaria, del valore delle *emozioni*, nel teatro della mente umana e, con particolare incisività, in riferimento al tema dell'*azione*.

Eugenio Garin, fra gli altri, ha criticato, con giusta veemenza, la tesi, cara a Julien Benda, che riduce la valorizzazione bergsoniana delle emozioni a un «patetismo» privo di una rilevante carica teoretica².

Il lettore più avvertito può cogliere, al contrario, l'importante aggancio con la metafisica classica, in particolare con la filosofia di Plotino, commentata nelle ammirevoli lezioni universitarie di Bergson, attorno al 1897-1898. Dall'approfondito confronto con la filosofia plotiniana, scaturisce e prende forma una visione inedita del reale capace, secondo la densa espressione del poeta Charles Péguy, di «districare l'uomo, per intraprendere nuovi itinerari di ricerca».

Di Gesù Cristo, Bergson tratta sobriamente, nel penultimo capitolo del suo ultimo libro (*Les deux sources*), eppure questi pochi cenni manifestano una notevole originalità interpretativa, e rivelano un nesso profondo con tutto quanto Bergson ha scritto attorno alla religione; il valore intrinseco di queste pagine, mi sembra, è dato dal fatto che, con forza, si riverberano a loro volta sull'intera opera precedente del pensatore francese, chiarendone meglio alcuni «nodi» fondamentali³.

In breve, quella bergsoniana si presenta come una filosofia della natura, ma non di stampo materialista, una filosofia elaborata sul cardine della temporalità, nella direzione di oltrepassare il positivismo, ma proseguendolo, andando sulle sue tracce e mantenendone, infine, alcuni risultati fondamentali. Così le esperienze della religione o sono «fatti», «fenomeni» spirituali, di evidenza incontestabile per il ricercatore, o non sono degni affatto di considerazione.

² E. Garin, *Intellettuai italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1996; J. Benda, *Il tradimento dei chierici* (1927), Einaudi, Torino 2012, pp. 140-141 e *passim*.

³ H. Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli* (1961), trad. it. di S. Marzorati, IPL, Milano 1967, pp. 159-189.

Attraverso gli studi di matematica, ai quali Bergson pareva particolarmente predisposto, di biologia e di psicologia, il pensatore francese viene costruendo una specie di «filosofia positiva», protesa a cogliere il fenomeno, ma *tutto il fenomeno*, nella sua ampiezza e profondità, secondo le linee di una sorta di fenomenologia integrale, con ambizioni «metafisiche», nel senso di cogliere il «profondo» dell'esperienza umana e di esprimerlo in maniera conveniente (l'aspirazione a tracciare i contorni di una «nouvelle métaphysique» è ben chiarita in una lettera all'amico d'Italia Giovanni Papini, datata il 4 ottobre 1903).

Ho accennato all'autentico cardine costituito, per la filosofia bergsoniana, dalla *temporalità*; ma devo subito aggiungere che la temporalità è concepita come intreccio complesso fra tempo «quantitativo» e «qualitativo», fra tempo «esterno» e «interno». Occorre, prima di tutto, aprirsi all'idea di «durata»: le prime opere di Bergson procedono dalla scoperta dell'io all'approfondimento dell'evoluzione cosmica, intesa come discontinua. Un'evoluzione cosmica con ampi margini di contingenza, secondo la lezione di Émile Boutroux.

L'idea originale, l'idea pensata fino in fondo da Bergson, *originale* perché *originaria*, è quella della «durata», intesa come compresenza fluida di svariati piani di temporalità.

Entro la «durata», si muove un uomo concepito, soprattutto, nella sua dimensione «fabbrile»: *homo faber*, che impegna tutte le sue forze per mettersi al sicuro rispetto alla precarietà del mondo, costretto dunque, ogni giorno, a *lavorare* alla realtà circostante, risanandola e consolidandola.

Lungo il filo dell'evoluzione, si snoda, inoltre, la ricerca bergsoniana del «superuomo», rappresentato con accenti assai differenti da quelli di Nietzsche.

Il superuomo di Bergson affiora dal cammino ascendente che compie l'umanità, trascinata in alto da un movimento di anabasi che si condensa in forti domande, in questioni che riguardano il potenziamento dell'umanità stessa. L'esperienza religiosa sembra una delle possibili risposte a questa umanità in cammino, e in via di innalzamento.

Ciò non significa che Bergson cada in un banale ottimismo, anche se è vero, mi sembra, che sottovaluti la gravità delle scelleratezze e crudeltà che punteggiano la storia umana: come osservava Simone Weil, sembra mancare a Bergson il senso del tragico, e concordo con lei su questo punto, anche se l'assieme delle sue critiche mi pare

troppo severo, facendo dubitare che la sua comprensione sia scesa, veramente, in profondità⁴.

Anche l'esperienza mistica, considerata al culmine dell'innalzamento umano, non procede, nel filosofo francese, verso un vitalismo pressappochista, come potrebbero far intendere certe inflessioni del linguaggio; il linguaggio allude all'«energia», ma si tratta di un'«energia spirituale», dove l'aggettivo è più importante del sostantivo, e dove si vuol indicare, nell'esperienza mistica, il conseguimento di una «pienezza d'amore».

Henri Gouhier, per caratterizzare la filosofia bergsoniana, usa l'espressione: «una metafisica abitata»; con tale espressione, evoca non solo la densità di presenze ed esperienze, ma anche la ricchezza di spessore personale, tipica del pensiero del filosofo francese. In più, sottolinea l'insorgere, pagina dopo pagina, di «fenomeni nuovi», non presupposti a priori, ma emergenti dallo stesso svolgersi dell'esperienza⁵.

Memore del singolare pragmatismo di William James, l'universo bergsoniano si manifesta come pluralistico e si squaderna, nel mondo, in una ricca varietà di esperienze religiose. Di fronte a tali esperienze, non si tratta di «dimostrare», secondo gli itinerari tradizionali caratterizzati, ad esempio, come le celebri «cinque vie» per giungere a Dio; Dio, se c'è, è «presenza», mostrarsi alla coscienza, che lo coglierebbe mediante un processo intuitivo.

Dio dunque si *mostra*, non si *dimostra*; la rottura è compiuta, e la linea riflessiva della filosofia francese, da Bergson a Marcel, procede con sicurezza a sottrarre l'Assoluto da ogni captazione e afferramento entro l'apparato categoriale umano.

Secondo Bergson, in particolare, la verità è che un'*esperienza* non può esser data ed espressa che in una *presenza*.

Sottolineo come le formule bergsoniane si mantengano, costantemente, prudenti: «Crediamo di constatare che la verità è là...»; non si tratta dunque di un'assoluta certezza, e neppure di una fede, anche della fede del «catecumeno», che Tilliette sembra attribuirgli. Bergson non dice: «siamo sicuri», e neppure: «crediamo», ma, in una specie di gioco probabilistico, che garantisce alla fine una qualche certezza solo sul piano etico, inserisce il *medium* necessario

⁴ S. Weil, *La prima radice* (1943), trad. it. di F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano 1973, pp. 214-215.

⁵ H. Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli*, cit., p. 161.

della constatazione, una specie di evidenza momentanea, affiorante dall'esperienza.

Procedendo ad adattare, via via, il suo metodo, Bergson dilata la portata dell'intuizione, dapprima applicata ai fenomeni naturali, estesa poi ai fenomeni religiosi.

Ci troviamo di fronte a un'inedita articolazione, quella della *intuizione mistica*.

Per comprendere l'intuizione mistica, occorre capire Bergson, nella sua decisa presa di posizione antiutilitaristica, che lo conduce a purificare lo sguardo da ogni incrostazione troppo immediatamente funzionale; si tratta di: «Vedere per vedere, e non vedere per agire».

Questa presa di posizione ricorda Husserl, e le origini della fenomenologia; quella di Bergson, tuttavia, è una fenomenologia senza *epoché*, genialmente inventiva, ma priva di un metodo rigoroso, guidata e come anticipata dalla forza dell'intuizione, un'intuizione che sembra mimare i movimenti stessi della realtà, come si facesse *statu nascenti*⁶.

Allora, bruciando le tappe, già ne *L'Évolution créatrice*, Bergson tratteggia il volto nuovo di un Assoluto più vicino a noi di quanto crediamo e riassorbibile, in una qualche misura, in noi⁷.

L'Assoluto concepito come centro della Sorgente, Dio, il Creatore, «Colui che ha fatto il mondo», secondo il dettato delle tradizioni religiose e le intuizioni di grandi pensatori.

Conforme allo svolgimento del suo pensiero, Bergson era condotto a valorizzare due passi della Scrittura: «In Lui noi viviamo, ci muoviamo ed esistiamo»⁸; e: «Il Regno di Dio è già in mezzo a voi»⁹.

⁶ Pur senza nominare Bergson, a lui forse sono diretti alcuni rilievi critici contenuti in E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa* (1911), trad. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 71-106.

⁷ Sono tre le citazioni chiave: «Noi siamo, circoliamo, viviamo nell'Assoluto»: H. Bergson, *L'Evoluzione creatrice*, R. Cortina, Milano 2002, p. 165 (Id., *Oeuvres*, Textes annotés par A. Robinet, PUF, Paris 2001, p. 664); «Dio non ha niente di compiuto, è vita incessante, azione, libertà»: H. Bergson, *L'Evoluzione creatrice*, cit., p. 204 (Id., *Oeuvres*, cit., p. 706); «L'Assoluto si rivela vicinissimo a noi e, in certa misura, in noi. Esso vive con noi. E, come noi, ma per certi aspetti infinitamente più concentrato e raccolto su di sé, dura»: H. Bergson, *L'Evoluzione creatrice*, cit., p. 244 (Id., *Oeuvres*, cit., p. 747).

⁸ At 17, 28. Gli esegeti, circa questo passo, hanno trovato analogie con il poeta cosmico Arato di Soli, non a caso aderente alla prima filosofia stoica, che Bergson ammirava. Non mancano altre analogie, in particolare col poeta Epimenide e con formulazioni coeve di Seneca.

⁹ Lc 17, 21.

2. Ancora sull'intuizione mistica

L'intuizione mistica si presenta, nell'interpretazione bergsoniana, come un'intuizione supremamente dilatata, tale da segnare, per certi versi, una *rottura* con l'intuizione naturale (nella prospettiva dell'evoluzione creatrice, non si dà solo continuità, bensì anche una pari, decisiva discontinuità).

In breve, non ci sono ricette, per Bergson, su *come* intuire Dio, e così non c'è, e non è nemmeno pensabile, una vera e propria scuola di mistica.

L'esperienza mistica si può apprendere, da parte di ogni uomo, non sui trattati, che possono ridursi a balbettii: essi tracciano solo mappe, ma non possono sostituire il rischio e l'avventura del viaggio...

Non si conosce che personalmente, e forse Bergson fa intendere al lettore il suo stesso limite: egli non conosce personalmente le esperienze il cui movimento tenta, dall'esterno, di descrivere, ma su questo punto dovremmo pronunciarci cautamente, aggiungendo un bel «forse»: forse Bergson non conosceva *personalmente* quanto tentava di descrivere, ma certamente aspirava ad approfondire le tematiche connesse all'esperienza mistica, guidato da un impulso verso l'amore che lo orientava, come l'ago di una bussola.

C'è una connaturalità del comprendere che non coincide con la piena immersione in un'esperienza.

Il filosofo, secondo la temperie bergsoniana, non si limita a parlare di Dio, girandovi intorno come la farfalla attratta da una sorgente di luce; il filosofo convoca, consulta e interroga i testimoni di Dio, elaborando le lacunose e ambivalenti parole dei mistici, i genuini «esperti», secondo Bergson, della dimensione divina; e tale interrogazione non può che configurarsi criticamente, come accade nella corrispondente riflessione di Maurice Blondel, riflessione parallela rispetto a quella di Bergson, ma in parte non coincidente e, in alcuni punti, divergente, almeno dal punto di vista metodologico¹⁰.

¹⁰ Blondel così sintetizza la posizione bergsoniana, lasciando intravedere un certo spirito critico: «Bergson era ben deciso a lasciare che la testimonianza dei mistici, per quanto ingombrante o scombinata, prendesse in lui tutte le sue dimensioni. Bisognava credere ai mistici su Dio come ai fisici sulla materia: gli uni e gli altri sono competenti, sanno di che cosa parlano», in M. Blondel, *Che cos'è la mistica?* (1925), a cura di D. Bosco, Morcelliana, Brescia 2011, p. 24.

Nella sua fase di seguace di H. Spencer, Bergson aveva ammirato la rigorosa lezione di H. Taine, autentico maestro del positivismo; ma ora si trovava di fronte il compito di procedere oltre l'interpretazione riduttiva che Taine aveva avanzato circa l'esperienza mistica, quando aveva sintetizzato con qualche brutalità: «Plotino pretendeva di aver visto Dio quattro volte, altrettanto dicono le donne isteriche di Salpêtrière: povero Dio e povere donne»¹¹.

Non si deve pensare che Bergson ignori la letteratura critica circa il fenomeno mistico, assai fitta, per la verità, ai suoi tempi; mostra di conoscere, fra gli altri, gli scritti di H. Delacroix, P. Janet, J. Baruzi, E. Underhill; in parte consente con questi autori, in parte dissente dalla loro impostazione, soprattutto dove le annotazioni di codesti interpreti coincidono con il «riduzionismo» eccessivamente schematico tipico degli studiosi d'orientamento positivista.

Beninteso, la contemplazione mistica non uccide l'azione; e c'è di più: mentre per l'interpretazione dei pensatori d'ispirazione metafisica, e tomista in particolare, è la contemplazione che si colloca alle sorgenti dell'azione (si rammenti la formula di Maritain, antico discepolo di Bergson: «La contemplazione sovrabbonda in azione»), per Bergson, da un punto di vista evolutivo, in principio sta l'azione, essendo la dimensione fabbrile costitutiva dell'uomo, con la ricerca poi di una dimensione contemplativa che possa approfondire e affinare la propensione dell'uomo per l'azione.

La compresenza di due diversi livelli, assiduamente alla ricerca di una finale convergenza, sembra caratteristica della prospettiva bergsoniana; così la morale chiusa e la religione statica s'originano dalla pressione sociale, mentre la morale aperta e la religione dinamica sono frutto, costantemente, dell'ispirazione e dei percorsi successivi di riflessione. In breve, la morale aperta è quella che ispira, nella sua autenticità, le azioni di correlazione empatica tra gli uomini, che non ricercano né il merito, né la lode, compiute quando nessun occhio umano vede, e nessun orecchio ascolta (gli uomini vorrebbero l'anello di Gige, per fare il male, o quel che l'egoismo, comunque, loro detta, senz'essere visti).

¹¹ H. Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli*, cit., p. 166.

3. *Una metafisica abitata*

Les deux sources disegnano, secondo Gouhier, una «metafisica abitata», affollata di tante riflessioni, del richiamo a svariate esperienze, con l'apporto di significative figure teoretiche.

Vi transitano, lasciando traccia del loro contributo, neoplatonici, saggi buddisti, profeti ebrei, mistici cristiani; ciascuno d'essi racconta la sua esperienza, che non viene mantenuta, tuttavia, allo stato grezzo, ma decifrata, purificata e riespressa da un filosofo che si fa ermeneuta, pur non presentandosi la sua ermeneutica come rigida e dominata da categorie troppo incumbenti, e tantomeno da schemi presupposti¹².

Come ausiliaria potente della filosofia, Bergson adotta la psicologia, ma è una certa psicologia, di ampio orizzonte, e capace, o perlomeno così riteneva Bergson, di descrivere e valorizzare adeguatamente l'originalità dell'esperienza mistica¹³.

Giova ribadire come, contro gli abusi «riduzionisti» dello scienziismo, caratteristico di tanta parte del positivismo, Bergson ricordi, continuamente, i limiti della scienza, che ne costituiscono anche la forza; il fatto spirituale sembra, comunque, là, oltre, dotato di una incontestabilità, in qualche modo, innegabile.

Descriverlo, illustrarlo, apprezzarlo anche, senza porsi una folla di questioni metafisiche: questo l'intento del filosofo francese. Chi conosce la fenomenologia del «tempo vissuto» di E. Minkowski e certe fini analisi di L. Binswanger acquista agevolmente familiarità con la fenomenologia dell'esperienza mistica tracciata da Bergson: con la differenza che Minkowski e Binswanger si muovono tra le figure della psicopatologia, e Bergson sul terreno dell'esperienza mistica, conscio comunque, in ogni momento, del rischio di prendere un fenomeno per l'altro.

Nell'esperienza mistica, sembra di muoverci in un'atmosfera diversa, nella quale lo *slancio vitale* si è come affinato, tramutandosi in pura *energia spirituale*.

Marie Cariou, in una sua opera importante, ha chiarito anche l'incompiutezza dell'interpretazione bergsoniana: ad esempio, rispet-

¹² R. Barilli, *Bergson. Il filosofo del software*, Cortina, Milano 2005; R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Genova 1990.

¹³ H. Bergson, *Leçons de psychologie et de métaphysique (1887-1888)*, PUF, Paris 1990.

to alla ricostruzione che il pensatore francese tenta di San Giovanni della Croce, pure apprezzato e conosciuto profondamente, manca uno degli abissi tipici del mistico spagnolo, manca l'abisso del peccato, con la sua consapevolezza e profonda contrizione¹⁴.

Se rappresenta un merito aver ridimensionato l'immagine di un San Giovanni della Croce dilaniato dai tormenti, l'antitetica interpretazione bergsoniana sembra mancare dell'altra polarità, quella della consapevolezza del male, sia pur conclusivamente debellato e superato.

Mi sembra che proprio un certo misconoscimento del male, cosmico e interumano, manifesti una difficoltà costitutiva dell'impianto teoretico bergsoniano, mettendo allo scoperto, in particolare, un dualismo, a volte ben occultato dallo slancio di convergenza in direzione del monismo; non si tratta di un dualismo di tipo manicheo, ma di differenti livelli, avverte il filosofo; rimane che l'assieme di due modalità etiche più le due modalità religiose non danno il risultato, pacificato e sereno, di quattro dimensioni caratteristiche dell'umano...

Paradossalmente, più si sforza di superare le dualità da cui parte, e in cui sovente s'impiglia, più Bergson trova difficoltà a ricucire l'unità dell'esperienza, almeno in modo persuasivo.

Ai suoi obiettori, tuttavia, Bergson faceva notare il grande moto di *convergenza*, caratteristico dell'evoluzione umana, quel moto che tanto stupiva e intrigava un suo grande ammiratore, P. Teilhard de Chardin. In definitiva, uno solo è l'amore che sospinge l'umanità in cammino, e uno solo l'amore che avvicina le varie parti dell'umanità, orientandole a un incontro universale: un uomo creatore per eccellenza, capace d'intensificare la creatività di altri uomini, soprattutto attraverso l'esempio, e facendo di se stesso un esemplare vivente¹⁵.

Sul piano dell'esperienza religiosa, c'è da ribadire come il misticismo «totale», davvero completo, sbocchi, per Bergson, nell'azione, nell'espansione dell'amore creativo; da ciò una certa minimizzazione dell'aspetto finalistico e dell'armatura dottrinale prediletta dalle Chiese cristiane, e da quella cattolica in particolare, che non a caso ha assunto, a lungo, come teologia e filosofia caratteristiche il pensiero di Tommaso d'Aquino.

¹⁴ M. Cariou, *Bergson et le fait mystique*, Aubier Montaigne, Paris 1976, pp. 86-104.

¹⁵ J. Guitton, *Tre saggi: Il problema di Gesù Cristo. Ateismo ed ecumenismo. Bergson e Teilhard de Chardin*, Morcelliana, Brescia 1966.

Si consideri un nuovo paradosso: Bergson si sentiva attratto dal cattolicesimo, e in ciò lo incoraggiava la cerchia di pensatori a lui vicini, come Chevalier, Guitton e Sertillanges, ma in realtà procedeva in una direzione compatibile solo con qualche forma di teologia liberale di stampo protestantico, come affermato dai suoi più recenti studiosi, e come sembra plausibile anche a me.

La stessa distinzione tra forma e contenuto: esperienza mistica come forma, il cristianesimo come contenuto, distinzione azzardata, di tanto in tanto, dallo stesso Bergson, non pare del tutto persuasiva, e i suoi critici, come l'acuto Padre M. Penido, gli facevano presente che ogni contenuto può evaporare, o venir sostituito agevolmente. E del resto lo stesso pensatore francese non si mostrava particolarmente sicuro, sul terreno di certe distinzioni che a lui parevano troppo «scolastiche».

In conclusione, una filosofia abitata e affollata da varie figure: il misticismo plotiniano, piuttosto fiavole, per Bergson, sul terreno dell'azione; il profetismo ebraico, ammirato nella figura di Isaia da Bergson come da Jaspers, ma giudicato tuttavia debole sul piano della contemplazione; e infine la mistica indù, concepita come prospettiva di allontanamento e fuga dal mondo.

In breve, l'esperienza mistica è, per Bergson, un'esperienza emancipativa, nella quale e per la quale l'uomo spezza le catene che lo avvengono, si raccoglie, e si protende oltre se stesso, raggiungendo, proprio in tale dimenticanza di sé, la sua dimensione più autentica e profonda, intensificando quell'espansione che sembra potenziarlo in maniera indefinita.

4. In poche pagine avviene l'incontro fra il Cristo e la filosofia bergsoniana

In estrema sintesi, il compito che il mistico avverte, dentro di sé, è quello d'intensificatore della fede religiosa, e per realizzare tale compito sceglie, secondo Bergson, la via più breve e agevole: la «rivoluzione» interiore ed esteriore che produce ha l'esito, più o meno previsto, di trasformare radicalmente l'umanità, ma il timido e oscuro inizio coincide con l'offerta di un *esempio* spirituale incarnato. Secondo il dettato forte del filosofo francese, in tal modo sembra

potersi attuare, alla fine, ciò che teoricamente, fin dall'inizio, deve esistere, cioè un'*umanità divina*.

Bisogna qui tener conto di un altro aspetto, giocato su di un modo particolare di concepire la *memoria*, una memoria non da subire ma da coltivare, una memoria infine non solo associativa e meccanica, ma altresì profonda e organica.

Qui la differenza con tanta letteratura, e anche filosofia, si fa evidente; si ripete spesso che i ricordi inchiodano, che possono perfino uccidere, e tuttavia Bergson contrappone un'elaborazione della memoria che procede in un senso alternativo: una memoria consapevole, guidata da scelte etiche capaci di rigenerare re-inaugurando una nuova storia, sia personale, sia collettiva¹⁶.

L'implicazione, sottolineata spesso da Bergson, fra misticismo e cristianesimo, pone il problema, ineludibile, dell'*inizio*, della fonte da cui il cristianesimo stesso scaturisce.

«Effettivamente, all'origine del cristianesimo c'è Cristo»¹⁷.

E tuttavia, subito dopo, una brusca deviazione: se gli interpreti si affaticavano oltremodo per chiarire la storicità di Cristo, e le precise radici culturali da cui era nato il suo messaggio, Bergson tronca così, dall'inizio, ogni discussione: «Dal nostro punto di vista, per cui appare la divinità di tutti gli uomini, importa poco che Cristo sia o non sia detto un uomo. Non importa nemmeno che sia chiamato Cristo. Coloro che sono giunti fino a negare l'esistenza di Gesù, non potranno impedire al Discorso della Montagna di figurare nel Vangelo sotto altre parole divine. All'autore si potrà dare il nome che si vorrà, ma non si potrà fare in modo che non vi sia stato un autore»¹⁸.

Più innanzi, Bergson avverte: «Non dobbiamo porci problemi simili», formulando quasi un divieto, convinto dell'inutilità di tante

¹⁶ Fra le molte testimonianze poetico-letterarie, sceglierei soltanto una conclusione famosa: «Così continuiamo a remare, barche contro corrente, risospinti senza posa nel passato»: in F. S. Fitzgerald, *Il grande Gatsby* (1925), trad. it. di F. Pivano, A. Mondadori, Milano 2011, p. 182. Il carattere unilaterale, confuso e arbitrario della memoria, a cui sarebbe da preferire l'oblio, è illustrato nello stimolante volume di A. Piperno, *Contro la memoria*, Fandango Libri, Roma 2012, pp. 11-80. Come Bergson, e con più radicalità, sostiene la natura attiva della memoria A. Margalit, *Etica della memoria*, il Mulino, Bologna 2006.

¹⁷ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 203 (Id., *Oeuvres*, cit., p. 1178).

¹⁸ *Ibid.*

controversie, che hanno punteggiato secoli di storia, dividendo seguaci e detrattori, fautori e contestatori (per fare un solo esempio l'apologista pagano Celso, che utilizzava fonti critiche di provenienza ebraica pur disprezzando l'ebraismo, da un lato; e dal lato opposto Origene, che controbatteva punto per punto, fornendo di Cristo un'immagine elevata ed esaltante).

Certo, la posizione di Bergson, nella sua sconcertante radicalità, risultava piuttosto ostica ai lettori, che vi potevano fiutare un sorprendente relativismo; così i critici di parte cattolica potevano corroborare le proprie diffidenze verso il filosofo, ma anche i positivisti, alla scuola di E. Renan e della critica germanica, trovavano semplicistico un «taglio» così netto.

Se l'influenza di Bergson sul clima modernista c'è stata, procede certo in una direzione molto diversa rispetto all'influenza dello storicismo e di un critico, per fare un solo esempio, come Alfred Loisy; se molti interpreti sottolineavano una diversa figura storica rispetto a quella fissata dai quattro Vangeli canonici, Bergson tende a saltare completamente questi problemi, forse anche per onestà intellettuale, non trovandosi particolarmente a suo agio sul terreno della filologia e dell'archeologia.

Ho accennato già alla singolare sensibilità interpretativa, piena di sfumature, che costituisce il filosofo francese come un antesignano dell'ermeneutica contemporanea: ecco, il passo evocato sopra ne dà una dimostrazione lampante, sostituendo a una *persona* un *testo*, per quanto rispettato, ammirato e, direi, amato.

Dobbiamo ricordare che l'orizzonte generale è costituito dalla «lezione» dei grandi mistici, del misticismo «completo», coincidente, sia pur problematicamente, con il cristianesimo: «Diciamo semplicemente che, se i grandi mistici sono quali noi li abbiamo descritti, essi sono gli imitatori e i continuatori originali, ma incompleti, di ciò che fu in modo completo il Cristo dei Vangeli»¹⁹.

Per la verità, sul rapporto fra il Cristo dei Vangeli e la tradizione dell'antico Israele le conoscenze di Bergson erano alquanto claudicanti: basti pensare che egli negava l'esistenza di un misticismo di stampo ebraico, proprio negli anni in cui G. Scholem e altri pubblicavano testi fondamentali sulla comprensione della mistica ebraica

¹⁹ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 204 (Id., *Oeuvres*, cit., p. 1179).

(che grande dramma, per tanti Ebrei assimilati, obliare le loro stesse radici, e non si pensi solo a Bergson, ma ancor più alla sua straordinaria «rivale» S. Weil, nella quale l'oblio diventa perfino, a tratti, contestazione delle proprie radici)²⁰.

Per Bergson, conta solo la linea del profetismo, la linea che corre fra il profeta Isaia e Cristo: «Cristo stesso può essere considerato come il continuatore dei profeti di Israele». E tuttavia queste affermazioni non vanno lette, e magari negate, con troppa perentorietà, alla luce di conoscenze che Bergson non possedeva.

Va colta, invece, la preoccupazione di rilevare la continuità profonda fra ebraismo e cristianesimo: «Non c'è da dubitare che il cristianesimo sia stato una trasformazione profonda dell'ebraismo»; è lecito qui, secondo il mio giudizio, proporre anche una lettura «politica» di queste posizioni: Bergson uomo pubblico, acuto scrutatore dei tempi, percepiva l'avvicinarsi della persecuzione, e conosceva la forza del pregiudizio, e la malignità dell'antigiudaismo di matrice cristiana.

Guardando dall'alto, coglieva quanto univa le due tradizioni religiose, piuttosto che soffermarsi su ciò che le divideva. In breve, una scelta strategica, che del resto rispecchiava le sue convinzioni e il suo lavoro interpretativo, una scelta, in senso lato, umanistica, legata alla preoccupazione fondamentale riguardante *il passaggio da una dimensione puramente nazionale ad una universale*.

Il cristianesimo si collocherebbe quindi in uno snodo cruciale, esplicitando gli orientamenti universalisti già presenti nella tradizione dell'antico Israele, in un'ottica centrata sulla *carità*, una carità che non sminuirebbe la *giustizia*, incorporandone, invece, le esigenze.

Se «Deus caritas est», tale Divinità, quasi dimentica della sua potenza, può amare e abbracciare l'intera umanità, e proprio tale immensità d'amore fonda, così pare a Bergson, l'amore reciproco che, spontaneamente, gli uomini si portano a vicenda.

Successivamente, vengono le esitazioni: i profeti ebraici, questi grandi battistrada, sono annoverabili fra i mistici dell'antichità? La *familiarità* dell'antico Israele con Dio era anche *intimità* con Lui?

²⁰ Su questo delicato tema, cfr. *Bergson e il giudaismo*, in V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 323-358.

In conclusione, Bergson avverte il pericolo di un eccessivo distinguere e gerarchizzare: «Tuttavia, nessuna corrente di pensiero o di sentimento ha contribuito quanto il profetismo ebraico a suscitare il misticismo che chiamiamo completo, quello dei mistici cristiani»²¹.

La spiegazione risulterebbe la seguente: se altre correnti hanno condotto a un misticismo contemplativo, esse sono tuttavia rimaste ferme alla contemplazione pura. «Per superare l'intervallo fra pensiero e azione ci voleva uno slancio che mancò. E troviamo questo slancio nei profeti biblici; essi ebbero la passione della giustizia, la reclamarono in nome del Dio d'Israele; e il cristianesimo, che continuò l'ebraismo, dovette in gran parte ai profeti ebrei il merito di avere un misticismo attivo, capace di camminare alla conquista del mondo».

Tutte queste considerazioni non soddisfacevano molto i suoi interlocutori cristiani; uno tra i più acuti, A. Valensin, lo incalza, a partire da questa confidenza del filosofo: «Più leggo il Vangelo e più mi convinco che il Cristo è più che un uomo». Il Padre Valensin gli domanda: «Voi lo credete dunque Dio?» E Bergson, scrupoloso come sempre, ma anche con una sfumatura d'ambiguità, risponde: «Ma non oserei sottoscrivere tali distinzioni teologiche»²².

In una parola, Bergson rammentava dei precisi confini, e non pensava, rimanendo sul terreno della filosofia, di poter operare quello che a lui sembrava un vero e proprio salto; e si teneva ben abbarbicato, soprattutto, al quarto Vangelo, quello di Giovanni, in cui giudicava compendiata la sua stessa posizione circa il primato dell'amore.

Come notava Gilson, Bergson, nemico delle regole e delle chiusure, la cui funzione peraltro comprendeva benissimo, era inclinato a scegliere, nell'ambito cristiano, quel testo che sembrava oltrepassare, nella maniera più decisa, ogni universo di regole e di precetti, nella prospettiva della religione dinamica e del fenomeno mistico²³.

²¹ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 205 (Id., *Oeuvres*, cit., p. 1180).

²² J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris 1959, p. 230.

²³ É. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, A. Fayard, Paris 1960, capp. VI, VII, VIII.

5. Ancora su Cristo e il cristianesimo nella prospettiva bergsoniana

Il fenomeno mistico, secondo Bergson, non sembra aver bisogno, essenzialmente, della Grazia, proprio perché difetta di un riferimento decisivo al peccato, che par dividere gli uomini fra uomini *di* Dio, e uomini *contro* Dio.

Non sfugge un'importante contraddizione; da un lato Bergson delinea l'ipotesi di un amore tanto grande da condurre l'umanità fino alle soglie della divinizzazione, quella divinizzazione che sarebbe stata connaturale all'umanità, se avesse potuto avvalersi pienamente dell'aiuto dell'uomo stesso. Dall'altro lato, leggiamo circa i mistici cristiani la seguente affermazione: «Lo slancio d'amore che li portava ad elevare l'umanità sino a Dio e a perfezionare la creazione divina non poteva compiersi, ai loro occhi, se non con l'aiuto di Dio, del quale erano gli strumenti»²⁴.

Non si può chiarire meglio il problema costitutivo della singolare fenomenologia bergsoniana: le due affermazioni sembrano convivere, ma la prima manifesta, nella sua interezza e specificità, la posizione generale di Bergson, che ribadisce la tendenza dell'uomo ad autoinnalzarsi, mentre la seconda manifesta *il punto di vista dei mistici cristiani stessi*.

In sintesi, per la filosofia l'orizzonte generale si costruirebbe, essenzialmente, «con l'aiuto dell'uomo», mentre per i mistici cristiani l'orizzonte medesimo si sosterebbe «con l'aiuto di Dio»: ecco due punti di vista che paiono divergere, e anche confliggere, che Bergson cerca di ricondurre, nelle sue pagine, ad unità, consapevole, però, che esiste un salto, in una certa maniera invalicabile.

Bergson era convinto che per scrivere le cose che veniva scrivendo era sufficiente esser bergsoniani, non occorrendo alcuna aggiunta, e soprattutto non necessitando alcuna adesione a una religione definita e positiva. Per far coincidere il Cristo dei Vangeli con il volto dell'Assoluto, per Bergson, bastava la filosofia, senza l'intervento di alcun atto di fede, e il valore del Discorso della Montagna rimarrebbe essenzialmente integro anche se, a pronunciarlo, fosse stato un qualche anacoreta oscuro, o un eremita, nascosto nella sua caverna.

²⁴ H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 201 (Id., *Oeuvres*, cit., p. 1176).

Piuttosto, Bergson valorizza, con grande finezza, il tema dell'*amore senza «oggetto»*, che sviluppa proprio a partire dal Discorso della Montagna; l'amore, dapprima concepito come *eros*, s'indirizza a degli «oggetti», a volte sublimi, a volte clamorosamente inadeguati. Il Discorso della Montagna aprirebbe invece lo spirito a un amore senza «oggetto», capace dunque di andare oltre, con la potenzialità di attingere l'universalità. Tale amore universale, infine, non potrebbe essere replicato, ma solo imitato e ripreso, attraverso un modello di stampo maieutico.

A Loisy che dubitava che Cristo fosse davvero un mistico, Bergson rimproverava di confondere il «mistico» con l'«estatico»; Cristo è appellato: il Sovramistico, nel senso che in Lui Bergson intravede l'esemplare modello, la sorgente a partire dalla quale l'amore divino scorre naturalmente: «L'amore divino non è qualcosa di Dio: è Dio stesso»²⁵.

Vorrei far notare come importa maggiormente la *qualità* dei testi che vado spigolando, piuttosto che la *quantità*, in verità abbastanza ridotta; come accennato, occorre considerare il quadro dell'evoluzione universale per proporre un volto adeguato del Creatore, e per approssimarsi all'incontro con il messaggio di Cristo, e Bergson ha speso tutta la sua vita, e gran parte della sua tensione teoretica e spirituale, per riconoscere il sembiante più autentico e profondo di Cristo.

Dio, nella prospettiva bergsoniana, è origine; Cristo appare all'inizio della vita spirituale, e per comprendere lo spirito di Cristo, secondo Bergson, occorre approfondire la natura di Dio, al di fuori di ogni riduzione storicista, o di ogni speculazione gnostica.

Nel cammino evolutivo dell'umanità, Dio si presenta così come l'ipotesi di un amore tanto grande da abbracciare tutti gli uomini, senza eccezione, e il messaggio dei Vangeli si costituisce come il simbolo pregnante di tale amore universale.

Commenterei così: un filosofo fedele alla sua vocazione essenziale, come Bergson, non può che incontrare Cristo all'interno della sua filosofia; per approdare agli esiti delineati da Bergson, non occorre fuoruscire da una filosofia che presenta la coincidenza finale fra il Cristo dei Vangeli e l'Assoluto dell'esperienza mistica. In tal quadro, Dio è oggetto d'amore ma anche amore, e l'amore divino non è un attributo, per quanto importante, ma

²⁵ H. Bergson, *Le due sorgenti della morale e della religione*, cit., p. 214 (Id., *Oeuvres*, cit., p. 1189).

il cuore di Dio stesso. Per Bergson lo testimonia, come culmine, Francesco d'Assisi, un «alter Christus», come riconoscevano i suoi contemporanei.

Se l'umanità, lungo il suo cammino, incontra necessariamente Dio, anche Dio ha bisogno di noi uomini, per la tendenza naturale di un Amore che può e deve espandersi, senza più legami con un «oggetto» definito.

Di questo Amore al di là dell' «oggetto», testimoniano i mistici cristiani, gli ausiliari di Dio (*adiutores Dei*), pazienti nei suoi confronti, agenti in rapporto con gli altri uomini.

Bergson si è sorpreso, e anche rammaricato, per la condanna all'Indice di *tutte* le sue opere; ma ciò che dava scandalo, in esse, era soprattutto la tesi radicale, secondo la quale la vita di fede crea la dottrina, e non viceversa (qui, senza alcun calcolo, le tesi bergsoniane s'intersecano con la temperie modernista).

La dualità fra religione statica e religione dinamica costituisce una barriera, piuttosto che un ponte, nei confronti di una concezione, per quanto duttile, dell'ortodossia cristiana; la religione dinamica, secondo Bergson, rappresenta il nocciolo incandescente di una coscienza umana protesa verso l'Assoluto, e in cammino sulle orme di un vivente misticismo, genuino fuoco che continuerebbe ad ardere sotto la cenere del dogma e dell'istituzione...

La religione statica, a sua volta, come impalcatura, come scheletro necessario per consentire, lungo fili invisibili, l'irradiazione generosa del fuoco mistico, ma con il rischio incombente di comprimere, e perfino soffocare, tale irradiazione generosa.

6. Una cristologia filosofica?

Negli ultimi brevi scritti, composti attorno al 1939 e 1940, e nel *Testament*, di natura intellettuale e spirituale, Bergson professa un'«adesione morale» al cattolicesimo, evitando, decisamente, di esprimersi sulla questione del modernismo, attorno alla quale A. Loisy, E. Le Roy, H. Duméry e M. Blondel intervenivano e disputavano senza tregua²⁶.

²⁶ Il *Testament* del filosofo francese è riportato integralmente e commentato in maniera analitica in P. Soulez, *Bergson politique*, Puf, Paris 1989, pp. 303-327.

Per Bergson, il dogma e le istituzioni erano impalcature, ma, per altro verso, giudicava che fossero necessarie per l'espansione e la continuità della carità, il retaggio più prezioso e fondamentale di Cristo.

Cosa vuol dire «adesione morale»? Con questa espressione, Bergson cercava di significare più che il rispetto, l'amore per la Chiesa invisibile del Cristo mistico, mostrando di ritenere che il resto, pur non trascurabile, era qualcosa di esterno, più un supporto che un limite, in relazione al bisogno di compattamento che la natura societaria e relazionale dell'uomo reclama.

Da tutto ciò, il prevalere, forse, di ragioni circostanziali, che obbligarono il nostro filosofo a non sovrapporre all'adesione evocata un gesto, di natura pubblica.

Ma tale *gesto* avrebbe potuto aggiungere qualcosa di veramente essenziale? Non è forse un'«adesione morale» il massimo che si può pretendere da un filosofo che voglia rimanere sul suo terreno, *da un filosofo in quanto filosofo*?

Certamente c'era, accanto al filosofo, l'uomo Bergson e questi, alla fine degli anni Trenta del Novecento, marciava spedito in direzione del cattolicesimo, ma senza poter implicare, in maniera profonda, le sue procedure filosofiche, così caute e prudenti, così saldamente legate al terreno dell'esperienza.

Le pagine dedicate a Cristo, al cristianesimo e ai mistici cristiani possono configurare una vera e propria cristologia filosofica? Sì, se accogliamo l'equilibrata interpretazione di Gouhier, che paragona *Les deux sources* alle cristologie filosofiche disegnate da J. J. Rousseau nell'*Émile* (si consideri la singolare professione di fede del Vicario savoiaro!) e da B. Spinoza nella sua *Ethica*²⁷.

In ciascuno dei tre casi, affrontati da Gouhier con un rigoroso metodo comparativo, necessario per cogliere i tratti in comune e la specificità di *ogni* cristologia filosofica, Cristo viene elevato all'ideale dell'*uomo perfetto*.

Il Cristo dei Vangeli incarnerebbe, dunque, l'ideale dell'uomo perfetto, senza ombre, né deficienze.

La peculiarità di Bergson consisterebbe, tuttavia, nell'eliminare, dal campo delle considerazioni, ogni discussione sulla *storicità*; come accennato, Bergson concede di potere ignorare *tutto*, o quasi, del Cri-

²⁷ H. Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli*, cit., pp. 191-203.

sto storico e il suo significato più pregnante si fisserebbe, quindi, in questo nòcciolo essenziale: l'eternità dell'amore, che fluisce ed edifica l'anima (come ricordato, il Vangelo di Giovanni è, per Bergson, il nucleo nel quale si condenserebbe lo spirito cristiano).

Con due precisazioni, però: l'edificazione non esclude, anzi implica ed enfatizza il ruolo dell'*azione*, testimone essenziale di un amore che non rimane presso di sé, ma si manifesta *necessariamente* (anche il linguaggio, per il filosofo francese, è, essenzialmente, azione); la seconda precisazione: il rilievo di Cristo, nelle pagine bergsoniane, non comporta un blando riconoscimento, esprimendo Cristo, al contrario, *un tipo ideale unico ed eccezionale, esclusivo e singolare*; in tal senso devono intendersi le reiterate affermazioni, secondo le quali «Gesù è divino».

Ma restando sul terreno di un sobrio schizzo di cristologia filosofica, Bergson non si lascia sormontare dalla dimensione della fede: tale dimensione, in breve, non c'è in partenza, questo è evidente, né si manifesta in arrivo, come approdo conclusivo, dato che l'«adesione morale» al cristianesimo, nella forma cattolica, è cosa ben diversa da un atto di fede vero e proprio.

Per analogia, dovrebbero essere intese le espressioni delle cristologie filosofiche di Spinoza (ad esempio, Cristo come «tempio di Dio») e di Rousseau (Cristo come «non uomo soltanto», o come «uomo divino»).

In sintesi, focalizzando l'attenzione sulla figura di Cristo, a partire da queste tre cristologie filosofiche e da altre, si potrebbe intravedere l'ascesa di un uomo divinizzato, secondo un cammino ben distinto rispetto a quello che promette di arrivare al Dio/Uomo mediante il sentiero della fede.

Diversamente da Spinoza e Rousseau, Bergson inserisce nel quadro complessivo la sua visione evolutiva; l'avvento dell'Uomo/Dio, questa la precisa sequenza bergsoniana, sembra il voto, la meta sospirata dell'intera umanità in cammino, e perfino s'intravede al fondo dell'evoluzione cosmica (tale grande speranza dell'umanità itinerante costituisce una delle posizioni generative dell'intera riflessione di Teilhard de Chardin).

Se tale grandioso travaglio dell'umanità procede verso la manifestazione conclusiva dell'Amore, da un altro punto di vista il messaggio del Cristo dei Vangeli può esser considerato, secondo Bergson, la *risposta* a questo travaglio.

7. *Per concludere: sulla soglia del cristianesimo*

La filosofia di Bergson si compone di un assiduo confronto con l'esperienza, della forza dell'intuizione e della potenza d'organizzazione e verifica della ragione; l'impegno a tener conto dei «fatti», proprio in quanto filosofi leali, configura l'esperienza mistica come una leva, problematica ma incontestabile, e l'esperienza mistica costituisce, secondo il filosofo francese, «un blocco di fatti». Da qui parte, dal misticismo in generale e da quello cristiano in particolare, la riflessione su Cristo e la sua valorizzazione: il primato dell'esperienza mistica e il messaggio di Cristo si incontrano e, secondo Bergson, si convengono perfettamente.

Forse Bergson non ha vissuto l'esperienza religiosa fino in fondo, e l'inquietudine coesistente a tale esperienza, quell'inquietudine che tormentava un Pascal; occorre aggiungere, per scrupolo, «forse». È più sicuro che provasse, tuttavia, il fascino acuto di queste esperienze, una grande curiosità e attrazione, trovandole narrate e studiandole a lungo, profondamente (sappiamo che ha dedicato anni allo studio del fenomeno mistico, con molta maggiore assiduità e impegno rispetto a quanto risulti dalle scarse note de *Les deux sources*)²⁸.

Nelle lettere a W. James, Bergson schiude uno spiraglio su queste ricerche, parlando dell'«eco», della risonanza profonda che suscita in lui la lettura di tali racconti; la conclusione è che Cristo non è una figura di filosofo, come grossolanamente, anche di recente, si è sostenuto, ma che un filosofo degno di questo nome non può disinteressarsi del suo messaggio, un messaggio che ha varcato i secoli e ha fecondato, in profondità, diverse culture, nel nostro pianeta²⁹.

Per Bergson, Cristo significa, soprattutto, un messaggio che incita a una pienezza di vita, non una dottrina che contenga una filosofia implicita e immanente, né scritta, né comunicata oralmente. In analogia con quanto pensava il grande Erasmo da Rotterdam, il cristianesimo, essenzialmente, reca davanti a noi «fatti» e «testimo-

²⁸ La curiosità del filosofo francese si estendeva a tutto l'orizzonte delle manifestazioni cosiddette «preternaturali», come si può evincere dallo squisito intervento: H. Bergson, *Conferenza sui fantasmi*, a cura di G. Scarpelli, Theoria, Roma-Napoli 1987.

²⁹ La tematica dell'«eco», in relazione a W. James, in H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 209 (Id., *Oeuvres*, cit., p. 1184).

nianze»; sotto questa luce, non posso non osservare la fondamentale contraddizione in cui s'avvolge il pur generoso e arduo tentativo bergsoniano: se il valore del cristianesimo riposa sui «fatti», più che sulle «parole», quale genere di «fatti» può prescindere da un'analisi storica, e dalla valutazione di elementi almeno di storicità?

E ancora, se da un lato il filosofo francese sembra incapace d'innalzarsi a un giudizio metempirico, distanziando la mera esperienza attraverso una considerazione schiettamente metafisica, dall'altro lato sembra incapace di sostanziare l'esperienza, compattandone la volatilità attraverso una puntuale ricognizione degli eventi storici (da questa doppia fragilità, deriverebbe il paradossale *deficit* sia di apertura storica, sia di penetrazione metafisica, dovuto al superamento solo «esigenziale» del positivismo, che Bergson aveva strenuamente combattuto, non riuscendo, forse, a oltrepassarlo compiutamente).

Rimane questo giudizio conclusivo: una dimensione religiosa ricca di «fatti» e «testimonianze», proprio per questo potrebbe diventare un «ausiliare», magari prezioso, della ricerca filosofica³⁰.

Si può facilmente immaginare l'agitazione contestativa degli avversari di Bergson, poggiando quasi tutte le critiche di parte cattolica sulla complessa e difficile identificazione fra il messaggio di Cristo, così esaltato, e la Chiesa come istituzione.

La domanda cruciale, posta dagli obiettori era: cosa resta del cristianesimo, nella prospettiva bergsoniana?

Tento di rispondere; certo poco, rispetto alle istanze totalizzanti dei critici. Sotto un altro profilo, rimangono diversi aspetti importanti: resta il messaggio di un Rivelatore, nascosto ma giudicato esemplare; il messaggio di un Liberatore, tale da completare il cammino dell'Esodo, rielaborando le speranze dell'antico Israele; infine, il messaggio di un Deificatore, e guardando al cuore di tale messaggio assumerebbe un diverso e più profondo rilievo il cammino di elevazione – intellettuale, morale e spirituale – dell'intera umanità.

Quel che manca: manca il volto del Redentore, giacché il peccato non esiste davvero, come problema profondo e tormentoso, per il filosofo Bergson, con il suo gravame di schiacciante responsabilità dell'*io*, e tanto più è assente il peccato d'origine, attribuibile a qual-

³⁰ Ivi, p. 213 (H. Bergson, *Oeuvres*, cit., p. 1188).

che antenato sconosciuto, che l'evoluzione di Bergson, per quanto «creatrice», non contempla in alcun modo...³¹.

Ancora una volta, sottolineo come la tendenza alla deificazione sia caratteristica non di qualche minoranza specialmente vocata, ma, per Bergson, sia tipica di ogni uomo e di tutti gli uomini, seguendo le orme, e corroborati, dal grandioso slancio evolutivo, che li preme alle spalle (non sfugga la congruenza fra questo aspetto fondamentale e l'immanenza di un Divino che permea ogni cosa).

Può essere interessante ricordare la seguente curiosità: Bergson, sensibile ai valori estetici, raccoglieva nel suo spoglio studio le copie di alcuni quadri celebri: l'Assunta di Murillo e quella di Tiziano, conservata nella basilica di Santa Maria Gloriosa dei Frari, a Venezia, più una copia della Risurrezione di Tintoretto; a questo punto, dovrebbe esser chiara la motivazione della predilezione di temi come l'Ascensione, l'Assunzione, la Risurrezione e la Trasfigurazione, puntando Bergson sui momenti di crescita dello slancio vitale, capace d'innalzare, come un'ala potente, le figure rappresentate³².

Cristo e il cristianesimo, nella prospettiva bergsoniana, non possono che dibattersi in una *continua agonia*: non nel senso di Unamuno, alludendo a un'agonia tragica, ma nel senso etimologico di una lotta permanente, e di un'altrettanto permanente evoluzione.

Su questi punti nodali, come ho già notato, si sono concentrate le principali critiche, quasi che Bergson concepisse fra natura e mistica cristiana un'assoluta continuità; forse, non è stato letto fino in fondo, intendendo il filosofo evocare anche una certa *discontinuità* fra natura e mistica cristiana. Fra i due aspetti, non vi sarebbe, per Bergson, solo intensificazione, ma anche contraddizione; la mistica implicherebbe l'ascesi, il sacrificio di sé. Col riempimento dell'Amore, andrebbero in frantumi quei gusci dell'egocentrismo che, come pesanti corazze, rivestono gli uomini.

Al soffio dello Spirito, possono disintegrarsi le società chiuse, la forza di gravità dell'egoismo e anche l'angustia che concentra, in certi «oggetti» deputati, il libero fluire della carità, e tutto ciò viene oltrepassato per guadagnare la pienezza dell'universalità.

³¹ J. Oesterreicher, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, avant-propos par Jacques Maritain, Éditions du Cerf, Paris 1955, *passim*.

³² Seguiamo, fra le altre, la testimonianza di G. Cattai, riportata in H. Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli*, cit., p. 212.

In altri termini, il mistico cristiano affronta la sfida appassionante dell'inaccessibile, tentando di spezzare ogni catena, nella genuina ricerca di un «umanesimo integrale»³³.

Ciò manifesta anche delle conseguenze a livello di società e politica; Stato, Democrazia e Società delle Nazioni esigono così, per Bergson, «un grande sforzo in senso inverso rispetto alla natura»; codesta formula dà da pensare, facendoci intuire come il grande fiume dell'evoluzione creatrice predisponga alla responsabilità umana, che tuttavia, conclusivamente, assume se stessa, e seleziona, sceglie all'interno del mondo naturale, procedendo, in una certa maniera, «controcorrente».

In conclusione, il messaggio di Cristo e il mistico seguace dell'Evangelo sono contrassegnati da una serie di paradossi essenziali, che Bergson non manca di riscontrare; essi sono «segno di contraddizione», dominati da istanze smisurate e, in qualche modo, irragionevoli, le sole che provino, per il filosofo francese, la misura e la «tenuta» delle nostre energie intellettuali e spirituali. Lo spirito cristiano, dunque, come un sogno acceso nel cuore della realtà, come un lievito che non solo avviva la pasta, ma la sconvolge, conducendoci oltre la dimensione biologica circostante. In certe note rimaste inedite, Bergson evidenzia il lievito rivoluzionario caratteristico dello spirito cristiano, erede coerente dell'antico messianismo ebraico, e lo compara a un «moto perpetuo».

In una nota datata 3 maggio 1926, si paragona il cristianesimo a un clima di insoddisfazione permanente, a un perenne squilibrio, non alieno da una costitutiva confusione di piani; ma dall'insoddisfazione e dalla confusione, Bergson ricava una conclusione sorprendente: «*ergo*, azione», cercando di comunicarci come, ancora una volta, attribuisca all'affermarsi del cristianesimo un orientamento decisivo verso l'azione, già altre volte riconosciuto³⁴.

Tutto ciò, naturalmente, in sintonia con l'assieme degli scritti di Bergson, che non osano mai una filosofia compiuta, magari come opera di un sol uomo, capace di espungere la contraddizione e di risolvere, conclusivamente, i problemi impostati.

Di contro, l'eternità, mobile e vivente, di Dio che, per Bergson, divinamente «dura», mentre la pietà zelante dei mistici arde, perennemente, entro la trama cristallizzata dei dogmi e delle istituzioni.

³³ Cfr. O. Montiani, *Bergson e il suo umanesimo integrale*, Cedam, Padova 1957.

³⁴ H. Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli*, cit., p. 213.

Gouhier accosta le vedute bergsoniane a quelle di alcuni grandi scrittori cristiani, ricordando, ad esempio, un testo di Pierre de Bérulle (1629): «O vita essenziale e personale! O vita del movimento e del riposo! O vita, alla quale noi dobbiamo e aderire e partecipare, e nella quale dobbiamo compiere la nostra eternità»³⁵. Certo un'atmosfera differente da quella di Bergson, ma forse non radicalmente diversa.

Si potrebbe dunque provare ad accordare codesto spirito bergsoniano a qualche configurazione del cristianesimo storicamente realizzato; quel che non possiamo fare, quel che non dobbiamo fare è prolungare il bergsonismo nel cristianesimo, intendendo tale prolungamento in questo modo: obbligare il pensiero di Bergson ad uscire dalla sua filosofia, dalla sua impostazione, caratterizzata da una metodica duttile, ma onnipresente, intesa e praticata come una «metafisica positiva».

Come già notato, se si guarda all'uomo Bergson, il problema si pone in un modo alquanto diverso, procedendo l'uomo Bergson con più rapidità e per vie laterali, non avendo bisogno la sua intuizione, nell'incalzare della vita, dell'assiduo conforto dell'esperienza.

Il filosofo francese non era relativista in un senso banale, ma sapeva chiaramente che le buone domande non hanno una risposta definitiva, e che le altre, al contrario, non la meritano. E con altrettanta sicurezza, l'Autore de *Le rire* (1900) pensava che le incongruenze dell'umana esperienza non si potessero «dire» in maniera calzante, e tantomeno «ridire», ma solo «ridere»³⁶.

Così l'uomo Bergson poteva intuire anche la funzione di un Cristo Redentore, incompatibile con la sua filosofia, non abitata dal peccato.

In uno dei suoi ultimi scritti, dedicato alla figura del poeta e saggista Charles Péguy, s'incontrano queste righe, piene di toccante sincerità: «Tôt ou tard il devait venir à Celui qui prit à son compte les péchés et les souffrances de tout le genre humain»³⁷.

In queste poche parole, tutta la direzione della ricerca, negli ultimissimi anni prima della morte: l'uomo Bergson sembra illuminare anche i passi più difficili, e contraddittorî, del suo pensiero.

³⁵ H. Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli*, cit., pp. 214-215.

³⁶ M. F. Schepis, *Colui che ride. Per una ricreazione dello spazio politico*, Franco Angeli, Milano 2012.

³⁷ *Bergson à D. Halévy* (1939), in H. Bergson, *Mélanges, Textes publiés et annotés par A. Robinet*, Puf, Paris 1972, p. 1585.

Dove l'uomo comune passa distrattamente, lì lo sguardo del filosofo coglie l'inedito, il profondo e, a volte, il meraviglioso.

Essere filosofo significa, secondo il mio giudizio, avvertire la realtà come qualcosa di sempre nuovo, di mai ripetitivo, o banale. Senza nulla concedere alla retorica, questa attitudine implica, giorno dopo giorno, uno straordinario impegno dell'esistenza intellettuale e spirituale, aperta a cogliere ogni vibrazione della vita che si rigenera, prima dentro, e poi fuori di noi.



Roberto Garaventa

Gesù di Nazareth secondo Karl Jaspers: personalità paradigmatica e cifra della trascendenza

Nella prospettiva jaspersiana Gesù è anzitutto, insieme a Socrate, Buddha e Confucio, una delle personalità «decisive», «determinanti», «paradigmatiche» (*massgebende Menschen*) della storia della filosofia e dell'umanità¹. Al contempo, però, egli è, come uomo storico, una «cifra» (un «simbolo»²) della Trascendenza, ovvero uno degli «intermediari» (*Mittler*) attraverso cui parla il Divino, che tuttavia, come tale, resta sempre nascosto. Gesù, quindi, non è affatto ciò che il cristianesimo ufficiale pretende che sia: il Cristo, il Messia, l'Uomo-

¹ K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, Piper, München 1957 (Sokrates: pp. 105-127; Buddha, pp. 127-154; Konfuzius, pp. 154-185; Jesus, pp. 186-214, *Erörterungen über die massgebenden Menschen*, pp. 214-228); trad. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, pp. 199-320 (Socrate, pp. 199-220; Buddha, pp. 220-247; Confucio, pp. 247-280; Gesù, pp. 280-307; Considerazioni generali sulle personalità paradigmatiche, pp. 307-320). Nelle citazioni di quest'opera (d'ora in avanti GPh) s'indicherà sempre sia la pagina dell'edizione tedesca che quella della traduzione italiana.

² Secondo Jaspers si può distinguere tra segno, simbolo e cifra. Il segno è «il significato definibile di qualcos'altro che, come tale, è anche direttamente accessibile». Il simbolo è «la presenza intuitivamente compiuta di qualcosa d'altro», nella quale «il significante e il significato sono inseparabilmente uniti, cioè il simboleggiato è presente come tale solo nel simbolo stesso». La cifra è «linguaggio di qualcosa di trascendente, che è accessibile solo grazie al linguaggio, non grazie all'identità della cosa e del simbolo nel simbolo stesso». «Noi preferiamo parlare di cifra più che di simbolo. Cifra significa "linguaggio", il linguaggio di una realtà che viene udita e può essere interpellata solo in questo modo. Il simbolo, invece, fa le veci di qualcos'altro, anche se questo altro può esserci solo nel simbolo e in nessun altro modo. Nei simboli siamo indirizzati col pensiero all'altro, che diventa così oggetto ed è in esso presente. Ma i simboli possono diventare momenti del linguaggio cifrato. Allora essi sono assorbiti nel movimento del pensiero che volge verso la Trascendenza o muove dalla Trascendenza. Allora essi perdono la loro sostanzialità travicante, ma non sprofondano nemmeno nel pallore dei "meri simboli"»: K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper, München 1962, pp. 157-158 (trad. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, pp. 192-193), d'ora in avanti PhGO.

Dio, l'incarnazione di Dio, il Figlio di Dio, in quanto, se è vero che Dio parla attraverso degli uomini storici, nessuno di essi (nemmeno Gesù) è Dio: nessuna «cifra della Trascendenza» può essere spacciata per l'unica, esclusiva, assoluta rivelazione di Dio³.

I.

Gesù è dunque, anzitutto, una delle personalità decisive, paradigmatiche, in quanto è capace di fungere da punto d'orientamento e da criterio di misura per l'agire e l'esistere umano⁴.

Ora, le quattro personalità decisive ricordate⁵ hanno alcuni caratteri comuni: a) quanto alla provenienza, esse sono ancorate a una comunità di persone e a un ambiente di vita ben precisi; b) pur non avendo il senso della famiglia, coltivano forti legami con i propri scolari e discepoli; c) pur non rispondendo al tipo del profeta visionario ed estatico, in quanto ciò che da loro è annunciato non deriva da una rivelazione diretta, sono «profeti» nel senso che si fanno al servizio della divinità (che li ha chiamati) o di un messaggio salvifico (che devono annunciare); d) come i profeti, conoscono la solitudine, ma al contempo anche la quiete e la luce della meditazione; e) sentono che il mondo non è in ordine e che ha bisogno di una trasformazione radicale; f) parlano per parabole o per metafore, in quanto ciò che dicono non può essere adeguatamente espresso in termini razionali;

³ Sul Gesù di Jaspers, cfr. U. Galimberti, *Gesù Cristo nel pensiero di Karl Jaspers*, in V. Melchiorre (a cura di), *Icona dell'invisibile. Studi per una interpretazione simbolica di Gesù Cristo*, Vita e pensiero, Milano 1981, pp. 47-100; G. Penzo, *Il Gesù esistenziale di Jaspers. Tra il tempo e l'eternità*, in «Studium», 89 (1993), pp. 659-678; G. Penzo, *Gesù come «grande filosofo» e il Cristo come «cifra»*, in *Cristo nella filosofia contemporanea*, a cura di S. Zucal, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 413-444; X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 272-275.

⁴ Questi individui sono diventati «paradigmatici per i loro atteggiamenti, le loro azioni, le loro esperienze dell'essere e le loro richieste», che da allora i filosofi tengono sempre presenti nel momento in cui pervengono al nucleo centrale del loro lavoro (GPh, p. 219; 312).

⁵ Ci si potrebbe in realtà chiedere perché solo questi quattro. «Si potrebbe pensare anche ad altri: Abramo, Mosè, Elia – Zarathustra – Isaia, Geremia – Maometto – Laotse, Pitagora. Ma nessuno raggiunge l'influenza storica di quei quattro quanto a estensione e durata. L'unico, che ha esercitato storicamente un influsso paragonabile al loro quanto a estensione, e cioè Maometto, non è ad essi paragonabile per profondità del suo essere» (GPh, pp. 218-219; 311).

g) indicano quel che si deve fare, anche se non nel senso di un programma preciso per il riordino del mondo; h) mettono in discussione le consuetudini e le tradizioni, creando spazi nuovi e possibilità nuove; i) la loro realtà di vita (e non tanto il contenuto di ciò che hanno detto, fatto o scritto) produce un rivolgimento personale e interiore: «chi li vuole comprendere, deve subire una trasformazione» (rinascita, illuminazione, *metánoia*)⁶.

In verità queste personalità, pur avendo promosso sia la filosofia che la religione, non appartengono propriamente né alla filosofia né alla religione. Da un lato, non sono filosofi, in quanto non solo non hanno scritto alcuna opera e non hanno elaborato alcuna teoria precisa, ma non hanno manifestato nemmeno alcun interesse per la scienza (laddove la filosofia per Jaspers è «pensiero in cammino, che presuppone le scienze»⁷). Dall'altro, non hanno nemmeno considerato essenziale la religione come realtà culturale ed ecclesiale (per quanto tre di loro siano considerati fondatori di tre grandi comunità di fede). La filosofia, però, può legittimamente ispirarsi a queste grandi personalità, alle loro esperienze e alla loro esistenza, in quanto il loro pensiero è un pensiero che «scaturisce dall'origine»⁸. Inoltre esse hanno dimostrato il loro valore insostituibile proprio nel loro agire: nella loro vita hanno compiuto azioni in contrasto con la società esistente e, quindi, hanno responsabilmente affrontato rischi e pericoli. In questo modo, senza averlo voluto, sono assurti a «modelli», forgiando una certa maniera di essere uomini, senza fissarla però in leggi o idee precise. Come tali sono «fonti del filosofare», in quanto ognuno di loro ci spinge a interrogarci costantemente e a non darci mai pace: «ciò che era essenziale per loro, è per sempre essenziale anche per la filosofia»⁹. È vero che Jaspers afferma di non essere seguace di nessuno di loro. Tuttavia è convinto che chi è in grado di avvertire la distanza tra la problematicità della propria vita e la

⁶ GPh, p. 220; «Le loro richieste non si esauriscono mai in precetti, ma il presupposto per comprendere ciò che essi hanno portato nel mondo è il cambiamento personale di chi si pone in loro ascolto» (GPh, p. 313).

⁷ GPh, p. 225; 318.

⁸ «Essi hanno esercitato (ciascuno nel suo proprio ambito) la più grande influenza sulla filosofia posteriore» (GPh, p. 219; 313).

⁹ GPh, p. 227; 319. Il contenuto della loro realtà è «l'esperienza della situazione-limite dell'uomo e la presa di coscienza del compito dell'uomo». In questo modo «arrivano alle questioni-limite cui danno una risposta» (GPh, p. 226; 319).

serietà di questi grandi, possa trovare in queste personalità dei sicuri punti di riferimento e di orientamento.

2.

È possibile però una ricostruzione storica di queste figure e di quella di Gesù in particolare? È possibile farsi un'immagine storiograficamente precisa e fondata della loro esistenza e della loro azione? Questa domanda ha, secondo Jaspers, una sua precisa legittimità, in quanto proprio la critica storica ha messo in evidenza: a) come i testi che ci parlano di dette personalità paradigmatiche, siano in genere stati scritti dopo la loro morte; b) come in questi testi siano sicuramente confluite (amalgamandosi) tradizioni orali pre-esistenti; c) come la loro figura sia stata variamente rivestita di elementi leggendari e mitici. Anzi, a un'attenta analisi storica il numero dei fatti e dei dati storicamente certi sembra ridursi a un minimo: «Non esiste resoconto storico di per sé pienamente attendibile», in quanto «quasi ogni singolo punto della tradizione può essere messo in dubbio dalla scienza storica». Il fatto è che i ritratti che abbiamo di loro sono in genere opera di coloro che si sono dichiarati loro discepoli e, quindi, in genere ci presentano una realtà molto diversa da quella originale. Anzi, l'esistenza di questi individui «paradigmatici» sembra a volte scomparire completamente dietro tale insieme di miti e di leggende. Non a caso si è addirittura arrivati ripetutamente (in particolare con Gesù e Buddha) a dubitare che essi siano veramente esistiti.

Pare quindi che proprio la storiografia scientifica sia incapace di (e impossibilitata a) fornirci una immagine storicamente certa e sicura di questi personaggi. Ad esempio, per quanto riguarda Gesù, la critica storica¹⁰ ritiene che «non possiamo sapere nulla di sicuro»

¹⁰ Jaspers prende in considerazione, stando alla bibliografia da lui indicata all'inizio del capitolo su Gesù, soprattutto le opere di Albert Schweitzer, Martin Dibelius e Rudolf Bultmann. Cfr. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Mohr, Tübingen 1906, 1913; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr, Tübingen 1919; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921; R. Bultmann, *Jesus*, Deutsche Bibliothek, Berlin 1926; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1941; R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), in H. W. Bartsch (Hg.), *Kerygma*

sulla sua vita, in quanto i Vangeli «sono stati scritti per annunciare la fede alla comunità»¹¹. Essi sono delle collazioni di tradizioni e di storie, di detti e di parabole che risalgono certamente a ciò che disse Gesù, ma contengono altresì numerose aggiunte circa ciò che Gesù avrebbe detto secondo l'opinione dei suoi discepoli. Sembra quindi impossibile ricostruire la storia della vita di Gesù nel suo sviluppo. In particolare, secondo Jaspers, ad avere scarso valore storico sono sia le prime interpretazioni di Gesù (che hanno visto in lui il Messia, il Cristo, il *kyrios*, il Figlio di Dio) sia il ritratto che di Gesù fa il Vangelo di Giovanni, anche se tra ciò che è sicuramente leggendario e ciò che è storicamente attendibile vi è un vasto ambito di materiale più o meno verosimile da un punto di vista storico.

E tuttavia è possibile, secondo Jaspers, cogliere la realtà storica di Gesù (come delle altre tre personalità «paradigmatiche»), in quanto il Gesù originario, pur essendo stato fatto oggetto di interpretazioni che ne hanno trasformato, se non addirittura falsificato e capovolto la figura, non cessa a tutt'oggi di agire e di operare, facendo a pezzi i travisamenti subiti dalla sua immagine. Vale per Gesù ciò che vale anche per Socrate, Confucio e Buddha: questi uomini «sono ancora visibili perché continuano ancor oggi a operare»¹². Anzi, quel che può fare da guida alla ricostruzione storiografica della figura di Gesù è proprio il nostro rapporto esistenziale con l'uomo Gesù. La storiografia autentica, infatti, ha a che fare non col passato, ma col futuro, ed è solo alla luce del futuro che il passato si anima e parla. Nasce da qui, nonostante ogni dubbio critico, «la sfida» (*Wagnis*) di delineare

und Mythos, Band 1, H. Reich, Hamburg-Volksdorf 1951, pp. 15-48. Su questo (come in generale sulle pagine dedicate da Jaspers a Gesù) si veda lo sprezzante giudizio di padre Tilliette (tipica espressione di *rabies theologorum*): «Il capitolo su Gesù è preceduto da una bibliografia insufficiente, indegna di un'opera seria; tuttavia i riferimenti a Schweitzer, Dibelius, Bultmann suggeriscono molto bene a quale stadio d'informazione fosse rimasto il filosofo ormai vecchio. Gesù è sempre presentato, essenzialmente, come il predicatore del regno, come ai bei tempi di Harnack e Sabatier, di Loisy e di Kattenbusch. La sua morale non è un'«etica nuova», è la «morale biblica», presa sul serio e approfondita. La fede, che è puro dono di Dio, è la condizione della salvezza e la salvezza stessa. Inoltre, quanto dice Jaspers sui «mezzi d'espressione» è di una schematicità e di una brevità spartane, da lasciare interdetto il lettore» (X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, cit., p. 274).

¹¹ GPh, p. 215; 308.

¹² GPh, p. 217; 310. La realtà storica di queste figure è soltanto avvertibile e poi verosimilmente riconoscibile nella forza straordinaria dell'influenza da loro esercitata nel loro ambiente e nell'eco da loro suscitata nei posteri.

un'immagine della loro realtà storica, anche se in nuove e diverse condizioni. Non a caso, laddove si sappia riascoltare la sua voce originaria, Gesù può sempre dare origine a nuovi movimenti.

L'atteggiamento di fondo capace di dare vita a una simile rappresentazione può essere quindi soltanto il nostro rapporto umano con l'uomo Gesù. Per quanto sia convinto dell'impossibilità di ricostruire la figura di Gesù in modo oggettivo e cogente sulla base della documentazione storica, Jaspers è anche convinto che sia incontestabilmente possibile intravederla nella sua realtà attraverso il velo della tradizione. Se non avessimo fiducia nei frammenti della tradizione e non avessimo il coraggio di rischiare anche a costo di sbagliare, la mera ricerca storico-critica finirebbe infatti per far dileguare ogni realtà. Si tratta solo di ordinare, sulla base del proprio personale coinvolgimento, ciò che, stando al lavoro degli storici, è attendibile, probabile o anche soltanto possibile, per tradurlo in un'immagine unitaria, in una figura.

Insomma: per poter cercare di ricostruire l'immagine di Gesù, bisogna, secondo Jaspers, 1) lasciarsi toccare e afferrare dalla sua vera realtà, in quanto, senza questa esperienza, la conoscenza storica non avrebbe senso; 2) sottoporre a controllo le testimonianze che ci sono state tramandate; 3) tenere conto delle polarità che si nascondono all'interno della sua immagine; 4) rivolgersi alla realtà originaria, per mettere in discussione le deviazioni e le perversioni da essa subite; 5) pensare l'origine come mezzo di difesa contro chi scambia le deviazioni per la realtà autentica; 6) aver chiaro che nessuna immagine delineata può avere un valore assoluto.

3.

Ora, Gesù viene visto da Jaspers sia come il profeta escatologico che come il servo sofferente di Dio. In questa sua duplice caratteristica Gesù si colloca nella tradizione del popolo di Israele ed è una delle figure centrali della «religione biblica»¹³.

¹³ Come è noto, Jaspers parla preferibilmente di «religione biblica», in quanto «la Bibbia è il libro che fissa alcuni momenti fondamentali e per sempre decisivi di una religione vivente, costituendo insieme una fede di sempre nuova ispirazione nella storia di questa». La Bibbia, considerata storicamente, cioè vista «nei suoi libri come documento e radice di un processo insieme unitario e mobile», sta dunque «al centro della storia di una religione che

In quanto profeta escatologico Gesù a) annuncia la venuta del regno di Dio, b) predica un *ethos* che ci deve preparare alla venuta di questo regno e c) insiste sulla fede come unica via di salvezza.

a) Per Gesù la fine del mondo è qualcosa di veramente imminente. Pur senza calcare particolarmente i toni, egli la presenta come una vera e propria catastrofe, ma anche come qualcosa di decisivo per ogni uomo (tanto che a fronte di questo evento ogni altra cosa finisce per perdere totalmente importanza). Con la fine del mondo (che mette fine alla storia) non viene tuttavia il nulla, ma irrompe, senza alcuna cooperazione umana, il regno di Dio, per cui tale fine suscita al contempo angoscia e gioia. È questo il primo dei tratti ambigui e contraddittori che caratterizzano, secondo Jaspers, non solo l'annuncio, ma anche la figura di Gesù.

Tuttavia (e questo è un secondo elemento contraddittorio dell'annuncio di Gesù) il regno sta per venire, ma è altresì già presente tra gli uomini. Ciò che sarà reale solo in un futuro prossimo, è già in qualche modo in movimento nel mondo: lo dimostrano i miracoli fatti da Gesù, il rapporto che egli istituisce coi peccatori e con gli esclusi. Tutto è segno e parabola del regno che viene. Gesù vive tra i tempi: egli dà inizio a ciò che accadrà fra breve.

b) L'annuncio dell'avvento del regno di Dio si accompagna però all'invito a far penitenza, a cambiare vita, a una conversione interiore (*metánoia*). L'*ethos* che Gesù predica come preparatorio all'avvento del regno di Dio non è un *ethos* che abbia per fine la ristrutturazione dell'ordine mondano, in quanto nulla di ciò che è mondano ha più la minima importanza, bensì deve valere come segno del regno di Dio che viene. È vero che per lui (e questo è un altro elemento ambiguo nel messaggio di Gesù) il mondo è creazione di Dio e quindi non va

non conosce salto radicale tra giudaismo e cristianesimo, in quanto Gesù ne è considerato solo uno dei profeti [...]. La religione biblica si è via via fissata attraverso i tempi in chiese, ciascuna delle quali rappresenta di essa, in quanto chiesa, una cristallizzazione, una restrizione, una parzialità con le possibili note conseguenze sul piano della comunicazione. Ma ha realtà vivente solo nei credenti, che, pur cresciuti ed educati nell'ambito di questa o quella chiesa, senza staccarsi da essa, ne trascendono l'*Erstarrung* e la *Verengung* e realizzano in sé la totalità delle polarità presenti nella Bibbia, approssimandosi, attraverso queste, al di là di queste, alla verità» (A. Caracciolo, *Studi jaspersiani*, 1958, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2006, pp. 148-149). Sull'idea jaspersiana di religione biblica, cfr. altresì R. Celada Ballanti, *Fede filosofica e libertà religiosa. Karl Jaspers nel pensiero religioso liberale*, Morcelliana, Brescia 1998, cap. IV.

affatto condannato. Al contempo, però, è anche vero che ogni realtà mondana (famiglia, possesso) sostanzialmente diletta a fronte dello splendore del regno di Dio e appare nella sua completa irrilevanza e inconsistenza: il mondo non merita la nostra cura. L'individuo è chiamato (secondo un'impostazione di vita tipica dell'ebraismo) ad ubbidire a Dio con l'interezza della sua persona. L'annuncio di Gesù, infatti, pone ciascuno di fronte a un'alternativa decisiva: essere accolto nel regno o essere respinto dal regno, e invita a prendere una decisione.

Qual è però la volontà di Dio? Gli imperativi che Dio rivolge all'uomo mirano non tanto a modificare esteriormente il mondo, quanto a cambiare interiormente l'uomo. Ciò che conta per l'individuo è conservare la purezza dell'anima. L'uomo deve vivere come se il regno di Dio fosse già presente e quindi amare Dio e il prossimo di un amore illimitato e incondizionato. Il legalismo è pura ipocrisia. In realtà non si tratta di negare la legge (Gesù riconosce la validità dell'Antico Testamento, diversamente da Paolo), ma di trovare l'origine da cui scaturisce ogni legge e che sta al di sopra di ogni legge. Gesù, cioè, purifica e approfondisce l'*ethos* biblico, rapportandosi con estrema libertà alla legge e suscitando così scandalo tra gli ebrei del tempo e vergogna tra i familiari che lo considerano un pazzo.

c) Per Gesù, tuttavia, condizione indispensabile per entrare nel regno di Dio, ovvero per salvarsi, è la fede nella buona novella da lui annunciata. In fondo l'uomo di fede è colui che è già stato toccato dal regno di Dio: soltanto la fede, infatti, vede Gesù come segno del regno, soltanto la fede garantisce il successo dei miracoli e il perdono dei peccati. Tuttavia l'uomo deve aver chiaro che non ha meritato affatto il dono della fede. La fede non è qualcosa che l'uomo possa procurarsi intenzionalmente e non è qualcosa di aporeticamente ovvio: essa resta vacillante, minacciata dalla tentazione del dubbio. In questo senso Gesù non ci presenta un sistema di pensiero, bensì un annuncio fatto di segni che chiamano alla fede. Non a caso ciò che egli vuole dire, resta fondamentalmente nascosto al non-credente. Anche con i suoi discepoli, tuttavia, non fa affermazioni chiare, bensì ricorre a parabole o sentenze ricche di paradossi.

4.

Per quanto riguarda la sua biografia, Jaspers ritiene che Gesù sia stato fortemente influenzato dall'istruzione rabbinica da lui presumibilmente ricevuta e sia stato decisamente suggestionato dalla predicazione di Giovanni Battista, che ruotava intorno alle idee del regno di Dio che viene, del giudizio d'ira di Dio, della necessità della penitenza e del perdono dei peccati (battesimo). Gesù tuttavia non si è rivolto soltanto alla gente annunciando la fine del mondo e il regno di Dio, ma si è presentato come un maestro di vita, vincolato solo alla volontà di Dio, indifferente al mondo e latore di un *ethos* dell'amore senza limiti. Per questo i suoi parenti lo hanno considerato un pazzo. La sua entrata in Gerusalemme e la sua predicazione nella capitale¹⁴ hanno suscitato un vasto moto popolare. Però Gesù non manifesta alcuna volontà di conquistare il potere politico, ma intende solo provocare una decisione nei suoi interlocutori.

L'atteggiamento di Gesù appare tuttavia in questa occasione ambiguo: da un lato, non è privo di prudenza (di notte si nascondeva, non cercò mai deliberatamente il martirio); dall'altro, non si perita di mostrarsi in pubblico e di cacciare i mercanti dal tempio. Non a caso egli fu considerato un ribelle dal sinedrio e un capo-rivolta dai romani e fu ucciso come pretendente al trono. Da un lato, non è un uomo politico attivo (uno zelota), ma conduce una vita di ubbidienza alla volontà di Dio e di attesa dell'intervento di Dio (che egli non intende forzare). Dall'altro, la sua azione tradisce un carattere da uomo di lotta. Le sue sofferenze sono il risultato della sua azione: facendo violenza (purificazione del tempio, moto popolare), egli richiama la violenza su di sé.

Per quanto concerne l'autocoscienza di Gesù, le affermazioni dei testi non sono affatto univoche. Gesù è cosciente di avere ricevuto da

¹⁴ La sua decisione di entrare in Gerusalemme, quale centro della vita ebraica, in occasione della Pasqua può essere interpretata in due modi: da un lato, Gesù potrebbe essere stato mosso dalla convinzione che, in attesa della venuta del regno di Dio, la buona novella doveva raggiungere il numero più alto di individui; dall'altro, potrebbe essere stato mosso dalla delusione per la mancata venuta del regno di Dio e dalla convinzione che Dio esigeva la sua morte (sulla linea del servo sofferente di Isaia) per far irrompere il regno di Dio – convinzione che avrebbe ricevuto la sconfessione finale sulla croce. Tutte queste sono tuttavia interpretazioni: l'unica cosa sicura è che Gesù è entrato in Gerusalemme per annunciare la buona novella e ha suscitato un moto popolare (cfr. GPh, pp. 195-196; 289).

Dio una missione: quella di annunciare la fine del mondo e la venuta del regno, e quindi di essere un profeta. Non a caso gli sono state applicate immagini tipiche della tradizione ebraica: il re divino-mondano del tempo finale, discendente dalla stirpe di Davide; l'angelo che appare alla fine del mondo come «figlio dell'uomo» nella profezia di Daniele; il servo di Dio sofferente del Deuterocanone; il Messia¹⁵. Le affermazioni di Gesù non contribuiscono tuttavia nel loro insieme a fare chiarezza sulla sua autocoscienza. Chi vuole avere una risposta univoca in merito, non può che rimanere deluso. Gesù non è ricorso a formule fisse per definire se stesso. Mentre operava, non è giunto mai a riflettere in modo definitivo sulla propria persona. D'altra parte non è nemmeno necessario, secondo Jaspers, che egli abbia avuto una chiara e definitiva coscienza di sé. Una tale questione è legata unicamente a interessi dogmatici.

5.

Per Jaspers è quasi più facile dire ciò che egli non fu che quello che fu: non fu un filosofo, non fu un riformatore sociale, non fu un politico, non fondò alcun culto, non battezzò mai, non creò nessuna organizzazione, nessuna comunità, nessuna chiesa. Comunque la personalità di Gesù la si può guardare da tre punti di vista diversi. La si può analizzare da un punto di vista psicologico, nella sua realtà individuale; la si può inquadrare da un punto di vista storico, all'interno del più ampio contesto culturale, politico e spirituale del tempo; la si può cogliere nei suoi tratti ideali ed essenziali.

a) Da un punto di vista psicologico Gesù si presenta come una potenza elementare che mostra sia durezza e aggressività sia tratti di infinita mitezza. Gesù è colui che (contro Nietzsche¹⁶)

¹⁵ GPh, p. 197; 291. Non è chiaro se Gesù si sia ritenuto il Messia. Certo è che, nel caso, non volle che si sapesse o si dicesse in giro (GPh, p. 198; 291).

¹⁶ «Ne *L'anticristo* Nietzsche ha delineato Gesù come tipo psicologico: un'estrema capacità di soffrire e un'estrema irritabilità sono giunte in Gesù alle loro estreme conseguenze. La realtà è per lui insopportabile. Non vuole esserne toccato. Essa ha solo il significato di essere una metafora. Pertanto Gesù non vive più nella realtà, ma nella pienezza dei segni, in un essere che vaga tra simboli ed enigmi. La morte naturale non è per lui una realtà, non è nemmeno un ponte, un passaggio. Anch'essa fa parte del mondo della mera apparenza, utile soltanto come segno. Ogni inimicizia, ogni contrasto, ogni contatto ostile

provoca e combatte, ma è anche colui che soffre e sopporta in silenzio.

b) Da un punto di vista storico Gesù è un individuo della tarda antichità vissuto nell'ombra, ai margini del mondo ellenistico-romano. Incapace di agire secondo una logica calcolatrice, non può che naufragare all'interno di un mondo dominato da potenze che hanno precise strategie. L'annuncio di Gesù richiama temi propri di quei gruppi apocalittici, composti di individui religiosamente e politicamente esagitati, molto diffusi al suo tempo.

Tuttavia è una figura che ha tutt'altro significato e tutt'altra origine. È stato detto che Gesù condivide le conoscenze del suo ambiente di vita e fa propri molti pensieri tipici della tradizione culturale e

da parte della realtà è per lui insopportabile. Per questo non oppone resistenza. Il principio "Non opporre resistenza al male!" è per Nietzsche la chiave per comprendere l'Evangelo. Con questo principio l'incapacità di opporre resistenza viene elevata a morale. Gesù non va in collera con nessuno, non disprezza nessuno; non difende le sue ragioni, non si rivolge ad alcun tribunale, ma non si lascia nemmeno trascinare davanti a un tribunale (ciò che chiede è: non giurare!). Egli provoca reazioni estreme e soffre poi altresì insieme a coloro che gli fanno del male, non si difende, non li ritiene responsabili, li ama. Gesù non nega nulla, né lo stato, né la guerra, né il lavoro, né la società, né il mondo. Negare è qualcosa di assolutamente impossibile per lui. Egli non riesce a contraddire. Per lui non esistono più opposizioni. Può provare compassione e rattristarsi per la cecità di coloro che non stanno con lui nella luce, ma non riesce a fare obiezioni. Solo la realtà interiore è la realtà autentica, si chiama vita, verità, luce. Il regno di Dio è uno stato del cuore. Non viene atteso, è dovunque e in nessun luogo. Esso è questa beatitudine della prassi di vita. Non dà prova di sé né tramite miracoli, né tramite ricompense e promesse, né tramite la Scrittura, ma è di per sé la sua prova, il suo miracolo, la sua ricompensa. Le sue prove sono lumi interiori, sentimenti di piacere, affermazioni di sé, tutte "prove della forza". Il problema è come si debba vivere per sentirsi in cielo, per sentirsi costantemente divini, figli di Dio. La beatitudine è l'unica realtà. Il resto è segno che serve per parlare di essa. Condizione preliminare per poter parlare in generale è che nessuna parola venga presa alla lettera. La beatitudine è una fede che non si dà in una formula e che non può essere formulata. Gesù non è un eroe, non è un genio, forse può ancora andar bene il termine "idiota" per definirlo (termine inteso da Nietzsche evidentemente nel senso di Dostoevskij). Tra il predicatore della montagna che reca questi insegnamenti e il nemico mortale dei teologi e dei preti, il fanatico dell'attacco, c'è per Nietzsche una contraddizione insanabile. Nietzsche addossa quindi tutto ciò che nei Vangeli non corrisponde al suo tipo Gesù, all'inventività della combattiva comunità originaria, che ha bisogno come modello di un fondatore combattivo. L'interpretazione di Nietzsche non convincerà certo nessuno. Non basta vedere Gesù attraverso Francesco d'Assisi. Si possono mettere certo in risalto questi lineamenti partendo dalle parole degli Evangelisti. Ma non sono gli unici. Negli Evangelisti Gesù si presenta come una potenza elementare, che emerge chiaramente nella sua durezza e aggressività non meno che in quei tratti d'infinita mitezza» (GPh, pp. 199-200; 292-294).

religiosa cui appartiene. Gesù non ha mai pensato di staccarsi dalla fede del suo popolo. Piuttosto egli si oppone, nella linea degli antichi profeti, alle cristallizzazioni e alle pietrificazioni della fede operate dalla casta sacerdotale. Egli è cioè storicamente l'ultimo dei profeti ebraici e, per questo, fa così spesso riferimento ad essi.

c) Se guardiamo la figura di Gesù nella sua essenza più profonda, vediamo che i due tratti fondamentali che la caratterizzano sono: c1) la sua idea di Dio e c2) la sua capacità di affrontare la sofferenza. Si tratta di due tratti che Gesù ha in comune con la religione biblica e che ne fanno una delle figure fondamentali di questa religione.

c1) Il Dio in cui Gesù crede è il Dio dell'Antico Testamento, dell'antica religione profetica, che, nel rapporto col mondo e con l'uomo, appare come volontà assoluta, dai decreti a volte incomprensibili, oggetto (per parte umana) di fiducia e di ubbidienza. Il Dio di Gesù è quindi il giudice inflessibile, a cui l'uomo non può nascondere nemmeno i suoi più reconditi pensieri e a cui deve rendere conto di tutto ciò che ha fatto. Tuttavia al contempo è anche il padre amorevole disposto a perdonare i propri figli. È un Dio geloso e duro, ma altresì pieno di grazia e di misericordia. Egli comanda da lontano, perché è inavvicinabile, ma al contempo parla al cuore dell'uomo e quindi gli è estremamente vicino. Non è l'Uno irraggiungibile e silenzioso, ma è il Dio vivente, che coinvolge personalmente l'uomo.

Gesù è, come Geremia, l'ebreo puro che, pur non sentendosi più vincolato alle leggi religiose e ai riti culturali, non rigetta queste istanze tradizionali, ma si limita a sottometterle alla volontà di Dio quale si manifesta di giorno in giorno. La fede in Dio suscita in Gesù un'energia infinita, che lo rende indipendente da ogni realtà terrena, donandogli un'estrema libertà, che non può più essere vincolata da alcunché di finito e di mondano. «Se l'uomo crede, diventa veramente libero»¹⁷. La certezza di Dio chiama alla decisione, impone un chiaro aut-aut: per Dio o contro Dio, per il bene o per il male.

Questa fede in Dio fa sì che l'uomo partecipi alla vita del mondo restando in qualche modo distaccato dal mondo: Gesù è nel mondo, ma è al contempo al di sopra del mondo. Da un lato, le cose del mondo (le costruzioni teoriche, le regole, le leggi) perdono in assolutezza di fronte a quella libertà che deriva dalla certezza della fede. D'altro

¹⁷ GPh, p. 204; 297.

lato, tutto ciò che nel mondo è spregevole, infimo, malato, odioso viene visto adesso in una luce diversa, radicalmente favorevole. La serietà dell'idea di Dio ha come conseguenza in Gesù la più completa radicalità. Tutto nel mondo viene messo in discussione. Tutto nel mondo appare estremamente farisaico.

c2) L'altro tratto essenziale di Gesù è un'estrema capacità, una capacità storicamente unica, di sopportare le sofferenze. Il suo dolore non è uno scacco casuale, passivamente sofferto, ma è la conseguenza di un modo di agire, di un atteggiamento di vita. Pur avendo detto la verità, pur essendo nel vero, pur avendo il coraggio dei profeti ebraici, Gesù finisce per rimanere solo, per essere abbandonato dal popolo e da Dio, per andare incontro a sofferenze, persecuzioni, maltrattamenti, umiliazioni da parte delle potenze del mondo. Questo è il coraggio dei profeti ebraici, che non cercano fama con le loro opere o con la loro morte, ma agiscono solo davanti a Dio.

Secondo Jaspers, la certezza di Dio nasce però in Gesù paradossalmente proprio dalla e nella esperienza estrema del dolore, cioè dalla e nella esperienza-limite della sofferenza. Il grido di dolore che Gesù rivolge a Dio fa il paio dialettico con una radicale fiducia in Dio. Gesù diviene certo di ciò che è autentico nel fallimento di tutto ciò che è mondano. Il grido finale di Gesù sulla croce, che ripete il grido del Salmo 22, è un grido di dolore rivolto a Dio, cui però si accompagna la fiducia in Dio nonostante il dolore. La sofferenza, vissuta fino all'estremo, si capovolge in fiducia. «Nonostante il suo silenzio, la sua invisibilità e la sua mancanza di figura», la divinità resta pur sempre «l'unica realtà» cui aggrapparsi¹⁸.

6.

Durante la sua vita Gesù ha esercitato un influsso enorme sui piccoli gruppi e sulle grandi folle, ma ha fatto anche esperienza della delusione e del fallimento, ovvero di quanto «scarsa» e «incerta» possa essere l'influenza esercitata: come mostra molto bene la parabola della semina, «le preoccupazioni del mondo, l'inganno della ricchezza e

¹⁸ GPh, p. 207; 300.

i piaceri soffocano la Parola»¹⁹. Gesù si è rivolto indifferentemente a tutti gli uomini, ma aveva una predilezione particolare per i poveri, gli emarginati e i peccatori, perché la loro anima era più aperta per ricevere la fede. Gli erano invece del tutto estranei gli uomini che si sentono sicuri, ma sono prigionieri dei beni di questo mondo. Gesù, però, non si è accontentato d'incontrare singole persone, bensì ha mandato in missione i suoi discepoli per annunciare il messaggio della fine del mondo e del regno di Dio. Tuttavia ha limitato lo spazio del loro annuncio al mondo ebraico, perché a suo giudizio la fine era vicinissima.

Finché Gesù è vissuto, i suoi discepoli «hanno creduto con lui a Dio, al regno di Dio e alla fine del mondo». Dopo la sua morte, invece, è avvenuto qualcosa di straordinario. I suoi discepoli hanno cominciato a considerarlo come «il risorto». Allora hanno cominciato a credere «non più con Gesù in Dio soltanto, ma senza Gesù al Cristo risorto»: «Questo è il passaggio dalla religione dell'uomo Gesù, che è una delle figure della religione ebraica, alla religione cristiana»²⁰. I discepoli di Gesù, che erano stati presi dalla disperazione dopo la sua passione, hanno finito cioè, sotto l'influsso della sua personalità, per dare un'interpretazione veramente originale della sua morte in croce, che era rimasta per loro in un primo momento qualcosa d'incomprensibile e di assurdo, tanto da arrivare a fondare una religione nuova: il cristianesimo. Il cristianesimo è infatti la forma particolare che la religione biblica è venuta assumendo in occidente, laddove la religione biblica è quel tutto che, attraverso i millenni, va da Abramo a nostri giorni e che racchiude in sé non solo tutte le confessioni cristiane, ma anche la tradizione ebraica, nonché chi crede senza appartenere a una chiesa determinata o chi afferma apertamente di non avere una fede – «un tutto che nessuno può pretendere di possedere in esclusiva e che nessuno riesce ad abbracciare con lo sguardo»²¹.

Per quanto concerne l'atteggiamento dei discepoli nei confronti di Gesù, si può dire che, dopo la sua morte, essi abbiano incominciato a credere in lui (e non solo al suo annuncio), fino a considerarlo come il Messia, come il Figlio di Dio, come Dio. Alla fine, però, la fede in questo Dio ha finito per far perdere ogni importanza alla realtà ama-

¹⁹ GPh, p. 209; 302.

²⁰ *Ibid.*

²¹ GPh, p. 210; 303.

na di Gesù, ad eccezione di due elementi: che questo Dio è apparso in carne ed ossa e che è stato crocifisso. Non a caso nella professione di fede cristiana, nel simbolo apostolico²², la realtà umana di Gesù risulta pressoché scomparsa. Vi troviamo solo: «Patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto». Prima e dopo vi è solo una storia di tipo sovrasensibile. Kierkegaard ha tirato le conseguenze di questa situazione, affermando che ciò che conta è solo che Dio sia venuto nel mondo e sia stato crocifisso: per lui (come per altro anche per Hegel) conoscere l'uomo Gesù nella sua realtà storica è del tutto indifferente per la fede. La storiografia neotestamentaria è quindi superflua, anzi è perturbatrice per chi crede. Infatti la fede (anche di quelli che lo hanno direttamente conosciuto) non si fonda affatto su una realtà empirica, conoscibile e constatabile tramite la ricerca storica.

Per Jaspers, invece, la fede in Cristo non ha fondamento in Gesù, bensì si è sviluppata solo dopo la sua morte. Dapprima si è sviluppata la fede nella sua resurrezione, che si appoggiava su una serie di visioni. Poi la morte infamante in croce si è trasformata in morte sacrificale. Infine con l'effusione dello spirito santo ha acquistato senso la comunità. La comunità si è poi trasformata in chiesa. Il racconto evangelico dell'ultima cena è diventato il fondamento del culto. Ne consegue, per Jaspers, che i principali contenuti della dogmatica non hanno niente a che fare con Gesù – né la morte sacrificale e vicaria di Cristo, né la redenzione di tutti i credenti tramite questa morte con cui Cristo ha preso su di sé i peccati del mondo, né la giustificazione per la fede, né Cristo come seconda persona della Trinità, né Cristo come *logos* o ragione del mondo, che ha collaborato alla creazione, né la chiesa come corpo mistico di Cristo, né Cristo come secondo Adamo, che avrebbe segnato l'inizio storico di una nuova umanità. La fede cristiana rappresenta una realtà nuova rispetto alla fede di Gesù – una realtà nuova, che tuttavia si è dimostrata straordinariamente efficace dal punto di vista storico, ma che non avrebbe potuto svilupparsi attraverso i millenni senza Giovanni, Paolo e le chiese²³.

²² Cfr. l'*Apostolikumstreit* (1891-1892) che ha avuto come protagonista il primo traduttore tedesco di Kierkegaard, il pastore pietista Christoph Schrempf.

²³ A questo punto Jaspers cita un passo di Franz Overbeck: «Il cristianesimo originario, dopo la morte di Gesù, si è sottratto a ogni riferimento storico, nella misura in cui i seguaci di Cristo sono diventati una cosa assolutamente incomprensibile, ambiguamente

Il fatto poi che Gesù abbia conservato una sua importanza all'interno del cristianesimo, dipende dall'esistenza del canone. Per quanto Paolo non avesse più alcun interesse per l'uomo Gesù, i Vangeli del Nuovo Testamento continuavano a parlare di lui. La realtà storica di Gesù è stata quindi rivestita di concezioni ad essa estranee, tanto che ne è nato qualcosa di profondamente diverso. Essa ha tuttavia conservato qualcosa della storicità concreta di Gesù, che infatti ha prodotto impulsi decisivi riassumibili nell'idea della sequela.

La sequela è stata in realtà variamente intesa: come volontà di non opporre resistenza (secondo la logica del discorso della montagna); come volontà di andare per il mondo a predicare (cioè di dar seguito al dovere di annunciare l'Evangelo); come disponibilità al martirio (a prendere su di sé la croce di Cristo) – ma anche come disponibilità a sopportare il dolore inaspettato, ingiusto e incomprensibile, tenendosi aggrappati a Dio quale unico sostegno; nonché come disponibilità a conservare la purezza del cuore, vivendo l'amore per il prossimo come compimento della volontà di Dio (anche a costo di avvertire la propria insufficienza morale). Secondo Jaspers, tuttavia, ci si può orientare a Gesù anche senza seguirlo. Egli ha mostrato che, prendendo su di sé la croce, ci si libera dall'angoscia della vita. Udire il suo annuncio ci insegna a tenere lo sguardo aperto sulla negatività assoluta del mondo, che ci impedisce di essere soddisfatti di noi stessi e ci ricorda che esiste un'istanza superiore.

Gesù resta comunque il fattore più potente di critica di quel cristianesimo che ne ha fatto il proprio fondamento. Egli è pura «dinamite», che può far saltare in aria le cristallizzazioni rappresentate dalle chiese. Non a caso a lui si sono ripetutamente richiamati gli eretici, che hanno preso sul serio la sua radicalità. La chiesa, nel suo tentativo di aprirsi al mondo e di portarvi ordine, ha cercato di attenuare la forza esplosiva di Gesù, che è come un fuoco che ogni tanto si riaccende. Al contempo uno straordinario lavoro teorico-concettuale ha cercato di smussare le contraddizioni presenti nella

cangiante tra essere e non-essere. È stato Paolo il primo a introdurre il cristianesimo nella sfera della storia. Solo un folle può far cominciare il cristianesimo con la persona storica di Gesù» (GPh, p. 209; 302). Cfr. X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, cit., p. 273: «La cristologia dogmatica non è che una superstizione, che Jaspers tende ad attribuire a Giovanni più che a Paolo; il Cristo divino di Giovanni viene chiaramente distinto dal Gesù dei Sinottici».

dottrina della fede, ordinandole, tramite una numerosa serie di interpretazioni, distinzioni e formulazioni, in un tutto unitario. Le difficoltà che hanno incontrato le chiese nella loro azione e nella loro teologia sono, tuttavia, dovute a questo elemento originario che non ha mai potuto essere eliminato o superato. Una volta che la chiesa ebbe preso coscienza del fatto che l'annuncio della fine del mondo non si era realizzato, avvertì la necessità di ripensare la sua azione e il suo pensiero, fino a prendere di fatto il posto del regno di Dio. Gesù, l'annunciatore della fine del mondo e dell'avvento del regno di Dio, divenne così il fondatore della chiesa sacramentale.

Il fatto di dover dare vita a ordinamenti umani e mondani, di dover promuovere lo sviluppo della scienza, della poesia, dell'arte, di doversi occupare della felicità degli individui, prendendo come criterio di misura un annuncio escatologico che muoveva dalla consapevolezza di vivere una situazione estrema, doveva ineluttabilmente condurre ad antinomie insuperabili – quelle antinomie che segnano da sempre il rapporto tra cristianesimo e cultura. Quando si traduce ciò che si confà alla venuta del regno di Dio nella forma di comandamenti validi per questo mondo, è difficile riuscire a trovare una sintesi convincente e soddisfacente. Non a caso rispetto alla ricerca storico-critica l'ortodossia manifesta o un radicale scetticismo o un parziale riconoscimento. Nel primo caso la ricerca storica viene coerentemente rigettata *in toto*, in quanto i suoi risultati sono indifferenti per la fede. Nel secondo caso la ricerca storico-critica viene riconosciuta come valida soltanto limitatamente a fatti di secondaria importanza, dato che essa non può intaccare la realtà comunicataci dai testi sacri, che, in quanto rivelazione divina, è assolutamente certa e la cui conoscenza non può quindi essere né implementata né diminuita dall'analisi storica²⁴. Dall'ortodossia, infatti, la storia della salvezza, oggetto della fede, viene vista o come una storia non empirica, ma sovrasensibile, che quindi non può essere fatta assolutamente oggetto di critica storica, o come una realtà sì storico-empirica, ma che deve essere fatta oggetto di fede senza far ricorso alla ricerca storico-critica.

²⁴ Su questa linea si muove anche l'attuale papa Benedetto XVI. Cfr. J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth – Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007 (trad. it. *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007), Introduzione. Per questo aspetto, cfr. R. Garaventa, *Hans Küng a confronto con Joseph Ratzinger*, in «Diapsalmata. Rivista telematica di filosofia», n. 2, ottobre 2009, pp. 3-22.

7.

Gesù, però, è altresì un intermediario tra l'uomo e Dio, ovvero un modo «cifrato», criptato, di darsi della Trascendenza. Una rappresentazione, una figura, un accadimento, un mito, che sia segno ed espressione di tale realtà originaria (la quale altrimenti resterebbe indicibile), è infatti, secondo Jaspers, una «cifra» (*Chiffer*), ovvero un'immagine in cui parla e si dà a conoscere la Trascendenza²⁵. Ora, se è vero che nella cifra realtà empirica e realtà sovrasensibile coesistono, in quanto non si dà coscienza della loro scissione, separazione, distinzione, altrettanto vero però è che in essa la Trascendenza, nello stesso tempo in cui si esprime e si rivela, al contempo resta come tale nascosta. Non a caso, laddove una cifra viene intesa come manifestazione oggettiva ed effettiva della Trascendenza, questa non può che scomparire: la materializzazione della cifra (del mito, del simbolo) è, infatti, una sua degenerazione²⁶. Ne consegue non solo che le cifre sono di necessità storicamente molteplici – tanto che si può dire che la storia sia, nel suo complesso, storia del tralucere della Trascen-

²⁵ «Tramite la cifra entra effettivamente nella mia coscienza ciò che non ha nessun altro linguaggio con cui parlare. Ma il “linguaggio” stesso è qui solo un simbolo»: K. Jaspers, R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, 1954, Piper, München 1981, p. 115, d'ora in avanti FE (trad. it. *Il problema della demitizzazione*, Morcelliana, Brescia 1995, p. 170).

²⁶ «Il mito è una parola che parla in immagini, in forme visibili, in rappresentazioni, figure e accadimenti che hanno un significato sovrasensibile. Questo elemento sovrasensibile è presente però soltanto in queste immagini stesse, tanto che esse non possono essere interpretate indicando il loro significato. Una traduzione del mito in meri pensieri ne fa dileguare il significato autentico [...]. Nel mito abbiamo a che fare con una realtà nella cui rappresentazione originariamente realtà empirica e realtà sovrasensibile non vengono coscientemente separate. Laddove però la realtà sovrasensibile è considerata soltanto come un realtà empirica e tangibile, non c'è più pensiero mitico [...]. Se però si prende coscienza della distinzione, la realtà empirica viene come tale ripudiata, senza che con ciò debba andare perduto il linguaggio della realtà sovrasensibile e la sua forza [...]. Come le visioni metafisiche del pensiero trovano la loro verità – e così l'hanno trovata presso tutti i grandi metafisici – solo naufragando oggettivamente sul piano logico in tautologie, circoli, contraddizioni, così le rappresentazioni mitiche trovano la loro verità se vengono spogliate della loro realtà empirica [...]. Bisogna semplicemente mettersi in ascolto, bisogna muoversi nel mondo delle cifre come nei racconti fiabeschi. L'interpretazione fallisce laddove essa, proprio nel capire, non è anche assimilare e così un nuovo autentico discorso cifrato. Noi entriamo nel mondo delle cifre se ne diventiamo capaci anzitutto lasciandoci liberamente afferrare da esse, così che d'un tratto, nella concreta situazione, una cifra diventi il segno di una realtà sovrasensibile altrimenti indicibile» (FE, pp. 113-116; 167-170).

denza o, se si vuole, *Heilsgeschichte*, storia di salvezza –, ma anche che il linguaggio delle cifre resta fundamentalmente polisenso, visto che non ha un carattere universalmente valido (come invece hanno le proposizioni della scienza).

Il linguaggio delle cifre ha tuttavia (ben più di qualsiasi proposizione scientifica) una decisività e una validità fondamentali per noi in quanto singoli individui, anche se non tanto per il nostro sapere, quanto per la nostra esistenza. Infatti le cifre ci consentono non solo di «accostarci all'idea, che pur mai realizzano, della *bildlose Transzendenz*», ma altresì di approfondire la nostra moralità e di ampliare la nostra umanità. Per valutare una cifra, bisogna infatti guardare alle conseguenze che ne derivano per l'agire e il comportamento degli individui: «Il valore di un mito si misura, in una parola, sulla sua efficacia esistenziale»:

Non si deve prendere, e neppure discutere, il mito della Resurrezione come un fatto storico reale e documentato o documentabile, alla stregua di un qualsiasi fatto storico, ma come un avvenimento vivendo il quale l'uomo realizza un rapporto con la Trascendenza, derivandone ispirazione e forza a vivere più divinamente la propria vita. Lo stesso dicasi di altri racconti biblici: i tre angeli che visitano Abramo; Mosè che riceve le tavole della Legge; la visione di Isaia; l'asina di Balaam, il Risorto che dice: *Noli me tangere*; l'Ascensione; la discesa dello Spirito Santo²⁷.

Per Jaspers, quindi, il modo autentico di rapportarsi a una cifra è quello di immedesimarsi in essa in maniera diretta e totale – un immedesimarsi, «che si fa *Aneignung* nella gravidanza jaspersiana del termine, cioè assimilazione e insieme rinnovamento integrale del mito assimilato»²⁸. Ciò che conta non è, infatti, la cifra nella sua definita realtà storica, ma la cifra come possibilità attuale:

Alla fin fine i miti non interessano primieramente come oggetto di indagine storica, ma in quanto racconti attuali, concessi e giustificati e possibili proprio per me [...] L'interpretazione fallisce laddove essa, proprio nel capire, non è anche assimilare e così un nuovo autentico discorso cifrato²⁹.

²⁷ A. Caracciolo, *Il problema della demitizzazione nel dialogo Bultmann-Jaspers*, in A. Caracciolo, *Studi jaspersiani*, cit., pp. 28-29.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ FE, pp. 114-116; 168-170.

Non a caso solo in questo processo di assimilazione diventa possibile discriminare l'autentico dall'inautentico, in quanto,

quando un mito è falso, nel nostro tentativo di immedesimazione e di assimilazione innovatrice noi avvertiamo, fin dall'inizio del processo, o tosto che è avviato, una resistenza del nostro io più profondo: un disagio esistenziale, potremmo dire, il quale ci fa avvertiti che o nessun orizzonte ci si apre per quella strada o un malo orizzonte³⁰.

Ora, secondo Jaspers, in questo processo di reinterpretazione creativa o di assimilazione innovatrice a giocare un ruolo fondamentale non è tanto il teologo quanto il pastore, il prete, il curatore d'anime: «È grazie a lui che il linguaggio mitico diventa efficace. Egli accoglie il mondo mitico e lo attualizza non tramite teorie di filosofi e di teologi, ma tramite l'originarietà dell'appropriazione che nasce dal coinvolgimento che sperimenta nella propria fede»³¹. Non è certo male che il curatore d'anime sappia di greco e di ebraico e sia al corrente delle ricerche storiche sui testi sacri; ma questo ben poco, anzi quasi nulla serve ai fini della fede che egli deve suscitare e alimentare in sé e negli altri:

Da lui non si esige, quando commenta il testo sacro, esattezza di interpretazione storica (egli non è un ricercatore), ma si richiede libertà e capacità di assimilare e trasformare il mito del testo al soffio della fede vivente, secondo quello che tale fede gli suggerisce in una concreta situazione, in comunione con quei determinati uomini cui deve parlare. Così hanno fatto, coi testi sacri, le prime generazioni cristiane³².

³⁰ A. Caracciolo, *Studi jaspersiani*, cit., p. 29.

³¹ FE, p. 59; 104. «In primo luogo è auspicabile che i pastori d'anime abbiano familiarità con l'orizzonte della cultura occidentale, sappiano di scienza, partecipino concretamente all'idea dell'università e la loro educazione non dipenda dalle scuole ecclesiastiche che sempre restringono la visuale. In secondo luogo mi sembra che essi acquistino spregiudicatezza nell'espressione della loro fede conoscendo anche in modo storicamente puntuale il testo sacro della comunità, le cui grandi verità essi rendono credibili con l'esemplarità del loro essere e con il modo e il tono del loro annuncio. Senza essere vincolati all'esattezza storica, di cui tuttavia si avvalgono metodologicamente, essi acquistano la libertà di trasformare il dato oggettivo della fede in una forma credibile e, perciò, efficace nel presente» (FE, p. 129; 189).

³² A. Caracciolo, *Studi jaspersiani*, cit., pp. 40-41.

8.

Secondo Jaspers, però, Gesù, come cifra della Trascendenza, non è Dio – «nessun uomo è Dio; la distanza tra l'uomo e Dio è infinita»³³ –, bensì solo una delle grandi personalità paradigmatiche che sono determinanti per il filosofare. Certo: l'uomo che filosofa può anche arrivare a scorgere (contro la scepsti storico-critica) la realtà concreta dell'uomo Gesù e trovare, nella fede di Gesù, quella stessa pace al momento della decisione, che la fede filosofica cerca, e quella stessa incertezza circa il volere di Dio, che la fede filosofica esperisce. Egli può inoltre ritrovare nell'uomo Gesù l'interrogare inquieto che si rivolge a Dio e l'abbandonarsi fiducioso che si rimette a Dio, come pure il conflitto interiore che cerca di rintracciare la via giusta per arrivare a Dio, ma sa di essere già sorretto e protetto da Dio. E può vedere, infine, in Gesù la forza capace di far saltare in aria tutte le pretenziose costruzioni umane, come pure una veridicità e un amore che non hanno limiti. In nessun modo, però, l'uomo che filosofa potrà riconoscere in questo Gesù – che, nonostante le numerose sovrapposizioni, è chiaramente visibile nei Sinottici, anche se per niente nel Vangelo di Giovanni – la «diretta parola di Dio»³⁴. I teologi cristiani (come i rappresentanti delle altre grandi religioni rivelate), tuttavia, non fanno riferimento al Dio nascosto, ma a una determinata realtà terrena spazio-temporale che, lungi dal rinviare soltanto alla Trascendenza, afferma se stessa come Dio e per questo viene creduta come divina. Chi però ha il proprio Dio, può facilmente sottrarsi alla comunicazione nel mondo e cadere nel fanatismo.

A questo proposito Jaspers ricorda quel passo delle *Due piccole dissertazioni etico-religiose* di H.H. (1849), in cui lo pseudonimo di Søren Kierkegaard afferma:

Fu Gesù Cristo stesso a dire di essere Dio. Ciò è sufficiente [...]: aut-aut, o ci si getta a terra in adorazione o si prende parte alla sua uccisione, oppure si è così degenerati e privi di umanità da restare indifferenti di fronte a un uomo che vuole farsi passare per Dio³⁵.

³³ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, 1947, Piper, München 1991, p. 1052.

³⁴ FE, p. 164.

³⁵ PhGO, p. 227; 289.

Secondo Jaspers, invece, bisogna avere ben chiaro tre cose.

1) «Gesù non ha mai detto di essere Dio». Questo glielo fa dire solo Giovanni, perché la sua fede (che non era la fede di Gesù) voleva ardentemente vedere Dio come uomo. In occidente questo desiderio ha ripetutamente condotto da Gesù a Cristo, mentre in Asia ha fatto diventare, nel corso del tempo, Buddha e Confucio degli dèi incarnati. A questo processo chi filosofa deve decisamente opporsi fin dalle prime battute.

2) «Al di là dell'alternativa tra «gettarsi a terra in adorazione» e «ucciderlo», l'H.H. di Kierkegaard pensa a una terza possibilità, quella del «degenerato» che resta indifferente di fronte a un uomo che «vuole farsi passare per Dio». Ma – si chiede Jaspers – è veramente degenerato chi si fonda sulla ragione e per questo si rifiuta di pensare che un uomo possa essere Dio? Non siamo soliti definire un uomo che pretende di essere Dio (cosa che Gesù non ha fatto) come un «malato», dovunque compaia, ovvero come un oggetto non di riprovazione, ma di cura?

3) Solo laddove parla della possibilità di «prendere parte» alla sua uccisione, Kierkegaard coglie una cifra che riguarda Gesù (e non Cristo) e getta una luce inquietante su ciò che forse costituisce una delle condizioni di fondo del nostro esserci: il fatto che «siamo costantemente impegnati a uccidere la verità». Tuttavia, secondo Jaspers, non uccide Gesù chi non condivide la fede nell'incarnazione, bensì chi non vuole ascoltare la verità, chi non vuole tener fermo ad essa, chi non vuole realizzarla nella vita: «Ciò che è accaduto a Gesù è come ciò che è accaduto a Socrate. Ed è forse ciò che, per causa nostra, accade in determinati momenti in ognuno di noi»³⁶.

Ciò che separa in modo radicale la *Liberalität* jaspersiana da ogni forma di ortodossia è, quindi, proprio la posizione circa l'idea di rivelazione:

Che Dio sia localizzato nello spazio e nel tempo, una sola volta o in una sequenza di atti, che si sia manifestato direttamente qui e solo qui, è una fede che fissa Dio come qualcosa di oggettivo nel mondo. Questo elemento oggettivo non deve essere venerato soltanto in virtù di un legame storico, bensì deve possedere l'assolutezza del divino stesso. Negli scritti canonici, nella confessione di fede e nella dogmatica, nel sacramento dell'ordinazione sacerdotale,

³⁶ Cfr. PhGO, pp. 227-228; 289-290.

nella chiesa come *corpus mysticum* e in altre forme, è presente materialmente la rivelazione e la trasmissione della sua grazia³⁷.

Tuttavia «la *Liberalität* non crede a una simile rivelazione»³⁸. E in fondo quale criterio di verità viene addotto dall'ortodossia per legittimare l'esistenza della rivelazione diretta di Dio? «L'elemento decisivo è questo: che è la rivelazione stessa ad avanzare questa pretesa». Ma qualunque cosa sia detto e sia compiuto come rivelazione, lo è «in una figura terrena, in un linguaggio terreno, in un'azione umana e in un'interpretazione umana»³⁹. Si dà d'altra parte rivelazione senza fede? È vero che prima viene la rivelazione come oggettiva realtà empirica e poi la fede in essa? Non è piuttosto vero che la fede nella rivelazione è inseparabile dalla rivelazione che produce la fede? Non è forse vero che qui, come in ogni esperienza che facciamo di qualcosa di esistente, il soggetto è legato all'oggetto e viceversa? La Trascendenza non si chiarifica mai quale è senza la nostra soggettività. La realtà della Trascendenza in quanto oggetto ci diventa accessibile solo nel linguaggio delle cifre, mai in se stessa. La figura di Dio, l'azione di Dio, la parola di Dio sono tutte cifre attraverso cui la realtà autentica per un soggetto che sia esistenza possibile viene, nel suo presentarsi, pensata, ascoltata, interrogata.

È vero: la *Liberalität* «non dichiara impossibile che Dio come assoluta Trascendenza possa operare qualcosa». Tuttavia «essa non riesce di per sé a percepire nient'altro che un'azione, una parola, un'esperienza fatta da degli uomini». Dio come tale resta *absconditus*:

Qualunque cosa nel mondo si ponga, in quanto azione e parola di Dio, come assoluto per tutti, è un'azione e una parola umana che avanza la pretesa di essere riconosciuta e creduta come parola di Dio e azione di Dio⁴⁰.

Quando Paolo nella *Lettera ai Romani* si chiede in che modo potremmo credere in Cristo se non ci fosse qualcuno che ce ne parla, che lo annuncia, che predica⁴¹, mostra d'essere consapevole che Cristo è un prodotto della fede e la fede un prodotto della predicazione. Quan-

³⁷ FE, pp. 65-66; 112.

³⁸ FE, pp. 65-66; 112.

³⁹ FE, pp. 66-67; 113.

⁴⁰ FE, p. 67; 113.

⁴¹ Cfr. Rm 10, 14-17.

do Agostino dice: «*ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*»⁴², conferma che a fondamento della sua fede non c'è il Gesù storico, ma la fede degli apostoli che fondarono una chiesa nel momento in cui lo credettero uomo-Dio: «La fede nella verità della testimonianza degli apostoli è la base della fede cristiana»⁴³. Ora, al pari di coloro che ascoltavano gli apostoli, anche noi, che ascoltiamo teologi e pastori, «non ci troviamo di fronte a Dio, ma di fronte ad affermazioni che dicono di parlare in nome di Dio». Ne consegue che «non è Dio che deve giustificarsi, ma è chiamato a farlo ogni fenomeno che si presenti nel mondo con la pretesa di essere parola di Dio, azione di Dio, rivelazione di Dio»:

Tutto passa attraverso degli uomini [...] Non è Dio che deve giustificarsi, ma Paolo e tutti i suoi successori fino a Lutero e al giorno d'oggi [...]. Non è Dio che va sottoposto a verifica, ma se ciò che un uomo afferma, e chi egli sia, si rivolge a me con verità⁴⁴.

Se però la *Liberalität* jaspersiana «rifiuta l'obbedienza assoluta nei confronti della parola di una sacra scrittura o dell'autorità di un ministero ecclesiastico», è perché «ritiene possibile che in ogni uomo vi sia l'istanza superiore del rapporto immediato con la divinità nella personale e responsabile libertà della ragione»⁴⁵. E in effetti Jaspers ravvisa «nella coscienza del singolo, che si pone immediatamente di fronte alla Trascendenza, la scaturigine della fede, anche se questa fede personale sia assimilazione e rinnovamento di una tradizione»⁴⁶. La sua posizione non è, quindi, quella di chi nega Dio contro chi crede in Dio, ma quella di chi difende il Dio nascosto contro il Dio manifesto, il *deus absconditus* contro il *deus revelatus*. Infatti, solo negando la realtà della singola rivelazione, il singolo può veramente aprirsi alla realtà della Trascendenza. Se Dio ci ha donato la libertà e la ragione grazie a cui possiamo deciderci in piena responsabilità, e non una rivelazione a cui dovremmo ciecamente ubbidire, è perché ci ha voluti uomini, e non marionette:

⁴² Cfr. Agostino, *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*, 5, 6.

⁴³ PhGO, p. 226; 287.

⁴⁴ FE, pp. 109-110; 162.

⁴⁵ FE, pp. 67-68; 114.

⁴⁶ A. Caracciolo, *Studi jaspersiani*, cit., p. 44.

Quel che è realtà effettiva per chi crede nella rivelazione, non lo è in assoluto. Noi non neghiamo Dio, ma siamo contro la pretesa umana di parlare in nome di Dio. Dobbiamo dire chiaramente ciò che vale *per noi*: – per dirla in *termini negativi*: non c'è alcuna diretta realtà di Dio nel mondo, nessun Dio che parli nel mondo tramite una determinata istanza (ministero, parola, sacramento) cui bisognerebbe ubbidire; – per dirla in *termini positivi*: Dio ci ha creati con la libertà e la ragione, in cui veniamo donati a noi stessi e per cui siamo responsabili di fronte a un'istanza che troviamo in noi, ma che è qualcosa di infinitamente più grande di noi [...]: se Dio stesse di fronte a noi nella sua maestà, diventeremmo delle marionette ubbidienti e non resteremmo liberi quali Dio ci ha voluti. Vediamo che, se prendiamo a misura il Dio nascosto, il Dio che si mostra nella realtà della rivelazione non può essere per noi Dio stesso. Non si tratta di contrapporre la negazione di Dio alla fede in Dio, ma di opporre il Dio nascosto al Dio rivelato. La coscienza filosofica della realtà della Trascendenza si oppone alla realtà della rivelazione⁴⁷.

Si tratta, quindi, di guardare a Gesù, assimilandolo, approfondendolo, rivivendolo, ma di rinunciare a Cristo: «Gesù non deve essere più proposto come Cristo, l'uomo-Dio, ma solo come uomo mediante lo studio della Bibbia»⁴⁸. Bisogna ridurre la rivelazione a «cifra della rivelazione», ovvero bisogna rinunciare all'esclusività dell'unica verità di fede, perché questa posizione è «come il diavolo da cui dobbiamo liberarci»⁴⁹. Si tratta di attingere in novità la verità eterna, scioglierla dalla temporalità in cui, per esprimersi, si è concretata, coglierla oltre quella temporalità, per ricalarla in un'altra temporalità:

Nel rapporto con la Bibbia ciò che sempre conta è, al di là degli sviamenti, riguadagnare la verità che permane immutabile, ma che non si lascia mai tradurre oggettivamente in termini definitivi. L'autentica trasformazione consiste nel ritorno all'originario. Occorre sbarazzarsi delle vesti usate e crearne delle nuove adatte al presente. Originario non è ciò che sta all'inizio, ma ciò che vale in ogni tempo, ciò che è autentico ed eterno. Una volta che ha trovato espressione, esso riceve subito la sua veste temporale. Nondimeno la veste, che l'originario assume nel tempo, è conforme alla figura che la fede assume in un determinato tempo. Ma non si tratta solo di sbarazzarsi delle vesti usate, bensì

⁴⁷ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, in *Philosophie und christliche Existenz*, hrsg. von G. Huber, Helbing & Lichtenhahn, Basel-Stuttgart 1960, pp. 1-92; qui pp. 56-57.

⁴⁸ K. Jaspers, H. Zahrnt, *Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch*, Furche-Verlag, Hamburg 1963 (trad. it. *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo*, Queriniana, Brescia 1971, p. 74).

⁴⁹ Ivi, pp. 74 e 80.

di ritrovare l'originario fuori dalle forme irrigidite e corrotte [...], di cercare di purificare e incrementare la verità nel modo di volta in volta più autentico⁵⁰,

superando ogni forma cristallizzata o parziale di religione, compresa quella cristiana⁵¹.

La religione di Cristo contiene la verità che Dio parla all'uomo attraverso degli uomini, ma Dio parla mediante molti uomini, nella Bibbia mediante la serie dei profeti, di cui Gesù è l'ultimo; nessun uomo può essere Dio; Dio non parla in modo esclusivo attraverso un solo uomo, anzi in ciascuno la sua parola resta ancora ambigua. La religione di Cristo contiene inoltre la verità che ogni uomo è rinviato a se stesso. Lo spirito di Cristo è affare di ogni singolo uomo. Esso è il pneuma, ovvero lo spirito di un entusiasmo che si slancia verso il sovrasensibile. Esso è poi ancora l'aprirsi al proprio dolore come via verso la Trascendenza; chi prende su di sé la propria croce, può esperire nel naufragio l'accertamento di ciò che è autentico. Infine lo spirito di Cristo rappresenta il legame con quella *nobilitas ingenita* ricevuta in dono da Dio, che a volte persegua, a volte tradisce, e che costituisce la presenza del divino nell'umano. Ma se poi la religione cristiana significa la comprensione credente di Cristo salvatore al di fuori di me, attraverso la realizzazione dello spirito di Cristo in me, allora al nostro filosofare non resta che asserire queste due cose: il Cristo in me non è legato esclusivamente a quel singolo Gesù-Cristo, e il Gesù, come Cristo, come uomo-Dio, è un mito⁵².

⁵⁰ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, cit., p. 79.

⁵¹ Secondo Jaspers sono forme cristallizzate della religione biblica la religione nazionale, la religione della legge, il potere sacerdotale (la ierocrazia), la religione cristiana: «Ciascuna di queste forme di religione, anche se nasce da un momento di verità, diventa angusta» (ivi, p. 80).

⁵² Ivi, pp. 80-81.

Giovanni Filoramo

La figura di Gesù nell'opera di Piero Martinetti

1. *Introduzione*

All'inizio del 1937 il rettore dell'Università Cattolica, padre Agostino Gemelli, inviava al segretario del Sant'Uffizio, cardinale Sbarretti, un esposto in cui, prendendo spunto dalla pubblicazione di una sua opera minore, *Il Vangelo*, uscita l'anno prima¹, ma in realtà riprendendo e approfondendo una serie di accuse ben più antiche, a cominciare dalla nota vicenda del IV Congresso di filosofia tenutosi a Milano nel 1926 sotto la presidenza di Piero Martinetti, denunciava lo stesso Martinetti come eretico. Nel *voluntum* scritto da monsignor Pietro Parente, subito incaricato dal S. Uffizio, insieme al Maestro del Sacro Palazzo, il domenicano padre Cordovani, di redigere un giudizio sull'opera del filosofo canavesano – che doveva portare, alla fine dello stesso anno, alla messa all'indice, oltre che del *Vangelo*, di due altre opere pubblicate nel 1934, *Gesù Cristo e il cristianesimo* e *Ragione e fede* – un posto centrale occupava, naturalmente, il giudizio relativo a *La persona e la dottrina di Gesù*. Si tratta di un giudizio su cui probabilmente lo stesso Martinetti sarebbe stato d'accordo, dal momento che il revisore dimostra, dalla sua particolare prospettiva, di aver colto i tratti essenziali della dottrina martinettiana in merito. Il Cristo, anzitutto, vi appariva come un uomo nato «come tutti gli altri uomini da un padre e da una madre, che ebbero anche altri figli»²: rifiutandone la dimensio-

¹ P. Martinetti, *Il Vangelo*, Guanda, Modena 1936. Per le vicende che seguono cfr. l'*Introduzione* di P. G. Zunino a P. Martinetti, *Lettere (1919-1942)*, a cura di P. G. Zunino con la collaborazione di G. Beltrametti, Olschki, Firenze 2011, pp. LII sg.

² Cfr. P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Il Saggiatore, Milano 1972, pp. 179-180; *Il Vangelo*, cit., p. 51.

ne divina, il Gesù di Martinetti si iscriveva dunque nella secolare tradizione degli eretici italiani del Cinquecento, e precisamente di quel filone antitrinitario che ne aveva consapevolmente rifiutato la dimensione divina fissatasi nel dogma trinitario³. La morte di Gesù, continuava il Parente, non era avvenuta come scelta «di sua propria volontà, ma per forza degli eventi», essendo del tutto estraneo alla sua mente e alle sue intenzioni «il concetto di morte espiatrice dei peccati altrui»: giudizio anche questo in linea con l'interpretazione martinettiana, che, coerentemente alle sue premesse antidogmatiche, vedeva nella dottrina espiatoria la prima pietra dell'edificio dogmatico costruito dalla Chiesa a partire già da Paolo per influsso di concezioni ellenistiche⁴. A conferma di ciò, nei testi sacri proposti *sub specie* martinettiana si rinveniva, sempre secondo il revisore, il segno di un' «ira implacabile» che aveva indotto il Cristo a «difendersi con la forza»: rinvio a quell'aspetto dell'interpretazione martinettiana tesa a sottolineare la dimensione tutta umana dell'azione di Gesù, ma anche la particolare violenza che scaturiva dal suo messaggio profetico di liberazione e dalla sua esigenza etica di rifiuto di ogni forma di fariseismo⁵. Nel *votum* si sottolineava poi il fatto che la salvezza eterna non era destinata «a tutti gli uomini» ma «ai soli giusti»⁶: allusione a un tema centrale nell'interpretazione martinettiana e tipico della tradizione in cui essa si iscrive, quella della chiesa invisibile. Di conseguenza, concludeva con malcelato fastidio il Parente, anche l'ultima cena era depurata da ogni carattere di «soprannaturale e di mistero» e perciò il sacramento dell'eucarestia risultava mero frutto dell'«influsso dei misteri pagani»⁷: richiamo evidente al contesto ermeneutico, quello della ricerca storico-critica dell'inizio del Novecento e in particolare della *Religionsgeschichtliche Schule*, in cui si colloca la rilettura martinettiana⁸.

³ V. per tutti il classico lavoro di D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, nella nuova edizione a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1992. Sulla ricerca storica su Gesù prima di Reimarus v. le considerazioni e i riferimenti di M. Pesce, *Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di Reimarus*, «Annali di storia dell'esegesi» 28/1 (2011), pp. 435-464. E in questo volume il suo contributo, pp. 41 sg.

⁴ Cfr. P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, cit., pp. 328 sg.

⁵ Cfr. P. Martinetti, *Il Vangelo*, cit., pp. 109 sg.; p. 120.

⁶ Cfr. P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, pp. 202-203.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 123.

⁸ Cfr. l'*Introduzione*, cit., di Zunino, p. LVI n. 94.

Se ho voluto iniziare con il rievocare questo non esaltante episodio di censura ecclesiastica è perché, prima di entrare nel merito del posto che la figura di Gesù occupa nel pensiero di Martinetti, è opportuno ricordare il drammatico quadro in cui si iscrivono le due principali opere che ne costituiscono la base critica: *Gesù Cristo e il cristianesimo* del 1934 e *Il Vangelo* del 1936. Si tratta di un contesto in cui il Concordato del '29 rappresenta una svolta essenziale e il cui protagonista indiscusso è il rettore dell'Università cattolica; un contesto fatto di delazioni, persecuzioni, condanne che miravano a far tacere una voce che strideva profondamente nel coro clericofascista guidato a Milano dal Gemelli, e che prepararono, quasi fosse una liberazione, quella decisione maturata a lungo di rinunciare all'insegnamento universitario, che nel rifiuto di prestare giuramento allo Stato fascista nel 1931 doveva trovare il suo coronamento. Se, da un lato, come ci accingiamo a vedere, l'interpretazione martinettiana della figura di Gesù ha radici squisitamente filosofiche che affondano nella tradizione di quel tipico illuminismo religioso che ha per lui in Spinoza e Kant due punti di riferimento essenziali, da un altro lato, come confermano le due opere ricordate, essa getta le sue radici nel complesso antifascismo dell'autore, è cioè – come del resto è tipico di molte moderne interpretazioni di Gesù – frutto precipuo di un contendere politico-religioso che ha come posta in gioco i valori fondamentali della libertà di coscienza e di religione. Per il Martinetti di *Gesù Cristo e il cristianesimo*, infatti, il baratro in cui l'Europa stava precipitando aveva precise cause morali, di cui la Chiesa cattolica era la principale responsabile. Al Cristo della tradizione dogmatica costruito e manipolato da una Chiesa ormai compromessa in modo irrimediabile, dai vertici alla base, col fascismo, occorre dunque contrapporre la voce etica e autentica, una voce di libertà morale interiore, del Gesù della storia. L'interpretazione martinettiana si costruisce, di conseguenza, come un'interazione feconda tra due poli, filosofico e storico, in quanto tentativo di risposta ai drammatici conflitti che egli si trovò ad affrontare nella seconda parte della sua vita.

Per cercare di mettere in luce questa dialettica, dividerò perciò la mia presentazione in due parti. Mentre nella prima presenterò sinteticamente gli aspetti essenziali della interpretazione «filosofica» di Gesù che sono già presenti nella parte inedita della sua *Introduzione alla metafisica*, composta tra il 1904 e il 1906, nella

seconda mi soffermerò sul modo in cui il Martinetti maturo decise di affrontare il problema storicamente nel lavoro del 1934, riprendendo il nucleo filosofico della sua interpretazione giovanile, che ora però necessitava, per gli scopi che l'opera si proponeva, di una più salda fondazione storico-critica. Un'ultima avvertenza è, però, d'obbligo, prima di passare all'analisi vera e propria. Il Gesù di Martinetti è il portato di molteplici incontri e confronti culturali che non è possibile ricostruire in modo adeguato in questa sede: basti pensare, per non citare che un esempio, al tolstoismo del filosofo canavesano e ai suoi complicati rapporti con le varie anime del modernismo. Esso è però anche l'esito di un originale percorso filosofico, che lo ha portato – in quanto, nel contempo, filosofo laico e spirito profondamente religioso – a ricercare e costruire vie e percorsi filosofici e religiosi alternativi alle filosofie storiciste e idealistiche all'epoca dominanti. Il suo è il Gesù di un filosofo originale e mosso da una radicale esigenza etica, ma prima ancora, di uno spirito religioso animato da una profonda esigenza di libertà interiore. Ai suoi occhi, Gesù esemplificava infatti in modo mirabile quello che dovrebbe essere il processo di liberazione costitutivo di ogni autentico spirito religioso, così come egli lo espresse felicemente nel fondamentale saggio del 1928 *La Libertà*:

La vita morale e soprattutto quella religiosa ci fanno esperire la libertà non come una facoltà, o un abito, ma come un atto e una creazione. L'uomo, propriamente, non è libero, ma si libera, in un processo di liberazione e di ascensione spirituale graduale e indefinito⁹.

2. Gesù genio religioso

Nei capitoli conclusivi della parte inedita della sua *Introduzione alla metafisica*¹⁰ il giovane Martinetti affronta il problema della natura della religione, da lui vista come il compimento del processo

⁹ Citazione ripresa da A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 278.

¹⁰ Si v. P. Martinetti, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, a cura di E. Agazzi, 2 voll., Comunità, Milano 1976. In quanto segue riprendo in parte quanto già osservato in "Gesù Cristo e il cristianesimo" nel pensiero religioso di Piero Martinetti, «Rivista di filosofia» CIII/1 (2012), pp. 19 sg.

di perfezione spirituale che idealmente dovrebbe caratterizzare una genuina riflessione filosofica. La religione è, infatti, la forma suprema dell'esistenza individuale, costituendo il passaggio dall'esistenza umana all'esistenza divina. In essa, un ruolo centrale è recitato dalle grandi personalità, i geni, dotati dell'intuizione creatrice, gli unici in grado di gettare un ponte tra i due mondi. Secondo questa concezione, ogni sintesi superiore, morale, artistica, religiosa, è sempre la creazione di un individuo geniale. Gli elementi di questa sintesi sono dati a lui dall'ambiente morale, dalla razza, dal momento storico in cui vive; ma la loro «somma» costituisce un salto di qualità rispetto agli elementi che la compongono:

L'attività geniale, in ogni grado dell'evoluzione religiosa, non è esplicabile senza l'immanenza dello Spirito. Essa è la vera *rivelazione divina*; essa è veramente, e soprattutto nel più alto grado, nell'ispirazione religiosa, una divina follia: l'alta visione e il secreto desiderio delle cose divine che nasce dalla rimembranza della nostra celeste natura. La vita religiosa è una sintesi cosciente che si genera nelle anime eroiche¹¹.

Gli inventori, gli eroi, le persone geniali, costituiscono, di conseguenza, l'elemento innovatore della vita religiosa collettiva:

La verità che essi rivelano agli uomini non è soltanto la fredda conclusione d'una ricerca teorica, ma è un'esperienza vivente, una fiamma interiore che appare ad essi medesimi come alcunché di superiore alla loro persona, come un'illuminazione sovranaturale ed una missione divina¹².

È in questa concezione divinatoria che si radica, oltre che, in negativo, la visione antidogmatica, in positivo la concezione martinettiana del *simbolo*. L'esperienza religiosa come contemplazione dell'Indicibile, come perdersi nell'unità della vita divina, non è infatti comunicabile – secondo i dettami tipici della mistica apofatica – in parole ma in simboli. Per un verso, il valore dei simboli consiste nel rendere in modo concreto e visibile il rapporto dell'uomo col sopransensibile. Essi soli, infatti, rendono possibile la consistenza e la partecipazione della vita religiosa, dando origine alla tradizione religiosa collettiva cui l'individuo è chiamato a partecipare¹³. Per un altro ver-

¹¹ Ivi, pp. 443-444.

¹² Ivi, p. 445.

¹³ Ivi, p. 448.

so, il simbolo, da mezzo per elevarsi alla contemplazione, non deve mai diventare il suo oggetto, come invece avviene nella tradizione dogmatica. Di conseguenza, quando

il simbolo prende il posto del simboleggiato, assumendo qualità soprannaturali obbiettive, la religione decade allora nel feticismo e nella superstizione¹⁴.

Se l'invenzione del genio religioso rappresenta l'inizio ideale di una nuova vita religiosa, subito dopo incomincia ineluttabilmente la decadenza. La fede religiosa delle grandi personalità, nel momento stesso in cui essa è trasmessa alle moltitudini o come parola profetica o come scritto sacro rivelato, subisce un inevitabile processo di adattamento alla mentalità volgare di chi la riceve e vuole imitarla¹⁵.

Il giovane Martinetti individua in questo passaggio, che egli definisce di «paganizzazione», e che è proprio delle differenti grandi tradizioni religiose, uno snodo fondamentale. È su questo sfondo che sorge e si impone, col suo autoritarismo, la religione di chiesa, la fede teologica, che

disavvezza così gli uomini a cercare da essi medesimi ed in sé medesimi il significato e il valore dell'esistenza: essa deprime così l'intelligenza umana nell'esercizio delle sue funzioni più alte e più importanti. In luogo di convinzioni presenti e viventi, essa sostituisce una dottrina esteriormente imposta, che è inconciliabile con tutto il resto della vita intellettuale e morale onde manca alla vita interiore un principio supremo della vita; così essa causa la decadenza morale¹⁶.

I simboli perdono la loro vitalità, diventano vuote formule dogmatiche, che servono alla classe sacerdotale per gestire il proprio potere sulle masse. Nel contempo, al posto della pietà interiore e della carità sorge il fariseismo rituale. In questo modo, le istituzioni ecclesiastiche delle differenti tradizioni religiose diventano mezzi di

¹⁴ Ivi, p. 451.

¹⁵ V. la sintesi di p. 458: «la religione fu pertanto nei suoi inizi l'elevazione spirituale delle anime superiori: creazione eminentemente individuale ed eroica, non collettiva né volgare. Il bisogno religioso non sorge spontaneamente se non nelle anime più alte: la vita religiosa delle turbe è una vita partecipata, un fenomeno sociale d'imitazione, una degradazione nelle intelligenze inferiori delle forme superiori della vita interiore. Per questo fin dalle origini la religione si accompagna alla superstizione».

¹⁶ Ivi, pp. 459-460.

potenza mondana, forme di potere politico e dunque, inevitabilmente, fattori di corruzione.

Si tratta di una logica, per così dire, strutturale, a cui ogni religione, nella sua storia, inevitabilmente soggiace. Il Martinetti romantico del genio religioso lascia, così, il posto al Martinetti illuminista erede della critica alle religioni positive in nome di una religione 'naturale', ma prima ancora, razionale. Anche se soltanto in seguito, come dimostra lo stesso *Gesù Cristo e il cristianesimo*, grazie all'approfondimento della filosofia kantiana, emergerà più chiaramente il debito decisivo che questa concezione della natura, funzione ed evoluzione della religione ha nei confronti soprattutto de *La religione nei limiti della ragione*, l'influsso kantiano è già chiaramente presente là dove il giovane Martinetti afferma:

ciascuno trova già in sé stesso la fede, prima che egli la cerchi nelle Scritture. Il fondamento della fede quindi è assai più profondo: esso riposa nell'interno dell'uomo, nella legge del suo spirito; le Scritture, i dogmi, le confessioni religiose non sono che la veste esteriore, le forme accidentali e mutevoli della vita religiosa¹⁷.

Nell'ultimo capitolo, *Presente e avvenire della vita religiosa*, dopo aver sottolineato il ruolo di inarrestabile decadenza della chiesa cattolica «negli ultimi secoli», che ha portato a una lenta distruzione dello spirito religioso, a una paganizzazione progressiva dei paesi cattolici, alla formazione e gestione di una «devozione da calendario», il giovane Martinetti pronuncia un duro e inappellabile giudizio di condanna:

La tradizione religiosa è diventata tradizione ecclesiastica: gli uni trasmettono agli altri il suono delle parole della dottrina, col sentimento d'una certa solennità che vi è connessa, senza riflettere mai sulla loro portata, senza risentire l'energia interiore che era primitivamente ad essi interiore. In essa è venuto mancando appunto ciò che noi chiediamo alla fede religiosa: la vita interiore, la religione¹⁸.

Lo scritto si conclude, come trent'anni dopo *Gesù Cristo e il cristianesimo*, con l'interrogativo a noi reso familiare da un celebre saggio di Croce (che, in realtà, su questo punto, era stato in-

¹⁷ Ivi, p. 567.

¹⁸ Ivi, p. 617.

fluenzato dalla lettura del libro martinettiano del '34): nonostante la morte di fatto del cristianesimo ecclesiastico, possiamo dirci ancora cristiani? Certo, se il cristianesimo fosse soltanto ciò che i teologi ci presentano e cioè una fede dogmatica incentrata intorno a un personaggio divino, la risposta non potrebbe che essere negativa, dal momento che questo cristianesimo non è accordabile con il livello raggiunto dallo sviluppo razionale. Ma, in realtà, l'idea germinale del cristianesimo, frutto della visione creatrice di Gesù, è quella idea di «unità nostra potenziale con il divino» che sta alla base della visione martinettiana di religione come libertà spirituale fondata su di una fede razionale in grado di portare l'uomo al di là del confessionalismo e della superstizione (il «paganizzamento») che già a partire da Paolo si sono ben presto impiantati sul tronco del messaggio originario e che al presente ormai dominano incontrastati:

Ma il Cristianesimo è secondo noi ben altro ... la verità profonda proclamata dal Cristianesimo è che Dio non è una potenza remota e straniera a noi, ma il Padre nostro, lo spirito che vive in noi ed in cui noi viviamo. Il nostro pensiero rimane ancora in essenziale accordo con la fede cristiana concepita nella sua purezza: in quanto cioè essa insegna l'unità nostra potenziale con Dio, e prescrive il realizzazione di quest'unità nella vita col sacrificio della nostra individualità e coll'amore universale. Questa fede è indipendente da ogni dogma storico, e porta in sé stessa la sua certezza immediata ... L'ideale nostro è la Comunione dei Santi, la Chiesa invisibile di tutte le intelligenze migliori, di tutti gli uomini veramente religiosi¹⁹.

Per questo diventa necessario ritornare a Gesù e al suo vero messaggio:

ciò che è veramente essenziale in Gesù, ciò per cui noi oggi ancora riconosciamo in lui il nostro Maestro, l'iniziatore della nostra vita religiosa, è la sua coscienza del divino pura e luminosa, la sua pietà ardente ed eroica, la sua dedizione senza limiti al divino. Questa è veramente la tradizione spirituale e vivente del Cristianesimo, tradizione trasmessa di generazione in generazione come una rivelazione intima, la chiesa invisibile di tutte le anime che nel suo nome hanno fatto rivivere il suo spirito e ne hanno continuato l'opera²⁰.

¹⁹ Ivi, p. 638-639.

²⁰ *Ibid.*

È qui già chiaramente enunciato il tema di fondo dell'opera successiva: l'identificazione del «vero cristianesimo» con la tradizione della «chiesa invisibile» costituita da quella minoranza di perseguitati ed eretici che, nei secoli, ha saputo rimanere fedele all'autentico messaggio di Gesù. Ma qual era il contenuto di questo messaggio che stava alla base di questa peculiare tradizione, a cui qui si allude in modo vago? ed in che misura era possibile ricostruirlo storicamente sulla base delle fonti a disposizione? Questo l'interrogativo nuovo, e fondamentale, a cui Martinetti decise di rispondere molti anni dopo in modo approfondito di fronte al precipitare degli eventi.

3. *Il Gesù della storia*

Nell'affrontare queste questioni il Martinetti era mosso da un'impellente esigenza etica, messa lucidamente a fuoco nell'*incipit* de *Il vangelo*, quest'opera singolare uscita nel 1936 in 1000 copie numerate e non più riedita in vita, in cui – dopo le drammatiche disavventure di *Gesù Cristo e il cristianesimo*, la cui pubblicazione era stata subito bloccata per le trame di p. Gemelli e le pressioni dell'arcivescovo di Milano, Schuster, sulle autorità fasciste – il filosofo si propone, nel modo piano e avvincente che aveva caratterizzato il suo *Breviario spirituale* del 1922, attraverso una rielaborazione dei tre sinottici – il quarto vangelo non ha per lui vero valore di documento storico –, parafrasando e quasi riscrivendo la narrazione sinottica, di riportare alla luce per un pubblico più vasto quello che lui ritiene l'autentico messaggio di Gesù. Ricorrendo a un metodo già utilizzato nella precedente *Antologia kantiana*²¹ e nella esposizione dell'*Etica* di Spinoza²² – e che ritornerà poi nella *Antologia platonica* del 1939²³ –, il filosofo canavesano si propone dunque di analizzare la dottrina di Gesù Cristo come un classico del pensiero filosofico la cui «buona novella» deve essere commentata alla luce disvelatrice della ragione:

²¹ *Antologia kantiana*, Paravia, Torino 1925.

²² B. Spinoza, *L'Etica. Esposizione e commento*, Paravia, Torino 1928. Riedizioni: Paravia, Torino 1937; a cura di G. Morra, Pàtron, Bologna 1969.

²³ *Antologia platonica*, Paravia, Torino 1939.

Un mistico tedesco ha scritto un libro che ha per titolo: «Il Cristo ignoto». Per quanto strano ciò possa parere, bisogna con lui convenire che la maggior parte dei cristiani non conosce affatto Gesù Cristo e non si cura di conoscerlo. Ciò che essi sanno di lui è generalmente ricavato dall'insegnamento della Chiesa a cui appartengono; ora in quest'insegnamento la verità storica è mescolata con elementi leggendari e dogmatici che sono storicamente senza valore (p. 33).

Di qui la necessità di ricorrere al metodo storico-critico così come veniva praticato dalla più qualificata esegesi biblica dell'epoca, che il Martinetti dimostra di conoscere bene. Di qui anche la più generale esigenza, che sta alla base dell'opera maggiore del '34, di ricorrere alla storia, o meglio a una storia *sui generis*, che definirei storia filosofica, per ricostruire poi sia le vicende che hanno ben presto portato alla degenerazione e al travisamento di questo messaggio sia le vicende travagliate dei suoi veri eredi.

Questo peculiare «ritorno alla storia» è mosso da una duplice esigenza polemica antiecclesiastica: da un lato, contro il soprannaturalismo e il malsano connubio di elementi mitico-dogmatici e razionali attuato dalla teologia cattolica più ortodossa e retriva, questo invito assume un significato demitologizzante e critico nei confronti della tendenza, sempre rinascente, alla paganizzazione religiosa del cristianesimo; dall'altro, contro l'irrazionalismo e il fideismo sentimentale delle chiese protestanti, questo ritorno invita a «una più esatta rileva- zione della differenza e del rapporto tra simbolismo mitico-religioso e simbolismo razionale-filosofico»²⁴.

Nel 1933 veniva pubblicato a Parigi il *Jésus* di Charles Guignebert²⁵, professore di storia del cristianesimo alla Sorbona, uno degli autori di riferimento di Martinetti. Nella sua *Introduzione*, Guignebert faceva il punto sulle ricerche degli ultimi trent'anni. Di contro alla tesi teologica, che sottolineava la radicalità e novità assolute del messaggio di Gesù, gli studiosi della scuola storico-critica, che aveva avuto in Ernest Renan uno dei suoi iniziatori, si erano sforzati di ricollocare Gesù nella tradizione del giudaismo del suo tempo. In

²⁴ A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, cit., p. 326.

²⁵ Ch. Guignebert, *Jésus*, *La Renaissance du Livre*, Paris 1933 (riedizione: Albin Michel, Paris 1969). Il libro è stato subito letto da Martinetti: cfr. Id., *Gesù Cristo e il cristianesimo*, p. 134, n. 1.

particolare, il lavoro di Emil Schürer²⁶ aveva aiutato a comprendere non solo la straordinaria ricchezza del giudaismo del tempo di Gesù, ma anche l'influenza che la cultura ellenistica aveva esercitato, oltre che sul giudaismo della diaspora, anche su quello palestinese: il greco del Nuovo Testamento ne era la riprova migliore. Inoltre, grazie soprattutto ai lavori di Franz Cumont e della *Religionsgeschichtliche Schule*, si era cominciato a guardare in modo più attento alle coeve forme religiose alternative, dai misteri ai culti orientali, che esprimevano un bisogno religioso di salvezza individuale analogo a quello a cui veniva incontro il messaggio cristiano. Quel che è più, l'accento si era spostato dall'azione di personalità creatrici come Gesù e Paolo all'influsso di collettività e ambienti, in particolare in seguito agli studi influenzati dalla *Formgeschichte*: il cristianesimo si era così rivelato sempre più come una realtà sociale. Considerato in questa prospettiva, esso cessava di costituire quella «rottura del fronte religioso antico» come a lungo era stato considerato dalla ricerca precedente, per apparire come un momento, una tappa della più generale evoluzione religiosa dell'Oriente greco. Inutile aggiungere come, in questa prospettiva, la figura storica di Gesù tendesse a perdere in centralità e rilevanza.

Ora, se questa era, come affermava autorevolmente il Guignebert, la linea di ricerca dominante nei primi trent'anni del Novecento, risulta subito evidente la radicale divergenza della posizione martinettiana, tutta tesa a recuperare la figura storica di Gesù per ricostruirne il messaggio originario, che faceva di lui uno dei geni religiosi dell'umanità, anzi, l'esempio più perfetto del modo in cui Martinetti interpretava la religione.

Gesù era stato l'ultimo e il più grande dei profeti ebrei, erede dunque di quella tradizione profetica caratterizzata da una tendenza antirituale in nome della morale interiore e della giustizia sociale. Per questo *Gesù Cristo e il cristianesimo* si apre con un ampio capitolo dedicato alla ricostruzione dell'ambiente giudaico in cui Gesù si era formato. Se ciò veniva incontro, come si è visto, a una linea di fondo

²⁶ E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Il libro iniziò la sua carriera nel 1874 come *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte* per acquisire il suo titolo e la sua forma compiuta con la seconda edizione di Lipsia del 1886-1890, ed essere infine esteso e messo a punto nella sua versione definitiva nella terza/quarta edizione, sempre a Lipsia, del 1901-1909.

della ricerca coeva, la prospettiva del Martinetti se ne differenziava per il fatto che, in questa parte iniziale, non vi era alcun cenno alla cultura ellenistica, che compare invece soltanto in seguito, a proposito di Paolo e della paganizzazione e degenerazione dogmatica che il messaggio cristiano avrebbe subito a partire dall'Apostolo. In questa ricostruzione dell'ambiente giudaico in cui l'ebreo Gesù si era formato, due elementi meritano di essere rilevati. Il primo concerne il ruolo negativo del fariseismo, dal momento che il suo trionfo coincise con l'inizio di una decadenza ineluttabile. Il fariseismo, infatti, è, per il filosofo canavesano, un processo degenerativo – la fase 'ecclesiastica', si potrebbe dire, della storia del giudaismo – che, ponendo a base della religione esteriorità non essenziali, ha reciso ogni possibilità d'un rinnovamento e d'un approfondimento della coscienza religiosa giudaica. Con il suo trionfo – questo il giudizio lapidario di Martinetti – «l'ebraismo scompare dalla storia ideale dell'umanità»²⁷. Il secondo elemento concerne l'influsso dello zoroastrismo e del suo dualismo sull'apocalittica ebraica, che costituisce il momento religioso più alto di questo giudaismo. Le elevate concezioni morali del popolo persiano, «fruttificando sul terreno semitico, hanno generato l'apocalittica e, attraverso ad essa, il cristianesimo»²⁸. In questo modo, Martinetti ricostruisce a suo modo la genesi del fondamentale dualismo di tipo etico che starebbe alla base dell'annuncio gesuano. Il nucleo della fede di Gesù, costituito dalla dottrina escatologica del regno di Dio, si fonda dunque sull'intuizione creatrice del suo genio religioso, consistente nell'idea decisiva dell'opposizione irriducibile tra il secolo presente e il regno di Dio.

L'Autore passa poi a trattare, nel cap. II, il problema cruciale delle fonti. A suo avviso, i sinottici costituiscono l'unica base per una conoscenza storica di Gesù, dal momento che il quarto Vangelo può essere adottato esclusivamente nel racconto della passione in quanto il suo carattere speculativo e mistico non ne fa un documento storico. Tra i sinottici, Matteo gli appare il meno affidabile: vi prevale, infatti, come dimostra soprattutto il cap. XVI, una tendenza ecclesiastica

che è il linguaggio di un presbitero del II secolo, non certamente quello di Gesù. Ecclesiastica è la sua dottrina di fede, la sua concezione del Cristo: le

²⁷ P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, cit., p. 100.

²⁸ *Ivi*, p. 103.

tendenze socialistiche di Luca sono ripudiate: il tono apocalittico comincia a svanire in un avvenire indefinito²⁹.

Quanto agli indirizzi esegetici a lui coevi, Martinetti si dimostra critico nei confronti della *Formgeschichte*, perché si illude di trovare nella storia quell'origine della religione che non ha invece una radice storica, essendo fondata in ultimo sullo spirito dell'uomo. Su queste basi, può così concludere, una ricostruzione, per quanto essenziale, della vita di Gesù è non solo possibile ma doverosa:

Una sintesi tenuta in queste linee modeste, sfrondata di tutte le ipotesi non necessarie e di tutte le domande che non avranno mai risposta, non solo è legittima, ma è necessaria: essa sola permette di raggiungere, attraverso le ricerche filologiche e storiche, quella conclusione che da un punto di vista universale ed umano ne è il naturale, il logico coronamento³⁰.

Come si è già accennato, il suo è un Gesù puramente umano, dal momento che la sua natura divina e la sua vita soprannaturale appaiono, ai suoi occhi, un completamento dogmatico successivo, che inizia con Paolo: egli, infatti, non si concepì mai come mediatore tra Dio e gli uomini. Certo, non si può ignorare la dimensione taumaturgica della sua attività, ma essa va vista sullo sfondo delle credenze del tempo: Gesù la pratica, ma con un certo distacco, invitando a non parlarne:

Seguendo l'esempio stesso di Gesù, noi non dobbiamo dare alcuna importanza a questo aspetto dell'attività sua ... ciò appartiene alla sfera inferiore della religione; mentre la grandezza di Gesù sta anzi per noi in ciò che questo lato dell'opera sua è per lui così poco essenziale, che noi possiamo lasciarlo completamente da parte³¹.

Il suo pensiero religioso può essere invece ricostruito con maggior sicurezza: esso

brilla di tanta bellezza e di tanta purezza, che si isola come spontaneamente dal resto del racconto evangelico e da sé si compone in una visione semplice e luminosa, che non lascia ombra di dubbio³².

²⁹ Ivi, p. 144.

³⁰ Ivi, p. 171.

³¹ Ivi, pp. 192-193.

³² Ivi, p. 198.

Cominciando col problema cruciale del messianismo, ad avviso di Martinetti quello di Gesù fu un messianismo escatologico, non politico. Inoltre, egli non ebbe mai l'idea della costituzione di una chiesa, che è un prodotto politico successivo. Il sovrannaturale, poi, che circonda la narrazione evangelica, non va attribuito al fondatore, ma fa già parte di quel processo di allontanamento e degenerazione che prelude alle riletture mitiche e dogmatiche. Ugualmente, la dottrina del sacrificio espiatorio non gli appartiene, è una superfetazione successiva di origine ellenistica introdotta da Paolo, «un dogma della barbara teologia secondo cui solo il sacrificio ha virtù espiatrice»³³. Per quel che concerne, infine, la sua morale, essa è religiosa e non ascetica: «essa apprezza e prescrive la rinuncia nel suo valore positivo, come preparazione o condizione del regno di Dio, non per se stessa»³⁴. La morale di Gesù si riassume dunque in due grandi precetti:

la dedizione di tutto l'essere nostro al Padre celeste, la carità verso i nostri simili. Le aspre rinunzie che essa chiede all'uomo hanno la loro ragione nei doveri della pietà verso gli altri e dell'elevazione dell'essere nostro verso Dio; ma non valgono per sé, non sono negazioni ascetiche. Gesù ripudia la ricerca della sofferenza e della privazione per sé stessa. Egli non sembra aver dato importanza al digiuno altrimenti che come espressione di tristezza³⁵.

Ciò costituisce una risposta alla possibile obiezione che la promessa della vita futura renda eudemonistica la sua etica. Nel suo messaggio etico, infatti, non c'è un *do ut des*, un calcolo utilitaristico; il bene non è un vero premio ma un atto di grazia; vi è la coscienza di un semplice dover essere

il quale riveste per noi l'apparenza di un sacrificio e di un premio, ma è veramente prima e poi una cosa sola e cioè il dover essere dell'assoluta realtà del bene (p. 246).

In questo senso va letto il richiamo di Gesù all'interiorità della legge: come un richiamo energico alla coscienza, un ritorno alla sorgente viva della religione e della morale³⁶. Di conseguenza, il proble-

³³ Ivi, p. 221.

³⁴ Ivi, p. 232.

³⁵ P. Martinetti, *Il Vangelo*, cit., pp. 103-104.

³⁶ P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, cit., p. 245.

ma della retribuzione, che rischia di minare alla base una morale così umana e nello stesso tempo elevata e rigida, va criticamente rivisto. I redattori hanno travisato e riletto in chiave volgare un messaggio più puro. Il bene che possiamo fare su questa terra non ci dà diritto ad alcun premio, come invece vogliono i farisei di tutti i tempi, dal momento che esso, come annuncia il Gesù kantiano di Martinetti, è un nostro obbligo, una legge assoluta. Per questo Gesù ha pronunciato contro i Farisei

un terribile giudizio, che vale per i Farisei di tutti i tempi; per tutti quelli che fanno della religione un traffico e questo traffico coprono con l'ipocrisia. Essi sono dei ciechi che guidano gli altri verso l'abisso³⁷.

Venendo infine alla risurrezione, essa non fa parte della storia di Gesù. I resoconti non hanno alcun valore di prova:

solo una mentalità infantile può considerare il miracolo della risurrezione come la prova della sublimità e verità d'una dottrina o della divinità d'un uomo.

Ma questi racconti sono anche la testimonianza del fatto che il suo spirito continua a vivere e ad agire nel mondo:

in questo veramente Gesù vive ed è più realmente vivo che non gli innumerevoli uomini, i quali nascono e passano come ombre, senza avere mai alzato il viso verso le realtà eterne³⁸.

In conclusione, il Gesù di Martinetti è un Gesù filosofo, che rivela l'influsso del *Trattato* spinoziano nel rifiuto dell'elemento miracolistico, nel non ricorso ai simboli, nella centralità dei precetti morali, ma prima ancora nella sua completa umanità, in questo erede di una tradizione ebraica più antica. Ma ancor più esso rivela l'influsso kantiano nella superiorità della legge morale che è in grado di dischiudere all'uomo il pensiero di Dio e nella *Gesinnung*, nell'intenzione, e precisamente in quella disposizione che scaturisce dall'intimo e secondo la quale Gesù Cristo rappresenta l'idea più alta della pura razionalità dell'uomo amato da Dio, l'*Urbild* della perfezione della

³⁷ P. Martinetti, *Il Vangelo*, cit., p. 113.

³⁸ Ivi, p. 129.

moralità umana. Questa fede morale è infatti «l'unico criterio, la guida di ogni fede storica, di ogni rivelazione, la quale non è se non un'espressione simbolica della fede morale, e ignora di esserlo: essa è tanto più perfetta quanto più riproduce nella sua purezza la fede morale»³⁹. Il divino agisce nella legge morale e, non a caso, Gesù Cristo si appella non alla sapienza tradizionale espressa nelle Scritture bensì alla coscienza degli uomini quale vero *logos* di Dio. Attraverso questa rivelazione interiore, depositata nella coscienza morale, che Gesù ha intuito e trasmesso, l'uomo può così entrare in contatto col trascendente. Non solo. Al pari del Gesù kantiano, che come un guerriero lotta perché la giustizia si affermi in questo mondo, anche il Gesù di Martinetti rappresenta un ideale di morale attiva e combattente, a cui il Nostro non ha mai cessato di ispirarsi. Per tutti questi aspetti, quello di Martinetti è anche un Gesù che si distacca da quello tipico di certa tradizione della teologia liberale, da Hegel a Harnack, iscritto in una forte esigenza pratica. La sua figura e la sua azione si radicano, invece, nell'apocalittica ebraica, nel suo pessimismo dualistico e nella sua attesa escatologica. La stessa dottrina morale e le pratiche ascetiche non sono separabili dall'aspettativa messianica, da cui ricevono ogni significato e valore. Nel contempo, il suo Gesù si distacca da questa tradizione anche per l'emergere di una religiosità superiore, di tipo spirituale, ispirata a un accentuato sentimento dualista della trascendenza radicato nell'intimo della coscienza religiosa.

4. Conclusioni

Possiamo arrestare a questo punto la nostra analisi avviandoci a qualche considerazione conclusiva. L'arco di trent'anni che separa la riflessione su Gesù dell'inedito sulla *Introduzione alla metafisica* dalla ricostruzione storica di *Gesù Cristo e il cristianesimo* e dalla sintesi divulgativa de *Il Vangelo* disegna il profilo di un profondo e genuino pensiero religioso che, nonostante il suo pessimismo radicale, il suo distacco disincantato, il suo aristocraticismo elitario, il suo disprezzo verso le varie forme di dominio politico a cominciare da quello ecclesiastico – in fondo il più dannoso e pericoloso – e la sua critica

³⁹ P. Martinetti, *Kant*, Bocca, Milano 1943, e Feltrinelli, Milano 1968, p. 265.

alle derive delle filosofie storiciste, non si è sottratto alle sfide che quei tragici anni ponevano, cercando un saldo ancoraggio nella voce della coscienza e nei valori assoluti in essa iscritti: una voce che era risuonata in modo così chiaro e sublime nel messaggio di Gesù, che nulla aveva perso della sua attualità e cogenza. Questo pensiero religioso, contrariamente a una vulgata interpretativa, non è chiuso in se stesso, prigioniero di una teoresi in sé compiuta e priva di sviluppi sostanziali: immagine che, come ha giustamente sottolineato Vigorelli,

se da un lato coglie un aspetto fin troppo appariscente della filosofia di Martinetti, dimentica che essa non era d'altronde da lui concepita come un mero esercizio teoretico, ma come una *prassi*, un esercizio ascetico e un atto religioso di liberazione interiore⁴⁰.

Ritornando, nelle conclusioni di *Gesù Cristo e il cristianesimo*, all'interrogativo fattosi sempre più impellente e problematico con cui già si chiudeva l'inedito giovanile, e precisamente se e in che senso ci si potesse ancora dire cristiani, di fronte allo stato generale di decadenza inarrestabile delle chiese cristiane e, in particolare, di fronte a una chiesa cattolica che gli appariva – e certo, le vicende più recenti non erano fatte per smentire la sua opinione – come un'istituzione sottomessa a un processo mortale di corruzione, «un meraviglioso istituto fiscale che attira a sé per innumerevoli vie le ricchezze della cristianità», «sempre ugualmente ostile ad ogni rinnovamento intellettuale e spirituale», «nel suo intimo sempre ugualmente intollerante e persecutrice», che «anche oggi rivendica il diritto di punire l'eresia con la morte»⁴¹, a conferma che «non vi è mai stata in realtà una conciliazione dello spirito di Cristo col mondo», a prima vista la risposta non può che essere negativa. La vera tradizione cristiana non trionferà mai nel mondo. Le chiese continueranno ad esistere finché il mondo sussisterà; la corruzione richiamerà di tempo in tempo le riforme, le quali a loro volta rigenereranno la corruzione. Le chiese cristiane rimarranno quel che sono: istituti umani e mondani di dominio politico, il cui compito si esaurisce nella glorificazione terrena del Cristo divino e nella conservazione, quasi inconscia, di queste tradizioni ecclesiastiche.

⁴⁰ A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, cit., pp. 27-28.

⁴¹ P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, cit., p. 336.

Ma nessun ostacolo del mondo può arrestare l'azione dei testimoni della verità che si elevano fino al vangelo eterno scritto nel cuore umano e che Gesù ha annunciato in modo così mirabile e limpido. Questi spiriti sono accomunati dal fatto di credere che questo mondo non è la realtà assoluta e definitiva, ma un passaggio e una prova: e su questa verità fondano la loro vita. Questa fede nel regno del Padre celeste congiunge tutti gli spiriti simili, il cui insieme forma il regno divino. Così sono anche oggi possibili una fede e una vita cristiana.

La religione – queste le parole con cui si conclude *Gesù Cristo e il cristianesimo* – vive nelle anime, non nel mondo: e la luce che risplende in una coscienza pura non conosce tramonti. Quindi essa può guardare con indifferenza le cose del mondo, perché per essa niente veramente accade: l'unica realtà vera è l'attività silenziosa dello spirito che si libera dal mondo⁴².

⁴² Ivi, pp. 338-339.

Davide Spanio

Tra Croce e Gentile. Il Gesù di Adolfo Omodeo

Gesù è in quanto è oggetto di un concreto conoscere; è in quanto si pone come oggetto della sua stessa autocoscienza, in quanto i suoi nemici se lo pongono come oggetto di scandalo, i suoi fautori come oggetto d'entusiastica ammirazione: fuori di tale attualità concreta della coscienza egli non è.

A. Omodeo, *Res gestae e historia rerum*

Nel novembre del 1911, Adolfo Omodeo, studente all'Università di Palermo¹, presenta all'amica e compagna di studi Eva Zona² il suo lavoro su Gesù come un'«impresa erudita (e non solamente erudita, ma anche filosofica)»³. Infatti, l'indagine intorno al «cristianesimo

¹ Per inquadrare il lavoro di Adolfo Omodeo (1889-1946) nel contesto della scuola palermitana di Giovanni Gentile, cfr. M. Musté, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008, pp. 109-118. Su Omodeo, più in generale, si vedano però almeno il volume monografico degli *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, vol. XVIII, n.s. VI (1975-76), gli studi di M. Musté, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, Istituto Italiano per gli Studi Storici-Il Mulino, Napoli-Bologna 1990 e G. De Marzi, *Adolfo Omodeo: itinerario di uno storico*, QuattroVenti, Urbino 1988. Utili anche i contributi contenuti negli *Studi per Adolfo Omodeo*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XI (1989/1990), Napoli-Bologna 1993. Prezioso, inoltre, il volumetto di M. Rascaglia, *Bibliografia di Adolfo Omodeo*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1993. Ricordo, infine, che presso l'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli sono conservati l'Archivio Omodeo e il Fondo Omodeo. Desidero, in questa sede, ringraziare, in modo particolare, la dott.ssa M. Herling, segretario generale dell'Istituto, per avermi consentito di consultare i materiali dell'Archivio, e la dott.ssa M. Rascaglia, che con competenza e scrupolo ne ha curato la catalogazione, per l'aiuto e la generosa disponibilità.

² Eva Zona, laureatasi in Lettere, il 2 maggio 1911, aveva avuto Gentile come relatore della sua tesi sul pensiero di Ugo Foscolo e sarebbe diventata la moglie di Omodeo il 10 agosto 1914.

³ A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, a cura di E. Omodeo Zona e P. Serini, Einaudi, Torino 1963, p. 15. Il nostro interesse per l'interpretazione omodeiana di Gesù, quale compare

primitivo», della quale, già nel luglio precedente, egli aveva parlato a Giovanni Gentile, affidandogli la guida della sua tesi di laurea⁴, doveva far circolare «filologia» e «filosofia», vichianamente strette nel vincolo «vitale» capace di estinguere gli «infiniti vaniloqui» di coloro che destinavano l'una o l'altra al ruolo d'«ancella»⁵. Se era vero, cioè, che la filosofia non doveva attendere che la filologia sgombrasse il campo, prima di illuminare il pensiero consegnato alla trama del documento, nemmeno si trattava, però, di anticipare il lavoro del filologo, attento al testo, con una critica filosofica chiamata, come che sia, a indirizzarne lo sguardo. *Geminae ortae*⁶, filosofia e filologia, stavano o cadevano insieme, e, quando stavano, stavano per consentire alle vicende storiche di vantare la consistenza del tessuto diveniente, in ragione del quale – così si esprimeva Omodeo, nell'agosto del 1912 – il

fatto storico non è statico: non è più lo stesso nell'istante in cui si compie e dopo che per millenni ha condizionato l'ulteriore ordine del mondo e s'è approfondito nei suoi effetti, a prescindere dai quali non lo si può intendere⁷.

nella prima edizione del *Gesù e le origini del cristianesimo* (Principato, Messina 1913), non proviene tanto dalla specificità dei suoi esiti, di indubbia e suggestiva originalità, che purtroppo saremo costretti a lasciare sullo sfondo, bensì dal retroterra concettuale chiamato a fondarne l'elaborazione. Retroterra, tolto il quale, evidentemente, un'interpretazione vale l'altra e a decidere, una volta che esse siano messe in fila, resta appunto la suggestione, con la sua forza e la sua efficacia, estranea però, in quanto tale, al movente filosofico che da questa opera storica non può essere separato senza che se ne perda per sempre il significato. Sintomatico, d'altra parte, è il fatto che il *Gesù* di Omodeo inaugurasse, insieme al volume gentiliano *La riforma della dialettica hegeliana*, la collana «Studi filosofici» dell'editore Principato, diretta da Giovanni Gentile.

⁴ Cfr. *Carteggio Gentile-Omodeo*, a cura di S. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1974, p. 2. «Fu dunque nell'inverno 1910-1911 che egli decise di portare a termine quel “movimento a ritroso” che [dagli interessi per il «gesuitismo», passando per lo «studio del problema teologale della grazia»], già lo aveva portato a Paolo, di affrontare il problema Gesù, di farne l'oggetto della sua tesi di laurea e di lavorare sotto la guida di Gentile. È molto probabile che si sia trattato di una scelta unica, che cioè sia stato proprio Gentile a suggerirgli di allargare la prospettiva, di passare dal problema teologico a quello più generalmente storico e di affrontare, prima dell'apostolo delle genti, la figura di Gesù di Nazareth», R. Pertici, *Come Adolfo Omodeo divenne storico delle origini cristiane*, «Belfagor», LII (1997), 308, fasc. 2, pp. 179-190: p. 186 (di «movimento a ritroso» parla un'importante lettera di Omodeo a Pietro Silva dell'8 agosto 1910, ivi riprodotta, pp. 182-183).

⁵ A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 24.

⁶ G. Vico, *De constantia iurisprudientis*, XIV, 8-9.

⁷ A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, cit., pp. 24-25.

Del resto, il 9 settembre successivo, quasi tre mesi dopo la laurea, invitando il giovane allievo a lavorare per l'*Annuario* della Biblioteca Filosofica⁸, Gentile lo esortava proprio a coltivare quella filosofia alla quale gli era sembrato che egli avesse riservato una parte non piccola della sua fatica: «Voi avete ingegno e preparazione per essere uno storico completo e non dovete perciò perdere mai il contatto con gli studi filosofici»⁹. Era il modo attraverso cui la lezione gentiliana, volta a radicare la storia nell'atto filosofico, tornava a sollecitare il lavoro di Omodeo, rammentandogli l'esistenza di un dominio storico «non limitabile mai con le determinazioni empiriche della storia frantumata nello spazio e nel tempo». Esso, infatti, a guardarlo concretamente, corrispondeva al «processo della realtà» consapevole di sé nel «pensiero nostro, ma assolutamente *nostro*, perché assolutamente *attuale*»¹⁰. Se «*storia*» era la consapevolezza

⁸ Dalla sua fondazione, nel luglio del 1910, e fino al settembre del 1912, quando, dovendo trasferirsi a Catania, per insegnare nelle scuole superiori, gli viene perciò proposto di comparire sulla lista degli «aderenti», Omodeo risulta fra i soci «frequentatori» della Biblioteca filosofica di Palermo, diretta da Giovanni Gentile, con l'incarico di segretario della «Commissione tecnica». Sull'argomento, anche per inquadrare ambiente e protagonisti, cfr. M. Musté, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, cit., pp. 43-64. Più in generale, si veda E. Giambalvo (a cura di), *La Biblioteca Filosofica di Palermo. Cronistoria attraverso i registri manoscritti ed altri saggi*, Edizioni della Fondazione nazionale Vito Fazio-Allmayer, Palermo 2002.

⁹ *Carteggio Gentile-Omodeo*, cit., p. 8. Omodeo, che era allora alle prese con la «coda del diavolo» (la terza parte del *Gesù*, in vista della pubblicazione del lavoro di tesi: cfr. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 34), rispondeva al Maestro: «[...] non dubiti che non trascurerò affatto gli studii filosofici. I quali, gravato come sono d'un'infinità di problemi filologici, m'appaiono come un'oasi nel deserto» (ivi, p. 9). In una lettera di poco successiva, datata 22 ottobre, Omodeo aggiungeva: «Sto leggendo il bel lavoro del De Ruggiero sulla filosofia contemporanea e mi prende vivo un desiderio d'un lavoro un pochino più altamente filosofico che non l'analisi esegetica dei sinottici. Però mi consolo pensando che nel suo complesso il mio lavoro non sarà privo affatto di valore filosofico» (ivi, p. 23). Va ricordato che «la terza parte del libro fu scritta da Omodeo per ovviare una lacuna sin troppo evidente» nella tesi di laurea, corrispondente alla prima e alla seconda parte del testo, dove «il discernimento delle fonti utilizzate vi era rimasto piuttosto approssimativo» (M. Musté, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, cit., p. 171). Questo limite specifico del lavoro di tesi gli era stato contestato, in sede di discussione, dal correlatore Gaetano Columba, professore di storia antica, e da Vincenzo Ussani, professore di letteratura latina, «onde l'Omodeo – d'accordo col Gentile – si risolse, prima di darlo alle stampe, a elaborare e aggiungere una terza parte, più propriamente filologica»: cfr. R. Pertici, *Preistoria di Adolfo Omodeo*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. III, vol. XIII, 2, Pisa 1992, pp. 513-615: p. 548 (e nota 85).

¹⁰ Cfr. G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, «Annuario della Biblioteca filosofica», vol. I (1912), pp. 27-42 (cito da G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*,

del «reale» che andava facendosi come «dialettica infinita ed eterna che è il pensiero», allora occorreva concludere – sono ancora le parole di Gentile¹¹ – che la «filosofia», nella misura in cui essa rappresenta la «coscienza» più alta della realtà, «è storia ed è il superamento della storia nel pensiero di essa: è storia viva nel pensiero della storia». Pensiero del pensiero «già pensato», insomma, che, una volta pensato, si animava e viveva della «vita» consapevole che non lo abbandonava mai, se non nell'«interpretazione inadeguata» di chi, dinanzi alle morte spoglie del passato, non riusciva ad avvertire la vigile presenza dell'artefice dialettico. E se Gentile si affrettava perciò a evocare l'«autoclisi» della realtà come storia, dato che il pensiero attuale era la «sintesi» diveniente dello «spirito» che unisce l'«essere» e il «non-essere», il «presente» e il «passato» e «rende possibile la tesi, creandola con l'antitesi sua, ossia creando se stessa»¹², Omodeo – che pure lamentava la difficoltà che ancora gli si opponeva nella comprensione del tema – non esitava a ribadire che il fatto storico «cresce e si sviluppa appunto nel mondo che [esso] crea»¹³. Il fatto, insomma, creando, suscitava la realtà come «coscienza» chiamata a presiederne lo sviluppo; non essendo, evidentemente, il fatto storico *come* fatto a creare il «mondo», bensì il fatto storico *come* narrazione consapevole del suo andamento. In tal senso, «ogni vita, ogni azione umana» («le “res gestae”»), prodotti e insieme artefici di una *creazione* alla quale si sarebbe appunto trattato di conferire il crisma dell'eternità («eterna come l'azione di Dio»), veniva fatta e, invece, tesseva la tela delle vicende che si alternavano le une alle altre alla luce di un «giudizio storico che l[e] valuta[va], che ne ricostitui[va] l'unità con tutti i suoi effetti, ne compenetra[va] la necessità nell'ordine del mondo («l'“historia rerum gestarum”»)). La circostanza non doveva però essere tradotta in termini metaforici: risolto nell'«atto dello spirito», secondo le indicazioni che provenivano da Gentile, il «fatto storico», illuminato dall'«intellezione» e dalla «valutazione

Sansoni, Firenze 1975⁴, p. 195). Si tratta della memoria di una serie di comunicazioni tenute da Gentile tra il gennaio e il marzo del 1911, chiamata a delineare i tratti fondamentali dell'«idealismo attuale» che il pensatore siciliano avrebbe perfezionato soprattutto nel corso del decennio successivo.

¹¹ Ivi, pp. 184 e 195.

¹² Ivi, p. 195.

¹³ A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 25.

d'una mente», creava la «storia» proprio come il Dio della tradizione giudaico-cristiana creava il mondo, traendolo dal nulla: «e dico *crea* – così infatti Omodeo chiariva il concetto alla fidanzata – nel senso più profondo della parola, con la profondità instauratrice del Dio biblico»¹⁴.

Si trattava allora di convincersi che, siccome «nessun fatto storico poteva essere fuori de lo spirito», allora ogni fatto storico – Gesù e la sua vicenda personale compresi – lasciava trasparire la testimonianza di una coscienza che andava facendosi nella rete dei significati e degli eventi attraverso i quali essa, al culmine del processo, ritrovava il filo di una vicenda più ampia, capace di riassumerli in un tutto coerente. Per questo verso, Gesù e la sua vicenda personale stavano bensì nella «*historia rerum gestarum* degli evangelisti sinottici, conosciuti tradizionalmente sotto i nomi di Matteo, Marco e Luca», ma come ciò che, differendo dall'«*historia rerum gestarum*», sviluppantesi in «*res gestae*», di Gesù»¹⁵, era chiamato a rappresentare il punto di partenza di un movimento «a ritroso», capace di rimontare alla propria origine. Gli «evangelisti sinottici», infatti, partecipi del «caldo moto della fede nuova, espandentesi alla conquista del mondo», erano gli autori di una narrazione il cui interesse fondamentale non era la conoscenza dell'evento storico testimoniato dalla predicazione di Gesù, ma appunto la «fede religiosa» che ne era scaturita, in funzione della quale essi avevano fissato metodo e criteri d'indagine, «ben diversi da quelli che seguirebbe uno storico moderno»¹⁶.

La «vita di Gesù», alla quale Omodeo si accostava con la consapevolezza che essa dovesse perciò apparire in una specifica «forma spirituale», sarebbe venuta alla luce solo a patto di «risalire», tramite quella intermedia che «[essa] aveva nelle fonti scritte dei tre Sinottici», a quella propria «di Gesù e degli apostoli», che si sarebbe imposta da ultimo, «disviluppando» l'orizzonte fideistico entro il quale i «tre sconosciuti dello scorcio del primo secolo dell'era nostra» l'avevano avvolta. Gli estremi di questo avventuroso percorso di ricerca dovevano essere allora, da un lato, la fonte evangelica, radicata in un'ambientazione fideistica; dall'altro lato, le «conoscenze – non molto abbondanti

¹⁴ Ivi, pp. 24-25. Ma di una «storia [...] libera creatrice come Iddio», Omodeo aveva già scritto a Eva il 14 novembre 1911 (ivi, p. 14).

¹⁵ Ivi, pp. 24-26.

¹⁶ Ivi, p. 26.

– che noi abbiamo del primitivo cristianesimo e dell'età di Gesù»¹⁷. Un percorso reso particolarmente disagiata dalla fragile consistenza del punto d'arrivo, ma che, date le circostanze, avrebbe consentito a Omodeo di muovere in direzione non soltanto di «un'appendice alla [...] ricostruzione storica di Gesù», bensì anche e soprattutto di una vera e propria «genesi della coscienza cristiana»¹⁸. Emergeva, infatti, per questa via, il «tema generale» sotto il quale, agli occhi dello studioso, sarebbe dovuta cadere, nonostante l'esito «completo e solido» come un «tutto a sé», quella che avrebbe rappresentato la «prima parte d'un lavoro più vasto e più grandioso»¹⁹. Ciò che Omodeo aveva in mente era cioè la «storia di un processo», del quale «la ricostruzione storica di Gesù» era appunto un momento «dialettico», in vista della «serie prospettica» che avrebbe dovuto evidenziare, con lo «schema filosofico» sottostante, l'impianto «organico» chiamato a orchestrare il tratto iniziale della «storia del cristianesimo»²⁰. Nulla di strano, perciò, che l'analitica dei Sinottici, evidenziando la fisionomia storica del Nazareno²¹, deponesse anche gli elementi di una vicenda posteriore, consen-

¹⁷ Ivi, pp. 26 e 47.

¹⁸ *Carteggio Gentile-Omodeo*, cit., pp. 10-11. Ne sarebbe cioè uscita «un'indagine su le categorie storiche della primitiva fede cristiana: sul movimento storico di questa fede, e del sorgere e del limitarsi dalla e nella fede dell'esigenza conoscitiva storica», ivi, p. 10.

¹⁹ Ivi, p. 11. Il 30 ottobre 1912, riferendosi al *Gesù*, che avrebbe richiesto ancora più di tre mesi di lavoro, Omodeo scriveva: «Ormai son più di tre anni che mi son posto attorno a Paolo, e non ne ho compiuto neppure quella che dovrebbe esserne l'introduzione», A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 40. La trilogia doveva compiersi nel 1922: cfr ora, la ristampa anastatica dei volumi (Istituto Italiano per gli Studi Storici-Il Mulino, Napoli-Bologna 2000): *Storia delle origini cristiane. I. Gesù*, II ed. riv., Principato, Messina 1923; *Storia delle origini cristiane. II. Prolegomeni alla storia dell'età apostolica*, Principato, Messina 1920; *Storia delle origini cristiane. III. Paolo di Tarso*, Principato, Messina 1922.

²⁰ *Carteggio Gentile-Omodeo*, cit., pp. 10-11. Della «terza parte», Omodeo avrebbe detto, scrivendone a Gentile: «[...] sento che anche questa parte del lavoro è solida e più filosofica di quel che a prima vista possa far sembrare tutto l'apparato filologico: in fondo non è una oziosa indagine di quisquiglie, ma lo studio di tutto un processo spirituale: e tutte le particolari indagini sono appunto determinate dallo studio di questo processo», ivi, p. 34.

²¹ Certo, «la connessione dei fatti, secondo un criterio nostro storico, non dobbiamo richiederla a quest'evangelista più tosto che a quello, ma piuttosto sorprenderla a traverso le sconnesse e le incongruenze del loro piano, nel particolare episodio che preso a sé ci tradisce una fonte, una *forma mentis*, diversa da quella dell'evangelista, un senso in sé diverso da quello artificiosamente attribuitogli, una reminiscenza storica rientrante in una struttura teologica più semplice, che lasciasse adito al ricorso di Gesù». Omodeo alludeva così alla resistenza di un passato che, opponendosi agli aggiustamenti e alle distorsioni successive, testimoniava della «persona storica di Gesù di Nazareth»: «fuori dalla coartazione

tendo allo studioso di fare «un passo innanzi»²², oltre Gesù, «verso il Cristo celeste» dei credenti, benché, nel farsi della loro coscienza, stante la «concretezza tangibile dell'opera di redenzione», «il Cristo riflui[sse] in Gesù», onde «il Χριστός κατὰ σάρκα, [...] la reminiscenza storica di Gesù, diveniva momento essenziale della fede»²³.

La circostanza, del resto, alludeva alla percezione omodeiana che in gioco, quando era la «storia» e non semplicemente la successione degli eventi a imporsi, fosse appunto il «concetto di storia». La tormentata frequentazione della «sterpaia filologica di “coda del diavolo”» aveva convinto Omodeo che, traversando il mare delle parole chiamate a veicolare la vicenda esistenziale di Gesù, fosse l'autocoscienza degli uomini, e cioè il farsi della realtà assoluta a palesarsi e a venirgli incontro. D'altronde, Gentile, inaugurando a Palermo il corso di storia della filosofia²⁴, aveva ripercorso le alterne vicende del tema filosofico occidentale («Che è l'essere?»), mostrando l'inesorabile precipitare del sapere metafisico sullo schermo di una «storia» che era «scienza *in fieri*, in perpetuo *fieri*». La «verità» incontrovertibile della «filosofia», che la tradizione, sul modello platonico, interpretava come una «verità estraumana, extratemporale, estramondana», si era scoperta finalmente «umana, temporale, mondana», *filia temporis*, consentendo alla «verità come storia» di spazzare via ogni altra verità. Ecco «che – così si era espresso Gentile²⁵ –, cercando il concetto della filosofia»,

abbiamo insieme trovato quello della filosofia e quello della storia, come un concetto solo, che è unità di entrambi, fuor del quale si ha la filosofia astratta dei greci, e la storia ugualmente astratta degli eruditi, senza significato.

in cui son posti nel piano narrativo dell'evangelio [di Marco, il «più antico» dei sinottici], presi a sé, molti episodii ci rappresentano una reminiscenza ancor viva dell'attività di Gesù», *Gesù*, pp. 215-216 e 242. Sulla storicità di Gesù cfr. A. Omodeo, *Gesù il Nazoreo* (1927), nuova ed. e saggio introduttivo di F. E. Sciuto, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 1992, pp. 113-123.

²² *Ibid.*

²³ A. Omodeo, *Gesù e le origini del cristianesimo*, Principato, Messina 1913, p. 196. Del resto, si sarebbe trattato di comprendere che «il Cristianesimo è iniziato da Gesù e non è fondato su Gesù», *Carteggio Gentile-Omodeo*, cit., p. 26.

²⁴ Il testo della prolusione, pubblicato sulla «Rivista filosofica» di Cantoni (Anno X, vol. XI [1908], pp. 421-464), non doveva essere ignoto a Omodeo. Cfr. G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, a cura di P. Di Giovanni, Le Lettere, Firenze 2006.

²⁵ *Ivi*, pp. 117-118.

Viatico per la demolizione definitiva del «χωριστόν platonico», in direzione del «nuovo *simolo* spirituale», frutto ed erede della battaglia aristotelica, era stata la «Critica di Kant», dopo «le intuizioni divinatrici di Vico», iniziatore della «filosofia nuova, alla quale Hegel nella sua *Logica* [aveva] apprest[at]o l'organo nuovo». Non sorprende perciò che Omodeo, «pensando all'introduzione critica» del *Gesù*, immaginasse non solo di cimentarsi con un «saggio di critica storica»²⁶, ma si convincesse anche di dover fare i conti con la filosofia trascendentale di Kant («Di questi tempi – scriveva a Eva²⁷ – lotto con Emanuele Kant»). L'impegno sul fronte filosofico – ma è chiaro, ormai, che la filosofia in vista di Omodeo era appunto la storia che, una volta per tutte, ne aveva risolto l'astrattezza – doveva assorbire buona parte delle energie che il giovane studioso riservava alla composizione del volume su *Gesù e le origini del cristianesimo*. L'esibizione del «processo» storico, materiandosi anche e soprattutto di significati ed eventi minuziosi affidati allo scrupolo filologico, doveva far trasparire in ciascuno di essi la vibrazione della *contemporaneità* che Benedetto Croce, sollevando per la prima volta l'argomento, riteneva marcasse il confine tra la «storia viva», autenticamente storia, e la «storia morta», storia solo a parole²⁸. Ma quale fosse questa *vibrazione* e in che termini essa esibisse il profilo dinamico dell'attualità chiamata a testimoniarla era ciò che soltanto una robusta concettualità, deputata ad afferrare saldamente la «storia» come tale, poteva consentire di rendere visibile. Per questo motivo, la «prefazione» al *Gesù*, che pure riprendeva alcuni tratti del capitolo metodologico con il quale si apriva la terza parte del lavoro, doveva svilupparsi – *volens nolens*²⁹ – in un «saggio filosofico sul concetto di storia» (un «nuovo lavoro spontaneamente sbocciato sul tronco dell'antico»). Omodeo, anche sollecitato dalla «mono-

²⁶ A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 38.

²⁷ Ivi, p. 41.

²⁸ Cfr. B. Croce, *Storia, cronaca e false storie* (1912), ora in Id., *Teoria e storia della storiografia*, Adelphi, Milano 2001, pp. 13-69: p. 14.

²⁹ «Certe volte mi domando perché, visto che per il momento non ha da vedere con il mio *Gesù*, vi insisto tanto, e non metto mano alla vera prefazione e non conduca a termine “coda del diavolo”. Ma v'è una forza imperiosa in me che mi costringe al lavoro che mi costa tanti stenti [...]», A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 46.

grafia del Croce»³⁰, sentiva infatti di dover «prendere risolutamente posizione nella speculazione filosofica»³¹, in vista di «una precisazione più rigorosa d'alcuni concetti un po' fluttuanti e non ben precisati nell'odierno movimento filosofico»³².

D'altra parte, nessuna «critica dei presupposti filosofici delle indagini storiche sulle origini cristiane»³³, quale Omodeo aveva in animo di formulare nella «introduzione» al *Gesù*, sarebbe apparsa persuasiva, senza che, per essa, non fosse trasparso invece il solo presupposto filosofico in sintonia con una «ricostruzione storica» degna di questo nome. In questione, insomma, era la storicità *come* storicità, gravida del *nuovo* che essa, sprigionando la «vita», esigeva per sé, onde scongiurare l'inerzia dell'«irrevocabile». Croce l'aveva capito bene³⁴: «storia reale» era quella che, «perfettamente identica alla più personale e contemporanea delle storie», consiste in ciò che «realmente si pensa, nell'atto che si pensa», in ragione di una «presenza» viva ed efficace che «sollecita», «attrae» o «tormenta» chi si appresta all'indagine storiografica, suscitando, appunto, un «nuovo atto di coscienza e di pensiero». Il filosofo napoletano pareva infatti ridimensionare il ruolo specifico del contenuto: *passato* o *contemporaneo*, l'oggetto al quale la storiografia rivolgeva il proprio «interesse» era sempre colto sul nascere, scaturiva cioè dalla «coscienza» attuale che, «compiendo» se stessa nella trama degli eventi, appariva «congiunt[a] necessariamente all'opera del comporre». Astratta, insomma, doveva apparire la differenza temporale, per quel tanto che essa trovava la propria radice nella «contemporaneità» di un «atto»

³⁰ «Ieri sera – scriveva Omodeo il 12 novembre 1912 a Eva – ho finito di leggere una monografia del Croce (prestatami da Lombardo Radice) sul concetto di storia; mi ha persuaso poco in alcuni punti, ma non son riuscito a farne una critica esauriente», ivi, p. 40.

³¹ Ivi, p. 41.

³² Lettera a Gentile del 13 dicembre 1912 (*Carteggio Gentile-Omodeo*, cit., p. 29. Cfr. anche Omodeo, *Lettere 1910-1946*, cit., pp. 46-47. Ma già il 24 novembre, scrivendo a Eva, Omodeo osservava: «Non ostante che il concetto di attualità spirituale della storia sia un motivo ripetutamente affermato dalla moderna corrente idealistica, mi sembra che non sia stato ancora svolto con tutto il rigore e qua e là sia turbato da titubanze e incertezze, e per mancanza di approfondimento rischi di traboccare, da un lato, in una specie di scetticismo, dall'altro, in una specie di prammatismo, per cui la storia non sarebbe altro che ciò che ci conviene credere che sia», ivi, p. 46.

³³ *Carteggio Gentile-Omodeo*, cit., p. 58.

³⁴ Cfr. B. Croce, *Storia, cronaca e false storie* (1912), ora in B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., pp. 13-69, da dove citiamo, salvo indicazione differente.

il quale stava, propriamente, «fuori del tempo (del prima e del poi)», dove passato e presente erano una cosa sola. In ragione dell'atto, la storia passata era cioè qualcosa che – così si esprimeva Croce – «non differisce punto» da quella presente, in via di compimento³⁵. Fatta, la storia (in quanto storia) si faceva «“nel tempo stesso” dell'atto a cui si congiunge[va]». Per questo, il fatto o l'evento che gli uomini si ostinavano a collocare sulla scacchiera della «storia» non assumeva mai la consistenza inerte delle cose, ma, divenuto preda di un dinamismo immanente, si emancipava per sempre dal «passato irrevocabile» che Gentile, dietro Hegel, chiamava «natura»³⁶.

Sennonché, unire la «storia» alla «vita presente», dando luogo a una sintesi, non significava, per Croce, identificare l'una all'altra: non si trattava, cioè, di evidenziare un'«astratta identità», bensì di additare l'«unità sintetica, che importa la distinzione e l'unità insieme dei termini». Ed era questo il punto che, stando sulla scia gentiliana, non doveva persuadere del tutto Omodeo³⁷: consentendo a uno dei «termini»,

³⁵ Era questo il tratto del discorso crociano che aveva entusiasmato Gentile, ormai alle prese con l'idealismo attuale: «Specialmente – egli scriveva a Croce, il 28 ottobre 1912 – il concetto di storia contemporanea (come puoi immaginare) mi ha toccato una corda che vibra molto nell'animo mio» (G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce. Volume quarto dal 1910 al 1914*, a cura di S. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1980, p. 198. Si tratta della lettera con la quale il filosofo siciliano, che, letta la memoria crociana, aveva rinunciato a scrivere «una varietà per la *Critica* dal titolo *Le due storie*, ora diventata inutile», annunciava all'amico la «riforma della dialettica hegeliana»: «Io sono stato trascinato a scrivere un saggio sulla dialettica hegeliana (in senso piuttosto rivoluzionario); e anche lì c'incontriamo», ivi, pp. 198-200). Converrà inoltre ricordare (cfr. A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 45), come in quel periodo, con il crescente fervore attualistico della Biblioteca filosofica di Palermo, intorno alla quale si delineava ormai con nettezza il profilo di una scuola, andasse manifestandosi «una profonda divergenza di vedute fra Croce e Gentile», preludio dello scontro che, tra il novembre del 1913 e il gennaio del 1914, si sarebbe irreversibilmente consumato fra i due sulle pagine della «Voce» di Prezzolini (cfr. G. Sasso, *Filosofia e idealismo. I. Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 467-543, dove si insiste appunto sul fatto che questa «disputa», pur non essendo la prima ad opporli, come è chiaro dal carteggio, «segna, nei rapporti dei due pensatori, una svolta, che non consente il ritorno»).

³⁶ «Per esempio, “gl'irrevocati di” di Ermengarda, o il ricordo “del tempo felice nella miseria” di Francesca: stati spirituali impiettratis nel passato, ineluttabili, inesorabili, ferrei come le leggi più dolorose della natura: più dolorose perché più sorde alla voce dello spirito», G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, cit., p. 186.

³⁷ Gentile, che pure aveva avvertito Omodeo della «memoria» crociana (senza sapere che egli non solo la conosceva, ma che da essa, anche, era scaturita la sua indagine), invitandolo a confrontarla («la tesi principale [del “tuo saggio filosofico”] è stata raggiunta ultimamente anche dal Croce»), scriveva infatti al filosofo amico: «Qualche cosa (come

e cioè alla «storia», di precipitare nella «cronaca», quando i suoi «documenti», di fatto o, stante la loro inesistenza, per sempre, si fossero sottratti allo «spirito», Croce concedeva che il «nesso» attuale potesse spezzarsi. Privi della «vita» presente, gli eventi storici assumevano le sembianze inerti di una «narrazione senza documento», analoghe a quelle di un «uomo» divenuto ormai «cadavere», e dunque non essente più un «uomo». Di questa storia non più storia, cui Croce non intendeva rinunciare, ci si sarebbe potuti disfare, a suo avviso, soltanto ammettendo che dire *non essere* significasse rinviare al «nulla». «Rotto» il «nesso», era la «storia» a diventare «nulla», non la materialità della «narrazione», così come, abbandonato dalla vita, era l'«uomo» a diventare «nulla», non i suoi resti mortali («neanche il cadavere è propriamente nulla»). Quando la «storia» *non era* più, rimaneva la «cronaca», così come quando l'«uomo» *non era* più rimaneva il «cadavere»: in entrambi i casi, insomma, si profilava un «residuo», che nel caso in questione doveva apparire a Croce nella forma di una vicenda *voluta* e non *pensata* come tale. Ciò che così si imponeva era «un complesso di vuote parole o formole, asserito per un atto di volontà», in ragione del quale ciò che era stato assumeva la consistenza di una «cosa»: «narrazioni vuote» e «documenti morti», si sarebbe detto, ma «narrazioni» e «documenti», allora, solo perché in essi si voleva vedere il ricordo delle vicende che nessuno era più in grado di rappresentare concretamente o il loro strascico, testimonianza di una vita ormai spenta. A imporsi, invece, era appunto una serie di «cose», che potevano tuttavia ambire al ruolo di «fonti della storia»: «fonti», entrambi, perché, in verità, «elementi della sintesi storica», che essi, nonostante la «partizione [...] irrazionale sotto l'aspetto empirico» chiamata ad annunciarli, finivano per ribadire. Richiamandosi l'un l'altra, essi davano infatti luogo «quasi

puoi anche immaginare) desidero circa la dialettica di storia passata o morta (cronaca) e storia presente o viva. Ma in questa memoria ho visto con gioia che torniamo sempre ad avvicinarci. Ne sono stato contentissimo», G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce. Volume quarto dal 1910 al 1914*, cit., p. 199. Ma «Omodeo non poteva ovviamente conoscere questa lettera di Gentile, e, trovandosi a Catania, probabilmente non aveva neanche potuto discutere col maestro del saggio di Croce», M. Musté, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, cit., p. 75. Certo, persuaso di confutare gli sviluppi crociani «in molti punti» (A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 47), Omodeo, che si fermava proprio sulla critica della dialettica tra cronaca e storia, «non poteva non allarmare e spingere alla cautela Gentile» (M. Musté, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, cit., p. 75).

[a] una mitologia o [a] un'allegoria» dell'autenticità del rapporto tra il «pensiero» e la «vita» che dominava il «pensiero storico».

Del resto, non c'erano «fonti» storiche che non appartenessero alla «storia», dalla quale esse potevano bensì congedarsi, precipitando nell'inerzia del «vacuo» e del «morto», ma solo in attesa (ed era per questo motivo che esse parevano anticipare la «storia») di farvi ritorno, «via via che lo svolgimento della vita così richiede[va]». Certo, il ritorno alla «vita» della «narrazione» e del «documento», in seguito al congedo, doveva essere interpretato come un ritorno della storia a se stessa, e cioè dello «spirito stesso» a «sé stesso» – dato che «dimenticare un aspetto della storia e ricordarne un altro non è se non il ritmo stesso della vita dello spirito» –, ma non meno evidente doveva allora apparire il ruolo eccentrico della «volontà», «che serve alla vita». Congedo e ritorno (il «morire» e il «rinascere» di «ogni storia») erano voluti e non conosciuti, e, nella misura in cui erano voluti, sparivano, insieme al contenuto che essi veicolavano, dalla vista di *sofia* («filosofia»), cedendo allo sguardo di *logia* («filologia»). Ma era appunto questo cedimento, artefice della dimensione cronachistica e non storica della cura spirituale (*filo*, in entrambi i casi), a suscitare le resistenze di Omodeo: lo «spirito» – così egli anticipava a Eva il proprio punto di vista³⁸ – doveva essere colto «come volontà e conoscenza simultanea», in un orizzonte posto il quale non c'era più spazio per ciò che si sottraeva all'«attività integratrice» coincidente con l'«attività conoscitrice della storia». In questione, perciò, gli pareva che fosse la «completa liquidazione del passato», chiamato «eternamente» ad assumere un «nuovo valore per il nostro conoscerlo nella sua serie storica» attuale, senza che il suo significato si potesse anche solo immaginare che fosse depositato nella vacua inerzia della successione cronologica, preda di una memoria muta. La «storia morta» che, per Croce³⁹, «si ravviva[va] per opera della vita» e, più in generale, il «passato che per mezzo del contemporaneo si rifa[ceva] contemporaneo» dovevano rappresentare non il congedo temporaneo dalla vita e dalla contemporaneità di ciò che era stato vivo e contemporaneo («non v'è fatto che, prima o poi, presto o tardi, non venga dimenticato»), ma consistere nell'imporsi della vita

³⁸ A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, cit., p. 47.

³⁹ B. Croce, *Storia, cronaca e false storie* (1912), ora in B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 60.

e della contemporaneità che misuravano se stesse, passato e presente, «*res gestae*» e «*historia rerum*», in virtù dell'«assolutezza» di un «giudizio storico» che non veniva mai meno.

Il saggio di Omodeo, *Res gestae e historia gestarum*⁴⁰, «concorde in molti punti col Croce», divergente, da lui, «in molti altri», si apprestava dunque a «determinare che cosa implic[asse] in sé il concetto di storia contemporanea», sembrandogli che esso fosse rimasto al di qua della propria posizione⁴¹. Posta, infatti, davvero, la contemporaneità della storia, ne veniva che fatti, narrazioni e documenti dovevano trovarsi «inscindibilmente congiunti nella sintesi dello spirito», che, «concretandosi, crea[va] sé e la sua storia». Si trattava cioè di comprendere che anche la sola «determinazione cronologica» relativa al fatto che «Giulio Cesare fu pugnalato alle idi di marzo nel 44 av. Cristo», non avrebbe potuto vantare mai, nemmeno per il filologo, la consistenza del «puro *flatus vocis*», ma neanche il solo nome «Giulio Cesare» sarebbe mai apparso, in ragione del volere, come un «puro nome». L'uno («il fatto storico») e l'altro («il personaggio storico»), entrambi allo stesso titolo, trovavano infatti nel «fare» e solo nel «fare» consapevole dell'attività storiografica «attuale» il «valore», e cioè il senso e il significato, tolti i quali essi sarebbero svaniti anche come semplici fatto di cronaca e nome del protagonista. «Impossibile» – scriveva Omodeo – «scindere l'essere di Giulio Cesare da questa valutazione di pensiero». Si trattava cioè di comprendere che, una volta scisso, l'«essere di Giulio Cesare» era davvero *nulla*, e non un *qualcosa* di Giulio Cesare, e che in questo senso esso *svaniva*, dissolto dalla «contraddizione» che affliggeva l'impensabile.

Poiché il passato è, e vive nelle sue opere, e le opere del passato non sono bruta natura, non sono pietre, non sono mute carte d'archivio, ma sono queste stesse pietre, questa carta stampata, questi documenti d'archivio, risolti, vivi e parlanti nel nostro spirito.

Il morto, vacuo e muto resto della storia, al quale Croce teneva la mano, affidandolo alle cure della filologia e dell'erudizio-

⁴⁰ A. Omodeo, *Res gestae e historia gestarum*, «Annuario della Biblioteca filosofica», vol. III, fasc. I-II (1913), pp. 1-28 (ora anche in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, vol. XVIII, n.s. VI (1975-1976), cit., pp. 147-166, da cui citiamo).

⁴¹ Ivi, p. 147. La citazione è tratta dalla nota che, suggerita da G. Gentile (*Carteggio Gentile-Omodeo*, cit., p. 37), compare all'inizio del saggio.

ne, prodighe della «cronaca» che ci avrebbe aiutato «a riprodurre arricchita, nel nostro spirito la storia passata»⁴², poteva apparire tale e imporsi allo sforzo storiografico soltanto in ragione di un «processo astrattivo», per il quale l'attuale simultaneità della *res gesta* e della *historia rerum* consentiva che l'«uno» (storia) fosse «due» (storia e cronaca). In balia, perciò, di quella che anche Gentile aveva indicato come un'«interpretazione inadeguata», la testimonianza del passato si sottraeva al testimone attuale, sciogliendo, come che sia, un vincolo che questi avrebbe tuttavia potuto rinsaldare. Non perché, così facendo, sia chiaro, si attingesse dal fondo oscuro di una «cosa in sé»: la «storia», per Croce⁴³, era sempre e soltanto «tutta la storia» che, facendosi, restava da fare e che si sarebbe fatta, non appena le «condizioni del conoscerla» si fossero prodotte. Congedo e ritorno di ciò che, inerte, restava da conoscere alludevano infatti all'«infinità del nostro operare e del nostro conoscere» che solo per una «proiezione fantastica» pareva alle prese con l'altro da sé. Dopodiché, occorreva però aggiungere che il se stesso era anche quello che dimenticava e avrebbe potuto ricordare, setacciando le vestigia di un passato che non era più o non era ancora il suo, preda dell'«interesse» attuale⁴⁴. Per il pensatore napoletano, insomma, quando la volontà, conscia di sé, l'avesse voluto, la testimonianza di un certo passato, quale che fosse il momento storico che per questa via si affacciava, poteva non essere la testimonianza dell'«eterno presente»⁴⁵ che, in tal caso, avrebbe ritratto se stesso in un differente momento storico.

⁴² B. Croce, *Storia, cronaca e false storie* (1912), ora in B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 27.

⁴³ Ivi, p. 61.

⁴⁴ Su questo punto, Gentile doveva invece esprimersi come segue: «Noi [come “vera esperienza storica”], in realtà, e per parlare con proprietà, non dimentichiamo niente perché non ricordiamo niente. [...] Non c'è quello scendere e risalire sotto e sopra la soglia della coscienza, in cui si vuol far consistere il giochetto dell'attività mnemonica. [...] Sicché ricordare è essere attivo: non avere una sommetta da parte, ma guadagnarsela. E allora, che può significare che qualche cosa si dimentichi? Chi dimenticherebbe? Quando noi ci avvediamo di aver dimenticato, non riafferriamo già qual che ci era sfuggito, ma afferriamo per la prima volta quel che veramente non s'era afferrato mai», G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica. I. Pedagogia generale* (1913), Sansoni, Firenze 1934, p. 55.

⁴⁵ B. Croce, *Storia, cronaca e false storie* (1912), ora in B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p.68.

Stando a Omodeo, invece, non c'era «testimonianza» del passato che non restituisse la consistenza del testimone attuale, nel quale culminava la vicenda trascorsa («ciò che fu e non è»), che poi era sempre la «testimonianza» di una vicenda per la quale la «serie storica» appariva finalmente risolta o concretata.

La storia quindi è tutta testimonianza, poiché l'oggetto di ogni testimonianza è, a sua volta, una testimonianza [...] non [...] estrinseca, di altri diverso da me. Anche se nel mio procedimento storico accetto la testimonianza d'altri, impegnando la mia ragione, tutto il mio spirito, in quella testimonianza, quella testimonianza diviene testimonianza di me a me stesso, e quella certezza storica diviene la certezza dell'esser mio.

Da questo punto di vista, Omodeo doveva convincersi che avvicinarsi a Gesù, per coglierne la verità storica, significava approssimarsi all'«atto spirituale», e cioè alla «testimonianza» che lo eternava, senza mai abbandonarlo, anzi facendone l'«elemento incontrovertibile» di una vicenda creativa che aveva dalla sua la «storia del mondo». Con Vico, ancora, doveva dirsi che conoscere era fare (*verum factum*) e che solo facendo («e non per aver[lo] fatt[o]») ciò che si trattava di conoscere si poteva dire di conoscerlo. La storia di Gesù, allora, come ogni altro tratto della storia che ad essa si fosse accompagnato, andava facendosi con il farsi dello spirito. Esso, suscitandone le gesta, ritraeva il volto inquieto di un «soggetto»⁴⁶ per il quale il «passato»,

ciò che si è fatto prima di noi, ciò che hanno fatto i nostri padri, le innumeri generazioni già vissute, ciò che abbiamo fatto noi stessi fino all'istante precedente non è tutto

e deve perciò *correggersi*, «se è errore», o *completarsi*, «se non è finito». Un volto, evidentemente, perfettibile, destinato a non trovare mai la fisionomia «definitiva» che, nella «credenza comune», rappresentava l'obbiettivo dell'indagine storiografica. Un obbiettivo paradossale, dal momento che chi si accinge a cercare la storia non può desiderare altro che di trovare un «processo» e cioè una vicenda

⁴⁶ Croce invitava, a sua volta, gli storici poetici – ma l'invito valeva a prescindere – a «innalzarsi» alla «“soggettività” del pensiero», superando, ossia trasformando, «i valori di sentimento in valori di pensiero» (ivi, p. 41).

nella quale solo in astratto è possibile fissare un inizio e una fine. Omodeo osservava allora come «la storia di un personaggio», confinata nei «brevi anni della sua vita», non potesse che tradursi nella sua «storia postuma», chiamata perennemente a risolverla. «Eternamente vive, eternamente crea», si sarebbe dovuto dire dunque di Gesù, nella misura in cui, per il tramite dell'atto, era la sua storia, e non quella di un altro, a imporsi. Ma allora Gesù era stato oppure no? Sì e no, si sarebbe potuto rispondere, con Omodeo. No: perché nulla, nemmeno il Gesù storico, poteva emanciparsi dal presente, precipitando nell'«irrevocabile passato» che, stando a Croce, avrebbe assunto le sembianze di una «sfinge fatale ed enigmatica»⁴⁷. Sì: perché era in ragione del presente che Gesù sarebbe stato per sempre al suo posto, dato che, negando il «passato», il soggetto lo riaffermava, *trasvalutandolo*, vivo di una vita che non lo aveva mai lasciato e si perpetuava in una «nuova storia». Il passato diveniva cioè l'esito necessario di un'«azione» chiamata a suscitare quello che «deve essere», perché sia e assuma consistenza «assoluta» la «mia *historia*», artefice di un riconoscimento che è «concreto conoscere ed operare dello spirito». Non, dunque, «ciò che farebbe comodo a me che fosse», ma «l'interiore norma del nostro presente» in cui la realtà storica si *invera*, facendo la «verità» dello sguardo capace di sintetizzare i fatti e la logica («logica necessità») che li giustifica. Nell'attualità del «problema» risolvendosi e della «soluzione» problematizzandosi – dato che «pensare è risolvere», facendo, e che «ogni mia soluzione è simultaneamente il mio nuovo problema» –, il tema storico trovava il «criterio» sulla base del quale non era l'accaduto a dettare

⁴⁷ Croce, a questo proposito, replicando a Gentile (cfr. *supra*, nota 36), aveva osservato: «gli “irrevocati di” di Ermengarda e il “tempo felice” di Francesca, recati in esempio, sono pure immaginati e ripensati nelle stesse poesie che a essi accennano. Si dice che il passato non torna; ma non torna appunto perché è tutto nel presente, e soltanto non può tornare, come a volte si pretenderebbe, astratto dal presente e altrimenti mutilato o reso ir-reale» (B. Croce, *Intorno all'idealismo attuale* [1913], in B. Croce, *Conversazioni critiche, Serie seconda*, Laterza, Bari 1924, p. 70). Al che, Gentile aveva replicato: «E non è vero, se non per te, che il pensiero passato è ripensabile: “gl'irrevocati di” di Ermengarda per essere ripensati, nel senso mio, dovrebbero essere gioia e dolcezza, e sono accorata amarezza. E l'inferno di Francesca è il contrapposto del suo “tempo felice”. Il ripensamento, di cui tu puoi parlare, è un'oggettivazione; e il pensare di cui parlo io, è soggettivizzazione. Onde il passato, una volta che tu entri nel concetto del tempo, è veramente irrevocabile» (G. Gentile, *Intorno all'idealismo attuale. Ricordi e confessioni* [1913], in G. Gentile, *Saggi critici, Serie seconda*, Vallecchi, Firenze 1927, p. 31).

la misura del vero, bensì l'accadere che, annullandone le ragioni, lo riaffermava gravido di una nuova (e finalmente vera) soluzione. In tal senso, la storia non poteva che apparire come «la giusta risoluzione del passato», in ragione della quale erano per sempre scongiurati la rassegnazione del *fatalismo* e il giogo della *trascendenza*, nel trionfo di un «giudizio» che, volgendosi alla serie dei fatti, non era «vana parola contro vane ombre del passato», bensì «Verbo che è creazione» è «si incide perpetuo nella stessa storia».

Per questo verso, «Gesù Cristo» era «vivo», «tangibile» e all'opera, come vita, concretezza e opere di uno «spirito» che, giudicandolo, risolveva e giustificava se stesso, onde «il personaggio storico che fu» diveniva «mezzo imprescindibile al suo fine». Certo, nella «serie storica», «mezzo» e «fine», «passato» e «presente» coincidevano nella «determinazione» *in fieri*, annunciando l'imporsi di «due termini» *sui generis*, dal momento che essi, conviventi nell'atto storico, suscitavano un «processo dal non essere all'essere» tale per cui il «non essere» era l'«essere» stesso che «si riafferma[va] negandosi». Si sarebbe cioè potuto dire, con Gentile⁴⁸, che «l'essere si muove[va] circolarmente tornando sui se stesso, e però annientando se stesso come essere», ma per evidenziare il fatto che l'essere storico

non è mai preceduto dal proprio nulla. Anzi questo nulla da esso è posto; ed è, perché nulla del pensiero, pensiero del nulla; ossia pensiero cioè tutto.

Ma che non ci fosse *niente* oltre la «storia» che alternava essere e non essere, soluzione e problema, e che al «non essere» si trattasse perciò di conferire una qualche eccedenza, non poteva revocarsi in dubbio. Il *venire all'essere* della storia che deponeva il «proprio» *non essere* al modo del «passato» vivo della vita del «presente», suggeriva infatti che il processo storico invadesse il terreno del *niente assoluto* nel quale era precipitata l'ingombrante congerie dei presupposti («Dio, natura, legge logica, legge morale, realtà storica come insieme di fatti, categorie spirituali o psichiche al di là dell'attualità della coscienza»⁴⁹) che la tradizione filosofica (cui Croce, per que-

⁴⁸ G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, cit., p. 195.

⁴⁹ G. Gentile, *Il metodo dell'immanenza* (1912), in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 196-232: p. 232. Si tratta del testo di una Comunicazione fatta alla Biblioteca filosofica di Palermo il 12 dicembre 1912.

sto verso, finiva per aderire) aveva evocato nella persuasione che essi, volta per volta, e con sempre maggiore efficacia, consentissero allo spettacolo diveniente del mondo di essere se stesso. Del resto, la «creazione» storica alludeva proprio a questo scenario: «se», in forza del pensiero, «non mutasse niente, sarebbe lo stesso pensare e non pensare» e, siccome «io, in realtà, come processo, non ho nulla né avanti, né dietro, né accanto» a me, allora la mutazione che il divenire, rimanendo se medesimo, produce nella realtà coinvolta, non può che provenire dal «niente» come il «*terminus a quo*» del «processo» suscitato dallo «sforzo», dalla «fatica» storici⁵⁰. Omodeo poteva allora ribadire che, pensando (a) Gesù, «io crea[vo] una realtà assolutamente nuova», perché «nuova» era la fisionomia della *historia* che se ne assumeva liberamente la responsabilità, consegnandola alle ragioni attuali di un orizzonte assoluto, dentro il quale egli si sarebbe ritrovato all'«opera». Detto altrimenti: prima del *mio* Gesù, *mio* perché essente «il problema di tutta la mia vita», che «non può rimaner senza soluzione», dal momento che esso, irrisolto, costringerebbe la storia stessa a dissolversi, non c'era che «il mio pensare», rispetto al quale tutto era un *dopo*. Suscitando un «processo di liberazione e di redenzione» assoluto e universale «da noi» e «di noi» stessi, tutto quello che sembrava vantare la consistenza del «presupposto» dell'«indagine storica» «si annienta[va]», per divenire un suo momento essenziale:

non [...] la cornice, la materia morta che recinge l'attuale esperienza, ma [...] l'interna luce di questa esperienza.

Per questo motivo, Omodeo poteva assicurare che, storicamente, il dissolvimento o l'annientamento riguardava il «non essere», l'«errore», e cioè quel «passato» che non poteva esistere, dal momento che se fosse stato, per dissolversi e non essere, esso sarebbe stato l'«essere», la «verità» che lo congedava, rimarcandone il difetto, e non ciò che si sarebbe dovuto abolire, per evidenziarlo. Il concetto era espresso, a suo modo, da Gentile, nel *Sommario di pedagogia*⁵¹,

⁵⁰ G. Gentile, *Intorno all'idealismo attuale. Ricordi e confessioni* (1913), cit., pp. 23 e 29.

⁵¹ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica. I. Pedagogia generale*, cit., p. 169. Alcune assonanze sono innegabili, ma non sono in grado di dire se Omodeo, stendendo il suo saggio filosofico, avesse sotto gli occhi questo studio gentiliano (cfr. però M. Musté, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, cit., p. 75, dove leggo, ma sen-

dove, insistendo sulla «risoluzione» della «storia morta, il fatto, [...] nella storia viva dell'atto», egli sottolineava come la circostanza non importasse affatto la «dissoluzione, ma la trasformazione sostanziale totale, assoluta del vecchio nel nuovo», tale per cui «il vecchio *era* niente, a considerarlo astrattamente, fuori del nuovo». Si trattava infatti di comprendere che

la tradizione, il passato è niente se diviso dalla attualità della vita presente, e non risolto nell'eterno; ma è tutt'altro che niente dentro l'atto spirituale; del quale è il contenuto, la concretezza, la determinatezza storica⁵².

Ma la circostanza confermava, allora, una volta di più, come l'attualità esibisse un orizzonte fuori del quale non c'era *nulla* proprio perché *tutto* trovava la propria collocazione in e per esso. E perché? La domanda, trattandosi di un approccio filosofico, non è oziosa o superflua, bensì esige una risposta. E la risposta sta appunto nell'argomento stesso che Omodeo, cogliendo – anche se, stante l'im maturità del protagonista, quasi *per speculum in aenigmate* – la robusta radice di un discorso destinato a mettere in discussione l'intera tradizione filosofica occidentale⁵³, lasciava trasparire nel momento in cui gli accadeva di osservare che concepire in modo «coerente» la «storia» significava onorarne la «libertà». Il che, non sarebbe stato possibile se essa non fossa

za che siano indicate le fonti a sostegno, che «Omodeo si ispirò» ad esso). È vero che Gentile, il 5 gennaio 1913, entusiasta del lavoro del giovane allievo («splendido documento del tuo schietto gusto per la filosofia»), gli scriveva: «corrisponde in tutto alle mie idee, come puoi [sic] argomentare dal *Sommario di pedagogia*» (*Carteggio Gentile-Omodeo*, cit., p. 37); ed è vero, inoltre, che, per l'interessamento di Gentile, Croce (ma si trattava appunto di Croce), ai primi di novembre, aveva ricevuto da Laterza una copia del volume (cfr. B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di Alda Croce, introduzione di G. Sasso, Mondadori, Milano 1981, p. 433); ma occorre anche registrare il fatto che, annunciando le proprie intenzioni al Maestro, quando, a metà dicembre del 1912, il lavoro era quasi finito, Omodeo gli confessasse: «ignoro però i Suoi lavori in proposito; ed è ciò che mi fa sorgere il dubbio [...] che tale precisazione di idee sia già stata compiuta da Lei, e che il mio lavoro possa essere tardivo» (*Carteggio Gentile-Omodeo*, cit., p. 29). Non un cenno al *Sommario*, neanche nelle lettere a Eva, scritte in quel periodo, fino al 2 marzo 1913, quando Omodeo annuncia a Gentile di star «scrivendo, dietro richiesta di Lombardo, una notizia bibliografica sulla Sua Pedagogia» (*Carteggio Gentile-Omodeo*, cit., pp. 54-55).

⁵² Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica. I. Pedagogia generale*, cit., p. 170.

⁵³ Il 15 novembre 1912, Gentile esprime a Croce la consapevolezza di avere «contro a sé quasi tutta la storia della filosofia, compreso Hegel» (G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce. Volume quarto dal 1910 al 1914*, cit., p. 207).

stata la «vera libertà», «legge a se stessa del *proprio* essere» e «creazione assoluta», cui si trattava di concedere la «liberazione» e la «redenzione» originarie da ogni forma di vincolo o condizionamento che non fosse quello dentro il quale essa, per via di una decisione «autonoma», voleva e riconosceva se stessa. La partizione, che, tradizionalmente, isolava ciò che muta dal suo principio, concedeva bensì «qualcosa all'originalità» dello sguardo che illuminava il processo storico e «qualcosa», anche, alla dimensione «cieca e tenebrosa» del trascendente, ma implicava perciò l'irruzione violenta, entro le maglie della storia, di un «essere» che essa, per rispondere di sé, doveva escludere che fosse. «*Ad libitum* soffocata dall'irrompere di tale oceano tempestoso» e costretta perciò a «subirne la violenza», l'attualità, che pretendeva per sé la libertà di un gesto incondizionato, precipitava, senza potervisi sottrarre, nel baratro della fatalità, dove essa era «effetto del cieco caso, un anello della serie infinita delle cause». Era cioè diversa da sé, al punto tale che si sarebbe dovuto dire che, in effetti, di quel sé che essa presumeva di essere non era più niente. D'altra parte, a guardare le cose con il rigore che si addice alle questioni dibattute, posta l'esistenza di un dominio eccedente i confini che la storia andava faticosamente costruendo, e cioè adottato – in senso lato – il punto di vista realistico, reale essendo non la storia come tale, vale a dire l'Idea, bensì la storia e, con essa, ciò che alla storia si sottraeva, contribuendo alla sua realizzazione, non poteva che essere un nulla il contenuto della persuasione chiamata a testimoniare l'autonoma e responsabile libertà del divenire storico.

Pensiero implicito (che non giunge mai ad essere tutto esplicito, e che però è essenzialmente implicito) – e pensiero esplicito; ragione – e dati; pensiero – ed essere; ragione – e volontà; ragione – e fede; uomo – e Dio. In tutti questi dualismi il secondo termine, invocato in aiuto del primo, come sua giustificazione e intelligibilità, rende sempre inconcepibile, e quindi impossibile il primo, per la semplice ragione che è diverso da esso⁵⁴.

La storia non poteva accontentarsi di giocare il ruolo del comprimario. Essendo «qualcosa», l'*originalità* del gesto storico, capa-

⁵⁴ G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari 1909, p. 107.

ce di trarre da sé la «realtà assolutamente nuova» che esso esigea per sé, implicava l'esistenza di un'«energia svolgentesi, come processo» che doveva «fondersi con tutto l'ulteriore processo storico, nell'unità fluente dello spirito» accanto al quale, prima e dopo del quale non c'era e non poteva esserci nulla, dal momento che spazio e tempo, come sistemi della molteplicità, erano la kantiana «forma dell'esperienza nostra», e cioè «la nostra esperienza», una, eterna, universale e necessaria. Posta accanto ad altro, infatti, a prescindere dalla consistenza dell'altro, la vicenda storica, diveniva preda degli «schemi di ciò che fu, e non è, e non sarà», con i quali si finiva per «imprigionare tutto il presente», suo e nostro (e suo in quanto nostro), privandolo della «palpitante e viva concretezza» di un gesto che, godendo del privilegio dell'«immortalità», consisteva nel perpetuarsi e individuarsi sempre «più profondamente» della «vita degli estinti» entro il cerchio immutabile della «nostra intellezione» creante. Pertanto, osservava Omodeo, la storia di Gesù, *in quanto storia e non in quanto di Gesù*, «non vista, non sentita, non percepita, non illuminata, non sarebbe» e «non è», ma apparterrebbe – se ciò fosse possibile – a quel «mondo come natura o – che è lo stesso – come passato», che non essendo «vero mondo», «vera realtà», «non sarebbe per nulla più reale del fantasticato iperuranio platonico». Si trattava allora di rendersi conto di come «lo scrivere, il ricostruire da storico la storia», non rappresentasse «un'attività qualitativamente diversa da ogni altra attività umana», ma, alludendo a ciò che caratterizzava qualsiasi attività umana (quotidiana o eccezionale, teorica o pratica che fosse), ritraesse invece lo stesso farsi realtà della realtà (nelle infinite sfaccettature del suo imporsi come tale), soggetto e oggetto del conoscere, oltre la quale non c'era nulla, perché tutto («l'universo che si appunta in quella determinata prospettiva») era dentro di essa («la sola ed unica storia»).

Poiché tale processo si compie non solo nello spirito dello storico, dirò così ufficiale, ma anche nello spirito del più umile uomo, della più misera creatura; poiché la visione del mondo, i concetti animatori d'ogni individuo, sono la sua «*historia rerum gestarum*»: erronea, angusta quanto tu voglia rispetto alla tua mentalità, ma sempre «*historia rerum gestarum*». ⁵⁵

⁵⁵ A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, cit., pp. 25-26.

La domanda intorno al «vero Gesù», e cioè «quale», tra i tanti Gesù che cattolici, protestanti e razionalisti riportavano in vita, fosse Gesù, appariva perciò come una domanda non solo oziosa, bensì fuorviante, dal momento che essa presumeva che Gesù stesse lì dove non era possibile trovarlo, vale a dire «fuori della nostra attualità spirituale», e cioè nella «mente» altrui, uno (se ce n'era uno vero) nei molti (che a quell'uno, già a suo modo determinato, dovevano riferirsi). Il quesito autentico, invece, doveva essere quello che chiamava in causa noi «a noi medesimi», nell'unità di uno sforzo che era lo sforzo, e direi la forza stessa, della storia e del personaggio storico che per quella via trovava, nel nostro, il proprio volto, in un gioco di specchi in ragione del quale nessun riflesso avrebbe potuto restituirne le sembianze definitive.

Il vero Gesù è [...] il nostro Gesù nell'atto in cui noi veramente attualmente lo pensiamo, in cui ci sforziamo di ricostruirne la figura storica superando le contraddizioni esistenti fra i diversi Gesù [...] degli altri, in una costruzione più coerente che implica tutto lo sforzo del nostro pensiero, tutto un travaglio d'indagine e di speculazione.

In questo modo, il «problema» storico concernente Gesù si imponeva come «problema» di «tutta» la nostra «vita», nella quale il Nazareno, eternando le proprie gesta, trovava la «soluzione» che era la nostra «soluzione», verificantesi nel corso della «esperienza storica». E non c'era gesto della storia che, a sua volta, non fosse consapevole testimonianza di sé, in Gesù stesso, nei suoi detrattori e nei suoi entusiastici fautori: testimonianza di testimonianze, come si è detto, delle quali (nella misura in cui era possibile risalirvi) ci si disponeva perciò a rintracciare la filigrana «logica», che costringeva a deporre alcuni elementi e ad esaltarne altri, lungo la via che costituiva il divenire storico attuale.

Il *Gesù* di Omodeo⁵⁶ si apriva perciò con una introduzione⁵⁷ che contribuiva, in modo decisivo, a chiarire le ragioni per le quali il punto di vista della storiografia protestante, che pure si era intensamente adoperata per oltrepassare l'ostilità del cattolicesimo nei confronti delle ricerche storiche in materia religiosa, non fos-

⁵⁶ A. Omodeo, *Gesù e le origini del cristianesimo*, Principato, Messina 1913 (d'ora in poi *Gesù*).

⁵⁷ A. Omodeo, *Gesù*, pp. III-XXXVI, da cui citiamo, salvo indicazione contraria.

se riuscita e non potesse raggiungere l'intento. Gli studi religiosi fioriti nel protestantesimo, infatti, anche quando essi, liberandosi da ogni forma di dogmatismo confessionale, giungevano agli esiti più estremi e radicali – non esclusi quelli che contestavano, fino a negarle, la storicità stessa di Gesù o l'autenticità di qualche brano del Nuovo Testamento –, ponevano «il problema storico» in «termini» che non superavano affatto quelli posti dai «primi riformatori». Per essi, intenti a decifrare, nel testo, il «contenuto della fede» cristiana, si trattava infatti di fare posto non a un «atteggiamento», ma, in generale, a una «dottrina». Posto quel «contenuto», essi avevano bensì provveduto a distinguere con nettezza la «teologia dogmatica», sovrapposta alla «teologia degli apostoli e di Gesù», dal «cristianesimo primitivo» che la tradizione neotestamentaria, avvolgendolo, lasciava trasparire, ma nella convinzione che esistesse perciò la «dottrina di Gesù» chiamata ad anticiparne le «*posteriori superfetazioni*». «Norma estrinseca della fede», essa aveva costretto il lavoro critico sul binario *intellettualistico* di una scienza che, distillando dai testi l'autenticità del messaggio evangelico, lasciava fuori di sé la fede soggettiva che avrebbe dovuto animarlo, attardandosi in una sterile opera di «riproduzione» volutamente oggettiva e distaccata. Era il trionfo del «presupposto» naturalistico e della «passività» che ad esso si accompagnava, quando alla storia si fosse concessa la consistenza inerte (nel senso etimologico del termine, come assenza del soggetto artisticamente creatore) del dato sopra il quale l'eventualità del mondo faceva cadere la polvere che l'indagine storiografica avrebbe provveduto a togliere, scoprendone l'intatta purezza. Ma «vano, ed illusione d'un falso oggettivismo» sarebbe stato il «ricercare a traverso la serie storica, il punto in cui l'oggetto della nostra storia» fosse apparso come un «puro oggetto», «immutabile, impassibile», sottratto alla «relazione» conoscitiva⁵⁸.

Certo, si trattava in quei casi di onorare il «processo genetico del cristianesimo», ma allo scopo di riordinare il contenuto di una dottrina che si presumeva stesse al di là della genesi storica. Ne usciva cioè sempre una storia come mezzo o strumento e non come fine, nel senso dell'autonomia che essa, del resto, era destinata a guadagnarsi,

⁵⁸ A. Omodeo, *Res gestae e historia gestarum*, cit., p. 148.

oltrepasando ogni riduzione filologica o ancillare. La storia che per questa via si imponeva era una storia coartata in un «concetto statico pietrificato»: non «la sistemazione della credenza cristiana nel processo storico» chiamato a informarla, ma l'individuazione di ciò che restava alla sua base, nella persuasione, del tutto illusoria, che, sottratta al divenire e alla propria «forma», essa potesse ancora essere se stessa e non un «catalogo delle credenze» che la distorceva irrimediabilmente. La «scienza storica» appariva perciò ridotta a uno sterile moto altalenante: un «momentaneo illuminarsi storicamente della Bibbia» e uno «spegnersi della luce storica nell'angustia di un sistema artificiale». Sulla scia della «contraddizione» che affliggeva il «cristianesimo», alla storia si chiedeva allora «il fatto» e non «la conoscenza del perché»; ad essa, si concedeva la consistenza del *Logos*, ma il *Logos*, che appunto si incarnava, continuava a rimanere presso di sé, custodendo il segreto del fatto. In questo quadro, la storia appariva estranea a se stessa e inappagata risultava l'esigenza che pure aveva mosso quelle indagini intorno alle origini della religione cristiana. A dominare lo spettacolo, infatti, restavano non l'esperienza e i concetti animati dalla coscienza cristiana, ma appunto una lista di articoli incapaci di introdursi in essa, i quali, al modo delle categorie aristoteliche, precipitavano negli schemi di una vita ormai fuggita e sostituita da quella di un «teologo rielaboratore». Per questo verso, la paziente e incessante «analisi» filologica spezzettava il corpo vivente della storia sul tavolo anatomico, che occupava tutta la scena, falsificandola irrimediabilmente. Il che accadeva anche quando alle preoccupazioni teologiche si sostituivano i propositi di coloro che, senza più muovere in direzione di una religione astratta (l'«essenza del cristianesimo» di Adolf von Harnack, ad esempio), andavano alla ricerca degli sviluppi storici dell'escatologismo giudaico (Alfred Loisy, ad esempio). In tal senso,

alla staticità dell'astratto idealismo teologico, subentra[va]no i concetti statici d'un naturalismo storico; all'alogismo teologico della dottrina ideale perfetta, l'alogismo del processo naturale.

Infatti, ciò che per queste vie appariva perduto per sempre era proprio l'evento evangelico, con la sua novità irripetibile, costretta entro le maglie rigide della «dottrina» e degli «antecedenti» causali, alle quali essa si sottraeva in ragione di un non meglio precisato miracolo della «vera»

religione, mentre – osservava Omodeo – la «miracolosità» doveva essere attribuita a questo «modo di concepire la storia». Si trattava cioè di comprendere come la «giustapposizione», l'«aggregazione atomistica» di elementi ideali o di materiali storici, in modo diverso, contribuisse a demolire le ambizioni di una storiografia che non pareva capace di accedere al divenire senza mortificarlo. L'assenza di una coscienza dialettica, la persuasione che la storicità alludesse a un indeterminato nesso di causa ed effetto – poiché «l'alterazione della causa nell'effetto» era concepito appunto come «un indeterminato e indifferente di più» che lasciava la causa al proprio posto –, costringeva infatti gli storici a condurre un'indagine «regressiva». Fare spazio alla storia come «processo dialettico» equivaleva invece a comprendere che «storia» significava «causa [che] diviene effetto», e cioè causa che, senza cedere il passo all'effetto, diveniva «interiore all'effetto stesso», potenziandosi. Ma ciò richiedeva che il dato storico, deposto dalla ricerca filologica intorno alle sue fonti, non attendesse il concetto chiamato ad illuminarlo, ma fosse appunto già illuminato dal concetto, nella sintesi dei materiali astrattamente inerti delle credenze e dei concetti che stavano alle spalle dell'evento storico. Il compito dello storico era cioè quello di ricostruire «in sé» tutta intera, nel conoscere attuale, la «vita del documento e della fonte», dove a imporsi era la «creazione» di un «mondo» come «nuovo nesso vitale» chiamato a esprimerne la consistenza. L'«originalità» del processo storico, per la quale ogni realtà era la totalità del suo significato, del suo senso, del suo valore, non doveva essere concepit[a] come un «*quid superadditum*, indeterminato e indeterminabile», bensì al modo della ragione immanente che fin da principio la investiva, sprigionandone la carica della quale lo storico era il fedele testimone.

Si trattava, da ultimo, di rendersi conto che fare la storia della religione significava *essere* religiosi, e cioè *storici*, per qual tanto che la storia era il farsi oggetto di un soggetto che, transcendendo se stesso, diveniva quello che ancora non era e doveva essere. *Essere il divenire* del contenuto religioso di cui l'indagine, che doveva ritrarne la consistenza, era momento integrante, come il tutto che non lasciava fuori di sé nulla: ecco la sfida che gli studi religiosi dovevano raccogliere, anche per rispondere alla domanda di Maurice Blondel a Loisy: «*sur le Christ ou par le Christ?*»⁵⁹. Lo stesso Loisy, infatti, che pure aveva tanto

⁵⁹ Sul tema si era soffermato G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., pp. 53-96, in particolare pp. 65-78.

insistito, contro Harnack, sulla necessità di concepire organicamente lo sviluppo della vicenda cristiana, affidava la guida del processo a un elemento «particolare» (la «chiesa»), per via di «un soffio esterno». Così facendo, egli non giungeva a interpretare il divenire come uno «sviluppo del tutto» entro il quale «evangelo» e «chiesa», «Gesù» e «l'età apostolica» trovavano la sintesi in grado di «porre in azione l'escatologia [giudaica], quale trasvalutazione dell'escatologia tradizionale, quale vita nuova», che, non a caso, precipitava su un passato (*sur le Christ*) dal quale essa non poteva più emanciparsi⁶⁰. Una volta che si fosse invece compreso che «la storia è conoscenza dell'atto, della realtà, e non della possibilità», che, inerte, non avrebbe mai trovato il modo di realizzarsi, suscitando l'energia creativa del mondo, occorreva cioè

risalire dal creduto alla necessità di credere, e [...] studiare la religiosità giudaica nel suo divenire⁶¹.

Per questo verso, la conclusione di Omodeo, sulla scia dell'idealismo gentiliano e crociano, era che la storia non consisteva, propriamente, né nel divenire dell'uno (quando, con von Harnack, appunto, all'uno si fosse attribuita la consistenza del dato storico o concettuale), né nel divenire due dell'uno (quando, con Loisy, appunto, si stringevano alla storia il Vangelo e la chiesa), bensì nel farsi uno dell'uno (secondo le indicazioni che provenivano dalla filosofia trascendentale di Kant, per la quale a dominare la scena del mondo non era più l'essere, che alludeva all'inerzia del particolare, ma l'«autocoscienza del niente»⁶²).

⁶⁰ Sull'importanza che ha avuto per Omodeo il lavoro di Loisy, che egli, da studente, aveva preso come «guida e maestro efficace» e del quale, in età matura, pur dissentendo da lui «in molte questioni», ancora sentiva di essere «discepolo» (A. Omodeo, *Alfredo Loisy storico delle religioni*, Laterza, Bari 1936), cfr. F. Parente, *Omodeo e Loisy*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», vol. XVIII, n.s., VI (1975-1976), cit., pp. 215-242. Si veda inoltre M. Musté, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, cit., pp. 155-164,

⁶¹ A. Omodeo, *Gesù*, cit., p. 4.

⁶² Nell'Archivio Omodeo, custodito dall'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli, è conservato un appunto manoscritto (presumibilmente giovanile) su Kant che suona: «L'autocoscienza del niente non è annullamento. L'io penso indeterminato è autocoscienza del niente: basta questa autocoscienza per creare il mondo. Creazione importa uscire dal nulla. Autocoscienza del niente è già qualcosa, è già creazione: perciò la sintesi non è

Inoltre, più in generale, il giovane Omodeo evidenziava come il punto di vista essenziale della storiografia cristiana, anche quando essa, sulla spinta protestante, inaugurava la delicata e controversa stagione del modernismo cattolico, non potesse trovare spazio in Italia, dove era ormai stato «superato il cattolicesimo»⁶³, se non per motivi estrinseci, che a tutto potevano dar vita tranne che a una autentica coscienza storica, animata dalla percezione della sua «intima necessità». D'altra parte, la scarsa penetrazione, in Italia, degli «studi di storia religiosa» fioriti in Germania, in Inghilterra e in Francia, doveva essere addebitata alla reazione che, storicamente, i «filosofi della rinascenza», nel più generale moto della «controriforma cattolica», avevano opposto all'ondata protestante, contribuendo a che la «riforma» potesse bensì rappresentare un «momento essenziale» del nostro «pensiero nazionale» chiamato a compiere la filosofia moderna⁶⁴, ma che proprio per questo non poteva vantare se non la consistenza di uno «stadio» per il quale si era passati e non ci si poteva più fermare. Antistorico, insomma, e dunque irrealista, astratto, sarebbe apparso un interesse storico che nel nostro paese avesse semplicemente preso a prestito metodi e approcci oltrepassati dalla vicenda filosofica annunciata, peraltro, a suo modo, dal Cristianesimo stesso. La vicenda evangelica, infatti, testimoniando «il primo e vivo senso, che nella storia umana l'umano spirito acquista di sé come creatore»⁶⁵, rappresentava la scaturigine di un discorso che avrebbe condotto il pensiero a celebrare nell'uomo la

aggiunzione di due cose: sintesi è sviluppo d'un fattore. È il duplicarsi e riunirsi de l'io penso. Se lo spirito non portasse con sé la radice de l'atto, rimarrebbe pura possibilità, cioè non-io. Il vuoto [?] dello spirito non è vuoto: la trascendentalità supera se stessa. Ma K[ant] non arriva a questo punto» (*Appunti di filosofia [Kant]*, Busta 10 [Cristianesimo antico], n. 19).

⁶³ A. Omodeo, *Gesù*, cit., p. V.

⁶⁴ Cfr. D. Cantimori, *Commemorazione di Adolfo Omodeo*, in Id., *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1976 (I ed. 1959), vol. I, p. 100.

⁶⁵ A. Omodeo, *Gesù*, cit., p. 183. Cfr. G. Gentile, *Bernardino Telesio*, Laterza, Bari 1911, in Id., *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, vol. I, p. 281: «Il Cristianesimo voleva essere, al contrario, la redenzione, la rivendicazione del valore dell'uomo; voleva sollevare l'uomo a Dio, facendo scendere Dio nell'uomo, e rendendo questo partecipe della natura divina. Giacché in Gesù, che è l'uomo nella sua idealità, quale esso dev'essere concepito, Dio era uomo: con tutte le miserie umane, soggetto all'estrema delle miserie, la morte; ed era Dio (quel dio, che redimeva) in quanto questo uomo, che eroicamente affrontava la morte, in questa otteneva il premio della missione della sua vita tutta spesa umanamente in un'opera d'amore. [...] L'uomo trova dunque se stesso nel Cristianesimo».

attività del Λόγος creatore, non incarnatosi, secondo il mito cristiano, in un solo determinato istante della storia, ma perpetuamente incarnantesi in essa⁶⁶.

Non era il caso allora di lamentare l'«irreligiosità» degli italiani, ma di testimoniare il più radicale e necessario dei superamenti, in considerazione di una religiosità più matura, custodita dall'idealismo contemporaneo. La scarsa sensibilità per gli studi di storia religiosa condotti all'estero, senza nulla togliere alla «religiosità» del popolo italiano, finalmente «risorto a nazione», era semmai la prova provata di un prepotente «vigore spirituale», capace di assimilare e ridurre a sé, «in un nuovo pensiero in sé originale», il pensiero altrui e passato. Si trattava insomma di cogliere in Italia l'avvento di una più profonda e originaria esperienza religiosa, consapevole del fatto che

religiosità è l'interna vita dello spirito, un riconoscimento che è consacrazione dell'oggetto, consacrazione che è riduzione, totale assimilazione dell'oggetto nella vita del soggetto.⁶⁷

Una «religiosità», si vuol dire, che, messo a tacere l'«oggetto», semplice oggetto «trascendente», celebrasse l'intima e soggettiva consistenza dello spirito oggetto a se stesso⁶⁸. Per questo verso, stando a Gentile⁶⁹, la storia della religione, che, come tale, non aveva storia, era la storia della filosofia che, giungendo a se stessa, muoveva dalla propria astrazione: spirito, sempre, ma spirito che, non essendo, evocava il non essere ancora oggetto e il non essere più (solo) soggetto del proprio esser già l'unità diveniente dell'uno e dell'altro. Storia della religione, allora, tanto più se si guardava alla storia del cristianesimo, non poteva che significare storia del tentativo, sempre più coerente, di

⁶⁶ A. Omodeo, *Gesù*, cit., p. XXVI.

⁶⁷ Ivi, p. III.

⁶⁸ Mi pare importante ricordare che il testo della seconda edizione del *Gesù* corregge radicalmente il passo in questione, per restituire in termini più rigorosamente gentiliani (cfr. G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., pp. 240-241) la circostanza alla quale Omodeo si era riferito in modo sommario e impreciso: «la religiosità è l'interna vita dello spirito, un riconoscimento e una consacrazione dell'oggetto che limita l'astratto soggetto, per poi ritrovarsi potenziati in esso, sì da assimilarlo alla propria vita (ché nessuna religiosità potrebbe sussistere una volta posta una trascendenza che fosse assoluta eterogeneità fra il divino e l'anima adorante e non includesse la speranza e la fede d'essere intesi e perciò stesso immedesimati da Dio)», A. Omodeo, *Storia delle origini cristiane. I. Gesù*, cit., p. XIII.

⁶⁹ Cfr. G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., pp. 58-59.

tenere separati, nell'oggetto, soggetto e oggetto, uomo e Dio, senza riuscirvi. Per questa via, infatti, si assisteva allo «sviluppo» coerente di una «contraddizione» *subita dalla religione* (che, evocando il soggetto chiamato a riempirsi dell'oggetto, consacrava l'oggetto) e *voluta dalla filosofia* (che nella consacrazione dell'oggetto, disposta dal soggetto, riconosceva il «lievito del fermento storico» deputato a risolverla). La storia viva, autentica, capace di intrecciare i fili della vicenda biblica ed evangelica, di cui aveva bisogno la «vita vera del pensiero italiano», era perciò quella di colui che, facendo tesoro del progresso compiuto, si apprestava a riconoscere in Gesù «l'uomo nella sua idealità, quale esso dev'essere concepito»⁷⁰, una volta che all'uomo si fosse attribuita la consistenza stessa della storia, soggetto e oggetto del conoscere attuale. Ricostruire la predicazione di Gesù, nella sua genesi e nel suo sviluppo, avrebbe perciò significato ripercorrere la vicenda che, a fronte delle «contraddizioni» ogni volta emergenti, aveva (in forma mitologica) e avrebbe (in forma logica) sempre condotto l'uomo al cospetto della propria consistenza diveniente. Del resto, mito e storia, auspice Vico, correvano sullo stesso binario, alternando il proprio ruolo⁷¹: testimoniando, in modo differente, l'imporsi dell'autocoscienza come interiore farsi di una realtà eterna ed immutabile, essi attestavano la storicità che la religione, celebrando la pienezza del trascendente, sequestrava da se stessa. Il cristianesimo, per questo verso, intuiva e non concepiva la storia dentro la quale Gesù e la sua predicazione, in quanto eventi storici, dovevano necessariamente cadere, suscitando il circolo in ragione del quale la vicenda evangelica era insieme oggetto e soggetto dell'accertamento storiografico. Si trattava infatti di comprendere come, da un lato, la storia che per Omodeo, sulla scia dei pensatori rinascimentali, onorava la concretezza degli eventi chiamati a comporre il mosaico dell'accaduto, non potesse che rinviare alla creazione spirituale artefice di un mondo trasparente a se stesso; e come, dall'altro, questa stessa storia – destinata a demolire entro i confini inviolabili di una dimensio-

⁷⁰ G. Gentile, *Bernardino Telesio*, cit., p. 281.

⁷¹ «Miti, concezioni inadeguate che ancora debbano essere maturate e approfondite, non di meno sono la storia, il concetto del passato raggiunto dalla mente» di colui che «in sé ha una verità che è grado ad un concetto più preciso e più adeguato del passato, e nella quale [“a traverso la quale”, Il ed. cit, p. 200] s'è maturata la concezione nostra», *Gesù*, p. 190. Il contesto del rinvio omodeiano al Vico della *Scienza Nuova*, è richiamato da Pertici, *Preistoria di Adolfo Omodeo*, cit., p. 569, nota 119, dove sono ricordati i «quattro volumi vichiani» di Croce, pubblicati nel 1911.

ne immanente le pretese di ogni pensiero che avesse voluto rinviare la coscienza a un dominio trascendente – fosse proprio ciò che Gesù, sulla scia del «giudaesimo», aveva divinato, per via estetica.

Dialettico è lo sviluppo del pensiero ellenico; quello giudaico è estetico: si svolge per rappresentazioni successive, per armonia intuita, ma non conscia⁷².

Cosa ciò significasse, non è facile dirlo, ma forse non saremmo lontani dal vero, se interpretassimo il discorso di Omodeo come l'espressione della consapevolezza per la quale lo sviluppo del pensiero religioso, a differenza di quello filosofico, era filosofico, e cioè storico, solo in modo implicito, per una spinta che gli apparteneva non in quanto era religione, bensì nella misura in cui esso era momento della filosofia che l'artisticità della coscienza annunciava gravida dell'oggetto nel quale essa si sarebbe dovuta riconoscere⁷³. In Gesù, insomma, la consapevolezza della storicità del creato si faceva intuizione della realtà spirituale che andava imponendosi nel contesto dell'escatologia di Israele, attesa e presenza della verità ultima.

Egli aveva tolto alla vita quel disvalore che nel giudaismo necessariamente scaturiva dal porre l'assoluto valore in un Dio esterno all'uomo, in una legge esterna all'umano volere: disvalore che necessariamente produceva l'estenuato desiderio apocalittico. In Gesù lo spirito umano aveva acquistato, entro e per le rappresentazioni escatologiche, per la prima volta il senso di sé, senso che solo l'ulteriore storia del mondo, non del cristianesimo solo, elevò a sempre più alta espressione di coscienza⁷⁴.

Per questo, e qui stava «la grandezza storica dell'opera di Gesù»,

la realtà escatologica, più che imminente, è affermata presente, e Gesù s'assume il compito arduo della conversione del fatto in valore; non del fatto

⁷² A. Omodeo, *Gesù*, cit., p. 37.

⁷³ Ricordo che il passo in questione è stato espunto dal testo della seconda edizione (cfr. A. Omodeo, *Storia delle origini cristiane. I. Gesù*, cit., p. 35). Nel *Bernardino Telesio* del 1911, cit., Gentile aveva osservato come la «fede cristiana», nella misura in cui essa era «intuizione» e non «concetto complessivo ed organico del mondo», appannaggio della «nuova filosofia» che ivi tuttavia si annunciava, rappresentasse una «visione immediata della verità non integrata in sistema di pensiero» ed esposta perciò all'«intellettualismo» che avrebbe afflitto la sua elaborazione speculativa (pp. 281-282).

⁷⁴ A. Omodeo, *Gesù*, cit., pp. 177-178 e 183.

pietrificato, ma del fatto attuantesi, esprime il volere di Dio convergente nel regno. [...] è la creazione attuosa e non la cosa creata⁷⁵.

Dio gli appariva non come volontà voluta, ma come volontà volente, orientata verso un fine attuale, viva, nella quale si risolvevano tutte le particolari prescrizioni, in una prospettiva armonica, in una scala di valori. Tutta la Legge, tutta l'estrinsecazione della volontà divina, riprecipitava in un punto e vi si rifondeva: nell'attuale volere di Dio, in cui ogni singolo precetto assumeva il suo vero valore.

Certo, dietro il velo della più ampia interpretazione storica, traspariva la fisionomia particolare dell'individuo Gesù di Nazareth, sottratto alle sovrapposizioni e alle superfetazioni posteriori di una tradizione che metteva al centro la fede e la dottrina della redenzione. Il Nazareno appariva allora a Omodeo non nelle vesti del redentore, ma in quelle di colui che, attorniato dai discepoli, annunciava la remissione dei peccati, animato dalla «coscienza messianica» evidente nei suoi lineamenti profetici. Esorcista e taumaturgo, Gesù si inquadrava perfettamente nella situazione storica della Palestina del I secolo. Non c'era alcuna missione speciale che dovesse compiersi, in vista di una religione nuova. Si trattava infatti di collocare le sue gesta all'interno di una conventicola giudaica, legata all'esperienza di Giovanni il Battista, i cui seguaci, detti Nazorei⁷⁶, traducevano l'annuncio dell'imminenza del Regno di Dio nella viva presenza della realtà escatologica. Certo, l'incessante ricerca di Gesù, rivelando all'uomo la propria umanità, destava la consapevolezza per la quale l'umanità era vista all'opera all'unisono col Dio della tradizione d'Israele. Per questo verso, dunque, esaltando l'«interiore virtù eroica» di Gesù, Omodeo poteva scrivere che

la grandezza di Gesù, come quella di Colombo, è nell'aver scoperto un mondo, ricercandone un altro⁷⁷.

⁷⁵ Ivi, pp. 101-102. Nella seconda edizione, cit., Omodeo aggiusta: «più che imminente, quasi presente», p. 108.

⁷⁶ Cfr. A. Omodeo, *Gesù il Nazoreo*, cit.

⁷⁷ Ivi, p. 169.



Luigi Vero Tarca

Tra apocalisse e miracolo.

Spunti per un ripensamento della figura di Gesù a partire dalle *Vermischte Bemerkungen* di Ludwig Wittgenstein

1. *Il pensiero filosofico tra visione apocalittica ed esperienza del miracolo*

La vera visione apocalittica del mondo è quella secondo cui le cose *non* si ripetono.¹

Questo annotava Ludwig Wittgenstein nel 1947 in un'osservazione, riguardante «l'era scientifica e tecnica»², che meriterà di essere ripresa per intero più avanti. Sempre dello stesso anno – e immediatamente di seguito nel testo – è un'altra osservazione compresa nella pubblicazione postuma cui sono stati dati i nomi rispettivamente di *Vermischte Bemerkungen* (in tedesco), *Culture and Value* (in inglese), e *Pensieri diversi* (in italiano):

Quello che un uomo sogna non si avvera, si può dire, mai.³

E poco dopo, ancora nella sezione datata 1947:

Solo per un caso fortuito potrebbero avverarsi i sogni di un uomo sul futuro della filosofia, dell'arte, della scienza. Quanto egli vede è una prosecuzione nel sogno del suo mondo, quindi FORSE il suo desiderio (magari anche no), ma non la realtà.⁴

¹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi* (edizione italiana a cura di M. Ranchetti), Adelphi, Milano 1980, p. 106; in seguito userò la sigla PD per indicare questa traduzione. L'edizione originale (*Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977, 1978²) è stata pubblicata col titolo *Vermischte Bemerkungen - Culture and Value* (ed. G. H. Von Wright in collaboration with H. Nyman, amended second edition with English translation by P. Winch), Basil Blackwell, Oxford 1980.

² PD, p. 106.

³ PD, p. 106.

⁴ PD, pp. 107-108.

Questo tipo di sguardo sulla vicenda umana non è nuovo in Wittgenstein; già in un appunto del 1929 egli aveva scritto:

Quando pensiamo al futuro del mondo intendiamo sempre il luogo in cui verrebbe ad essere se proseguisse così come lo vediamo procedere, e non pensiamo che esso non procede seguendo una linea retta, ma una linea curva, e la sua direzione muta costantemente.⁵

La visione apocalittica (prima citazione) è, almeno da un certo punto di vista, una visione religiosa. Essa mette in scena la conclusione della vicenda umana, sulla quale emette la sentenza definitiva: il giudizio universale. Ma ciò che qui interessa a Wittgenstein è il fatto che l'apocalisse segna una cesura brusca rispetto al senso complessivo della vicenda umana; essa, infatti, mette in questione non tanto singoli episodi della storia dell'uomo quanto il suo stesso senso, sicché la *ripetizione* in cui la storia comunque consiste viene messa in scacco. Nello stesso tempo egli osserva (citazioni successive) che l'uomo non è praticamente mai in grado di prevedere davvero quello che accadrà; non è in grado, quindi, di cogliere il senso della realtà. Quello che accade all'uomo non è, in generale, la ripetizione di ciò che egli ha già sperimentato, ma l'irruzione, nella sua vita, di qualcosa di completamente nuovo, qualcosa che ne sconvolge l'ordine e ne sovverte le previsioni calcolate sulla misura dell'umano. Questo equivale a dire che l'esistenza umana è costitutivamente segnata da una prospettiva apocalittica. L'apocalisse non è tanto l'evento mitologico-religioso che sigilla la storia umana quanto la dimensione filosofica radicale che svela il senso della vicenda umana rivelandone l'essenziale inafferrabilità da parte dell'intelletto umano.

Il modo religioso-apocalittico di vivere l'esperienza umana è contrapposto a quello scientifico, basato sulla conoscenza di leggi universali che garantiscono appunto la prevedibilità degli accadimenti. Se da un lato sarebbe sbagliato dire che quella di Wittgenstein è una concezione propriamente religiosa, è certo dall'altro lato che il suo lavoro, benché sia di matrice e di ispirazione scientifiche, è tuttavia fortemente avverso anche a quella *wissenschaftliche Weltanschauung* che egli vedeva imporsi nell'epoca a lui contemporanea. È vero che Wittgenstein è stato considerato uno dei padri, per un verso (primo

⁵ PD, pp. 18-19.

periodo) del neopositivismo, e per un altro verso (secondo periodo) della filosofia analitica, cioè dei due indirizzi nei quali la filosofia si avvicina più esplicitamente al sapere scientifico; ma è risaputo che questa attribuzione appare tutt'altro che pacifica, se non altro perché tutto il suo lavoro di «chiarificazione» (fine comune all'attività filosofica tanto nel primo quanto nel secondo periodo) ha come finalità precipua quella di porre un limite al sapere scientifico, e di tenere dunque aperto quello spazio che è tradizionalmente occupato dalla religione, anche se forse proprio questa «occupazione» è ciò che a Wittgenstein crea problema. A più riprese, anche nelle pagine che stiamo considerando, il filosofo austriaco manifesta la propria distanza dalla religione, a volte per precisa scelta, a volte con quella che può apparire una sorta di rimpianto o di dispiacere. Per esempio si possono ricordare quei passi in cui egli sottolinea l'opposizione tra saggezza e fede: mentre la seconda è una «passione»⁶, colorata come la vita⁷, la prima è «fredda», e per questo non può «mettere in ordine la vita [1946]»⁸. Da questo punto di vista l'ideale di Wittgenstein non è quello religioso: «Il mio ideale è una certa freddezza. Un tempio che faccia da sfondo alle passioni senza interloquire [1929]»⁹. E in altri luoghi egli parla della sua distanza dalla religione come di una propria incapacità, di un proprio difetto; già in un passo precedente abbiamo visto che egli imputa alla saggezza una certa stupidità¹⁰. Resta comunque fermo che in generale la sua prospettiva non è quella fideistico-religiosa, caso mai essa è «mistica».

La visione di Wittgenstein è dunque apocalittica. Anche se questo termine va qui inteso non tanto nella sua accezione roboante e spettacolare quanto piuttosto in quella che sottolinea l'irriducibilità degli

⁶ PD, p. 101. Il passo è il seguente: «[...] ogni sapienza è fredda e con essa non si può mettere in ordine la vita [...]. La sapienza è senza passione. Al contrario, Kierkegaard chiama la fede una *passione*. [1946]». (Qui e in seguito tra parentesi quadre riporto l'anno in cui è stato composto il passo, indicazione che appartiene al testo). Cfr.: «La saggezza è qualcosa di freddo e, perciò, di stupido. (La fede, invece, è una passione). Si potrebbe anche dire: la saggezza non fa che *dissimularla* la vita. (La saggezza è come la fredda cenere grigia che ricopre la brace). [1947]» (PD, p. 107).

⁷ «La saggezza è grigia». Ma la vita e la religione sono piene di colori. [1947]» (PD, p. 117).

⁸ PD, p. 101.

⁹ PD, p. 18.

¹⁰ Si veda il passo di PD, p. 101, citato nella precedente nota 6.

eventi alle previsioni umane, tuttavia è indubbio che tendenzialmente esso ha una valenza negativa per l'uomo: i colori foschi dello smarrimento e dello sbigottimento sono senz'altro quelli dominanti. Eppure il volto dell'apocalisse, intesa in questo senso filosofico, può assumere un'altra espressione, un'espressione che potremmo chiamare positiva. È quella che viene evocata dalla parola «miracolo». Anche il miracolo è qualcosa di irriducibile alla misura dell'umano, qualcosa che accade al di là di ogni «ragionevolezza» e di ogni prevedibilità. Ma mentre l'apocalisse possiede un'aura fosca e drammatica, il miracolo evoca tendenzialmente scenari gioiosi o comunque rasserrenati. In entrambi (apocalisse e miracolo) c'è la sorpresa, la meraviglia (e inevitabilmente il pensiero corre qui alla valenza che questo termine ha nella tradizione filosofica, a partire dal primo libro della *Metafisica* di Aristotele), la violazione dell'ordine causale e della normalità. Ma nel primo caso si ha la rottura della vicenda umana nel suo insieme, mentre nel secondo caso assistiamo alla *ripresa* dell'esperienza umana, potremmo dire alla sua ricucitura (quindi anche alla sua *ripetizione*) dopo che questa è stata spezzata da un evento traumatico. L'apocalisse si annuncia lacerando il cielo e mettendo l'umanità intera di fronte alla propria fine, e costituisce dunque un gesto che segna la drammatica interruzione della vita umana sulla Terra; invece il miracolo (emblematicamente) ridona la vita a un giovane morto prematuramente, rilanciando la vita umana nella sua *continuità* rispetto al passato; esso è quindi soprannaturale, ma non *contro* natura. L'apocalisse segna una terribile *discontinuità* rispetto alla vita degli umani; il miracolo consente invece la ripresa della normalità dopo una frattura indesiderata. In breve: l'apocalisse possiede tratti essenzialmente dis-umani, mentre il miracolo costituisce l'insperato compimento dell'umano. Ma potremmo anche dire: il miracolo ha un valore positivo che però ha tendenzialmente una valenza singolare (Gesù fa resuscitare Lazzaro); risolve dunque il problema di una persona, o al massimo di un gruppo di persone, per esempio di un popolo (Dio spalanca il Mar Rosso agli Ebrei in fuga e lo richiude sulle truppe del Faraone), ma non dell'umanità in quanto tale, così almeno pare. L'apocalisse, al contrario, riguarda l'umanità in generale, nel suo insieme (il suo emblema è, appunto, il giudizio universale), ma il suo volto ha un'espressione catastrofica, negativa. Sembrerebbe di dover concludere che l'apocalisse ha valore universale ma negativo, mentre il miracolo (tradizionalmente inteso) ha valore positivo ma particolare.

Proprio il carattere «parziale», escludente, dell'esperienza del miracolo ha costituito verosimilmente uno dei punti che segnano la distanza tra la salvezza proposta dalla fede religiosa e quella attingibile tramite il pensiero filosofico grazie alla sua (almeno presunta) portata universale. Saremmo allora tentati di dire – consapevoli della carica fortemente interpretativa che un'affermazione del genere assume – che l'esperienza alla quale l'attività filosofica si ispira è quella di un miracolo che però riguardi la vita umana in quanto tale, nel suo complesso; un miracolo riguardante l'esistenza in generale, e non un singolo essere o un singolo evento. Potremmo quindi concludere che ciò che al filosofo sta a cuore è una sorta di alternativa positiva all'apocalisse: il miracolo di un compimento «glorioso» della vicenda umana. In termini più formali, si può ipotizzare che ciò a cui egli mira è un'esperienza che abbia un valore positivo ma nello stesso tempo universale. O, anche: una trasformazione radicale del senso dell'esistenza umana in generale che però si presenti con il segno positivo della continuità della vita umana piuttosto che della rottura con essa o della sua conclusione.

Una cosa del genere, per Wittgenstein, non avviene certo nella scienza, anche se proprio essa è il mito, la superstizione della nostra epoca. La scienza, infatti, ha dei limiti costitutivi ed essenziali, e rischia perciò di costituire una grande «trappola»¹¹ nella quale l'umanità sta forse per precipitare. Viceversa la vita umana trova il proprio compimento nelle esperienze al cui interno essa manifesta il proprio senso, il quale si rivela nell'arte, nella religione, e nella «via del pensiero»¹². La visione alla quale Wittgenstein aspira non è quella scientifica, ma nemmeno quella «apocalittica»; è quella che potremmo definire come «l'esperienza di vedere il mondo come un miracolo [*the experience of seeing the world as a miracle*]»¹³. Il miracolo accade indubbiamente nell'esperienza religiosa; ma abbiamo visto che non è questo, almeno in prima battuta, il punto di vista di

¹¹ Espressione contenuta nello stesso aforisma dal quale abbiamo preso le mosse, e che verrà riportato per esteso più avanti.

¹² PD, p. 22; si veda poco più avanti (alla nota 19) la citazione del brano al cui interno compare questa espressione.

¹³ L. Wittgenstein, «Conferenza sull'etica», in L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, ed. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano (1967) 1976, pp. 1-19, p. 17; ed. originale, «Lecture on Ethics», «The Philosophical Review», LXXIV (1965), Cornell University, Ithaca-New York, pp. 3-12, p. 11.

Wittgenstein¹⁴. Il miracolo però accade anche all'interno di un'altra esperienza, quella artistica. Perché l'arte è il luogo nel quale la singola realtà, quale in particolare la singola vita umana, si presenta sullo sfondo dell'eterno, sullo sfondo del tutto.

L'artista infatti è colui che

[...] può rappresentare la cosa singola in modo che ci appaia come un'opera d'arte [...]. L'opera d'arte ci costringe, per così dire, nella prospettiva giusta; senza l'arte però l'oggetto è un pezzo di natura, come qualsiasi altro, e il fatto che *noi*, col nostro entusiasmo, possiamo innalzare quell'oggetto non autorizza nessuno a presentarcelo come tale. [1930]¹⁵

Analogamente, la visione etica della vita è quella che «vede la propria vita come un'opera d'arte di Dio e come tale essa è senza dubbio degna di considerazione, ogni vita lo è, e tutto. [1930]»¹⁶. Perché dal punto di vista estetico ed etico¹⁷ la realtà appare *sub specie aeterni*; cioè «[s]ullo sfondo dell'eterno [1948]»¹⁸. Ma c'è un'altra via che ci consente di vedere le cose in questa «giusta» prospettiva, è la via che potremmo chiamare «filosofica» o, forse meglio, mistica.

Mi sembra però che, oltre al lavoro dell'artista, vi sia un altro modo di operare per cogliere il mondo *sub specie aeterni*. È – credo – la via del pensiero, che

¹⁴ Anche nella «Conferenza sull'etica» Wittgenstein dice che, di fronte a un avvenimento *inspiegabile* – che a qualcuno «cresce improvvisamente una testa di leone» (p. 16) – la sua prima reazione sarebbe quella di proporre un'analisi empirico-scientifica di tale fenomeno, come «chiamare un dottore e [...] fargli esaminare il caso in modo scientifico [...]» (*ibid.*).

¹⁵ PD, p. 22, all'interno di un brano in cui Wittgenstein sta parlando di Paul Engelmann. Molto più tardi Wittgenstein parlerà dei *prodigi* della natura: «Si potrebbe dire: l'arte ci *mostra* i prodigi della natura. Il suo fondamento è il *concetto* dei prodigi della natura. (Lo schiudersi di un fiore. Che cosa c'è di *splendido* in questo?). Si dice: "Guarda, come si schiude!" [1947]» (PD, p. 107). Irresistibile, anche se non esplicitato, il riferimento alla rosa di Angelus Silesius, la quale fiorisce *senza un perché*.

¹⁶ PD, pp. 21-22.

¹⁷ «Etica ed estetica sono tutt'uno.» (*Tractatus logico-philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London (1922) 1961; ed. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1989 [d'ora in avanti semplicemente *Tractatus*], 6.421).

¹⁸ PD, p. 137. Cfr.: «L'opera d'arte è l'oggetto visto *sub specie aeternitatis*; e la vita buona è il mondo visto *sub specie aeternitatis*. Questa è la connessione tra arte ed etica» (L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. A. G. Conte, Einaudi, Torino (1964) 1968 (seconda edizione riveduta), pp. 83-195, p. 185 (in data 7.10.16); ed. originale: *Notebooks 1914-1916*, edited by G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1961).

per così dire passa a volo sul mondo e lo lascia così com'è – contemplandolo in volo dall'alto. [1930]¹⁹

È infatti, potremmo dire, la via che, vedendo il mondo dall'alto, lo vede «come una totalità – delimitata – [als – begrenzt – Ganzes]»²⁰; e questo è appunto lo sguardo che definisce l'esperienza mistica di cui ci parla il *Tractatus*. Si tratta dell'esperienza nella quale il tutto, che si dà comunque sempre²¹, si presenta come uno sfondo luminoso e non dubbio, cioè come dotato di un senso che consente di risolvere il problema della vita:

La soluzione del problema che tu vedi nella vita è un modo di vivere che fa scomparire ciò che costituisce problema.

Se la vita è problematica, è segno che la tua vita non si adatta alla forma della vita. Devi quindi cambiare la tua vita; se si adatta alla forma, allora scomparirà ciò che è problematico.

[...]

O forse dovrei dire: chi vive rettamente sente il problema non come *tristezza*, non come problematico quindi, ma piuttosto come una gioia; dunque quasi come un etere luminoso attorno alla sua vita, e non come uno sfondo dubbio. [1937]²²

La soluzione del problema della vita, mistica e paradossale²³, non è qualcosa che possa accadere a un certo punto della vita, non è qualcosa che possa fare irruzione in essa:

Quando uno crede di aver trovato la soluzione del problema della vita e vorrebbe dire a se stesso: ora è tutto molto facile, costui dovrebbe solo ricordarsi, per confutare se stesso, che vi è stato un tempo in cui questa «soluzione» non era stata trovata; anche a *quel* tempo però si doveva poter vivere, e in rapporto a esso la soluzione trovata appare come un caso fortuito. Così succede a noi con la logica. Se si desse una «soluzione» dei problemi logici (filosofici), dovremmo solo tenere a mente che un tempo essi non erano affatto risolti (e anche allora si doveva pur poter vivere e pensare). [1930]²⁴

¹⁹ PD, p. 22; sempre a proposito di Paul Engelmann.

²⁰ *Tractatus*, 6.45.

²¹ «Ogni frase che scrivo intende già il tutto, e dunque sempre di nuovo la stessa cosa. [1930]» (PD, p. 26). Si veda pure il riferimento allo «spirito del tutto» e al «senso del tutto» (PD, p. 25 [1930]).

²² PD, p. 58.

²³ Cfr. *Tractatus*, proposizioni da 6.52 a 6.54.

²⁴ PD, pp. 20-21.

A questa dimensione appartengono anche quelle che Wittgenstein chiama le sue esperienze etiche «per eccellenza»²⁵: quella di «meravigliarsi per l'esistenza del mondo»²⁶, quella di «sentirsi assolutamente al sicuro»²⁷, e infine quella di «sentirsi colpevoli»²⁸. Insomma, la dimensione nella quale si fa esperienza del senso complessivo della realtà come qualcosa di positivo è quella che può essere denominata estetica, etico-religiosa²⁹, e infine mistico-filosofica. Vale la pena di osservare – di passaggio – che si affaccia qui, anche se profondamente mutata nel suo senso complessivo, la celebre triade hegeliana che corona la filosofia dello spirito: arte, religione e filosofia. Un pensatore così profondamente e programmaticamente non-hegeliano come Wittgenstein mostra qui un'inaspettata, forse inconsapevole e almeno in parte sorprendente, vicinanza con il filosofo tedesco. Vedere la vita come un miracolo è un modo di vederla diverso da quello scientifico. Nella «Conferenza sull'etica» questo viene detto con estrema chiarezza; non è che la scienza abbia dimostrato che non ci sono miracoli: «La verità è che il modo scientifico di guardare un fatto non è il modo di guardarlo come un miracolo»³⁰. La scienza riconosce come reale solo ciò che è prevedibile, ovvero solo ciò che non è miracoloso.

Torniamo dunque alla prima citazione, per mettere meglio a fuoco l'atteggiamento critico di Wittgenstein nei confronti della scienza o, meglio, l'accusa, rivolta a questa, di essere una forma di superstizione. Nel *Tractatus* Wittgenstein ci aveva detto che «La credenza nel nesso causale è la *superstizione*»³¹; e si badi che il nesso causale è proprio ciò che consente la ripetizione e quindi la prevedibilità dei fenomeni. Nella misura in cui la scienza si fonda sul principio di cau-

²⁵ L. Wittgenstein, «Conferenza sull'etica», cit., p. 12.

²⁶ Ivi, p. 16; cfr. p. 13 e *passim*.

²⁷ Ivi, p. 13.

²⁸ Ivi, p. 15.

²⁹ Nella «Conferenza sull'etica» Wittgenstein mostra l'equivalenza fra le sue esperienze etiche e quelle religiose: la prima corrisponde alla convinzione che «Dio ha creato il mondo» (p. 15); la seconda è quella che ci consente di «sentirci sicuri nelle mani di Dio» (*ibid.*); la terza quella che può essere «espressa dicendo che Dio disapprova la nostra condotta» (*ibid.*). In un'altra, significativa osservazione del 1946 Wittgenstein parla della religione come del «fondale marino più profondo e calmo, che rimane tranquillo per quanto alte siano le onde in superficie» (PD, p. 101).

³⁰ L. Wittgenstein, «Conferenza sull'etica», cit., p. 17.

³¹ *Tractatus*, 5.1361.

salità, essa è destinata a condurre l'umanità su un sentiero estremamente rischioso; è venuto quindi il momento di rileggere per intero il passo dal quale siamo partiti:

La vera visione apocalittica del mondo è quella secondo cui le cose *non* si ripetono. Non è insensato, ad esempio, credere che l'era scientifica e tecnica sia l'inizio della fine dell'umanità; che l'idea del grande progresso sia un abbaglio, come anche quella che si finisca per giungere alla conoscenza della verità; che la conoscenza scientifica non arrechi nulla di buono o di desiderabile e che l'umanità, mirando ad essa, cada in una trappola. Non è affatto chiaro che non sia così. [1947]³²

Qui si vede in che senso la prospettiva di Wittgenstein si allontani radicalmente dalla tradizione filosofica occidentale e dalla civiltà che la incarna, quella del progresso scientifico e tecnologico. La scienza si rivela essere, in qualche modo, una dannosa superstizione; ma questo non vuol dire che ci si debba allora buttare tra le braccia della religione, perché pure questa può a sua volta essere una superstizione, anche se per sua natura dovrebbe essere qualcosa di completamente diverso: «Fede religiosa e superstizione sono cose del tutto diverse. Quest'ultima scaturisce dal *timore* ed è una sorta di falsa scienza. L'altra è un confidare [1948]»³³. Wittgenstein ha il massimo rispetto per l'esperienza etico-religiosa³⁴, a patto però che questa non si trasformi a sua volta in una specie di superstizione.

³² PD, p. 106. Ma numerosi sono i passi in cui si palesa un'attitudine nettamente anti-scientifica. Per esempio: «È possibile che scienza e industria, e il loro progresso, siano le cose più durature del mondo contemporaneo. Che ogni supposizione di un loro fallimento sia per ora, e resti per *molto* tempo, un mero sogno, e che esse in seguito, con infinito strazio, pervengano a unificare il mondo, cioè a contrarlo in una *cosa sola*, dove poi, naturalmente, tutto dimorerà fuorché la pace. Scienza e industria decidono infatti le guerre, o almeno così pare. [1947]» (PD, pp. 117-118). Si veda anche l'abbozzo preparatorio della Prefazione alle *Philosophische Bemerkungen* nel quale egli scrive tra l'altro che lo spirito del suo libro «è diverso da quello della grande corrente della cultura [*Zivilisation (Culture and Value, cit., p. 6)*] europea e americana. [1930]» (PD, p. 24). Vale la pena di tenere presente per intero questo brano, nel quale si legge tra l'altro: «La scienza è un mezzo per addormentarlo [l'uomo] di nuovo. [1930]» (PD, p. 23). E poi ancora, a proposito dell'invenzione della bomba atomica: «[...] tutto ciò che posso avere in mente è solo che la bomba fa sperare nella fine, nella distruzione di un orrendo male: la nauseante, saponosa scienza. [1946]» (PD, p. 94).

³³ PD, p. 132.

³⁴ Parlando della tendenza dell'etica o della religione ad «avventarsi contro i limiti del linguaggio», Wittgenstein ci dice che si tratta di una tendenza che «[...] io personalmente non posso non rispettare profondamente, e che non vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo» (L. Wittgenstein, «Conferenza sull'etica», p. 19).

2. *La religione di Gesù, figlio dell'uomo*

Ma come compare Gesù in queste pagine? L'interesse di Wittgenstein non è rivolto tanto alla figura di Gesù quanto al problema, che potremmo chiamare epistemologico, dello statuto del sapere religioso rispetto ad altre forme di sapere e a quello scientifico in particolare³⁵; cioè – potremmo dire, indulgendo a un mutamento terminologico non del tutto innocente ma nemmeno ingiustificato – al problema del rapporto tra scienza e fede. Tuttavia il fatto che il suo interesse sia innanzitutto epistemologico non vuole dire che esso sia rivolto ad astratte speculazioni teologiche. Anzi, le questioni teoriche di natura religiosa vengono da Wittgenstein costantemente e impietosamente «dissolte», del resto in perfetta coerenza con la sua prospettiva filosofica che le definisce pseudoquestioni non passibili di una risposta scientifica e razionale. Il caso tipico è quello della dimostrazione dell'esistenza di Dio.

L'essenza di Dio garantirebbe della sua esistenza – ciò vuol dire, propriamente, che non si tratta qui di un'esistenza. [1949]³⁶

Non è, infatti, con la ragione che si possono risolvere i problemi dell'esistenza.

Una prova di Dio dovrebbe essere propriamente qualcosa per cui ci si possa persuadere dell'esistenza di Dio. Ma io penso che quei *credenti* che hanno fornito simili dimostrazioni hanno voluto analizzare e fondare la loro «fede» con il loro intelletto, anche se loro stessi non sarebbero mai giunti alla fede mediante simili dimostrazioni. [...]

La vita può educare a credere in Dio. [1950]³⁷

Le proposizioni teologico-religiose, dunque, non esprimono delle *verità*, ma un orientamento *pratico* della propria esistenza. La natura autentica dell'esperienza religiosa non è, per Wittgenstein, teorica, ma pratica, etica.

Quando chi crede in Dio si guarda attorno e chiede: «Da dove proviene tutto ciò che vedo?», «Da dove viene il tutto?», *non desidera affatto* una spie-

³⁵ Su questo si possono utilmente vedere anche le osservazioni contenute in L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni...*, cit., e dedicate alla credenza religiosa (pp. 141-172).

³⁶ PD, p. 150.

³⁷ PD, p. 155.

gazione (causale); [...] Egli esprime cioè un orientamento verso tutte le spiegazioni. – Ma come si mostra, tale orientamento, nella sua vita?

[...]

Veramente vorrei dire che anche qui non hanno importanza le *parole* che si pronunciano o il pensiero che si esprime in esse, ma la distinzione che così si introduce nei vari momenti della vita. [...] La teologia che insiste [*dringt*] sull'uso di *certe* parole e frasi e ne bandisce [*verbannt*] altre, non spiega nulla (Karl Barth). Essa gesticola, per così dire, con le parole, perché vuol dire una certa cosa e non sa esprimerla. *La prassi* dà alle parole il loro senso. [1950]³⁸

L'errore epistemologico consiste – potremmo dire, ricorrendo a una distinzione cara a Raimon Panikkar³⁹ – nello scambiare la fede per una credenza. Ancora una volta: scambiare il luogo della «logica», quello in cui si costituiscono le teorie, le spiegazioni scientifiche, con quello del senso della vita, di quel *valore assoluto* di cui si parla nella «Conferenza sull'etica»⁴⁰. La conversione religiosa non consiste tanto in un cambiamento di «concezione del mondo» quanto piuttosto in una trasformazione della vita, trasformazione sostanzialmente di ordine morale⁴¹. Essa non si basa né su una verità logico-teorica (dimostrazione dell'esistenza di Dio) né su una «verità» fattuale, cioè storica (passione, morte e resurrezione di Gesù).

Il cristianesimo non si fonda su di una verità storica, bensì ci dà una notizia (storica), dicendo: adesso credi! Ma non dice: credi a questa notizia con la fiducia che spetta a una notizia storica, – bensì: credi, di là da ogni ostacolo, e questo tu lo puoi soltanto come risultato di una vita. *Eccoti una notizia, – ma non ti comportare verso di essa come verso un'altra notizia storica!* Fa' che essa occupi nella tua vita un posto *del tutto diverso*. – Non c'è nulla di *paradossale* in questo! [1937]⁴²

La fede religiosa si basa sì su un fatto storico, ma ciò che le conferisce valore assoluto non è tale fattualità, bensì la fiducia che consente all'uomo di assumere tale fatto storico come qualcosa capace di cambiare la vita in maniera radicale, qualcosa capace di

³⁸ PD, pp. 154-155.

³⁹ L'*Opera omnia* di Raimon Panikkar è in corso di pubblicazione presso la Casa editrice Jaca Book, Milano, a partire dal 2008.

⁴⁰ Cfr. «giudizio di valore assoluto» (L. Wittgenstein, «Conferenza sull'etica», cit., p. 9)..

⁴¹ «Il cristianesimo dice fra l'altro, credo, che tutti i buoni insegnamenti non servono a nulla. Si dovrebbe mutare la *vita*. (O la *direzione* della vita)» (PD, p. 101).

⁴² PD, pp. 66-67.

salvarci dall'inferno nel quale siamo condannati e quindi di darci la redenzione⁴³.

Se Wittgenstein non si considera un credente, un uomo di fede, non è perché egli ritenga false delle proposizioni teologiche o storiche proprie del Cristianesimo, ma perché la sua vita non è permeata dalla *persuasione* (uso qui il termine in un senso che potrei chiamare michelstaedteriano) che trasforma la vita del credente. Consideriamo questo aspetto a proposito di un punto cruciale nella fede cristiana: la resurrezione di Gesù. Wittgenstein non è un credente perché non lo può chiamare «Signore»⁴⁴; e non può fare questo perché questa parola non ha senso per lui.

[...] io non posso chiamarlo *Signore*, perché questo non mi dice assolutamente nulla. Potrei chiamarlo «l'esempio», perfino «Dio» – o più esattamente: posso capire, se viene chiamato così; ma non posso pronunciare sensatamente la parola «Signore». *Perché io non credo* che egli verrà a giudicarmi; perché *questo* non mi dice nulla. E potrebbe dirmi qualcosa soltanto se io vivessi *del tutto* diversamente. [1937]⁴⁵

La forza della fede non è data dalla sua *verità*, né logica né fattuale, ma dal bisogno di salvezza da cui essa scaturisce:

Se non è risorto, si è putrefatto nella tomba come ogni uomo. *Egli è morto e putrefatto*. Allora è un maestro, come qualsiasi altro, e non può più *essere d'aiuto*; e noi siamo di nuovo in esilio, soli. E possiamo accontentarci della sapienza e della speculazione. Siamo per così dire in un inferno, dove possiamo soltanto sognare, separati dal cielo come da un soffitto. Ma se devo essere VERAMENTE redento, – allora ho bisogno di *certezze* – non di sapienza, sogni, speculazione – e questa certezza è la fede. E la fede è fede in ciò di cui ha bisogno il mio *cuore*, la mia *anima*, non il mio intelletto speculativo. [...] Ciò che combatte il dubbio è per così dire la *redenzione*. [1937]⁴⁶

La fede di cui parla Wittgenstein riguarda il ruolo che la figura di Gesù può giocare nella propria vita. Ma qual è l'esperienza umana che Gesù rappresenta, o *incarna*? Potremmo dire che è l'esperienza umana in quanto tale, l'esperienza della *semplice* vita umana. Anche

⁴³ PD, pp. 68-69.

⁴⁴ PD, p. 68 [1937].

⁴⁵ PD, p. 68.

⁴⁶ PD, p. 68.

qui credo che certe espressioni di Panikkar si presterebbero bene a esprimere una prospettiva del genere: l'esperienza mistica è l'esperienza della vita, la quale in tal modo si trasforma in pienezza di vita⁴⁷. È l'esperienza che tocca il fondo dell'umano, della vita del singolo uomo. Perché, per Wittgenstein, il singolo uomo è l'alfa e l'omega della vita.

Nessun grido d'aiuto può essere più forte di quello di un uomo *singolo*.

Oppure *nessuno* sconforto può essere più grande di quello in cui può trovarsi un singolo essere umano.

[...]

La religione cristiana è solo per colui che ha estremo bisogno di aiuto e dunque solo per chi prova un estremo sconforto.

Il mondo intero non può trovarsi in una situazione di bisogno maggiore di quella in cui si trova *una singola* anima.

[...]

Non si può sentire uno sconforto maggiore di quello di un singolo essere umano. Perché lo sconforto più grande è quello di un uomo che si sente perduto. [circa 1944]⁴⁸

Ciò che Wittgenstein ha in mente, quando parla della realizzazione della vita umana – così almeno pare di capire – è la vita di individui umani capaci di stare in armonia con la natura e con gli altri esseri umani; qualcosa che evoca vivaci torrentelli e umili abitazioni.

L'acqua che scorre nei Vangeli calma e limpida sembra *schiumare* nelle lettere di Paolo. O, almeno, così *a me* pare. Forse è proprio solo la mia impurità a scorgervi il torbido: infatti, perché questa impurità non potrebbe inquinare la limpidezza? Per *me*, però, è come se qui vedessi una passione umana, qualcosa come orgoglio o ira, che non combacia con l'umiltà dei Vangeli. Come se ci fosse qui, in fondo, un'accentuazione della propria persona, e *proprio come atto religioso*, il che è estraneo al Vangelo. Vorrei domandare – e non vorrei che fosse una bestemmia: «Che cosa avrebbe detto Cristo a Paolo?» [1937]⁴⁹

L'immagine che viene comunicata in questo passo è quella di un'umanità semplice, umana, forse troppo umana⁵⁰; di un insieme di

⁴⁷ *Mistica pienezza di Vita* è il titolo del primo tomo del volume I (2008) dell'*Opera omnia* di Raimon Panikkar, Jaca Book, Milano 2008 sgg.

⁴⁸ PD, pp. 89-90.

⁴⁹ PD, pp. 63-64.

⁵⁰ Subito dopo il brano appena riportato si legge un brevissimo aforisma che dice semplicemente: «Facci essere umani. – [1937]» (PD, p. 64).

uomini che, senza peraltro enfatizzare il valore della propria persona, vivono ancora in capanne.

Nei Vangeli – così mi sembra – è tutto *più schietto* [*schlichter*], più umile, più semplice. Là ci sono capanne; in Paolo, una chiesa. Là tutti gli uomini sono uguali e Dio stesso è un uomo; in Paolo c'è già qualcosa come una gerarchia; gradi e cariche. – Così sembra dirmi il mio FIUTO. [1937]⁵¹

Ciò che mette Paolo in qualche modo in contrasto con Gesù è il carattere non più solo semplicemente umano di ciò che sta scaturendo dalla predicazione paolina; il carattere regale e – potremmo dire – «sommosacerdotale»⁵² della figura alla quale tutto ciò sta dando vita.

L'Antico Testamento visto come il corpo senza testa; il Nuovo Testamento: la testa; le Lettere degli Apostoli: la corona sul capo.

Pensando alla Bibbia ebraica, all'Antico Testamento soltanto, vorrei dire: a questo corpo manca (ancora) la testa. A questi problemi manca la soluzione. A queste speranze, l'adempimento. Ma una testa non la penso necessariamente cinta di una *corona*. [1939-1940]⁵³

Gesù appare, in queste parole di Wittgenstein, essenzialmente come un uomo *semplice*; un semplice uomo. Ma è un uomo «buono» ed etico, e *in questo senso* è anche soprannaturale.

Se qualcosa è buono, allora è anche divino. In questo stranamente si compendia la mia etica.

Solo il soprannaturale può esprimere il soprannaturale. [1929]⁵⁴

Gesù è uomo «divino» non perché favorisca l'assolutizzazione della persona umana, né perché legittimi la costruzione di un apparato sovrumano, ma semplicemente perché realizza la pienezza della vita umana.

⁵¹ PD, p. 64; L. Wittgenstein, *Culture and Value*, cit., p. 30.

⁵² PD, p. 27 [1930].

⁵³ PD, p. 71 [1939-1940]. Si potrebbe porre, a questo proposito, il problema dell'ebraismo di Wittgenstein. È un tema estremamente importante, anche se non particolarmente evidenziato ed esplicitato. Quest'opera (*Pensieri diversi*) è infarcita dall'inizio alla fine di riferimenti a questo problema; e anche per questo sarebbe interessante, in prospettiva, affrontarlo; esso richiede, però, che in qualche modo si affronti la questione ebraica nel suo complesso.

⁵⁴ PD, p. 19.

3. *Alla fine dell'umanità: il soprannaturale tra disumanità e corpo mistico*

Proprio questo richiamo al fondamentale «umanismo» di Wittgenstein ci consente di ripensare il suo modo di considerare l'esperienza religiosa anche e in particolare alla luce dello scenario che si è spalancato nei decenni che ci separano dal periodo in cui il filosofo austriaco ha scritto le osservazioni che abbiamo preso in considerazione.

Se Wittgenstein ha ragione, allora quella che – parafrasando con una certa libertà la conclusione del *Tractatus* («dann sieht er die Welt richtig»⁵⁵) – potremmo chiamare la giusta visione del mondo (la *richtige Weltanschauung*) consiste nel rendersi conto che ciò che accade (agli umani) non può essere previsto e calcolato con la misura degli esseri umani stessi. Se dobbiamo prendere sul serio questa impostazione «apocalittica» non possiamo ritrarci nemmeno di fronte all'ipotesi che l'imprevedibilità riguardi non singoli aspetti della vita dell'uomo ma la stessa esperienza umana nel suo insieme. Voglio dire che le trasformazioni e gli sconvolgimenti ai quali l'umanità sta andando incontro sono di una radicalità tale da mettere in questione la permanenza stessa dell'individuo umano come figura centrale nell'esperienza della vita sulla Terra. E qui non sto pensando tanto alla possibilità della pura e semplice scomparsa del genere umano a causa di un evento catastrofico di tipo naturale o artificiale (benché naturalmente anche un'eventualità del genere possa essere ipotizzata), perché in fondo questa è una mera possibilità *eventuale*, quanto piuttosto a una rottura drammatica nello sviluppo della vicenda umana, cosa che appare già in atto. Il fulcro degli stravolgimenti in corso è l'incredibile accelerazione dello sviluppo tecnologico che schiude la possibilità di una manipolazione completa del materiale umano, una manipolazione capace di toccare (e intaccare) l'essenza più profonda. In particolare, un siffatto intervento sull'insieme della vita umana esige e quindi determina la nascita di organismi che sono composti sì, almeno in parte, di uomini, ma che non sono più, essi stessi, individui umani, anche se devono essere dotati di un'*intelligenza* (in senso lato) superiore a quella dei singoli individui umani perché, altrimenti, il loro controllo sulle forme di vita presenti sulla Terra non sareb-

⁵⁵ *Tractatus*, 6.54.

be completo ed efficace. Il controllo pieno della vita umana, infatti, può avvenire non da parte di singoli esseri umani ma solo da parte di gruppi tecnologicamente *organismizzati*. Con questo neologismo mi riferisco al fatto che del potere di progettare la vita sulla Terra nella sua interezza – cosa che è ormai una possibilità e per ciò stesso diventa una necessità – si può dotare solo un'entità che si costituisca come un vero e proprio «organismo» diverso da un singolo uomo ma, come questo, «intelligente», sia pure in un senso proprio, incomparabile con l'intelligenza di qualsiasi singolo uomo. Si tratta infatti di apparati (o soggetti) che ereditano molti dei caratteri tipicamente umani (organizzazione, razionalità, previsione) ma anche ne perdono parecchi altri importanti (sentimenti, corporeità etc.) e comunque appartengono a una «dimensione» radicalmente diversa da quella degli individui umani. Come tutto questo si debba intendere in concreto è forse il problema fondamentale per il pensiero del nostro tempo; ma certo risulta ben difficile immaginare che saranno singoli individui umani in quanto tali i protagonisti della storia a venire.

Se l'apocalisse designa la situazione nella quale la vicenda degli uomini sulla Terra si conclude, allora l'epoca che stiamo vivendo è letteralmente apocalittica, perché è precisamente quella nella quale la vicenda degli individui umani, quelli che vivono ancora nelle capanne accanto ai corsi d'acqua, è giunta al termine. Con la sua conclusione, sui singoli uomini viene emesso il *giudizio definitivo* (il giudizio universale) da parte degli organismi viventi che, pur scaturendo dal grembo dell'umanità, ne prendono ormai il posto. Questi sono individui *sovrumani*, nel senso letterale del termine, che possono a ragione presentarsi come la manifestazione dell'*onnipotere*, e quindi del *soprannaturale*, nella misura in cui assumono il ruolo di padroni e signori di ogni aspetto della natura (uomo compreso). Si tratta però di un soprannaturale che è totalmente fattuale, cioè storico-empirico; la sua sopra-naturalità consiste semplicemente nel fatto che esso possiede uno sguardo che *comprende e domina* la totalità del mondo fisico-naturale. In siffatte figure «apocalittiche» la dimensione scientifico-tecnologica e quella religiosa tornano oggi a ricongiungersi.

Da questo punto di vista può apparire che la concezione espressa da Wittgenstein sia ancora umana, troppo umana. Come abbiamo visto, infatti, il suo «ideale», se così si può dire, è ancora quello di

un gruppo di amici «dispersi negli angoli del mondo»⁵⁶ che vivono sostanzialmente in «capanne», cioè in abitazioni fatte a misura d'uomo. Un'esperienza del genere può apparire oggi del tutto marginale. Gli uomini «randagi» sono ormai (dal punto di vista del sistema e del potere, sia chiaro) i «rifiuti» dell'umanità, i suoi scarti, in rotta in ogni angolo della Terra e implacabilmente braccati. Il degrado antropologico (fisico, psicologico, culturale, morale) in atto nelle periferie delle nostre metropoli è un sintomo inequivocabile di questo fatto. Ma anche gli uomini «vincenti» sono tali nella misura in cui cessano di agire da singoli uomini e si lasciano arruolare – ma sarebbe meglio dire incorporare, o assorbire – da *corporations* (la parola è significativa, anche se il suo riferimento va qui inteso in senso assai ampio: anche l'università è una *corporation*, e anche un'etnia può esserlo) che costituiscono i veri soggetti dello sviluppo storico.

Un aspetto di questo scenario merita in particolare di essere ora sottolineato. La «deposizione» dell'uomo (il singolo) dal ruolo di signore della Terra non significa solo l'impotenza dei singoli uomini rispetto ai soggetti macroantropici e postantropici che governano la storia umana; significa anche una trasformazione radicale e un'innovazione essenziale delle stesse esperienze di tipo esistenziale e psicologico presenti sulla Terra. Voglio dire che stiamo assistendo a una trasformazione radicale delle percezioni e dei sentimenti presenti nella vita terrestre. Anche gli alberi vivono, hanno sensazioni; ma gli animali sentono in una maniera profondamente diversa, una maniera che le piante possono solo lontanamente o inconsciamente presagire. Allo stesso modo, anche gli animali soffrono, ma gli uomini lo fanno in una maniera profondamente diversa e almeno da certi punti di vista incomparabile; pensiamo per esempio alle sofferenze legate alla gelosia, al tradimento, a un'accusa subita, al fallimento professionale etc. Gli animali, soprattutto se vivono a stretto contatto con gli uomini, possono certo avvertire qualcosa dei sentimenti umani e in qualche modo prenderne parte, ma è difficile immaginare che essi riescano a *capire davvero* quello che proviamo noi. Analogamente, vorrei dire che i singoli individui umani possono oggi solo presagire quelli che sono/saranno i sentimenti propri delle forme di vita destinate a subentrare a loro nel ruolo di signori della Terra. I «sen-

⁵⁶ PD, p. 25 [1930].

timenti» oggi decisivi non sono quelli che hanno luogo *all'interno* dei singoli individui umani; caso mai essi accadono al loro esterno, nelle loro relazioni, nel loro *organismizzarsi*. Peraltro tutto questo trasforma in maniera profonda anche il modo di sentire dei singoli esseri umani, nella misura in cui questi entrano in qualche modo in risonanza, vibrando, con le esperienze dei grandi organismi. Come le singole cellule del corpo umano *avvertono* le sofferenze (fisiche e psichiche) dell'organismo intero, allo stesso modo i singoli individui umani sono destinati a *patire* le gioie e i dolori degli organismi dai quali sono incorporati; anche se questi termini (gioia e dolore) non sono più adeguati a esprimere quello che sta accadendo.

Da questo punto di vista si può forse sospettare che non sia del tutto vero quello che Wittgenstein sostiene, e cioè che non vi sia dolore più grande di quello di un singolo essere umano. Viceversa si può, e forse si deve, immaginare il sorgere di sentimenti e di sensazioni per i quali ci mancano persino le parole per esprimerli, perché essi riguardano l'intero organismo al quale i singoli individui appartengono. Potremmo forse riferirci – per avere una prima, approssimativa idea di quanto sto dicendo – al tipo di terrore e di orrore che un uomo prova quando capisce che ad essere annientati saranno non singoli individui del suo popolo ma questo nella sua totalità. Pensiamo, per esempio, a quello che devono aver «sentito» i nativi americani quando hanno capito che la loro intera civiltà sarebbe stata cancellata in quello che è stato forse l'unico vero genocidio riuscito nella nostra storia. Ma analogamente possiamo rievocare quello che possono aver provato gli Ebrei esposti agli attacchi del regime nazista nel secolo scorso, o le sofferenze di popoli come quello Armeno e in certe occasioni quello Curdo, o, oggi, quelli Tibetano e Palestinese. Anche i sentimenti «umani» cambiano essenzialmente se cambia il contesto di vita nel quale i singoli individui si inscrivono. Il punto è che quelli che potevano apparire come eventi eccezionali e «mostruosi» della storia rischiano di presentarsi oggi come la cifra stessa dell'esperienza umana, per quanto riguarda non solo singoli popoli ma l'umanità stessa, intesa come un insieme omogeneo di individui.

Che rilevanza possono avere, per quanto riguarda la figura di Gesù, considerazioni di questo genere? Abbiamo visto che il Gesù che emerge dalle sintetiche osservazioni di Wittgenstein è un paradigma esemplare dell'individuo umano. Il cristianesimo può essere

compendiato nella figura di un uomo: Gesù di Nazareth, il figlio dell'uomo. Il Cristianesimo, infatti, prima e più che una dottrina è il mistero dell'incarnazione di Dio in un uomo. Allo stesso modo l'immagine più tipica del Buddhismo tradizionale è quella di un uomo, quasi nudo (solo un leggero manto lo copre scendendo da una spalla), immerso nella meditazione ai piedi di una pianta. Possiamo forse azzardarci a dire che, se l'Era assiale può essere interpretata come quella nella quale i *grandi uomini* (Lao Tzu, Buddha, Socrate, Gesù) si sono levati «nudi» contro il potere degli organismi (Chiese, istituzioni, poteri) che, nati per tutelare e promuovere la vita dei singoli uomini, si stavano rovesciando in una minaccia nei confronti di questa, allora tale sfida è persa. L'individuo umano, per quanto grande e «divino» sia, è stato schiacciato dal potere dei grandi organismi tecnologicamente attrezzati.

Forse è anche per questa sconfitta che Gesù si presenta in gran parte della letteratura, a partire almeno dal secolo scorso, come una figura sostanzialmente tragica, sullo sfondo di un cielo livido velato da ombre cupe e tenebrose. L'immagine che ne dà Dostoevskij nella *Leggenda del Grande Inquisitore* è emblematica in proposito; ma in generale il modo in cui il «Salvatore» viene vissuto all'interno di una certa cultura russa, tanto per restare all'interno di un ambiente rilevante, è estremamente significativo. Dovendo compendiare in una battuta questa enorme problematica, potrei dire che è come se Gesù si presentasse, agli occhi dei contemporanei, come colui che ha «tradito» le sue promesse di salvezza e quindi le nostre speranze di redenzione. L'uomo Gesù pare ormai un individuo destinato a vagare, sconosciuto, tradito e impotente, nei meandri dis-umani delle metropoli attuali. È come se fossimo in presenza di un doppio, reciproco tradimento: l'umanità ha tradito Gesù (ha rifiutato il suo comandamento d'amore, e per questo è destinata a sprofondare nella catastrofe e nell'abisso della sofferenza), ma anche Gesù, in un certo senso, ha tradito l'umanità; perché la promessa di una comunità di uomini fraterna e benevola non è stata mantenuta, ed anzi la stessa religione è diventata spesso strumento di perversione e di crudeltà.

Ma se dal punto di vista dell'individuo umano, inteso come singolo, il destino pare essere quello del fallimento e quindi l'apocalisse (nel senso che il fallimento riguarda l'intera umanità, intendendo questa come un insieme omogeneo di individui), la percezione di

quello che accade può forse cambiare se consideriamo la situazione dal punto di vista, non più strettamente umano, delle nuove forme di vita che fanno la loro comparsa sulla Terra.

Voglio per altro sottolineare che non necessariamente questa impostazione si presenta come una «confutazione» della posizione wittgensteiniana. Certamente essa è profondamente distante da quello che Wittgenstein scorgeva e intendeva, ma in primo luogo è compatibile con quella prospettiva cui sopra abbiamo brevemente fatto cenno⁵⁷ per la quale la vera religione è contraria alla «accentuazione della propria persona», e in secondo luogo, soprattutto, è pienamente coerente con la sua prospettiva epistemologica e filosofica, cioè con quella che abbiamo indicato come visione «apocalittica». Non è un caso, del resto, che uno dei temi più stimolanti tra quelli che fanno capolino nella sua riflessione matura riguardi proprio la possibilità che si diano soggetti portatori di esperienze e visioni del mondo completamente, radicalmente difformi dalle nostre, cioè irriducibili e incommensurabili con esse. È, questa, una ripresa radicale del tema del limite del linguaggio e quindi – dal punto di vista che qui interessa – del problema della visione «apocalittica». È appunto su questa base «epistemologica» che diventa possibile, proprio a partire dal suo insegnamento, un confronto tra la posizione «umanistica» di Wittgenstein e quella post-umana dell'epoca attuale. Si tratta, in altri termini, di applicare alla stessa concreta visione di Wittgenstein la sua prospettiva epistemologico-filosofica che enuncia la possibilità di una rottura drammatica con qualsiasi esperienza e quindi con qualsiasi concezione del mondo.

Sempre per ridurre il tutto a una battuta ultraschematica, potremmo dire che l'espressione «apocalittica» che la situazione attuale pare presentare può forse cambiare se riusciamo a passare dallo sguardo che si focalizza sull'individuo umano (il corpo di Gesù, appeso a una croce e poi risorto) a quello che riesce a scorgere il *corpo mistico* che può scaturire dall'insieme (lo stare insieme) di organismi umani legati da un vincolo di *philia*; ancorché questo stare insieme possa assumere forme profondamente difformi da quelle «arcadiche» alle quali siamo abituati. A questa condizione il Gesù triste e sconfitto che si aggira nell'immaginario dei nostri tempi può lasciare il posto a un

⁵⁷ Si veda la citazione relativa alla nota 49.

Gesù che, pur non essendo quello trionfante (trionfante perché incoronato), mostra però un volto gioioso e sereno: l'apocalisse sfuma nel miracolo che trasforma la vita umana sulla Terra. Dalla cupezza che oggi rischia di travolgere gli umani si può forse uscire andando al di là dell'umano, e accedendo alla visione di quello che – siccome qui ci troviamo in un ambito che riguarda la religione – possiamo chiamare un *corpo mistico*. Visione certamente mistica, ma nello stesso tempo pienamente fedele alla Terra e *realistica*. Una mistica del quotidiano (per dirla alla Panikkar); un «al di là dell'umano» capace di conciliare la dimensione metafisico-extratemporale con quella storico-escatologica; capace cioè di schiudere l'esperienza della *tempiternità*, per usare un efficace neologismo ancora di Raimon Panikkar.

La scomparsa dell'uomo lascia il posto ad altre forme di vita; ma la «apocalittica» scomparsa dell'uomo può essere una *buona novella* per la vita sulla Terra. La sconfitta della morte degli individui umani, che oggi la tecnica rende possibile, significa anche, per un certo verso, la morte dell'umanità; ma – per converso – la scomparsa dell'umanità segna anche la fine della dolorosa vita dei mortali. L'apocalisse si mostra come l'altra faccia del miracolo cui dà luogo la vita sulla Terra.

Si è soliti dire che la scienza (la tecnica) fa miracoli. Ma ognuno di questi miracoli è esposto al rischio di rovesciarsi immediatamente in un orrore. Il vero miracolo è quello che riesce a collocare il progresso tecnico-scientifico in un orizzonte nel quale il senso dell'esperienza umana, dei singoli individui umani, sia conservato integralmente. La dimensione mistica – estetica, etica e in particolare, qui, filosofica, come abbiamo visto – costituisce appunto il luogo in cui l'onnipotere tecnologico assume il volto benevolo del salvatore dell'uomo, del figlio dell'uomo. Ma questo può avvenire solo se la vita sulla Terra in qualche modo «conserva» l'esperienza umana, per esempio quella artistica; cioè solo se il «giudizio universale» sull'umanità assume la forma di una «promozione» dell'umano; solo se il «corpo» nel quale il figlio dell'uomo si incarna e si realizza è capace di conservare e di valorizzare l'esperienza degli individui umani in quanto tali.

Ciò che distingue la religione dalla filosofia – sempre per indulgere a formule che in verità richiederebbero tutta una serie di precisazioni e di chiarimenti – è, come si diceva, il fatto che la religione è legata a episodi e a fatti *particolari*, mentre la filosofia pare legata alla sfera dell'universale. Il *ligare* che definisce la *re-ligio* si manife-

sta qui nel vincolo che la inchioda a una determinatezza escludente. La religione, per esempio, è legata a un determinato e particolare popolo (come quello ebraico), o a una determinata persona (come Gesù, o il Buddha, almeno nella misura in cui vogliamo classificare il Buddhismo come una religione), o anche a un determinato libro (come il Corano), etc. Questo comporta, evidentemente, il rischio che la particolarità della determinazione «divina» (posta cioè come assoluta) si presenti come escludente e quindi negativa per chi non appartiene ad essa. La filosofia, invece, si è storicamente presentata con il carattere della universalità (il *logos*), che pareva idoneo a escludere tale rischio. Ma proprio per questo essa va incontro a un rischio opposto e simmetrico, quello di cadere in un'astrattezza che, lungi dal rispettare e valorizzare ogni uomo, finisce per castigarli tutti imponendo loro il giogo della *episteme*; oggi: della tecnica. Nell'epoca in cui la natura umana poteva essere considerata un dato immutabile, era praticamente inevitabile che si realizzasse questa sorta di «scissione» tra l'universale e l'empirico-fattuale; ma tale separatezza viene superata oggi, nell'epoca in cui anche la stessa «essenza» della natura umana risulta essere messa in gioco dall'intervento manipolatore. Nell'epoca in cui l'intera comunità degli individui umani cade sotto la minaccia dell'apocalisse tecnologica, l'*astratta* filosofia può guadagnare la propria «concretezza» presentandosi come *religione dell'umanità*, cioè come esperienza capace di preservare, all'interno della nuova epoca che si annuncia, i caratteri dell'umano. La figura di Gesù – vissuto in questi millenni, da molti, come l'uomo divino – ripensata alla luce di questa nuova situazione può ripresentarsi oggi come l'immagine del figlio dell'uomo che riappare e si incarna nell'esperienza tecno-antropologica della vita sulla Terra.

Gaetano Lettieri

Una memoria pericolosa. Gesù «apocalittico» nell'ultimo Metz

«L'esigenza che il dolore venga fatto oggetto di discussione è condizione di ogni verità»¹.

«La cristologia senza apocalittica si trasforma in ideologia dei vincitori»².

«Colui che dice "Dio", nel senso in cui lo dice Gesù, rischia la frattura, provocata dalle sventure altrui, delle proprie certezze religiose»³.

La ricerca teologica di Johann Baptist Metz (1928) è mossa da un radicalissimo sforzo di denudamento e «concentrazione» – termine sul quale egli si è metodologicamente impegnato⁴ –, testimo-

¹ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt 1966, trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, pp. 16-17: «Il bisogno di articolare il dolore è condizione di ogni verità», citato in J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1997, trad. it. *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997* (= *Nuova teologia politica*), Queriniana, Brescia 1998, p. 200. La citazione di Adorno ritorna, lievemente modificata, in J. B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer*, Herder, Freiburg im Breisgau 2006 (2), trad. it. *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista. In collaborazione con Johann Reikerstorfer* (= *Memoria passionis*), Queriniana, Brescia 2009, p. 56. Entrambi i volumi di Metz sopra citati sono strutturati come raccolta e talvolta riscrittura di articoli pubblicati tra il 1967 e il 2005; qui ci si limiterà prevalentemente a rimandare ai due volumi collettanei in traduzione italiana, citando raramente titoli e datazioni dei singoli saggi confluitivi. Come introduzione generale, cfr. l'ottimo volume di G. Coccolini, *Johann Baptist Metz*, Queriniana, Brescia 2007.

² J. B. Metz, *La lotta per il tempo perduto. Tesi inattuali sull'apocalittica* (= *La lotta per il tempo perduto*), in R. Panattoni, G. Solla (edd.), *Teologia politica 1 (Teologie estreme?)*, Marietti, Torino 2004, pp. 87-97, tesi XXV; «Non correva la cristologia sempre il rischio di mutarsi in una teologia trionfalistica della storia? Ma la cristologia non è un'ideologia di coloro che nella storia risultano vincitori!» (*Memoria passionis*, p. 63). Cfr. D. Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1971, trad. it. *Teologia politica. Discussione con Rudolf Bultmann*, Morcelliana, Brescia 1973, p. 62: «Le chiese ufficiali si valgono del Cristo kerygmatico come mezzo conveniente per tenere in disciplina. È stato il Gesù biblico – che oggi cerchiamo di riconoscere come quello storico – a turbare il Grande Inquisitore e anche i piccoli inquisitori protestanti. Diversamente, il Cristo dominante nelle chiese, che soppianta il Cristo biblico, è il Cristo dei dominanti».

³ *Memoria passionis*, p. 35; cfr. *Nuova teologia politica*, p. 226.

⁴ Cfr. *Nuova teologia politica*, pp. 114-135, in part. p. 116, nota 3, ove quello della «concentrazione» è indicato come uno dei criteri metodologici operanti nella definizione

niati dalla stessa forma privilegiata di comunicazione, in prevalenza saggistica e «occasionale», sempre più resistente ad approfondimenti di tipo storico-dogmatico (rari e sempre piuttosto approssimativi) o metafisico-speculativo (apertamente stigmatizzati). Questa «concentrazione» – tradotta in una quasi ossessiva ripetizione (*recapitolatio*) del semplice nucleo patico del vangelo – è frutto di una critica radicale, di una decostruzione sempre più dichiaratamente «illuministica» (nella prospettiva di un «illuminismo dell'illuminismo» o di una «dialettica della secolarizzazione»)⁵ dei vari

di un nuovo paradigma teologico; in particolare «concentrazione» significa a) ritorno a quella sostanza «cristiana» spesso rimossa dall'eccessive specializzazioni o settorializzazioni della ricerca teologica, che di solito finiscono per rimuovere crisi storiche, etiche, sociali, favorendo interpretazioni meramente reattive e tradizionalistiche, quindi fallimentari del deposito di fede; b) «riduzione non banale della dottrina alla vita, della dossografia alla biografia, perché il *logos* della teologia mira sempre ad una forma di sapere come forma di vita». Di «riduzione teologica», Metz parla in *Nuova teologia politica*, pp. 181-188, in part. p. 186. Non mi soffermo sul rahneriano «principio della concentrazione» della fede cristiana, quindi sulle diverse formulazioni di «formula breve» del credo proposte dallo stesso Rahner, quindi da Walter Kasper, Hans Küng, Dorothee Sölle; cfr. K. Rahner, *Esigenza di una formula "sintetica" della fede cristiana*, in «Concilium» (ed. it.) 3, 1967, pp. 86-97; e soprattutto *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg i.B. 1976, trad. it. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo [= Corso fondamentale sulla fede]*, San Paolo, Roma 1984, pp. 569-582, ove, dopo un'ampia riflessione metodologica, tre «formule brevi della fede» («teologica», «antropologica», «futorologica», ove l'influenza di Metz mi pare evidente) concludono l'opera.

⁵ «Una rielaborazione dell'illuminismo, della sua critica all'ideologia e alla religione, è divenuta ineludibile per la teologia. Non si tratta né di un frettoloso superamento dell'illuminismo, senza averlo attraversato, nemmeno di una conciliazione (insensibile alle contraddizioni dei suoi processi) fra religione e illuminismo: produttiva non-contemporaneità della religione, quindi, anche nell'interesse di un "illuminismo dell'illuminismo"» (*Nuova teologia politica*, p. 179). Cfr. soprattutto *Memoria passionis*, pp. 195-220, ove l'opzione di fondo rimane sostanzialmente kantiana: «L'irruzione delle questioni pratiche e storico-sociali nel discorso su Dio avviene propriamente già all'interno del processo illuministico europeo, caratterizzato dal primato della ragione pratica nella trattazione dei problemi metafisici. Con queste questioni la teologia non rinuncia a dare ragionevolmente conto della fede e delle sue tradizioni, nella direzione verso la verità» (p. 195); rivelativo il confronto con Jürgen Habermas: pp. 197-198; p. 205; pp. 217-219. In proposito, rilevante il saggio, dedicato al pensiero di Metz, di J. Habermas, *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnestiche Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt*, in Aa.Vv., *Diagnosen der Zeit*, Patmos, Düsseldorf 1994, pp. 51-64, quindi in *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften*, IX, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2001, trad. it. *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 149-159; cfr. la risposta a questo scritto di Habermas in *Nuova teologia politica*, pp. 165-167; *Memoria passionis*, pp. 217-219. Sulla

paradigmi teologici cristiani, nel tentativo di liberare una postdogmatica, eppure originaria, «cristologia», *riducendo* l'unico autentico *logos* cristiano alla *memoria martiriale* di Gesù. Il fondamento autoritativo dell'esistenza cristiana è infatti radicato nella *persona* storica di Gesù, la quale impone una sequela sempre arrischiata, com-passionevole, politicamente impegnata: il postulato risalimento al vangelo originario è pertanto niente affatto regressivo o tradizionalista, in quanto gli autoritativi *kerygmata* protocristiani sono tutti incentrati su un'apertura escatologica della temporalità, che libera/comanda un'esistenza estatica, pratica, storicamente impegnata, concentrata sulla concreta forma di vita del soggetto nelle sue relazioni sociali e politiche. La *memoria* apocalittica del passato è infatti capace di mettere in crisi la pacificata autoreferenzialità del presente della coscienza/cultura dominante, inquietandolo verso un futuro de-terminato⁶, imperativamente decisivo, in quanto sensibile all'urgenza storica del riscatto del «dolore altrui»⁷. Soltanto nell'esposizione estatica a questa prossimità, sicché il tempo autentico è quello aperto e visitato dalla vittima che chiede giustizia, è possibile fissare criticamente lo sguardo nella realtà violenta e impietosa della storia, nella quale, attraverso la stessa testimonianza politica e sociale, si chiede evangelicamente al Dio di Gesù di venire presto. L'accoglienza del vangelo è allora rammemorazione critica, ove la teologia della crisi si rivela come irrinunciabilmente politica,

centralità del confronto di Metz con il Kant critico, in particolare pratico e filosofo della religione, cfr. R. Langthaler, "Gottvermissen" – eine theologische Kritik der reinen Vernunft: die neue politische Theologie (J. B. Metz) im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie, Pustet, Regensburg 2000. Sulla «dialettica della secolarizzazione», cfr. *infra*, nota 31; e J. B. Metz, *Prospettive antropologiche e teologiche della secolarizzazione*, in S. Sorrentino (ed.), *Teologia e secolarizzazione*, Guida, Napoli 1991, pp. 27-45.

⁶ Cfr. *Nuova teologia politica*, pp. 35-66, in part. pp. 51-57: quella evangelica è una «memoria pericolosa che incalza e mette in questione il nostro presente, in quanto in essa rendiamo presente a noi il futuro non ancora risolto... Una siffatta memoria spezza il cerchio incantato della coscienza dominante. Essa reclama conflitti irrisolti e rimossi, speranze non ancora obsolete. Contro le convinzioni dominanti essa erge esperienze prima fatte e priva della sua sicurezza l'evidenza del presente. Essa mobilita la tradizione come potenza critico-liberatrice contro la sicurezza di coloro per i quali "il tempo è sempre buono" (cfr. *Gv* 7,6)... La fede dogmatica o la fede professata è quindi il legame a principi dottrinali che possono e devono essere compresi come formule ripresentative di una memoria dell'umanità rimossa, indomita, sovversiva e pericolosa» (pp. 53-55).

⁷ Cfr., ad esempio, *Nuova teologia politica*, pp. 217-222.

nuova teologia dialettica⁸, rischiosamente aperta all'avvento imperativo dell'amore del prossimo, del nemico, di ogni uomo che è innanzi tutto, sempre, universalmente *homo patiens*, quindi vittima.

Il «nuovo paradigma della teologia» come «nuova teologia politica» è pertanto definito come post-idealistico, critico sia nei confronti del paradigma neoscolastico, che nei confronti di quello trascendentale-idealistico (rahneriano)⁹: esso intende passare cristologicamente dal *Logos* ontologico e dall'interiorità della coscienza alla *carne sofferente*¹⁰ e alla trascendenza escatologica di Dio, concentrandosi nella «formula imperativa» della «*memoria passionis*», identificata con l'origine e l'essenza del vangelo, dunque come l'unico cuore pulsante della vita e della teologia cristiane. Radicata nella croce di Gesù, la teologia cristiana (il suo *logos!*) viene fondata sull'assolutizzazione della contingenza *patiens*, sul vuoto di senso che espone la ragione umana alla debordante presenza di dolore, ingiustizia, violenza nel mondo – culminante nell'«incarnazione» storica di Auschwitz¹¹ –, che pure si confessa creato da Dio¹². Il *logos* cristiano torna ad essere assolutamente singolare: testimonia l'universale esposizione personale del dolore, piuttosto che l'ordine del mondo e la sua razionalità divinamente garantita; grida (universalmente e persino razionalmente) il suo essere sensibile al tatto della contingenza irripetibile della carne sofferente, piuttosto che argomentare apatico l'onnipotente verità ontoteologica di Dio, finalmente deposta. L'apertura rammemorante imposta dalla sofferenza altrui pone, pertanto, il compito di quella che è possibile de-

⁸ Cfr. *Nuova teologia politica*, pp. 33-34; *Memoria passionis*, pp. 195-204.

⁹ Cfr. J. B. Metz, *Verso una teologia post-idealistica* (1985), quindi in *Nuova teologia politica*, pp. 114-135, in part. pp. 115-117.

¹⁰ J. B. Metz, *Caro cardo salutis. Zum christlichen Verständnis des Leibes*, 1968, trad. it. *Caro cardo salutis. La concezione cristiana del corpo*, Queriniana, Brescia 1968.

¹¹ Il principio teologico di Auschwitz, proclamato da Metz, è in effetti una formula «concentrata», persino meta-cristiana (quindi religiosamente ecumenica) della nuova teologia politica: «Non praticare più alcuna teologia che fosse concepita in modo da non venir toccata da Auschwitz e in particolare in modo che non potesse venirne toccata» (*Memoria passionis*, p. 50); in tal senso, è credibile soltanto un «*logos* della teologia... sensibile al tatto», ovvero verificato in relazione a ciò che è «singolare-contingente» (p. 50); formulando il discorso su Dio, si deve insomma «tenere conto della singolarità degli eventi storici e dell'orrore della contingenza» (p. 53); cfr. il confronto con H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Onomato, Frankfurt a.M. 1987, trad. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz: una voce ebraica*, il melangolo, Genova 1993.

¹² Cfr. *infra*, nota 15.

finire escato-teologia politica¹³, all'interno della quale ogni singolarità contingente è riconosciuta nel suo patire, imponendo prassi di riscatto storico, sociale, politico, attraverso le quali si invoca la giustizia del regno avveniente proclamata da Gesù. In Cristo, comunque, è la passività scandalosa della vittima che precede, fonda ed eccede (escatologicamente) qualsiasi modello etico di concreta prassi teologico-politica¹⁴; è la *memoria passionis* che, nella sua proiezione escatologica, diviene paradossale testimonianza della prossimità di Dio nei confronti della contingenza sofferente della storia e degli umani, contraddittori tentativi di testimoniare un riscatto *sensibile*.

Conseguentemente, l'escato-teologia politica presuppone una paradossale teologia della giustificazione, una *nuova*, paradossale teodicea (biblico-apocalittica)¹⁵, nella quale non è più tematizzato

¹³ Di «orizzonte di una teologia “politica” escatologica», si parla già nel primo scritto dedicato alla definizione della teologia politica di J. B. Metz, *Chiesa e mondo nell'orizzonte escatologico* (1966), quindi in *Zur Theologie der Welt*, Topos, Mainz-München 1968, trad. it. *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 79-92, in part. p. 80; cfr. «Teologia politica» come *teologia fondamentale del mondo* (1972-1974), quindi in *Nuova teologia politica*, pp. 81-94, saggio dedicato all'«impostazione di una teologia politica-escatologica» (p. 83). Cfr. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Guetersloher, München 1972, trad. it. *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana* (= *Il Dio crocifisso*) Queriniana, Brescia 1973, 1982 (3), 111, ove egli connette la propria teologia della speranza come «*eschatologia crucis*» con l'«*escatologia critico-politica*» di Metz.

¹⁴ «La religione biblica della sensibilità al dolore non parla certo, primariamente, di una morale, ma di una speranza; il suo discorso su Dio non si radica in un'etica, ma in un'escatologia» (*Nuova teologia politica*, p. 222); «La teologia politica accentua che il soggetto della storia globale è Dio nella sua signoria escatologica. E questo significa innanzitutto che anche qui non c'è nessun soggetto indicabile socialmente e identificabile politicamente per l'istituzione universale del senso dei processi storici... In questo senso l'impostazione [irriducibilmente critica e politicamente antiidolatrice] della teologia politica libera la prassi sociale-politica e la difende dal totalitarismo» (p. 87). Queste precisazioni segnano lo scarto tra la nuova teologia politica e la teologia della liberazione latino-americana, pure assai stimata da Metz.

¹⁵ «La questione della teodicea, che non è qui debitrice al paradigma della teodicea epicureo-filosofica (“liquidata” da Kant), ma al paradigma di teodicea biblico-apocalittico, diviene ora la questione teologica, la questione escatologica per antonomasia, tanto non-rispondibile quanto non dimenticabile, la questione per la quale noi, da parte nostra, non disponiamo di alcuna risposta, la questione “di troppo”, che la teologia dovrebbe sempre trasformare in una interpellanza rivolta a Dio» (*Memoria passionis*, p. 203); cfr. pp. 152-155; «Soprattutto attraverso il mio lavoro teologico una particolare sensibilità per la teodicea, il problema di Dio di fronte alla storia della sofferenza del mondo, del “suo” mondo. Quella che più tardi si chiamerà “teologia politica” ha qui le sue radici: il discorso su Dio

il doversi giustificare dell'uomo al cospetto di Dio, ma il doversi giustificare di Dio al cospetto dell'*homo patiens*, che fonda l'imperativo del giustificarsi dell'uomo al cospetto del prossimo *patiens*. La *memoria passionis* impone pertanto un'interminabile, *appassionata* decostruzione della *teologia* – denunciando «il contenuto palesemente apatico della teologia, la sua sorprendente resistenza allo sconcerto»¹⁶ –, perché essa dischiuda, in Cristo, la sua vocazione *teopatica*, in quanto in Gesù non il *logos*, ma il patire dell'uomo è l'unica evidenza a partire dalla quale è possibile confessare un discorso credibile su Dio, che non sia smemorato trastullarsi con l'idea ontologica (la tentazione della gnosi), ma invocazione del Dio che viene e della reale condivisione del dolore altrui: una teologia della con-passione¹⁷, dunque una teologia *debole*¹⁸, storico-narra-

nella *conversio ad passionem*» (*Nuova teologia politica*, p. 226). Cfr. inoltre J. B. Metz, *Theologie als Theodizee?*, in W. Oelmüller (ed.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, Fink, München 1990, pp. 103-118. Notevole il saggio di J. Reikerstorfer, *Im "Theodizeeblick"*. *Die neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz*, in C. Barwasser (ed.), *Theologie der Gegenwart*, Wbg, Darmstadt 2006, pp. 142-158.

¹⁶ *Memoria passionis*, p. 45.

¹⁷ «La teologia sensibile alla teodicea ha, di fronte ai propri contenuti, una costitutiva inibizione all'oggettivazione... In ogni caso, l'"oggettività" del suo discorso su Dio non può essere acquisita alle spalle delle esperienze umane di sofferenza... Questo pensiero sensibile alla teodicea, che non conosce quella fiducia nell'esistenza che viene implorata nella smemoratezza del dolore e nei sogni dei miti, sarebbe da reintrodurre nel *logos* della teologia. Esso mira, analogamente al divieto veterotestamentario delle immagini, a una cultura della mancanza e sarebbe propriamente l'*organon* di una teologia che, come teodicea, cerchi di mettere a confronto la nostra conoscenza avanzatissima col lamento e l'accusa di ciò che è accaduto, in essa sistematicamente dimenticati» (*Memoria passionis*, pp. 39-40); cfr. p. 88. «La teologia deve quindi cercare di difendere dal sospetto di riduzionismo e di indifferenziazione la grandezza comunicativa della memoria e del racconto... Essa deve fare emergere chiaramente la superiorità comunicativa del linguaggio memorativo e narrante della fede di contro al linguaggio argomentativo, asoggettuale della metafisica greca ed anche al linguaggio scientifico della razionalità occidentale» (*Nuova teologia politica*, p. 134); cfr. J. B. Metz, *Breve apologia del narrare*, in «Concilium» (ed. it.) 9, 1973, pp. 80-98; *Memoria passionis*, pp. 223-226.

¹⁸ «La memoria storica alla quale viene qui collegato il *logos* della teologia, il discorso cristiano su Dio, è propriamente una categoria "debole". Ciò che deve essere ricordato resta sempre minacciato dall'oblio, resta esposto al pericolo dell'inaridimento, dell'esaurimento delle risorse della memoria storica, resta esposto alle furie della dimenticanza, può essere ridotto infine a sparire nella dimenticanza di dimenticare, sì che di nulla si avverte più la mancanza» (*Nuova teologia politica*, pp. 155-176, in part. p. 176). Quello biblico e cristiano è un «... monoteismo "debole", vulnerabile, empatico; esso è nel nucleo un discorso su Dio sensibile al dolore» (*Memoria passionis*, p. 150).

tiva¹⁹ – per la quale Cristo è il *logos* in quanto narrazione-chiave, discorso della rammemorazione universale di ogni singola vittima – e non *potente*, ontologico-speculativa: il *logos* teologico *forte* (e per questo paradossalmente muto!)²⁰ di «“tipo riconciliatorio”», speculativo, astratto, esteticamente distratto, è quindi contrapposto al *logos* di «“tipo critico (*Krisentyp*)”», che si esprime primariamente nelle «categorie della vita minacciata», in quanto «sa di Dio nell'orizzonte del pericolo»²¹. Ne risulta un minimalismo cristologico, che è appunto l'esito del concentrarsi decostruttivo sulla traccia memoriale gesuana, testimoniata dalla memoria ecclesiale, al punto che mi pare possibile definire il neosociniano Gesù di Metz (sacerdote cattolico!), kenoticamente prossimo al grado zero del Cristo teologico, come Gesù apocalittico, in quanto tale «distruttivo» (nel senso della decostruzione critica) di qualsiasi sacrale ordine ontoteologico-politico.

Gesù neosociniano e apocalittico, postmoderno e proto- (e persino pre-) cristiano: l'originalità della prospettiva metziana sta pertanto nella volontà di connettere l'indispensabile ritorno deellenizzante al fondamento kerygmatico giudaico-cristiano (in linea con la tradizione protestante, dalla teologia liberale di von Harnack a quella neodialettica

¹⁹ «Il cristianesimo non è primariamente una comunità di argomentazione [di tipo habermasiano], ma una comunità di racconto» (*Nuova teologia politica*, p. 180), quindi cultura anamnestic, nella quale è conservata la memoria delle sofferenze del passato. La teologia cristiana, pertanto, non può essere «una teologia di puri concetti sistematici, ma una teologia di concetti relativi a soggetti con un fondamento pratico. Questa teologia persiste nel portare alla coscienza pubblica la “lotta per i ricordi”, per la conoscenza di una memoria concernente i soggetti. Il sistema a-soggettuale non può essere per la teologia il luogo della verità, per lo meno, se e qualora si lasci sfuggire la natura catastrofica della storia, natura che nessuno può lasciar scomparire in un sistema puramente “oggettivo” di senso e di identità» (p. 124); cfr. pp. 224-225. Cfr. “*Teologia politica*” come *teologia fondamentale del mondo*, pp. 89-92, in part. la citazione di Th. W. Adorno, *Thesen über Tradition*, in *Ohne Leitbild*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967, p. 34: «Disumano è l'oblio perché viene dimenticata la sofferenza accumulata; infatti la traccia della storia rinvenibile nelle cose, nelle parole, nei colori, nei suoni è sempre quella della passata sofferenza».

²⁰ «Non abbiamo forse utilizzato, per la nostra visione teologica della storia, categorie troppo “forti”, che speculativamente immunizzano troppo, che velano troppo velocemente tutte le lesioni della storia, tutti i crolli e le catastrofi e non lasciano che questi si avvicinino al nostro discorso su Dio e sul suo Cristo? [Ormai]... bisogna prendere congedo dalla comprensione della teologia cristiana come sacra metafisica cieca... [al cospetto della sofferenza umana]..., metafisicamente muta, in quanto si appoggia ad una metafisica priva di un apriori di sofferenza» (*Memoria passionis*, p. 56).

²¹ *Memoria passionis*, p. 41.

che da Bultmann e Gogarten, passando per Bonhoeffer, giunge sino a Moltmann e Käsemann) con una costante attenzione per la storia della filosofia moderna e contemporanea, per la sua sempre più spietata, illuministica volontà di critica, inesorabilmente decostruttiva dell'ontoteologia cristiana (come della cristianità teologico-politica). Singolare, in proposito, l'evoluzione di Metz: se nel suo primo, rahneriano lavoro, pure dedicato ad un'originalissima lettura di Tommaso come pensatore deellenizzante, storico-antropologico e non onto-cosmologico²², egli ancora operava all'interno della grande metafisica cristiana, progressivamente egli muove dalla critica alla metafisica di Heidegger²³ e dal ripensamento operato dalla teologia trascendentale di Karl Rahner, alla critica alla metafisica proposta da Kant²⁴ e da Kierkegaard²⁵, quindi ad una sempre più accentuata svolta «giudaizzante»²⁶, fortemente antimetafisica, segnata da Benjamin²⁷, Bloch e dalla scuola di Francoforte²⁸,

²² Cfr. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, trad. it. *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*, (= *Antropocentrismo cristiano*), Borla, Torino 1969. Segnalo, in proposito, la tesi di laurea magistrale da me diretta presso l'università di Roma La Sapienza di B. Nuti, *Johann Baptist Metz. Percorsi di dis-ellenizzazione*, Roma 2011, in part. pp. 44-56.

²³ Cfr. la dissertazione di J. B. Metz, *Heidegger und das Problem der Metaphysik*, Innsbruck 1952, quindi in «Scholastik» 28, 1953, pp. 1-22.

²⁴ Cfr. *Memoria passionis*, pp. 196-197.

²⁵ «Per il punto di vista storico-teologico, sullo sfondo [della nuova teologia politica] sta S. Kierkegaard (1813-1855) interpretato in chiave non esistenzialistica, ma critico-sociale e critico-ecclesiale» (*Nuova teologia politica*, p. 178); cfr. 111; *Memoria passionis*, pp. 123-124; p. 208; p. 228.

²⁶ Cfr. *Memoria passionis*, pp. 66-69; pp. 216-217; più recentemente, *La lotta per il tempo perduto*.

²⁷ Cfr. ad es. *Nuova teologia politica*, pp. 9-34, in part. p. 15; e pp. 102-103. La capitale influenza delle tesi di W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, è evidente in un principio assiomatico di Metz, che considera come autenticamente cristiana soltanto quella «giustizia carica di promesse non solo per i viventi, ma anche per coloro che sono morti» (*Memoria passionis*, p. 38); sicché, a livello politico «questa memoria [passionis] costringe piuttosto nell'organizzazione dei processi storico-sociali a parteggiare in modo determinato e "disinteressato" per i non-rappresentati, per i sotto-rappresentati e soprattutto per i trapassati» (*Nuova teologia politica*, pp. 87-88). Cfr. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1995, trad. it. *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, (= *L'avvento di Dio*), Queriniana, Brescia 1998, pp. 121-128 (con riferimento a Metz).

²⁸ «Il mio percorso da una teologia trascendentale ad una teologia politica... è un percorso contraddistinto da un cambiamento dello scenario filosofico di fondo: dal Kant trascendentale e da Heidegger al Kant del primato della ragione pratica, a Marx, a Bloch e Benjamin, alla Scuola di Francoforte e, inoltre, al pensiero ebraico e alla sapienza messiani-

sino a Taubes²⁹ e all'intuizione di nuovi, decisivi interlocutori in Lyotard e Derrida³⁰. Sicché la scommessa eminentemente cattolica (appunto teologico-politica) di Metz – per il quale la *memoria* di Gesù è evento ecclesiale e socialmente testimoniale – è quella di riconciliare criticamente la liberante *memoria* fondativa cristiana con la storia irreversibile di liberazione filosofica e politica occidentali, quindi con la critica illuministica e con la democrazia laica, evidenziandone la paradossale, seppure problematica, rischiosa fedeltà all'escato-teologia politica cristiana³¹. Come se la dialettica intracristiana tra deformante amnesia idealistica e testimoniale rammemorazione passionale, dunque tra teologia dogmatica e teologia anamnestic³², segnasse intimamente la stessa storia occidentale divisa tra critica e ideologia, con-passione e violenza di un'ontologia apatica, concentrazione etica e distrazione estetico-concettuale, liberazione e oppressione politiche. Sin dallo scritto su Tommaso, la nuova teologia politica di Metz va interpretata, insomma (anche contro Ratzinger)³³,

ca del giudaismo» (*Nuova teologia politica*, pp. 105-113, in part. p. 105). Per la centralità della questione marxista in Metz, cfr. pp. 118-123.

²⁹ Cfr. l'affermazione della centralità assunta, nel proprio percorso teologico, dal testo taubesiano sulla teologia politica di Paolo, in *Memoria passionis*, p. 228; cfr. pp. 60-66; p. 140.

³⁰ Su Lyotard, cfr. *Nuova teologia politica*, pp. 212-213; *Memoria passionis*, pp. 126-127; su Derrida, cfr. *Nuova teologia politica*, pp. 117-118; *Memoria passionis*, p. 80.

³¹ Per Metz (come per Bonhoeffer o Gogarten) la secolarizzazione «è originariamente un avvenimento *cristiano* e testimonia quindi, nella nostra situazione mondana, della potenza dell'ora di Cristo operante all'interno della storia» (J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit., p. 17); ne deriva la proposta (rivolta in particolare ad Habermas) di integrare la dialettica dell'illuminismo francofortese con una «dialettica della secolarizzazione» (*Memoria passionis*, p. 182), tramite la quale cultura filosofica e politica democratica occidentali – esposte esse stesse al pericolo dell'«amnesia culturale» – riconoscano, pur nel loro legittimo, laico e pluralistico autonomizzarsi dall'esclusivo, intollerante vincolo cristiano (cioè dalla cristianità come struttura di *potere* fondata sull'amnesia nei confronti della sua origine), il loro debito strutturale nei confronti del principio debole e razionalmente universalizzabile della *memoria passionis* cristiana, «potenza intellegibile e critica della base anamnestic dei discorsi pubblici, non soltanto penetrata nell'*ethos* della fede, ma anche nell'*ethos* della ragione del genere umano» (p. 183); cfr. pp. 181-192; 195-212; il saggio *Religione e politica alla fine dell'età moderna* (1995-1997), in *Nuova teologia politica*, pp. 81-83; 189-209. Per l'indicazione dell'ambigua prospettiva della Arendt, da una parte «teoretica di una politica completamente a-religiosa sul terreno della modernità» (in consonanza con Blumenberg), dall'altra costretta a richiamare simbologie religiose e di fondazione «quasi culturale» del politico, cfr. pp. 193-194.

³² Cfr. *Nuova teologia politica*, p. 165.

³³ Cfr., ad es., *Memoria passionis*, p. 213, nota 354. La prospettiva di Metz e della dis-ellenizzazione è uno degli oggetti privilegiati, seppure impliciti, di polemica nel celebre *Discorso di Ratisbona* (12 settembre 2006) di Benedetto XVI.

come radicale affermazione di Gerusalemme contro Atene³⁴, fatta giocare non soltanto all'interno del cristianesimo, ma della stessa complessiva vicenda storica occidentale. Insomma, Metz concepisce la sua fedeltà cristiana come decostruzione della propria identità religiosa, politica, culturale per farne fuoriuscire inesauribilmente giudaica *memoria passionis*, storie di carità, spazi di libertà e di condivisione sociale, tramite un illuminismo critico, metodologico capace di liberare per Dio il singolare *homo patiens* dalle gabbie del dogma, dell'astrazione concettuale, della tentazione ricorrente (cristiana e non) di una gnosi deresponsabilizzante³⁵. Privilegiando l'analisi dei due ultimi volumi collettanei di Metz, *Sul concetto della nuova teologia politica* e soprattutto *Memoria passionis* e in particolare, in essi, i testi più tardi, cercherò qui di restituire, attraverso una pedante documentazione degli anamnesticamente «ripetitivi» testi metziani, l'interpretazione apocalittica di Gesù come esito della decostruzione della cristologia dogmatica.

³⁴ Cfr. *Memoria passionis*, pp. 213-214, ove si rivendica la necessità che il cristianesimo si riconverta da Atene a Gerusalemme: «Il cristianesimo non solo deve molto, anzi moltissimo allo spirito greco, ma a causa di esso è anche sempre fallito... Non aveva Israele stesso una profferta di spirito per il cristianesimo e l'Europa? Questa profferta c'è. C'è la scoperta del tempo come tempo de-terminato, nel cui orizzonte il mondo si trasforma per la prima volta in un luogo storico. C'è il pensiero dell'alleanza come aver memoria, come rammentazione storica, che permette di apprezzare la libertà soggettuale e la libera alterità degli altri assai più che un pensiero privo di tempo, sull'essere e l'identità, di matrice greca». Sarebbe del massimo interesse mettere a confronto queste affermazioni di Metz con quelle di J. Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, Paris 1999, trad. it. *Donare la morte*, Jaka Book, Milano 2002, pp. 41-71; in part.: «L'Europa non sarà ciò che deve essere se non quando sarà pienamente cristiana... Questa Europa a venire non dovrà più essere greca, greco-platonica e neppure romana... Cosa sarebbe il segreto di un'Europa affrancata sia da Atene che da Roma?» (66).

³⁵ «La sospensione etica, cercata nel mito, la radicale presunzione di innocenza per l'uomo, che il mito consente, non è una forma ermetica di sfiducia nella libertà, soprattutto nelle esigenze di libertà solidale di fronte alle ingiustizie del nostro mondo, che gridano al cielo?» (*Nuova teologia politica*, pp. 160); la nuova teologia politica cerca, pertanto, di reagire a «minaccia di perdita del soggetto, immaturità secondaria, nuova passione per miti e religione senza Dio» (p. 183). Connessa alla sistematica polemica contro l'astrazione mitizzante dalla temporalità de-terminata, strutturale è la critica meta-illuministica metziana del pensiero (seppure oggetto di una «concentrazione» stereotipizzante) di Nietzsche, interprete epocale della deresponsabilizzante amnesia postmoderna (passaggio dalla nozione de-terminata della temporalità al circolo neomitizzante dell'eterno ritorno dell'identico, cioè dell'assolutizzazione di un vitalismo estetico ed ermeneutico affetto da amnesia apatica): cfr. pp. 155-162, in part. p. 158; *Memoria passionis*, pp. 85-87; 120-124; 128-135.

1. *Pluralità di forme della fede neotestamentaria e privilegiamento del Gesù sinottico rispetto al Logos giovanneo*

La novità della proposta teologica metziana è fondata su una prudente, eppure radicale assunzione dell'approccio storico-critico al Nuovo Testamento, rinunciando a qualsiasi pretesa conservativa di difendere un'invariabile identità ontoteologico-dogmatica della rivelazione. Strategica risulta la messa in rilievo della divergente pluralità di interpretazioni neotestamentarie della figura di Gesù³⁶: l'annuncio neotestamentario non è affatto unitario e oggettivo, storicamente astratto, miticamente incontaminato nella sovrastorica fissità del dogma, ma si presenta sin dall'inizio fratto in una pluralità di interpretazioni «teologiche», rispetto alle quali il criterio di autenticità viene fatto dipendere dalla radicalità della sua opzione critica e liberante nei confronti dei sistemi ideologici e politici di produzione/amnesia della sofferenza dell'uomo, piuttosto che dall'adequazione ad un aprioristico, oggettivo, speculativo quindi apatico nucleo dogmatico (persino un *logion* dell'apocrifo *Vangelo di Tommaso* viene chiamato in causa per riassumere l'interpretazione irriducibilmente «pericolosa» del Gesù metziano!)³⁷. L'esigenza di ri-attingere l'autentico Gesù storico si concretizza pertanto nell'affermazione di una teologia dogmaticamente e dottrinalmente *debole*³⁸, non metafisicamente assicurata, proprio per questo praticamente rischiosa, politicamente critica, concentrata nella sequela socialmente marginale e kenotica del Servo di Dio. Esplicita è, allora, l'elezione della prospettiva

³⁶ «Anche all'interno del canone neotestamentario sussistono differenti tipi di fede. Così nell'ambito del Nuovo Testamento si può parlare di un tipo di fede marcatamente sinottico e di uno marcatamente paolino, senza che questi due si debbano escludere a vicenda» (*Memoria passionis*, p. 65); cfr. *Nuova teologia politica*, p. 108; 128, nota 19; e K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, p. 571.

³⁷ Cfr. *Vangelo di Tommaso*, 82: «Chi mi è vicino, è vicino al fuoco; chi mi è lontano, è lontano dal regno di Dio», citato in *Memoria passionis*, p. 135; «È pericoloso stare vicini a Gesù, vi è pericolo di prender fuoco e bruciarsi. E soltanto faccia a faccia col pericolo, riluce la visione del regno di Dio, che in lui si è avvicinato... Solo se rimaniamo fedeli alle immagini della crisi, anche le immagini della promessa rimarranno fedeli a noi» (136-137).

³⁸ Sul carattere dichiaratamente «debole» – perché memoriale e arrischiato – dell'autentica teologia cristiana, cfr. *Memoria passionis*, p. 59; pp. 151-152; *Nuova teologia politica*, pp. 173-176, in part. p. 176: «La memoria storica, alla quale viene qui collegato il *logos* della teologia, il discorso cristiano su Dio, è propriamente una categoria "debole"... Il discorso su Dio è un discorso costitutivamente minacciato». Significativo il riferimento al «messianismo debole» di Derrida (p. 96).

sinottica rispetto a quelle paolina e giovannea. In particolare, è notevole in Metz l'assenza di qualsiasi confessione di cristologia alta di tipo giovanneo. Infatti, il vangelo di Giovanni segnerebbe l'avvio decisivo di quel rapido e radicale «togliamento ontoteologico» del Gesù *patiens* e dell'escatologia apocalittica giudaico-cristiana³⁹ nella configurazione atemporale del Logos ellenistico⁴⁰. Tratto dominante della cristologia «a togliere» metziana diviene, viceversa, la riscoperta della radice ebraica, in particolare apocalittica, del Gesù sinottico⁴¹. La stessa affermazione di Gesù di essere «via, verità e vita» (*Gv* 14,5) viene interpretata nel senso sinottico della sequela pratica e patica, lasciando cadere del tutto l'implicazione onto-logica della dottrina giovannea della mediazione redentiva, insomma risolvendo la *verità* metafisica nella *via* pratica e politica della sequela⁴². Sicché, malgrado mai Metz metta apertamente

³⁹ «La cristologia molte volte ha assunto la funzione di “punta di diamante dell’antiebraismo” (T. R. Peters)» (*Memoria passionis*, p. 55). Ne deriva l’assioma metziano, di ascendenza taubesiana, che mitologia e gnosi corrispondono ad un antisemitismo metafisico (p. 60); cfr. *infra*, nota 54.

⁴⁰ «Il cristianesimo non possiede invero un nucleo atemporale, ma un nucleo temporale... Il cristianesimo, nel modo in cui è divenuto teologia, ha non soltanto smarrito sempre più la basilare sensibilità al dolore, ma anche la sua peculiare sensibilità al tempo, ovvero l’inquietudine data dalla questione del termine del tempo e con ciò ha in larga misura eliminato la tensione della connessione salvifico-drammatica tra Dio e tempo (sotto la spinta del Logos ellenistico)» (*Memoria passionis*, p. 119). L’incarnazione del Logos viene pertanto messa in questione persino come fondamento dell’inculturazione della chiesa, perché ancora presuppone un’astratta indipendenza ontologica del Logos rispetto alla temporalità, alle contingenze storiche, alle concrete culture nelle quali si rivela: «Il Logos divino possiede, secondo la dottrina ecclesiastica, un’essenza che preesiste alla storia e alla cultura. Perciò secondo me il parallelo semantico insinuato in questo decreto [*Ad gentes*] tra incarnazione (del Logos) e inculturazione (della chiesa) risulta fuorviante» (p. 221).

⁴¹ «Palesemente il paradigma sinottico della fede cristiana viene contraddistinto in modo più vigoroso e profondo dallo spirito delle tradizioni ebraiche; questo perciò non dovrebbe anche divenire – accanto e con Paolo – il fondamento di una “cristologia dopo Auschwitz”?» (*Memoria passionis*, p. 65).

⁴² «La fede come ubbidienza al volere di Dio significa, nel paradigma sinottico, soprattutto il percorrere una via, un modo di trovarsi in viaggio, di essere in cammino, sì, di essere senza patria. Nel linguaggio neotestamentario ciò significa: sequela. Cristo è verità e – via. Ogni tentativo volto a conoscerlo è un andare, un seguire... Cristo non può mai essere pensato in modo da essere solo pensato» (*Memoria passionis*, p. 65). «Mentre il tipo paolino pone più l’accento sui tratti dottrinali, nei sinottici la prassi della sequela diventa assolutamente sinonimo di fede. Nei sinottici la fede è sequela – sequela di Gesù povero, sofferente, sottomesso... La mistica della sequela è una mistica politica della resistenza contro un mondo nel quale gli uomini vengono trattati e maltrattati *etsi Deus non daretur*» (*Nuova teologia politica*, pp. 108-109).

in questione la cristologia giovannea dell'incarnazione di Dio, sempre più il dogma trinitario/cristologico viene demitologizzato e decostruito, cioè deontologizzato e riescatologizzato, al punto da essere chiamato in causa soltanto come allegoria del doversi fare mondo, storia, sequela del singolo soggetto responsabile, al cospetto di Dio, nei confronti degli altri singoli soggetti⁴³. Questo significa che la dimensione davvero autentica e liberante di cristologia è quella più originaria, contestualizzata all'interno del monoteismo giudaico, caratterizzato da una storicamente insaturabile, irriducibile apertura escatologica – l'unica che accenda l'autentica storicità – e niente affatto da una rassicurante, religiosamente ordinante pretesa ontologico-metafisica. L'unica credibile è

una cristologia obbligata al monoteismo biblico..., una cristologia sensibile alla teodicea..., una cristologia con una coscienza morale apocalittica... Una cristologia inscritta nel paradigma sinottico non si sviluppa perciò in prima istanza in un concetto e in un sistema asoggettivi, ma in storie di sequela. Non è in modo accessorio che essa reca tratti pratico-narrativi, ma in modo fondamentale. Una cristologia priva di tale fondazione conduce ai sogni di redenzione gnostici avulsi dalla storia, i quali portano con sé un latente antisemitismo metafisico⁴⁴.

L'influenza della protestante decostruzione storico-critica del dogma (che con una sineddoche storica possiamo concentrare nella demitologizzazione bultmanniana) risulta evidente, com'è provato dall'assunzione (invero piuttosto acritica) della presenza del «mito» gnostico all'interno della stessa genesi teologica protocristiana, in particolare in Paolo e Giovanni⁴⁵. Schematicamente, il *kerygma* protocristiano – sinottico e giudaico! – è precocemente «gnosticizzato» (tramite l'assunzione di una cristologia gnostica precristiana del divi-

⁴³ «La teologia cristiana non è una metafisica priva di destino, ma un appello e una testimonianza di verità nella storia: "Il Verbo si è fatto carne". Le situazioni storiche sono immanenti al *logos* della teologia» (*Nuova teologia politica*, p. 123). L'interpretazione storico-pratica dell'incarnazione, quindi di «"materiatura" della salvezza» capace di mondanizzare, secolarizzare, insomma desacralizzare il mondo e le sue gerarchie di potere, era già stata prospettata in J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit., pp. 107-114, ma ancora all'interno della confessione del dogma dell'incarnazione (di cui, certo, già si stigmatizzava qualsiasi possibile deformazione «monofisita»).

⁴⁴ *Memoria passionis*, p. 65.

⁴⁵ «Nella storia dei fondamenti del cristianesimo le tradizioni bibliche lottano contro lo spirito della gnosi e la sua tendenza alla destoricizzazione dell'annunciata salvezza» (*Memoria passionis*, p. 140).

no «redentore-redento») da Paolo e Giovanni: se per Bultmann questa deformazione risulta comunque storicamente decisiva, in quanto finalizzata alla custodia e alla propagazione del nucleo escatologico del *kerygma* (la cui interpretazione bultmanniana, come vedremo, è da Metz radicalmente messa in questione), per Metz il divenire onto-teologia della parola, dell'erasmiano *sermo* evangelico è, sin dal suo primo apparire, rischio della distrazione estetica, apatica, asoggettiva, del togliimento della realtà storica della croce in un misticismo deresponsabilizzante dell'interiorità o in un sistema ontoteologico gnostico-speculativo, greco. Sicché, assunta la sostanziale sovrapposizione tra dogma, ontologia, gnosi, mito, il programma metziano può essere riassunto nell'imperativo, decostruttivo della stessa cristologia giovannea, di risalire instancabilmente dalla cristologia alla gesuologia, dal dogma della teoria alla sequela della prassi, dal mito gnostico del *Logos* ontologico all'autentico *logos* nella carne della *memoria passionis*⁴⁶.

Rivelativo, in tal senso, il passo sinottico fondante per la gesuologia patica di Metz: il grido di Gesù sulla croce di *Mt* 27,46 e *Mc* 15,34: «Gesù gridò a gran voce: “Eloì, Eloì, lemà sabactàni?”», che significa: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”». Sorvolando sulla sua significativa assenza negli «ellenizzati» *Luca* e *Giovanni*, Metz interpreta universalisticamente e «umanisticamente» l'ultima invocazione di Gesù a partire dalla citazione del *Salmo* 22⁴⁷: tutti i dolori degli uomini sono rappresentati nella singolare e derelitta umanità di Gesù, nella quale in nessun modo si rileva la presenza di una natura divina. Sulla croce, Dio è soltanto l'«Altro», il Padre, chiamato «in causa» dall'*homo patiens*, esposto all'assenza della presenza di Dio, di cui si invoca l'*adveniat* (che lo stesso *Salmo* 22 vede venire). Nella sua invocazione, Gesù rivela che

⁴⁶ «Non la “compensazione” del *logos* attraverso i miti sarebbe il compito decisivo, ma il recupero della memoria e della narrazione per il *logos* della teologia stessa» (*Memoria passionis*, p. 147). Conseguentemente, l'insistenza sull'irrinunciabile dimensione narrativa del *logos* patico gesuano viene presentata come irriducibile resistenza alla logicizzazione destoricizzante: cfr. pp. 224-225. Cfr. *infra*, note 73-74 e 78-80.

⁴⁷ «In quel grido, già il *Salmo* 22 sintetizza l'intera storia di passione del genere umano... In quel grido la mistica della con-passione non costituisce in definitiva altro se non l'esperienza fatta propria di una sofferenza per Dio – fino a che ogni fame e sete sarà messa a tacere secondo giustizia (*Mt* 5,6)» (*Memoria passionis*, p. 105).

«l'esistenza» (e niente affatto l'essere!)⁴⁸ di Dio è eventualmente rivelata soltanto nella

«sofferenza per Dio»... «Gesù nella sua passione non può sollevarsi al di sopra della propria sofferenza, la sua mistica della sofferenza termina con un grido apocalittico»; «Il grido rivolto a Dio esprime un modo particolare dell'essere-prossimi. Esso è espressione del fatto che Dio, proprio nella sua divinità, cioè nella sua inafferrabilità e impronunciabilità, mi è giunto così vicino che posso solo nel grido esprimermi, che posso solo gridargli contro. In questo senso il grido stesso sarebbe il primo evento del fatto che Lui ci ha esauditi. In questo grido, e proprio in questo, Dio è "là", avviene l'esser-ci di Dio... È il grido che caratterizza l'attualità dell'evento divino»⁴⁹.

L'avvenire di Dio è interpretato come apocalittico, patico-eventuale e non può essere interpretato come ontologica presenza del Logos nell'ipostasi/persona del Figlio. Dio «esiste» storicamente, in quanto chiamato in causa dal dolore irredento e gratuito dell'uomo: il suo avvenire non è ontologicamente verificabile e assicurabile, ma del tutto esposto, eventuale, nascosto nel rischio assoluto della fede. L'esser-ci di Dio è «esperibile» soltanto «marginalmente» nella prassi politica di con-passione, nella fede che Dio è prossimo e viene, chiamando, in Gesù *patiens*, ciascuno alla (pur relativa, provvisoria) liberazione del prossimo/ultimo dal dolore. La prossimità escatologica di Dio o avviene negli ultimi/emarginati o decade a mito consolatorio del tempo indeterminato⁵⁰. Se «tutte le affermazioni bibliche sull'essere hanno una connotazione temporale» (il "nome" di Dio di *Esodo* 3,14 è tradotto con «Sarò per voi quel che sarò»), la «temporalizzazione della metafisica» – che lo stesso Heidegger avrebbe riconosciuto «non nei presocratici, ma nei luoghi di teodicea della Bibbia»⁵¹ – ha origine come antiidolatrice affermazione di una teologia negativa, aperta all'avvenire di Dio nella sofferenza di Israele, quindi in Gesù, di ogni creatura: la teodicea apocalittica è, pertanto, la scaturigine disincantata e temporalmente impegnata della teolo-

⁴⁸ Così Metz interpreta la nota affermazione di D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1931, trad. it. *Atto ed essere*, Queriniana, Brescia 1985, p. 127: «Un Dio che "c'è" non esiste»: «Il Dio che sia senz'altro conforme ai nostri desideri, che ci risparmi il soffrire per la sua trascendenza, non esiste» (*Memoria passionis*, p. 101).

⁴⁹ *Memoria passionis*, p. 165 e pp. 99-100.

⁵⁰ Cfr. *Memoria passionis*, p. 32.

⁵¹ *Memoria passionis*, p. 32.

gia biblica, la fede nella rivelazione *storica* di «Colui che viene» al cospetto del dolore delle sue creature, illuministicamente innalzato a problema irriducibile, a scandalo ontologicamente non rimovibile che grida al cospetto di Dio.

Radicale è, pertanto, la forza critica della nuda, elementare interpretazione metziana della croce del Gesù sinottico, tanto più vera quanto più umanamente «comune» e (rahnerianamente) anonima, universalmente «verificata» nella storica universale sofferenza delle vittime – che Gesù stesso ha innalzato a supremo criterio di giudizio della storia⁵² –, tradita da qualsiasi consolante, estetizzante, mitizzante, quindi disonesto *logos* di giustificazione e assicurazione dogmatico-speculativa. Nell'assunzione arrischiata dell'urlo invocativo marciano-matteano – tacitamente contrapposto al troppo apatico *Logos* giovanneo che quel grido terribile ha tolto in sé, facendolo ammutolire nel suo vangelo – viene risolta ogni pretesa cristiana di teologia, al punto che impercettibile si nasconde la pericolosissima linea di confine tra il credere nell'avvento di Dio e l'ateo disperare⁵³, tra il grido come preghiera paradossale e l'urlo come puro atto di denegazione, di resa all'insensatezza dell'esistenza. Se l'invocazione morente dell'*homo patiens* – e non la certezza incontrovertibile del *logos* dogmatico – è l'unico *locus* rivelativo del Dio di Cristo, è umanamente credibile soltanto una teologia negativa fondata su una «metadogmatica» cristologia negativa⁵⁴ (universalizza-

⁵² «Gesù stesso nella famosa parabola del giudizio (*Mt* 25) ha posto l'intera storia dell'umanità sotto l'autorità di coloro che soffrono» (*Nuova teologia politica*, p. 220); cfr. pp. 104, 207. Pertanto, proprio l'autorità della sofferenza universale e profana è quella teologicamente assolutizzata e sacralizzata nella *memoria passionis* di Gesù: «Il figlio dell'uomo ci si fa incontro proprio da questa storia "profana" di sofferenza..., [inaugurando un] patto mistico tra la passione e le passioni!» (*Memoria passionis*, pp. 154-155).

⁵³ «La risposta teologica deve essere determinata dal perenne e non distanziabile stato di pericolo e di minaccia della propria fede, deve essere guidata dalla consapevolezza che la questione relativa all'incredulità è in primo luogo un problema del credente stesso» (J. B. Metz, *Apologetik*, in K. Rahner (ed.), *Sacramentum mundi*. I, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967, pp. 266-276, trad. it. *Apologetica*, in *Sacramentum mundi*. I, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 346-356, in part. p. 354).

⁵⁴ Cfr. in *Memoria passionis*, pp. 46-47, la proposta di una «cristologia negativa», ove l'autenticità della *memoria* di Gesù dev'essere verificata a partire dall'assunzione della storia ebraica di sofferenza, combattendo contro la ricorrente tentazione antisemita, marconita e criptognostica del cristianesimo storico; l'espressione «cristologia negativa» è di Tiemo R. Peters, che a Metz ha dedicato una monografia: cfr. T. R. Peters, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Grünewald, Mainz 1998.

bile in metafisica negativa)⁵⁵, sensibilmente esposta ad invocazioni tremanti, preghiere arrischiate e incerte, piuttosto che logicamente «assicurata» da verità assolute, potenti certezze esclusive:

Questo linguaggio orante è di gran lunga più arrischiato del *logos* della teologia. Esso conosce l'inaudito margine di fluttuazione, le enigmaticità dell'esistenza umana e la sua discutibilità guardando a Dio. Esso è il più peregrino e tuttavia il più diffuso linguaggio dei figli dell'uomo... Il linguaggio orante è l'unico privo di divieti linguistici. Come detto, esso risulta più vasto del linguaggio della fede certa di se stessa; all'interno di esso, si può anche dire che non si è in grado di credere... Esso permane inerme rifiuto di lasciarsi consolare da idee o miti, resta passione per Dio, molto spesso null'altro che un grido della creatura che impotente ammutolisce⁵⁶.

Rivoluzionaria è, allora, la reinterpretazione patica della teodicea, attingibile soltanto tramite la prima delle beatitudini matteane: *beati i poveri in ispirito*⁵⁷. Dio avviene soltanto al cospetto dell'onestà radicale del grido dell'uomo derelitto, di un «giobbe» qualsiasi che *privo di logos* (appunto del tutto povero in ispirito) lo chiama «in causa», avendo persino il coraggio di accusarlo⁵⁸. Nel linguaggio non-logico⁵⁹, eppure massimamente universale, quindi razionale, del

⁵⁵ Cfr. *Nuova teologia politica*, pp. 212-213; *Memoria passionis*, p. 198, ove l'«universalismo negativo» dell'apriori della sofferenza, storicamente «incarnato» in Gesù *patiens*, è interpretato come fondamento di «una metafisica negativa», a partire dalla quale affermare una verità universale criticamente vagliata. Cfr. G. Bauer, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen*, Grünewald, Mainz 1976, pp. 188-209, con particolare attenzione al rapporto della peculiare teologia negativa metziana con la dialettica negativa adorniana e francofortese.

⁵⁶ *Memoria passionis*, p. 97.

⁵⁷ Cfr. J. B. Metz, *Armut im Geiste. Passion und Passionen*, Aschendorff, Münster 2007 (5), trad. it. *Povertà nello spirito. Passione e passioni*, Queriniana, Brescia 2007; e (con J. Moltmann) *Leidengeschichte: Zwei Meditationen zu Markus 8,31-38*, Herder, Freiburg 1974, trad. it. *Storia della passione. Due meditazioni su Marco 8,31-38*, Queriniana, Brescia 1974.

⁵⁸ Cfr. *supra*, nota 17 e *infra* nota 80.

⁵⁹ L'interpretazione metziana del grido di Gesù andrebbe incrociata con il grande testo, teologicamente e metafisicamente decostruttivo, di H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, trad. it. *Passione secondo Matteo*, Il Mulino, Bologna 1992. Qui mi limito a poche frasi: «[Matteo] fa tacere Gesù fino all'ora nona, quando "egli gridò a gran voce" pronunciando il lamento per l'abbandono di Dio come unica sua parola sulla croce. Per indicare il grido ripetuto, il grido della morte senza parole, l'evangelista cambia il verbo: da *anaboao* (gridare) a *krazo* (gridare in modo orribile: cfr. *Mt* 27,50),

grido⁶⁰, la sofferenza delle vittime, in quanto tali sempre innocenti, si rivolge a Dio divenendo preghiera, invocazione al suo avvenire, al manifestarsi della sua giustizia, con la quale il Padre è chiamato a giustificarsi: Dio esiste soltanto in questa presenza paradossale del Padre

ulteriormente rafforzato con il *phoné megalé*. Dal punto di vista linguistico, è il massimo di cui la disperazione possa disporre: la stridula e gracchiante cacofonia del demone. Dunque nessuna affinità con una qualsiasi parola... [Nell'interpretazione di Bultmann], la terribilità dell'ultimo grido non è nient'altro che la negazione di ogni dogmatica, di ogni docetismo, di ogni realismo dell'incarnazione, mediante la pura trasformazione del kerygma: "egli fu e sarà". La riduzione al suo duro nocciolo inarticolato ne distrugge la possibilità di recezione... L'invocazione a Dio dopo il primo grido [*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato*] sarebbe, secondo Bultmann, "un'interpretazione secondaria del grido senza parole di Gesù". Egli non ha dunque detto nulla» (pp. 222-223). Nella dimensione illuministico-decostruttiva della «giudaizzante» *memoria passionis* metziana si avverte pertanto maggiore prossimità con l'arrischiata demitologizzazione bultmanniana, piuttosto che con il tentativo di Blumenberg di leggere nei racconti della passione e nella loro eredità dispositivi mitico-retorici (rivelati nella loro natura meramente metaforologica attraverso la decostruzione della pretesa ontologico-speculativa del dogma trinitario, pure contro Bultmann formalmente mantenuto e traslato, in quanto appunto svelato come «mito» psicologicamente sensato) attraverso i quali alleviare miticamente (dunque per Metz «esteticamente») l'angoscia e l'orrore umani al cospetto della vita e della morte.

⁶⁰ «Questo linguaggio orante [quello della "povertà in spirito", che rappresenta "il fondamento di ogni esperienza biblica di Dio... e si incontra nei Salmi, in Giobbe, nelle Lamentazioni e non da ultimo in molti passaggi dei libri profetici"] e si concentra nel grido di Gesù sulla croce] è esso stesso un linguaggio di sofferenza, un linguaggio della crisi, un linguaggio della contestazione e del pericolo radicale, un linguaggio del lamento e dell'accusa, un linguaggio dell'urlo. Il linguaggio di tale mistica divina non è in prima linea una risposta consolatoria al dolore esperito, ma innanzitutto un'interpellanza appassionata che viene dalla sofferenza, un'interpellanza rivolta a Dio e colma di ansiosa attesa. In questa tradizione vi è anche una caratteristica fondamentale della mistica divina propria di Gesù; essa è, in modo peculiare, una mistica della sofferenza per Dio. Il suo grido sulla croce è il grido di quello che è stato abbandonato da Dio e che da parte sua non aveva mai abbandonato Dio... Gesù tiene testa alla divinità di Dio; nell'abbandono a Dio sulla croce egli afferma un Dio che è altro e altro ancora dall'eco dei nostri desideri... Un Dio non confacentesi» (*Memoria passionis*, pp. 33-34). Il *logos* gesuano è pertanto presentato come teologia negativa sui generis, dispositivo antiidolatratico di riduzione della pretesa catafatica: «Il tener duro, il rifiuto della dimenticanza, la forza della mancanza» vengono rivendicati come garanzie di verità contro «miti e favole [che] vengono offerti come potenziale di consolazione, [la cui] recezione nella cristianità si estende in profondità» (p. 34); «Il linguaggio dell'esperienza orante, che ho articolato come "sofferenza per Dio", risulta più povero del "ricco" linguaggio della teologia come discorso "su" Dio... In esso si schiude talvolta un abisso, diciamo più prudentemente una differenza tra i nostri moti e immagini (inevitabilmente) antropomorfi e Dio stesso ("che abita in una luce inaccessibile"). Il tenersi-aperta di questa differenza nella preghiera, questo "soffrire rivolto a Dio", questa ammissione del non-poter-sapere e del non-poter-dire ha ineluttabilmente un linguaggio indigente, che già da principio ho caratterizzato come linguaggio dell'anelito inconsolato, come linguaggio soprattutto del grido, come "pathos della distanza"» (p. 102).

«chiamato in causa» da Gesù sulla croce. Questi non è pertanto oggetto di confessione teologica in quanto soggetto salvifico-redentivo, ma in quanto soggetto patico: nella sua predicazione, Gesù aveva chiamato alla crisi radicale di una «mistica degli occhi aperti, che impegna all'incrementata percezione dell'altrui dolore»⁶¹, identificando la fede in Dio con «la disponibilità a farsi "interrompere" dal dolore altrui»⁶². Lo sguardo «mistico» di Cristo è fisso sulla singolarità sofferente, non assorbita nell'indifferenza impersonale di Dio come uno (ragione del) tutto: la negatività postulata da questa mistica è di tipo politico (chiama alla frattura nei confronti dello *status quo*, alla messa in questione della propria autonomia, di teoria/potere/piacere privilegiati, soddisfatti, indifferenti), niente affatto intimo-speculativo⁶³. La sequela sinottica come pratica, politica *memoria passionis*, è pertanto patica elezione dell'*apriori della sofferenza*⁶⁴: proprio per la sua assoluta nudità, per l'assenza del tutto «profana»⁶⁵ di assunto teologico-speculativo, la dimensione autenticamente rivelativa del vangelo di Cristo può porsi come riconoscimento «sacrale» e praticamente imperativo dell'universale sofferenza del prossimo⁶⁶, quindi come valore universalizzabile, non soltanto interreligioso, ma persino interculturale: sicché la «con-passione» pratica, politica con il dolore altrui può divenire la «parola chiave per il programma mondiale del cristianesimo nell'epoca della globalizzazione e del suo costitutivo pluralismo dei mondi religiosi e culturali!»⁶⁷.

⁶¹ *Memoria passionis*, p. 36.

⁶² Con la «con-passione (Mit-leid)... prende avvio ciò che neotestamentariamente si definisce la "morte dell'Io", comincia l'autorelativizzazione dei nostri desideri e interessi preconcreti – nella disponibilità a farsi "interrompere" dal dolore altrui» (*Memoria passionis*, p. 155). «La nuova teologia politica sottolinea che la riflessione teologica deve lasciarsi interrompere dal volto delle vittime della storia. "Il cristiano che pensa sa che ad Auschwitz non è morto il popolo ebraico, ma il cristianesimo" (E. Wiesel)» (*Nuova teologia politica*, p. 179).

⁶³ «La mistica biblico-monoteistica della con-passione è in ogni caso nel suo nucleo una mistica politica. È una mistica che cerca il volto e non una mistica della natura e in particolare dell'unitarietà cosmica priva di volto» (*Memoria passionis*, p. 164).

⁶⁴ Sull'a priori della sofferenza, cfr. *Memoria passionis*, pp. 198-202; 59; 159-161 («Non c'è dolore nel mondo che non ci riguardi»: p. 159); p. 230.

⁶⁵ Cfr. *supra*, nota 52.

⁶⁶ «Autorità dei sofferenti (non: della sofferenza!)» (*Memoria passionis*, p. 161).

⁶⁷ *Memoria passionis*, p. 155. «Un tale universalismo del discorso su Dio [incentrato sulla *memoria passionis*] è in partenza antitotalitario e capace di pluralismo... Ritengo vano voler sopprimere, con queste e analoghe controversie, la religione e con essa "il principio monoteistico" in quanto tale. Si tratta piuttosto di invocare e rivendicare i tratti

Rilanciando il paradosso di Böckenförde⁶⁸, Metz richiama così la stessa democrazia post-illuministica al dovere della memoria cristiana – presupposto storico valoriale che lo stato democratico almeno in parte assume, seppure non può, in quanto laico, riconoscerlo –. Questa memoria viene comunque *concentrata* nel principio minimale, «debole» della *memoria del dolore altrui*, universalizzabile senza alcuna pretesa di appropriazione religiosa, confessionale, culturale. Pertanto, il presupposto cristiano ammissibile nell'ambito della democrazia laica e paradossalmente universalizzabile presuppone una «teologia/cristologia negativa», che indichi, come inoccupabile e irrevocabile condizione trascendentale della rappresentanza politica (esemplata tramite la «sedia vuota del Messia», chiamata in causa da Agnes Heller in riferimento a Derrida), l'«apriori della sofferenza»: questa suprema, eppure kenotica, assolutamente non-violenta autorità morale (esito dell'autodecostruzione, quindi paradossale custodia del fondamento religioso cristiano) si rivela pertanto come il principio fondante l'idea e la prassi di democrazia laica, che miri, almeno, all'autentica uguaglianza universale verificata sulla volontà di riscatto di ogni vittima⁶⁹. Antischmittianamente, il fondamento teologico secolarizzato dell'autorità politica è democratico proprio in quanto, nella *memoria passionis*, disseminato nella contingenza infinitamente plurale dei sofferenti⁷⁰. D'altra parte, proprio per la sua esigenza di fondazione di prassi storica religiosamente «segnata» (seppure confessionalmente autodecostuita), la teologia politica di Metz condivide con quella di

salienti di questo monoteismo sensibile al dolore nelle tradizioni delle tre grandi religioni monoteistiche – fra gli ebrei, i cristiani e i musulmani» (p. 152).

⁶⁸ Cfr. *Nuova teologia politica*, pp. 147-155, in part. p. 151.

⁶⁹ «Anche la democrazia dello stato di diritto conosce non solo l'autorità politica, legittimamente eletta, di una rappresentanza del popolo, ma ha sempre a che fare con un'autorità morale che precede il suo processo di discorso e di ricerca di consenso e che io qui con estrema concisione chiamo l'autorità di coloro che soffrono. Poiché il concetto di uguaglianza di tutti gli uomini, qui implicito, rimane enfatico, cioè non è diffuso, non è confermato, nella concreta vita democratica collettiva, il diritto che ne consegue deve venire "rappresentato"... Nelle democrazie il potere politico deve essere e rimanere criticabile e revocabile. Non esiste, invece, una rappresentanza revocabile dell'impotenza politica. Quella appunto in cui l'autorità di coloro che soffrono, autorità non revocabile da nessuna democrazia, si richiama alla memoria» (pp. 209-210 e 212); cfr. pp. 189-213

⁷⁰ Cfr. *Nuova teologia politica*, pp. 204-205; 212, con il riferimento a Dubiel: «“Nella modernità il potere non è mai possesso legittimo. Non può più essere personificato”».

Schmitt l'affermazione della portata irriducibilmente politica, non totalmente privatizzabile, della rivelazione cristiana, che non può che essere testimoniata pubblicamente e criticamente dalla chiesa⁷¹.

2. *Ritirarsi in secondo piano della memoria della resurrezione di Gesù, mai fatta oggetto di proclamazione di fede e di approfondimento teologico*

Rispetto alla cristologia sinottica, Metz presenta comunque una rilevante (bultmanniana!) anomalia: la mancanza di centralità del tema della resurrezione di Gesù, del tutto subordinato al tema della sua morte in croce come *homo patiens*. Il centro di gravitazione della cristologia di Metz retrocede, infatti, dall'evento di Pasqua a quello del Sabato santo e da questo alla predicazione di Gesù e alla sua *memoria passionis* come sequela patica; come se la celebrazione della resurrezione di Gesù dalla morte operasse una potenziale rimozione trionfalistica, quindi inevitabilmente mitizzante della radicalità kenotica della morte in croce di Gesù come luogo eletto dell'avvenire di Dio⁷². Non a caso, seppure con grande prudenza, il tema paolino della resurrezione dei morti in 1 Cor 15,3-28 viene originalmente interpretato accentuandone la portata apocalittico-universale, dunque escatologica, mettendo nettamente in secondo piano la resurrezione singolare di Gesù *prototokos*⁷³.

⁷¹ «Nonostante il rapporto evidente di questa teologia con la tradizione classica della teologia politica (concetto dell'autorità e della sovranità, apprezzamento della monarchia, sottolineatura dell'arcano, decisionismo etc...), C. Schmitt la formula come rapporto critico nei confronti del presente della società, e quindi in questo senso la vede come "critico-sociale". Egli determina ancora la chiesa come istituzione e criterio di questa critica, protesta contro il rito della religione nella sfera privata, contro l'identificazione crescente di politica e di tecnica, pianificazione e potere» (p. 45); cfr. J. B. Metz, *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978, p. 90.

⁷² «Anche la cristologia non è priva di irrequietezza escatologica... Probabilmente abbiamo troppo poca teologia del Sabato santo. Nella cristologia sono per noi andati perduti, se così posso esprimermi, il percorso e il tempo compresi fra il Venerdì santo e la Domenica di Pasqua. Trovo che l'atmosfera stessa presente nel Sabato santo debba venir raccontata anche nel cristianesimo. Alla cristologia appartiene una storia del tempo e del percorso, ad essa appartengono le esperienze del Sabato santo e appunto un linguaggio del Sabato santo, che non è, come nel mito, il semplice linguaggio del vincitore. Qui si nasconde la distanza tra teologia e mitologia. Nel mito si dimentica l'interrogativo avanzato con dolore» (*Memoria passionis*, p. 19).

⁷³ «Chi separa tranquillamente cristologia e apocalittica, chi per esempio intende il discorso della resurrezione di Cristo sulla croce nel senso che in esso il grido apocalittico

3. La decostruzione del dogma trinitario: il *Deus patiens* come togliamento della memoria passionis.

All'elezione della cristologia sinottica corrisponde un'evidente «allegorizzazione» della cristologia giovannea, sicché il Logos Dio preesistente è erasmianamente e ancor più socinianamente traslato in *sermo*, *kerygma* salvifico rivelato da Dio in Gesù. Radicale è la messa in discussione di una comprensione trinitaria di Dio⁷⁴, con l'adozione di una prospettiva di vera e propria intraevangelica (risalendo da Giovanni e Paolo ai sinottici) decostruzione apocalittica dei dogmi cristologici e trinitari, interpretati – ancora sulla scorta della tradizione storico-religiosa tedesca di Bousset, Bultmann, Jonas e contro Peterson⁷⁵ – come ellenizzanti⁷⁶, criptagnostici, quindi mitizzanti, monoteisticamente problematici, persino larvatamente antiebraici⁷⁷. L'interpretazione patetica (condizionata da Adorno, Bloch, quindi Taubes) e teologico-politica dell'escatologia cristiana è contrapposta all'ellenizzante carattere apatico e politicamente ideologico della riconcettualizzazione dogma-

del Figlio abbandonato dal Padre diviene non udibile, non intende il vangelo, ma un mito arcaico del vincitore» (*Memoria passionis*, pp. 63-64).

⁷⁴ «Insieme a Karl Rahner, mi oppongo a che la coscienza filiale dell'uomo Gesù di Nazareth di fronte al suo Padre divino venga intesa sullo stesso livello delle affermazioni di un Figlio eterno generato intradivinemente» (*Memoria passionis*, p. 31); «Non si può capire la coscienza filiale del misero e sofferente uomo Gesù di Nazareth di fronte al suo Padre divino con le dichiarazioni su un Figlio eterno generato intradivinemente nel senso della teologia trinitaria» (p. 115).

⁷⁵ Cfr. *Nuova teologia politica*, pp. 200-202, ove si respinge la convergenza tendenziale tra monoteismo giudaico e monoteismo politico greco-ellenistico stigmatizzata da Peterson: «Per non incorrere in tale monoteismo di un potere politico antidemocratico non è necessario, a mio avviso, (come Peterson propone) il dissolversi, per il cristianesimo, del principio del monoteismo nella teologia della Trinità. Si tratta piuttosto di rispettare la specificità del monoteismo biblico stesso» (p. 201), riconoscendone il carattere teologico-politico irriducibilmente critico grazie alla sua «riserva escatologica»; cfr. *Memoria passionis*, pp. 150-152 (che in parte riprendono le pagine sopra citate), di cui cfr. in part. nota 250, su Peterson; e, dello stesso J. B. Metz, *Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in O. Marquard (ed.), *Einheit und Vielheit*, Meiner, Hamburg 1990, pp. 170-186.

⁷⁶ «Le formulazioni dogmatiche e specialmente anche quelle cristologiche del proto-cristianesimo sorsero soprattutto in mezzo all'influsso categoriale della filosofia medio-platonica e del neoplatonismo coniato da Plotino» (*Memoria passionis*, pp. 57).

⁷⁷ «La cristologia non può comprendersi come disdetta del monoteismo biblico. Laddove essa tenti di formularsi di contro al proprio retroterra monoteistico, cade in una palese mitologia e rinforza nuovamente il proprio antiebraismo implicito» (*Memoria passionis*, p. 60).

tica. Divinizzare il Gesù *patiens* in mitico, criptagnostico, trionfante *Deus patiens*, significa immunizzarlo dalla morte ormai tolta nella potenza ontologica assoluta della Trinità (di cui le mitico-speculative teogonie gnostiche sono storica scaturigine); questo significa di fatto lasciare sole le vittime della storia, tradire come psichico e persino illo scandalo del dolore di coloro che, soffrendo, gridano (consapevolmente o meno) a Dio di venire presso di loro⁷⁸. Al contrario, demitologizzare, deellenizzare il Logos-Dio e il dogma trinitario, per riscoprire, con Gesù, il nudo monoteismo giudaico della *nuova* teodicea, significa passare dall'amnesia ontologico-speculativa del linguaggio potente, «ricco», *su* Dio e sulla divinità di Gesù, alla confessione del «linguaggio della sofferenza *per* Dio», linguaggio eminentemente «povero», quasi inarticolabile, che mantiene *coram Deo* la scandalo irriducibile della *memoria passionis* di ogni vittima⁷⁹.

Con radicale temerarietà, Metz sostiene in effetti che la sofferenza reale è propria soltanto dell'uomo e non di Dio! Sicché, dinanzi alla rivelazione in Gesù del patire insensato dell'uomo, la teologia cristiana non può che vivere dell'«aspettativa, persistente nel tempo, che Dio stesso si “giustifichi”, nel suo giorno, di fronte alla storia delle sofferenze»⁸⁰. Se quindi violenza, sopraffazione, dolore delle vittime

⁷⁸ Privo di principio anamnestic, il cristianesimo «correrebbe il rischio, con la sua cristologia e teologia trinitaria, di divenire una nuda mitologia» (*Memoria passionis*, p. 151). Metz stigmatizza «una sofferenza in Dio eccessivamente circoscritta e riservata alla cristologia e alla teologia trinitaria, la quale troppo poco risulta una sofferenza per Dio tesa nel tempo» (p. 147). «Nel discorso sul Dio sofferente non subentra qualcosa come un'estetizzazione premoderna del tema della sofferenza?» (29). Cfr. pp. 102-103.

⁷⁹ «Ormai è divenuto davvero consueto discutere del Dio sofferente e consofferente, del soffrire tra Dio e Dio, del soffrire in Dio. Voglio anticipare la mia fondamentale obiezione contro l'argomento del Dio sofferente... Conosco soltanto il linguaggio teologicamente “povero” dell'anelito, del desiderio di sapere e del grido, il linguaggio della sofferenza per Dio. Mentre il discorso sul Dio sofferente cerca una risposta che dia pace, il linguaggio della sofferenza per Dio possiede sempre una domanda inquietante di troppo» (*Memoria passionis*, pp. 28-29). «Non è al lavoro, nel discorso sul Dio sofferente, una riconciliazione con Dio che è troppo speculativa, troppo vicina alla gnosi ed è realizzata di nascosto dalla storia umana di sofferenza?... Forse c'è, in questo discorso sul Dio sofferente, troppo di Hegel in ballo, troppo “innalzamento” della negatività del soffrire nello smascherato automovimento dello Spirito assoluto, dunque un'eccessiva riduzione della sofferenza al suo concetto?... Se Dio soffre, allora significa che il soffrire non è più propriamente un'obiezione contro Dio» (p. 30).

⁸⁰ *Nuova teologia politica*, p. 126, ove Metz continua: «Questa teologia concepisce il sì a Dio nella storia come un “soffrire per Dio”, soffrire che perviene alla fine a quella sofferenza per l'abbandono di Dio, divenuta per noi indimenticabile nel grido di Gesù

vanno apocalitticamente e illuministicamente riconosciuti e denunciati, contro ogni tentativo di ideologica e consolante rimozione, il monoteismo cristiano è chiamato a deporre radicalmente ogni teologia di potenza⁸¹, quindi ogni addomesticamento gnostico-speculativo che pretenda di estarre dalla carne della chiesa e dell'umanità la spina escatologico-patica della rivelazione di Gesù, sicché i dogmi trinitari e cristologici devono essere infaticabilmente decostruiti e ricondotti alla scaturigine biblica della *memoria passionis* sinottica. Pertanto, la cristologia dogmatica può persino essere definita come «“punta di diamante dell'antiebraismo” (T. R. Peters)»⁸², proprio perché speculativamente distratta rispetto al persistere irredento del dolore nella storia, «incarnato» esemplarmente dal destino vittimario del popolo ebraico (culminante nell'orrore di Auschwitz), quindi per questo non autenticamente gesuana, in quanto in Gesù – *homo patiens*, vittima tra le vittime – il principio ebraico della *memoria passionis* tocca il suo più profondo grado di consapevolezza.

4. *Sconfessione della dottrina paolino/agostiniana della giustificazione per grazia*

Interpretata la teodicea come invocazione a Dio perché avvenga al cospetto del dolore dell'uomo e si giustifichi, risulta coerentemente messa del tutto fuori gioco l'interpretazione paolino-giovannea del valore sacrificale della morte di Gesù, quindi qualsiasi tradiziona-

sulla croce. Diversamente dalle teologie contemporanee autorevoli e influenti, [essa]... conosce un “soffrire per Dio” e non propriamente un “soffrire *in* Dio” o un “soffrire tra Dio e Dio”. Non posso infatti capire, con la migliore buona volontà, come tale discorso – per sublime che sia – non tradisca un duplicarsi della sofferenza umana e dell'impotenza umana e non comporti un perpetuarsi gnostico della sofferenza in Dio; oppure come una simile spiegazione teologica non ferisca la terribile dignità della sofferenza umana, come non intacchi, quindi, quel mistero di resistenza e di rassegnazione, che sta al di là di ogni parola teologica, senza dover restare muta nel grido che sale dal profondo... C'è un terrore al di là della teologia, uno sgomento, che infrange tutti i consueti tentativi teologici di conciliazione».

⁸¹ Il monoteismo giudaico-cristiano «non è un sistema, ma un evento escatologico. Esso è, se lo comprendo bene, in primissima istanza un monoteismo patico (*patisch*) che dolorosamente offre il fianco all'escatologia, piuttosto che un monoteismo della politica di potenza» (*Memoria passionis*, pp. 70-71).

⁸² Cfr. *Memoria passionis*, p. 55.

le dottrina della giustificazione da Paolo ad Agostino, da Lutero a Barth. Anche in questo caso il movimento di Metz procede controcorrente, risalendo da Paolo e Giovanni (quindi dalla loro straordinaria eredità) ai sinottici, o procedendo (seppure tacitamente) dalle dottrine della giustificazione luterane, calviniste e tridentine alla loro aperta sconfessione sociniana. In una formula, l'escato-teologia politica di Metz intende risalire dalla soteriologia alla teodicea (apocalitticamente reinterpretata)⁸³, dalla potenza divina che toglie il peccato al *pathos* impotente che grida *innocente* al cospetto di Dio, invocando la sua venuta e confessando la presenza dell'amore di Dio nell'amore del prossimo (sinotticamente ed erasmianamente): come se l'imperativo della teologia cristiana fosse il risalire dal peccato degli uomini al nascondimento di Dio, dalla astratta croce teologica allo scandalo delle *croci* storiche, rivelate come irredente dalla stessa morte di Gesù.

Il primo sguardo di Gesù non fu diretto al peccato degli altri, ma al dolore degli altri. Per lui il peccato rappresentava soprattutto il rifiuto di partecipare al dolore altrui, rifiuto di pensare al di là dell'oscuro orizzonte della propria storia di sofferenza... La questione, che inquieta profondamente le tradizioni bibliche, della giustizia per coloro che soffrono ingiustamente, nel divenire teologia del cristianesimo, venne infatti a mio parere troppo rapidamente mutata e trasformata nella questione della redenzione dei colpevoli. Per tale questione era pronta la risposta: l'azione redentrice di Cristo. La dottrina cristiana della redenzione drammatizzò troppo la questione della colpa e relativizzò la questione della sofferenza. Così la teologia credette di poter estrarre dal cristianesimo la spina della questione della teodicea. La questione della sofferenza finì in un circolo soteriologico. Da religione prima di tutto sensibile al dolore il cristianesimo si mutò in religione in primo luogo sensibile ai peccati. Non più al dolore della creatura era diretto il primo sguardo, ma alla sua colpa⁸⁴.

⁸³ «Dal "circolo soteriologico" bisognerebbe filtrare la questione biblica della giustizia per coloro che soffrono ingiustamente e – in modo correttivo – mutarla in una inconsolata interpellanza a Dio stesso» (*Memoria passionis*, p. 166). «Non si tratta in primo luogo di soteriologia, ma di teodicea... Non è la nostra cristologia talmente sovradeterminata in senso soteriologico che non ammette proprio più la questione della teodicea?... La questione, che inquieta la fede di Israele, della giustizia per gli innocenti che soffrono, nel cristianesimo fu mutata e trasformata troppo velocemente nella questione della redenzione dei colpevoli. La questione della sofferenza finì in un circolo soteriologico, la cristologia come soteriologia pose sotto silenzio la questione della teodicea» (p. 61).

⁸⁴ *Memoria passionis*, pp. 153-154.

Ne consegue l'esplicita sconfessione (ancora criptosociniana!) del peccato originale (in particolare nella sua interpretazione agostiniana)⁸⁵, ombra della dottrina paolina della giustificazione: il protocattolico addossare all'uomo (ad un mitizzato Adamo) la colpa del peccato, per giustificare Dio delle terribili sofferenze patite dalle sue creature, avrebbe infatti significato, paradossalmente, deresponsabilizzare l'uomo nei confronti del dolore del prossimo, contribuendo ad una crescente amnesia della *memoria passionis*.

Centrale risulta, pertanto, la sistematica polemica antiagostiniana, erede di quella rahneriana e in generale gesuita (tradizionale nella *Societas* il privilegiamento di Origene *contro* Agostino)⁸⁶. Lo stesso processo di secolaristica liberazione dal legame cristiano che si identifica con l'autoporsi della modernità viene, con Blumenberg, interpretato come contraccolpo – spinto sino alla negazione di Dio – alla dottrina agostiniana della giustificazione, caratterizzata da un angosciante assolutismo teologico, che, per difendere la giustizia di Dio (contro gnostici, marcioniti, manichei), aveva assolutizzato il peccato dell'uomo⁸⁷, operando al contempo una deresponsabilizzante

⁸⁵ Metz considera come «indiretta conseguenza del paradigma agostiniano [della giustificazione] il porre troppo in alto l'idea della colpa, in certo qual modo il sovraccarico amartologico dell'uomo, ciò che (richiamando una formulazione di Blumenberg) potrebbe essere chiamato l'assolutismo dei peccati propri del cristianesimo. Ora ciò ha sollevato una controeazione che per il cristianesimo e la teologia è stata ricca di conseguenze: la libertà si è sottratta sempre di più al sospetto di essere peccaminosa; nel concetto d'autonomia del mondo moderno la colpa si è situata addirittura agli antipodi della libertà e l'imputabilità sempre meno è valsa come contrassegno, come dignità della libertà stessa» (*Memoria passionis*, 27).

⁸⁶ Cfr. *Memoria passionis*, pp. 111, ove si sottolinea come la teologia rahneriana fosse caratterizzata dall'«idea, teologicamente centrale, di un'incoercibile, universale volontà salvifica di Dio, a cui egli aveva aderito in modo appassionato e che sempre più lo sospinse più vicino ad Origene che ad Agostino».

⁸⁷ «In Agostino la domanda su Dio, guidata dalla fame e dalla sete di giustizia – quindi la questione escatologica dell'universale giustizia di Dio – viene sostituita dalla questione antropocentrica del peccato dell'uomo. La questione della teodicea come “la” questione escatologica viene posta sotto silenzio... Poiché in un certo senso [l'eredità teologica agostiniana] ha preso le difese del Dio onnipotente e benevolo e ha fatto dell'uomo divenuto colpevole l'unico responsabile di questa storia di sofferenza; poiché con ciò ha dato infine l'impressione di cercare di riconciliarsi ed accordarsi col Dio onnipotente in un certo senso alle spalle delle sofferenze senza nome degli innocenti; proprio perciò l'uomo si è sollevato contro questo Dio dei teologi, proprio perciò il tema della teodicea poté divenire la radice del moderno ateismo» (*Memoria passionis*, p. 26). Per una polemica rassegna dell'intera evoluzione della teologia della giustificazione agostiniana – dall'apologia del libero arbi-

interiorizzazione e «spiritualizzazione» dell'apriori della sofferenza (l'assillo del togliimento dello storico dolore altrui tramite la carità dell'uomo diviene quello del togliimento interiore del *proprio* peccato tramite la *Caritas* di Dio). Ne sarebbe derivato un addomesticamento privatizzante della escato-teologia politica protocristiana, quindi della dialettica tra esperienza del male e responsabilità storico-sociale dell'uomo⁸⁸.

Proprio perché erede del togliimento interiorizzante, «psichico» delle attese escatologiche protocristiane, la stessa teologia dialettica viene fatta oggetto di critica radicale⁸⁹: Barth è accusato di avere «liquidato la cosiddetta escatologia conseguente», Bultmann (che, pur demitologizzandola, comunque reinterpreta la dottrina della giustificazione agostiniano-luterana come custodia del *kerygma* dell'evento escatologico e della decisione della fede) viene accusato di criptagnostica «escatologia mitica», che addomestica l'urgenza della con-passione come appello all'avvento storico di Dio in «un [heideggeriano] mito dell'identità e della proprietà (*Eigentlichkeit*) dell'esistenza umana»⁹⁰. In realtà, per Metz, è Paolo il problema – nella sua ambigua fedeltà al radicamento giudaico di «Gesù ebreo», da lui «cristianizzato»⁹¹ –, sicché lo stesso *corpus* paolino è fatto oggetto di decostruzione, essendo la sua dottrina della giustificazione ambiguamente sospesa tra la radicalità apocalittico-giudaica della *memoria passionis*, ancora radicata nella storia come unico autentico «luogo» del rivelarsi finalmente universale di Dio, e il dispiegarsi di un sistema soteriologico già misticamente, gnosticamente, interiormente ellenizzante (quindi già potenzialmente marcionita e antiggiudaico),

trio del *primo* Agostino alla teologia dell'onnipotenza della grazia gratuita del *secondo* Agostino –, cfr. la lunga trattazione alle pp. 22-27.

⁸⁸ Piuttosto superficialmente, il processo agostiniano di interiorizzazione, spiritualizzazione, individualizzazione delle promesse escatologiche protocristiane viene fatto dipendere da una comprensibile, eppure essa stessa infelice reazione ai dominanti processi postcostantiniani di teologico-politica «decadenza ideologica dell'escatologia cristiana» (*Nuova teologia politica*, pp. 28-34, in part. p. 32). Indicativa l'assenza di un confronto approfondito con il *De civitate Dei* agostiniano, che pure è l'opera teologico-politica più profonda e influente dell'intera storia cristiana.

⁸⁹ Cfr. *Nuova teologia politica*, pp. 33-34; *Memoria passionis*, pp. 145-147.

⁹⁰ Cfr. *Memoria passionis*, pp. 145-147.

⁹¹ «Cristo non era un cristiano, ma un ebreo» (*Memoria passionis*, p. 60).

che con le sue «dichiarazioni paragnostiche» interpreta la morte di Gesù come destoricizzante togliimento del peccato dell'uomo, piuttosto che come grido giudaico della creatura alla rivelazione della giustizia ancora nascosta di Dio⁹².

5. *Superamento di una religiosità culturale e critica alla potenziale amnesia sacramentale della memoria passionis*

La diffidenza nei confronti della misticizzazione paolina della morte di Gesù non può non prolungarsi nella denuncia del rischio del confinamento culturale-sacramentale della *memoria passionis*. Certo, soltanto nell'eucarestia la chiesa attraversa la storia ricordando instancabilmente l'evento salvifico della rivelazione⁹³; eppure il *sacramentum* corre il rischio di imprigionare e addomesticare in conservativo culto rituale la portata storicamente, politicamente e socialmente eversiva dell'*apriori della sofferenza*, che è il cuore esposto dell'annuncio escatologico del Dio cristiano⁹⁴.

«Memoria» è un concetto centrale del cristianesimo. Esso compare nei momenti essenziali della nostra fede, non da ultimo nella celebrazione dell'eucarestia. In essa noi celebriamo la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Christi*. Sfortunatamente questo concetto è stato ristretto sacramentalisticamente all'eu-

⁹² «Sarebbe da ascrivere a Paolo la portata di una comprensione del mondo, guidata dal discorso biblico su Dio. Certo, anche il *corpus Paulinum* non è da prendere come un denominatore rigorosamente unitario. In esso si trovano anche dichiarazioni para-gnostiche e non del tutto accidentalmente Marcione si presenterà più tardi come figlio di Paolo. Tuttavia qui domina la percezione del mondo nell'orizzonte del tempo de-terminato. All'escatologia non è stata ancora estratta la spina dell'apocalittica... La tensione temporale della speranza, il suo carattere d'attesa non è ancora cambiato, a causa di un forte timore di delusione, non è semanticamente mutato in una speranza esistenziale priva di tempo» (*Memoria passionis*, p. 146); su Marcione, cfr. pp. 22-23. H. Blumenberg, *Passione secondo Matteo...*, pp. 248-250, in analogia con l'ambiguità intrapaolina segnalata da Metz rileva bayleanamente la contraddizione tra *a*, ovvero il Paolo autentico della *Lettera ai Romani* (seppure restituito come fortemente agostinizzato), che assume un concetto ristretto di elezione sostituendo alla Legge la mistica incorporazione con la morte e resurrezione di Cristo, e *non a*, ovvero il Paolo apocrifo dell'*Apocalisse di Paolo* di Nag Hammadi, che guardando nell'abisso apocalittico dei dannati, piange per le vittime reiette dell'Onnipotente, rivelandosi più misericordioso di Dio.

⁹³ Cfr. *Memoria passionis*, p. 223.

⁹⁴ Cfr. *Memoria passionis*, pp. 224-226.

carestia e quindi presuppone una concezione dell'eucarestia che non ha più niente a che fare con quello che io vorrei chiamare il superamento dell'ambito culturale... Questa *memoria Jesu Christi* non è un ricordo che ci dispensi dai rischi del futuro della storia umana della libertà e ci faccia guardare soltanto all'indietro... Essa comporta una determinata anticipazione del futuro e precisamente come futuro di coloro che noi chiamiamo i disperati, gli oppressi, i falliti. In questo senso essa è una memoria pericolosa e liberatrice... Una tale memoria scardina quelle che sono state chiamate le «strutture di plausibilità della società»

L'autentica eucarestia, di cui il sacramento è segno, è memoria critica, impegno spasmodico qui ed ora per il riscatto della sofferenza del prossimo, comunione arrischiata con gli ultimi, gli oppressi, gli esclusi da qualsiasi intimità con una sacralità colpevolmente immunizzata dal dolore⁹⁵, se incapace di disseminarsi pericolosamente nel mondo, fuoriuscendo dalla propria interiore, «sicura» fruizione spirituale. L'autentica *memoria Christi*, che resiste alla tentazione dell'amnesia religiosa annidata nel culto sacramentale, è infatti «memoria anticipatrice, che vuole liberare da ogni idolatria e assolutizzazione delle potenze cosmiche e politiche»⁹⁶, sicché l'eucarestia dev'essere estatica⁹⁷, «incarnata» nel corpo storico e sociale dei sofferenti, che in Gesù e con Gesù attendono, già nel prossimo e dal prossimo stesso, il rivelarsi escatologico della giustizia di Dio. Analogamente, recuperando la definizione tomasiana della teologia come «*actus secundus*» rispetto alla «religione sostanziale», Metz intende decostruire la configurazione teologica-ecclesiastica della preghiera per cogliervi, come sua irriducibile verità prima, «il grido, la speranza, l'implorare Dio-per-Dio»⁹⁸.

⁹⁵ *Nuova teologia politica*, pp. 72-73. Cfr. pp. 67-80; e *Memoria passionis*, p. 147.

⁹⁶ *Nuova teologia politica*, 73. La Sölle indica come questione storico-teologica capitale «perché il primo cristianesimo abbia barattato la sua speranza escatologica tanto rapidamente con un presente "cosale"-sacramentale, perché dalla comunità escatologica si sia sviluppata la comunità culturale del primo cristianesimo» (D. Sölle, *Teologia politica*, cit., p. 74). Sulla dimensione paradossale dell'eucarestia, che rende impossibile l'imprigionamento della morte di Gesù nella mera ripetizione culturale, cfr. piuttosto, J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 58-59.

⁹⁷ «La sua croce non si trova nel *privatissimum* della sfera individuale-personale, ma non si trova nemmeno nel *sanctissimum* di una sfera puramente religiosa; sta oltre la soglia dell'ambito ben protetto del privato o del puro religioso: sta "fuori", come si esprime la teologia della lettera agli Ebrei. Il velo del tempio è stato definitivamente scisso» (J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, cit., p. 104); cfr. *Nuova teologia politica*, pp. 13-14.

⁹⁸ *Memoria passionis*, p. 80.

6. Una teologia della storia criptoprotestante? L'elefante cattolico

Considerata la messa in secondo piano della realtà teologico-carismatica del sacramento eucaristico, non sorprende l'assenza di una pneumatologia ecclesiologicala, quindi di una dottrina della tradizione ispirata. La storia della chiesa è riduttivamente suddivisa, con Karl Rahner, in tre fasi, a) quello fondativo eppure assai breve delle origini giudeocristiane; b) quello millenario di ristrutturazione e deformazione ellenizzante del vangelo, al quale comunque la chiesa è rimasta fedele, conservando viva la sfida critica della *memoria passionis*, soprattutto grazie ai movimenti di riforma incarnata in primo luogo dai grandi ordini religiosi⁹⁹; c) infine quello della contemporaneità, epoca culturalmente policentrica, che chiama ad una «seconda Riforma»¹⁰⁰, ad una nuova riconfigurazione di chiesa capace di recuperare la sua origine apocalittica, irriducibilmente giudaica, pure se all'interno di un continuo sforzo di accoglimento delle differenze culturali: proprio le chiese povere, marginali, martiriali si rivelano come il luogo di manifestazione carismatica capace di rivivificare, oggi, la fedeltà del cristianesimo a quel «Gesù pericoloso» che ne è l'unico autentico fondamento autoritativo¹⁰¹.

L'obiezione che si potrebbe rivolgere a Metz è quella di una concezione della storia del cristianesimo e della chiesa criptoprotestante, in quanto processo epocale di smarrimento della salvifica radicalità (giudeocristiana!) della *memoria passionis Christi* primitiva. Al contrario, soltanto la chiesa istituzionale (necessariamente antisettaria!¹⁰²) – significativamente paragonata ad un gigantesco elefante, lento, ma possente, capace di attraversare diverse epoche storiche, proprio per-

⁹⁹ Cfr. J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Herder, Freiburg 1977, trad. it. *Tempi di religiosi? Mistica e politica della sequela*, Queriniana, Brescia 1978.

¹⁰⁰ *Nuova teologia politica*, p. 111.

¹⁰¹ Cfr. *Nuova teologia politica*, pp. 127-130.

¹⁰² Cfr. *L'autorità ecclesiale di fronte alle esigenze della storia della libertà* (= *L'autorità ecclesiale*) in J.B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung: Aspekte einer neuen "politische Theologie"*, Kaiser, München 1970, trad. it. *Una nuova teologia politica*, Cittadella, Assisi 1971, pp. 62-111. Cfr. H. de Lavalette, *La théologie politique de Jean B. Metz*, in «Recherches de Science Religieuse» 58, 1970, pp. 321-355; A. Alvarez, *La nueva teología política de Juan Bautista Metz. Precedentes históricos y fundamentos teológicos*, Paoline, Roma 1975, pp. 65-74.

ché dotato di «prodigiosa memoria»¹⁰³ – può garantire la fedeltà salvifica all'origine: cattolicamente, soltanto l'immensa potenza storica della chiesa è in grado di salvaguardare il debolissimo segreto kenotico della *memoria passionis*. La chiesa è comunque chiamata a riconoscersi sempre più come universale comunità teologico-politica, operante nel mondo come luogo vivente della memoria critica delle vittime¹⁰⁴, testimone contemporanea di una nozione di storia sensata, liberante, proprio perché criticamente verificata¹⁰⁵, all'interno di un generale prendere «commiato dalla storia», manifestato dalla civiltà occidentale pure se tramite un paradossalmente crescente e sempre più diffuso interesse per essa¹⁰⁶. La rilettura della demitologizzazione bultmanniana e della teologia dialettica della crisi, depri-

¹⁰³ Cfr. *Memoria passionis*, pp. 170-180.

¹⁰⁴ «Noi cristiani, in forza del canone della nostra fede, in forza del centro del nostro Credo – “patì sotto Ponzio Pilato” – siamo rinvitati alla storia, in cui si viene crocifissi, torturati, rotti dal pianto e solo di rado amati. E nessun mito avulso dalla storia, nessuna idea platonica di Dio, nessuna soteriologia gnostica, nessun astratto discorso sulla storicità della nostra esistenza ci può ridonare quell'innocenza che in tale storia abbiamo smarrito» (*Memoria passionis*, p. 47). «La chiesa è portatrice pubblica di una memoria rischiosa, una memoria che tende verso l'avvenire di tutti» (*L'autorità ecclesiale*, p. 105).

¹⁰⁵ Cfr. le importanti considerazioni in *Nuova teologia politica*, pp. 16-27, ove l'insistenza sulla centralità della chiesa come universale «istituzione della libertà critica della fede» (p. 17) è affiancata dall'invocazione perché essa scopra «una maniera completamente nuova di parlare ed esprimersi», nell'esigenza del «coraggio di parlare in maniera contingente e ipotetica», ove «una parola orientatrice non può essere assolutamente obbligatoria, dogmatica e dottrinale» (p. 21). Sulla centrale questione della dimensione patica della verità, appunto da verificare criticamente a partire dalla sua capacità di liberazione politica, oltre che esistenziale, cfr. D. Sölle, *Teologia politica*, cit., p. 96: «Cristianamente, oggi è possibile soltanto una comprensione di teoria e prassi come unità, che intende la verità non come qualche cosa che si trova o dalla quale si è trovati, bensì come qualcosa che si “verifica”, si fa vero. Solo tale comprensione creativa della verità è adeguata alla fede; la ricerca dei criteri di verifica di tesi teologiche è la conseguenza di questo pensiero sul piano della teoria della scienza». Cfr. *Il Dio crocifisso*, pp. 19-20 (in riferimento a Metz): «La recente “teologia politica” ha intrapreso il tentativo di trasferire l'antico modello di verifica della “teologia naturale”, che di fatto era sempre la religione dominante della società, dall'ortodossia in un nuovo modello di verifica della teologia: nella ortoprassi sociale e politica».

¹⁰⁶ «Se si guarda diritto nel cuore la nuova popolarità della storia, essa si mostra soprattutto come piacere nel romanzamento della storia... storia come oggetto di distrazione e di sospensione dell'etica. I miti appaiono nuovamente digeribili, soprattutto quando giungono sulla tavola da culture non cristiane: una religione priva di Dio» (*Memoria passionis...*, p. 83); cfr. J. B. Metz, *Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum*, in J. Rusen, E. Lämmert, P. Glotz (edd.), *Die Zukunft der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998, pp. 81-87.

vatizzate e inverate nella storia come luogo escatologico della testimonianza di riscatto sociale e politico della vittima, viene convertita ad un recupero della fede come ecclesialmente operante¹⁰⁷. Se il regno non può mai avvenire tramite le prassi di liberazione umana¹⁰⁸, comunque «nel frattempo» la teologia è chiamata a divenire criticamente politica: in nome della *caritas*, essa deve riconoscersi comunità apocalittica, contestando qualsiasi pretesa idolatrica di realizzazione nella «pura» spiritualità, che perverte l'attesa del regno in estetizzante, soddisfatta e strumentale ideologia dello *status quo*. In tal senso, la critica e la decostruzione della storia del cristianesimo dogmatico ed ecclesiastico presuppongono l'essere comunque innestati su una tradizione ecclesiale confessante, che sola è in grado di mediare, di testimoniare nella storia la paradossale divinizzazione della vittima sofferente. Pertanto, mai Metz ha proclamato una teologia apertamente antidogmatica; piuttosto egli invita a scorgere, come incryptato nel dogma – luogo di concentrazione della tradizione confessante della fede ecclesiale cristiana –, l'autentico fuoco apocalittico che lo ha prodotto e che comunque continua ad animarlo¹⁰⁹.

7. Apocalittica ed escato-teologia politica

Ma cosa significa, infine, apocalittica per Metz? Perché l'elemento politico è nella prospettiva apocalittica inseparabile dall'annuncio di Dio? Cosa comporta decostruire il dogma, per mostrarvi sempre

¹⁰⁷ D. Sölle, *Teologia politica*, cit., in part. pp. 91-96, ha tentato di connettere la nuova teologia politica metziana con una reinterpretazione della teologia dialettica bultmanniana: entrambe prospettano una messa in questione dell'astrazione teoretica propria della prospettiva teologico-dogmatica a partire dalla prassi esistenziale, che pure soltanto Metz interpreta a livello di prassi sociale e politica.

¹⁰⁸ «Diversamente dalla religione borghese dimentica di Dio, la religione messianica, in cui Dio stesso domina, contiene sempre in sé una profezia politica. Questa profezia politica della religione è chiaramente, a ben vedere, non semplicemente un'utopia di felicità, ma, anche se così fosse, una profezia di infelicità... perché Dio non può proprio essere ripristinato dalla politica, ma perché nella politica si può solo avvertirne la mancanza. In questo "avvertirne l'assenza" si radica, del resto, la capacità del divino nella politica, cioè la sua sensibilità per la profezia politica della religione» (*Nuova teologia politica*, pp. 95-104, in part. p. 102). Centrale in proposito il riferimento a Barth e alla protesta, politicamente critica, della teologia dialettica contro la teologia liberale (p. 101).

¹⁰⁹ Cfr. *infra*, note pp. 135-137.

operante il Cristo apocalittico-politico? *Memoria passionis* è, ancora, il luogo di *concentrazione* di ogni questione teologica. Infatti, «apocalisse significa “portare alla luce” o meglio un portare alla luce i volti delle vittime di fronte all’impietosa amnesia dei vincitori»¹¹⁰. Potremmo pertanto interpretare l’apocalittico metziano come affine al messianico benjaminiano¹¹¹: esso consente di guardare alla storia non a partire dalla prospettiva storicistica che restituisce niente più che l’(apparentemente razionale) impersonale progresso della storia universale (filosofica, come teologica), ma a partire dalla prospettiva «materialistica» messianica o gesuanamente cristologica (autenticamente razionale!)¹¹², che coglie in ogni singolo oggetto storico quella «monade» (personale!) che «arresta» lo scorrere impersonale del tempo, reclamando da Dio la redenzione del «passato oppresso», rivelandolo come «tempo autentico» in quanto singolare contrazione della trascendenza¹¹³. Se Metz afferma che «la più sintetica definizione della religione [è]: “interruzione”»¹¹⁴, l’apocalittica è appunto fede nell’interruzione/sospensione della violenza inesorabile della storia, protesta martiriale contro indifferenza e amnesia della responsabilità morale, richiesta rivoluzionaria rivolta a Dio di giustizia per gli oppressi, in primo luogo per i morti che attendono giustizia¹¹⁵.

¹¹⁰ *Memoria passionis*, p. 64.

¹¹¹ Cfr. *L'avvento di Dio*, pp. 52-55.

¹¹² Se autentica, «la razionalità umana si fonda, nella sua pretesa normativa, nell’ubbidienza di fronte all’autorità dei sofferenti e alla conoscenza della mancanza in essa riconosciuta... la quale autorità soltanto tutela la ragione da ogni strumentalizzazione o funzionalizzazione e che, in quanto ragione dotata di un apriori della sofferenza, fonda la pretesa di universalità, in modo libero da ideologie e capace di raccogliere consenso, in condizioni rigorosamente pluralistiche» (*Memoria passionis*, p. 200).

¹¹³ Cfr., in particolare, W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (1942), tesi edite in «Neue Rundschau» p. 51, 1950, 560-570, trad. it. in Id., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 20-57, in particolare tesi XVII, pp. 51-53; e J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Grünewald, München-Mainz 1977, § 10, «Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit», pp. 149-160, trad. it. *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1985 (2). Segnalo che J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, p. 52, definisce questo saggio di Metz come «testo teologico paragonabile ad esse [alle *Tesi di filosofia della storia* di Benjamin] per la sua profondità». Sulla centralità di Metz all’interno del dibattito teologico contemporaneo sull’escatologia, cfr. il notevole saggio di H. Rolfes, *L’escatologia*, in G. Ruggeri (a cura di), *Enciclopedia di teologia fondamentale. Storia Progetto Autori Categorie*, Marietti, Genova 1987, I, pp. 705-734.

¹¹⁴ *La lotta per il tempo perduto*, tesi VI.

¹¹⁵ Cfr. *Memoria passionis*, p. 203, in part. nota 337.

Apocalittica, irriducibilmente critica, messianicamente *eccezionale* è l'assunzione responsabile e imperativa dell'apriori della sofferenza (in un transito che da Schmitt riconduce a Kierkegaard, quindi a Taubes): «il contatto col dolore altrui costituisce uno “stato d'eccezione” che interrompe la normalità guidata dalla dimenticanza, alla cui base non vi è alcuna regola più generale in cui ci si possa – con riserva – ancora una volta ritirare»¹¹⁶. Dinanzi a questo «ricordo rischioso e provocatorio»¹¹⁷, tutte le «premesse e garanzie del discorso su Dio che operano al di fuori o al di sopra della storia umana di sofferenza»¹¹⁸, tutte le teologie dogmatico-speculative, volte a togliere il peso tremendo della temporalità de-terminata che eccede qualsiasi sistema «appagato» della verità, sono distratte, ideologiche, in fondo cristianamente idolatriche, in quanto disdette dalla memoria stessa di Cristo crocifisso: come insegna Auschwitz, «c'è un terrore al di là della teologia, uno sgomento, che infrange tutti i consueti tentativi teologici di conciliazione»¹¹⁹. Pretendere di raccogliere specularmente, esteticamente, «mi(s)ticamente» il mondo e la realtà, di riconciliare storicamente le scissioni della storia, dimenticando *troppo presto*, quindi *distratamente* il dolore irredento delle vittime, significa cedere inevitabilmente alla disumanità¹²⁰.

Certo, la stessa apocalittica, definita con von Balthasar «l'epicentro meteorologico» dell'Occidente cristiano¹²¹, si rivela come grandezza storica «stratificata»¹²², all'interno della quale sono evidenti elementi gnostici e mitizzanti¹²³. Essa stessa va comunque (bultman-

¹¹⁶ *Memoria passionis*, p. 201.

¹¹⁷ *Memoria passionis*, p. 200.

¹¹⁸ *Memoria passionis*, p. 203.

¹¹⁹ *Verso una teologia post-idealistica*, p. 126.

¹²⁰ «Il mondo, in cui la riconciliazione (le pardon) è onnipotente, diviene inumano» (E. Lévinas, *Difficile liberté*, Le livre de poche, Paris 1963, p. 37, citato in J. B. Metz, *Memoria passionis*, p. 141).

¹²¹ *Memoria passionis*, p. 130.

¹²² «La cosiddetta apocalittica tardo-giudaica costituisce una struttura quanto mai complessa e stratificata» (*Memoria passionis*, p. 130).

¹²³ Proprio per sottolinearne la libertà rispetto agli elementi tetri di gnosi mitizzante, quindi deresponsabilizzante, annidate nella stessa tradizione apocalittica, Metz definisce «Gesù come gaio apocalittico, come consapevolezza apocalittica che – di contro alle fantasie della fine del mondo zelotamente acute – tradisce un tono di ironica pacatezza» (*Memoria passionis*, p. 125). Lo stesso Paolo, di cui pure altrove sono messi in rilievo i cedimenti gnostici, è interpretato da Metz come eminentemente apocalittico; significativa-

nianamente!) demitologizzata, facendo scaturire – al di sotto delle immagini di violenza, distruzione, annientamento del mondo da parte di un onnipotente Dio vendicativo, che elegge un resto separato dall'indegnità dell'umanità – il *kerygma* autenticamente giudaico della temporalità come sospensione del tempo cosmico e apertura del tempo estatico-messianico¹²⁴, tempo aperto della decisione responsabile nel quale i volti delle vittime vengono svelati e riscattati, nell'invocazione credente (e in quanto tale politicamente impegnata¹²⁵) perché Dio venga¹²⁶: «Lo sguardo apocalittico cerca le tracce

mente la componente apocalittica di Paolo consiste nella sua capacità di fondare una storia – e con essa la civiltà cristiana occidentale – sulla decisività dell'*ora* proprio del tempo determinato, niente affatto svuotato di senso da un *eschaton* indeterminato e passivamente futuro, ma di un tempo aperto all'irruzione del volto dell'altro nel quale Dio viene: «Dio è nel venire... Perciò per Paolo la rappresentazione del tempo de-terminato non significa in qualche modo uno svuotamento e una degradazione del tempo e del mondo che capita nel suo orizzonte. Per Paolo il tempo non costituisce in alcun modo un insignificante periodo di transizione, non è un periodo di anticamera. L'orizzonte del tempo de-terminato non significa una diminuzione di importanza del presente...; al contrario: solo in esso il "presente" diviene esperibile nel modo empatico con cui Paolo lo caratterizza. Il suo definitivo e irrevocabile "nyn", il suo "adesso" si lascia dichiarare solo nell'orizzonte del tempo de-terminato... Senza Paolo l'apocalittico e la sua attività missionaria il progetto storico dell'Europa, ciò che più tardi chiameremo "Occidente cristiano", non sarebbe pensabile» (*Memoria passionis*, p. 125).

¹²⁴ «La coscienza catastrofica propria dell'apocalittica è fondamentalmente una coscienza del tempo e non certamente una coscienza del momento temporale della catastrofe, ma della natura catastrofica del tempo stesso, del carattere di discontinuità, di rottura e di fine del tempo. Questa natura catastrofica del tempo mette in discussione il futuro. E proprio per questo esso diventa "futuro autentico", acquisisce anch'esso la struttura temporale e perde quel suo carattere d'infinità atemporale, in cui il presente si proietta e si astrae a piacimento. (Le immagini catastrofiche dell'apocalittica sono soprattutto proibizione di immaginare il futuro, cioè divieti di pensare il futuro semplicemente come un vuoto schema di proiezione)» (*La lotta per il tempo perduto*, tesi XXIV).

¹²⁵ Cfr. la «formula breve» con la quale J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Grünewald, Mainz 1977, trad. it. *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978, p. 70, definisce la fede cristiana a partire dalla nuova teologia politica: «una prassi nella storia e nella società, che comprende se stessa come speranza solidale nel Dio di Gesù, come Dio dei vivi e dei morti che chiama tutti al loro essere soggetti davanti al suo volto».

¹²⁶ L'apocalittica, pertanto, propone «un commento metaforico dell'essenza estrema del tempo cosmico stesso. In questo linguaggio apocalittico Dio rappresenta il mistero del tempo non ancora svelato, ancora in sospenso... L'apocalisse – presa ora nel suo significato letterale – è uno smascheramento dei volti delle vittime di contro all'amnesia impietosa dei vincitori; essa è uno "scoprimento", uno scoprimento di ciò che "è"; contro il velamento mitico della storia umana di sofferenza o anche contro quell'oscuramento metafisico della

di Dio nel volto degli uomini sofferenti, per dare al loro grido un ricordo e al loro tempo un termine»¹²⁷.

Se nella cristologia dogmatica è sempre annidata la tentazione criptognostica e autistica di immunizzazione dallo «shock della contingenza»¹²⁸ e dal suo dolore ancora irredento, il Gesù di Metz rivelerà la centralità kenotica ed esposta della carne, della passività, della debolezza, della sofferenza, insomma il pensiero autenticamente universale di un nominalismo del singolo¹²⁹, contro il pensiero ellenizzante, ontologizzante ed astratto, del *logos*, della conoscenza, della potenza (che è sempre amnesia violenta del carattere *patiens* del singolo esistente), sicché l'ultimo Metz sostituisce Ockham, come iniziatore della modernità *cristiana*, a Tommaso, che – sotto l'influenza di Rahner – aveva in giovinezza investito di questo ruolo storicamente epocale¹³⁰.

L'antitesi costitutiva della storia e della teologia cristiane è, insomma, quella – infracristologicamente dispiegata – tra radice apocalittica e tentazione gnostica, tra patica temporalità giudaica e spe-

sventura presente nel mondo in cui le vittime diventano invisibili e le grida inudibili» (*Memoria passionis*, pp. 131-132).

¹²⁷ *Memoria passionis*, 132; cfr. pp. 130-147.

¹²⁸ Cfr. *Memoria passionis*, p. 52.

¹²⁹ Chi segue il *logos* del Dio biblico «deve mettere nel conto questa «infrazione nominalistica» della metafisica classica. Egli deve rischiare la revisione delle certezze metafisiche precostituite, come esse si esprimono per esempio nella supremazia concettuale del generale di contro al particolare; egli deve tentare una nuova valutazione concettuale dell'elemento singolo e deve elaborare una razionalità che sia sensibile alla contingenza, di contro al pensiero, proprio della metafisica greco-ellenistica, dell'Essere e dell'Identità, che disinnesci la contingenza, che non conosca né inizio né fine del mondo e che, allo stesso tempo, come sappiamo, già dal medio platonismo, già a partire dagli influssi di Plotino, ha influenzato la filosofia della religione cristiana fino all'Idealismo tedesco» (*Memoria passionis*, p. 52).

¹³⁰ Cfr. *Antropocentrismo cristiano*, in part. pp. 24-140, su Tommaso come chiave cristiana della modernità; sull'epocale novità di Ockham, cfr. *Memoria passionis*, pp. 51-53; 204, 219. Metz, facendo propria la tesi di Goldstein sul nominalismo come «protostoria della modernità... volto a determinare la razionalità umana non più da un astratto elemento generale, ma del tutto a partire dal singolare», può definire «secondo nominalismo» il suo programma di rinnovamento teologico, fondato su «una razionalità che sia sensibile alla contingenza... La voce «secondo nominalismo» non mira ad un semplice rifiuto della metafisica, ma ad una trasformazione della comprensione propria della metafisica; mira a una temporalizzazione della metafisica e dell'ontologia, affinché si tenga conto della singolarità degli eventi storici e dell'orrore della contingenza nel momento stesso in cui si fonda il discorso su Dio» (pp. 51-53).

culazione ellenizzante, tra teodicea e soteriologia, storia «carnale»¹³¹ e astrazione mistica, apriori della sofferenza singolare e sua rimozione logica essenzialistica¹³², grido storico dell'emarginato ed estetico curvarsi dell'intimità su di sé, teologia politica sensibile a qualsiasi *homo patiens*¹³³ e privatizzante teologia distrattamente apatica¹³⁴. Se quindi il dogma si articola storicamente come eternizzazione/ontologizzazione della rivelazione escatologica, il compito della decostruzione metziana è quello di criticarne la pretesa di assicurazione e addomesticamento dell'eversiva apertura apocalittica in senso patito, politicamente inquietante, ma anche di riconoscerne le opportunità di trasmissione, sacralizzazione, memorizzazione, comunicazione¹³⁵: il dogma, insomma, rappresenta la religiosa trasmissione memoriale della sacralità della vittima, la storica custodia veritativa e la trasmissione provocatoria della *memoria passionis*. Soltanto il dogma consente la sua stessa liberante decostruzione/comunicazione, rendendo possibile

un'applicazione pericolosa e liberatrice delle formule cristologiche classiche. Qui sta, a mio avviso, un campo enorme e allettante, aperto ancora alla teologia. Qualora cioè riuscisse, una siffatta interpretazione delle formule di fede cristiane ed una concretizzazione corrispondente della fede cristiana, dove le formule tramandate fossero comprese come engrammi della memoria, come il sillabare di una memoria pericolosa dell'umanità, allora una siffatta com-

¹³¹ «La storia si dà soltanto come storia di passione» (*Memoria passionis*, p. 54).

¹³² «La *memoria passionis* abroga tutte quelle promesse e garanzie metafisiche del discorso su Dio che operano al di fuori o al di sopra della storia umana di sofferenza e con ciò cercano di scansare il confronto tra discorso su Dio e questione della teodicea» (*Memoria passionis*, p. 203).

¹³³ «Teologia sensibile al tatto, ovvero passibile di verifica da parte di ciò che, in una catastrofe storica, è singolare-contingente» (*Memoria passionis*, p. 50).

¹³⁴ «Nella storia dei fondamenti del cristianesimo le tradizioni bibliche lottano contro lo spirito della gnosi e la sua tendenza alla destoricizzazione dell'annunciata salvezza... Tale gnosi sembra cieca rispetto all'alterità, avulsa dalla storia e dalla politica. Altra cosa è l'apocalittica: non il mondo individuale di vita, ma precisamente il mondo degli altri, non il procedere verso la propria morte, ma l'esperienza della morte dell'altro mantiene in vita l'inquietudine apocalittica. Così i contenuti del messaggio apocalittico – risurrezione dei morti, giudizio universale – risultano orientati squisitamente alla rammentazione del dolore altrui» (*Memoria passionis*, pp. 140-141). Chiara, in proposito, l'influenza di Jacob Taubes.

¹³⁵ Si tratta di reinterpretare la «fede dogmatica come vincolo a formule dottrinali, in cui un passato pericoloso viene ricordato e interiorizzato» (*Nuova teologia politica*, p. 34); cfr. pp. 38 e 34.

prensione della fede cesserebbe di suggerire una morta fede autoritaria... Questa comprensione della fede costituirebbe piuttosto il tentativo di sviluppare il cristianesimo stesso come *memoria* pericoloso-liberatrice e redentiva di Gesù Cristo di fronte alla società attuale e ai suoi «sistemi»¹³⁶.

Il dogma è, allora, davvero *il luogo della decostruzione*, la memoria cifrata della sacralità del dolore irredento dell'uomo, del rendersi comune/universale del sacro, che impone come intima verità di fede la sequela apocalittica (esistenzialmente inquietante, estatica) di Gesù nella prassi dell'amore. Nel dogma ecclesiale, il Gesù «ultimo» – divenuto, tramite la testimonianza della chiesa, *Logos* primo di Dio – continua a chiamare l'umanità alla *memoria passionis*, a fare risuonare il *logos* pericoloso dell'irredenta sofferenza altrui, rivelando come la temporalità de-terminata apocalittica compia l'attesa escatologica dell'uomo soltanto in una teologia politica della con-passione, del profano *comunicarsi*, in una cristologia sinottica della sequela¹³⁷, come chiamata alla venuta escatologica di Dio.

Conclusione

Si potrebbero obiettare a Metz diversi limiti storico-teologici, tutti già contratti all'interno di una restituzione «appassionata», eppure riduttivamente unidimensionale della persona di Gesù: svalutazione apocalittica del dono della creazione; assolutizzazione del *patologico*; assenza, tutta illuministica, di una teologia del carisma, del paradosso del dono, interpretabile persino come universale sì nei confronti di tutta la storia umana e dell'intera creazione; pericolo della riduzione politica, prassistica del cristianesimo¹³⁸; radicale sospetto nei confronti dell'intimità credente, del desiderio mistico, dello stes-

¹³⁶ *Nuova teologia politica*, pp. 55-56.

¹³⁷ «La teologia deve dunque cercare non certo di diminuire d'importanza o negare le dottrine di fede eccessivamente asoggettuali formulate sotto l'influenza della metafisica greca classica, ma di renderle comprensibili come formule di rimemorazione rischiosa e affrancante, come storie convenzionalmente abbreviate e per così dire stenografate e deve ri-raccontare tali formule dogmatiche nelle storie bibliche della partenza e del ritorno, dell'opposizione e della sofferenza e sempre nelle storie sinottiche di sequela» (*Memoria passionis*, pp. 91-92); cfr. pp. 229-230.

¹³⁸ Cfr. in tal senso le note critiche di Maier e Böckenförde; cfr. *Nuova teologia politica*, pp. 35-46; 62-63.

so culto religioso; ingenua postulazione di una (esclusiva, incontaminata) purezza giudaica originaria propria del *kerygma* gesuano; sottovalutazione dell'immensa portata liberante e antiimmunizzante del (pur deformante, deescatologizzante e ontologizzante) protocattolico processo di ellenizzazione, capace di trasformare il *kerygma* apocalittico giudaico in cultura universale di liberazione e riscatto¹³⁹; limitazione patica del *locus* teologico rahneriano del misticamente disseminato cristianesimo anonimo (contratto da Metz nella sofferenza universale delle creature come luogo pressoché esclusivo di concentrazione cristologica)¹⁴⁰.

Lasciando aperti questi luoghi critici, è opportuno ribadire che la riflessione «eretica» di Metz non può essere legittimamente astratta dal contesto ecclesiale, cattolicamente ortodosso dalla quale è generata e nel quale intende collocarsi: la decostruzione del cristianesimo intrapresa dalla escato-teologia politica è un'autodecostruzione, presuppone, cioè, una *materia* istituzionale, dogmatica, carismatica, capace di provocare, nutrire, sorreggere, contenere lo stesso sforzo critico ed estatico della *memoria passionis*. Soltanto la fede dogmatica custodisce e attiva la possibilità della sua autodecostruzione, il farsi *comune* del sacro, il rivelarsi di Dio nella comunione con i sofferenti. D'altra parte, la natura cattolica e teologico-politica dell'autodecostruzione metziana comporta una pretesa di verificabile universalizzazione veritativa/pratica della concentrazione della fede cristiana nel principio patico-razionale dell'apriori della sofferenza. Bisogna pertanto riconoscere con Metz che effettivamente *memoria* pericolosa e testimonianza irriducibilmente critica – perturbanti qualsiasi

¹³⁹ In *Nuova teologia politica*, pp. 146-147, si mette comunque in rilievo la decisiva svolta, per il «riconoscimento degli altri in quanto altri», segnata dal passaggio dal modello di chiesa giudaizzante petrino a quello contaminato paolino. Per un tentativo di spiegare la storia del cristianesimo come intima dialettica tra un (giudaico) dispositivo originario escatologico-kenotico-donativo e un (soprattutto ellenizzante) dispositivo archeo/ontologico-pantocratico-culturale, che pure risulta indispensabile per la sopravvivenza del primo e la sua capacità di trasformare intimamente razionalità e politica occidentali, cfr. G. Lettieri, *Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo*, in A. Zambarbieri e G. Otranto (edd.), *Cristianesimo e democrazia*, Edipuglia, Bari 2011, pp. 19-134. Si potrebbe rimproverare a Metz la sottovalutazione di questo secondo dispositivo.

¹⁴⁰ Il profondo debito di Metz nei confronti del suo maestro Rahner è comunque continuamente confessato: cfr., ad esempio, *Nuova teologia politica*, pp. 117, 226; *Memoria passionis*, pp. 105-118.

identitaria, assicurativa cattura dogmatico-religiosa del vangelo – sono dispositivi di resistenza universalmente validi, dunque filosoficamente/politicamente assumibili nei confronti di qualsiasi verità impersonale e processo storico di disumanizzazione, in particolare della ragione strumentale e della violenta normalizzazione culturale che essa promuove. L'apocalittico, eversivo Gesù *patiens* metziano, nel quale il dogma del Logos incarnato viene denudato, continua a venire per *interrompere* radicalmente, nel nome del dolore e dell'ingiustizia irredenti che gridano a Dio, qualsiasi distratta, mitizzante pretesa di amnesia speculativa, prassistica, estetica annidata non soltanto in gran parte della storia della teologia cristiana, ma negli stessi sistemi di senso, valore, piacere, potere dominanti. È allora davvero onesto pretendere supplementi teologico-filosofici, non arrendendosi dinanzi al supremo principio critico-veritativo, vagliato dal rasoio ockhamistico di Metz¹⁴¹: «Tutte le universali pretese di validità che si pongono al di fuori o al di sopra della storia umana di sofferenza sono incapaci di verità!»¹⁴²? Insomma: «“La” storia si dà soltanto come storia di passione»¹⁴³.

¹⁴¹ Cfr. *Memoria passionis*, p. 204.

¹⁴² *Memoria passionis*, p. 198.

¹⁴³ *Memoria passionis*, p. 54.

Isabella Adinolfi

La verità poetica di Gesù secondo Göran Tunström

Questo è il deserto. Qui ho bussato per tutta la notte contro la sottile parete che mi separa dal divino. Mentre busso ho l'impressione di sentire una risposta, appena smetto tutto tace anche dall'altra parte¹.

Con queste parole in *Lettera dal deserto* (*Ökenbrevet*) di Göran Tunström parla un Gesù nel cui volto si possono riconoscere i tratti inconfondibili dell'uomo contemporaneo. Un Gesù dall'incerta identità (non sa bene chi egli sia) e dall'incerto destino (non l'ineluttabile cui non ci si può che sottomettere, ma una complessa vicenda storica che diviene veramente sua solo quando pronuncia il suo sì). Dal deserto ci giungono i suoi ricordi di bambino e poi di adolescente che fatica a entrare nei panni del Messia atteso dal popolo che il cugino Giovanni Battista e quanti gli stanno intorno vogliono cucirgli addosso. E infine dal deserto ci giunge la decisione maturata dopo quaranta giorni e quaranta notti trascorsi in solitudine, in silenzio e in preghiera, di iniziare la propria missione nel mondo, libera scelta di un uomo capace di decifrare i segni che circondano la sua vita, consapevole che «crescere significa vestirsi di qualcosa di cui non ci si potrà più spogliare»².

Non stupisce il successo del libro. La rilettura della figura di Gesù proposta da Tunström è perfettamente in sintonia con lo spirito del nostro tempo. È un Gesù – quello ritratto dallo scrittore svedese, scomparso una dozzina di anni fa –, che si fa interprete e si «prende cura» dei sogni della nostra epoca, degli ideali e delle speranze di molti uomini d'oggi. Tunström utilizza le parole e le parabole del

¹ G. Tunström, *Ökenbrevet* (1987); trad. it. di F. Ferrari, *Lettera dal deserto*, Iperbo-rea, Milano 2011, p. 9.

² Ivi, p. 223.

Vangelo, che conosciamo a memoria, piegandole e interpretandole liberamente. Ne risulta una figura attuale e insieme antica, il cui messaggio, pur rimanendo nella sostanza fedele all'originale, è pregno di umori e temi moderni: l'amore per la natura e tutti gli esseri viventi (per animali, piante e cose senz'alcuna semitica gerarchia)³, per gli uomini di qualsiasi condizione e razza, l'attenzione per gli emarginati e i sofferenti, il rifiuto del potere e della legge che opprimono, l'affermazione dell'amore ecc. La lingua che egli parla è comprensibile a tutti: parla per noi tutti e in nome di noi tutti, facendosi interprete del nostro sentire. Tunström insomma «aggiorna» l'immagine tradizionale di Gesù, assecondando e portando a chiarezza le esigenze e lo spirito dell'epoca.

Sebbene attuale e originalissima, l'interpretazione della figura di Gesù proposta dallo scrittore svedese non è priva di riferimenti a precedenti modelli artistici e letterari. Anzi, in essa appaiono depositate altre interpretazioni e immagini otto e novecentesche del Cristo, che s'intravedono in filigrana e le conferiscono spessore e profondità. Quando l'estate scorsa lessi per la prima volta d'un fiato *Lettera dal deserto* ricordo nitidamente di aver pensato che questo Gesù mi era in certo modo familiare, che mi pareva di averlo già incontrato e non soltanto nelle pagine dei Vangeli. Era come se già lo conoscessi, come se nella sua voce risuonasse un timbro noto. Ricordo di aver pensato che parlava con le parole che mi erano divenute abituali grazie alla lunga consuetudine con gli scritti di Kierkegaard, con i romanzi di Dostoevskij e Tolstoj, con la poesia di Rilke, con i film di Dreyer e Bergman. Tunström non è un romanziere privo di memoria letteraria: in *Lettera dal deserto* riecheggiano sentimenti, problematiche, pensieri caratteristici della riflessione filosofica e teologica, della letteratura e dell'arte che hanno impregnato di sé la cultura e l'universo mentale dei due secoli appena trascorsi.

³ L'amore e il rispetto per la natura traspaiono nell'episodio in cui Gesù, che ha perduto l'aquilone con cui stava giocando, lo ritrova grazie a Giuseppe impigliato in cima a un mandarlo e vorrebbe afferrarlo ma il padre glielo vieta perché rischierebbe di danneggiare i fiori: «Mi prese per mano, venne con me. "Dove ti trovavi, ragazzo?". "Qui". Guardò il cielo socchiudendo gli occhi. "Là" disse facendo un gesto con la mano, "là sul mandarlo". Una cosa grande, rosa, che nascondeva la vista della pianura. Mi aggrappai al ramo più basso per arrampicarmi. "No, no" mi disse. "Aspetta" e mi tirò giù. "Devi fare attenzione ai fiori. Guardali". E piegò un ramo verso di me. Allora vidi il fiore: era rosa e bianco, con puntini rossi. Il ramo era spoglio e marrone. "Ne nascerà un frutto" disse. "Quasi ogni fiore diventerà una mandorla. Lasciali finire di crescere"» (ivi, p. 170).

La lettura poetica di Gesù proposta dallo scrittore svedese si confronta pertanto inevitabilmente con gli interrogativi che le indagini moderne su questa figura, infinitamente seducente ma anche profondamente controversa, hanno ereditato dal passato e riproposto con accento nuovo al centro dell'odierno dibattito culturale. Gesù Cristo è venuto a dare pieno compimento alla «Legge» o piuttosto a sovvertirla? È la più potente incarnazione della figura dell'eversore anarchico o ha invece insegnato l'obbedienza all'autorità, a ogni autorità, in quanto è tale per volontà di Dio? È il più intransigente sostenitore di un al di là inteso come sola meta desiderabile, solo luogo di compimento dell'umano, oppure al contrario è colui che ha approvato incondizionatamente e quasi benedetto tutto l'esistente mondano, perseguendo una beatitudine tutta risolta nel qui e ora della terrenalità? Gesù soggiace alla più cupa necessità in quanto soggetto a un piano divino che deve assolutamente compiersi o è al contrario il più schietto araldo della libertà, sia perché è andato incontro al sacrificio per spontaneo moto d'amore verso gli uomini, sia perché la sua predicazione e la sua stessa condotta danno risalto al valore etico della scelta e della responsabilità personale?

Come vedremo Tunström si misura con questi interrogativi e a suo modo ne indica delle soluzioni che sono in piena sintonia con il modo più esigente e autentico di vivere la religione oggi. Forse è proprio per questo motivo che sentiamo il suo Gesù così prossimo a noi, così vicino.

Tra predestinazione e libertà. Il rivoluzionario in lotta con il potere e le istituzioni

Come già si è accennato, la cornice temporale in cui si svolge il romanzo è rappresentata dai quaranta giorni e quaranta notti che secondo le Scritture Gesù trascorse nel deserto prima di iniziare la sua predicazione. Nel deserto, raccolto in se stesso, chino sulla «luce» del passato che «brilla nel profondo», dove sono custoditi «incontri e luoghi, slanci di gioia e di paura, di curiosità e di amore, sconfitte su sconfitte»⁴, ricorda le esperienze che l'hanno segnato nel periodo tra l'infanzia, l'adolescenza e il suo ingresso nella maturità. Grazie

⁴ Ivi, p. 11.

a questi *flashback* la cornice temporale del libro dunque si dilata sino ad abbracciare i primi trent'anni di Gesù, di cui pochissimo ci raccontano i Vangeli canonici. Anzi, la cornice si dilata anche oltre i confini dell'«io» individuale e della sua esistenza nel tempo perché, come dice saggiamente Gesù all'inizio del romanzo, un uomo non è semplicemente il suo passato e «niente ha inizio con se stesso, con la propria nascita»⁵.

Quello appena toccato è un tema ricorrente nelle pagine di Tunström: Gesù si è ritirato nel deserto in totale isolamento per raccogliersi e decidere quale corso dare alla sua vita ed è consapevole che per realizzare se stesso compiutamente dovrà liberamente assumere su di sé, come un compito, il proprio passato, risalendo indietro nel tempo fino a quell'origine primordiale, a quell'inizio indifferenziato e «mare in cui tutto riposa nel tutto»⁶ che rappresenta il legame originario e atemporale che unisce tutti i viventi, sostando in quel «silenzio» in cui «ogni cosa perde il suo nome» e «regnano l'oscurità, l'immobilità»⁷. Con la nascita, grazie al soffio vitale di Dio che anima e dà forma a tutto ciò che esiste (lo Spirito di Dio covava le acque, recita Gn 1, 3), quell'«uno» in cui tutto dimora⁸ si spezza, ma l'individuo, sebbene determinato e differenziato, rimane in relazione con tutti gli altri esseri viventi attraverso il comune procedere dall'abisso e dallo Spirito e entrando nel tempo si trova in un rapporto più o meno stretto con coloro la cui vicenda personale s'intreccia con la sua, con quanto incontra lungo il suo cammino, con tutto quanto ha vita, cui il Signore ha indissolubilmente «legato» le nostre anime⁹.

⁵ E spiega: «I miei pensieri si prolungano al di qua e al di là, al di là dell'uomo, prima di Abramo, verso quello stato che era senza forma e senza colore, senza anime, verso un mare in cui tutto riposa nel tutto» (*ibid.*).

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ivi*, p. 218.

⁸ *Ivi*, p. 27.

⁹ *Ivi*, p. 107. L'importanza del rapporto con il passato, con la propria storia e le proprie radici è sottolineata anche in un precedente romanzo di Göran Tunström, *Juloratoriet* (1983), tradotto in italiano con il titolo *L'Oratorio di Natale* da Fulvio Ferrari per i tipi di Iperborea (Milano 1996). Nel romanzo la vita di Victor Nordensson, celebre musicista, trova compimento solo quando decide di tornare a Sunne, la cittadina svedese dov'è nato e vissuto, per dirigere l'*Oratorio di Natale* di Bach, realizzando finalmente il progetto di Solveig, sua nonna, morta alla vigilia dell'esecuzione per un tragico incidente, come se solo il recupero delle proprie radici consentisse lo sviluppo armonioso della sua personalità di uomo e di artista. L'infanzia, in particolare, ha un peso decisivo per la formazione del carat-

In accordo con il principio cardine dell'esistenzialismo, secondo cui l'individuo che nel proprio progetto esistenziale dimentichi di considerare i legami con la propria storia – ossia con i propri parenti, con il proprio popolo e il proprio tempo, in una parola con tutto ciò che lo caratterizza e condiziona più intimamente e concretamente – progetta se stesso e la propria vita astrattamente, Tunström pone il suo Gesù in continuità con tutto quel che lo ha preceduto, con l'intero contesto in cui si è trovato a vivere e ogni vivente vive. Usando un'espressione di Kierkegaard e poi di tutto il pensiero esistenzialista potremmo dire che egli pensa la libertà in situazione, la libertà nella sua storicità e fatticità. Per lui, come per il filosofo danese, l'uomo è insieme «se stesso e la specie tutt'intera»¹⁰.

Senonché Gesù non è semplicemente un uomo come gli altri. La sua nascita è accompagnata da segni straordinari che lo indicano come il nuovo Messia atteso dal popolo: nel romanzo si racconta che è nato sotto una stella, che uomini ricchi sono venuti da molto lontano per vederlo, che la sua nascita è stata annunciata a Maria da un angelo. Egli dunque nella libera scelta di se stesso non deve fare i conti soltanto con la *sua* storia o con la storia, come ogni altro uomo, ma con l'*historia salutis*, con Dio e i suoi piani. Tunström pertanto non trascura la dimensione soprannaturale, divina di Gesù, ma, come si è osservato, nel romanzo egli sembra metterla «tra parentesi»¹¹ per far emergere l'umanità del figlio di Dio. È soprattutto l'uomo Gesù a parlare in *Lettera dal deserto*, un giovane uomo che sta per assu-

tere dei personaggi di Tunström. «L'infanzia – leggiamo nelle pagine conclusive di *L'Oratorio di Natale* – è quel periodo in cui si raccolgono i colori che si useranno in futuro» (ivi, p. 403).

¹⁰ S. Kierkegaard, *Begrebet Angest* (1843); trad. it. di C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 122.

¹¹ Si veda la postfazione di Fulvio Ferrari: «La dimensione sovrumana è presente ma è come messa tra parentesi» (F. Ferrari, *Postfazione*, in G. Tunström, *Lettera dal deserto*, cit., pp. 231-235, p. 233). Vorrei aggiungere che il Gesù di Tunström mi sembra attesti un tratto del moderno che ha felicemente sottolineato Ernst Troeltsch, ad esempio in *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno* (*Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1911²); trad. it. di G. Sanna, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1929), lì dove si legge che oggi «non è più possibile stabilire separazioni e limiti vicendevoli tra la vita semplicemente mondana e la vita guidata dalla potenza divina, e quindi la vita appare come qualche cosa di soltanto umano oppure come qualche cosa che sia riempita di spirito divino in tutta la sua pienezza, ciò che spesso equivale. La vita moderna è permeata di sentimenti panteistici, che si manifestano nella sua arte come nella sua scienza», esito, si aggiunge, di «una valutazione positiva del mondo» (ivi, p. 12).

mere il suo ruolo nel mondo, che non trascura i segni miracolosi che circondano la sua vita, ma si sente libero di assumerli. La sua sarà infatti una libera obbedienza al disegno di Dio.

Ora, come lui stesso racconta, nei suoi ricordi di bambino questi «segni» e queste «chiacchiere» intorno alla sua nascita quasi lo infastidivano come se si sentisse gravato da un fardello che gli impediva di vivere, come se lo privassero degli anni spensierati e giocosi dell'infanzia. Egli rifiuta l'idea che il Messia possa svilupparsi in lui come un embrione nel grembo materno, indipendentemente dalla sua volontà. Rifiuta con nettezza la passività della gestante¹² e rivendica un ruolo attivo, maschile, nella nascita del futuro Messia¹³. E quando infine, nel deserto, deciderà di iniziare la sua missione tra gli uomini, dopo che per quaranta giorni e quaranta notti ha lasciato che le altre «possibilità» della sua vita lo «tentassero», i segni che hanno accompagnato la sua vicenda sono tutti assunti, ma non per questo perdono la loro ambiguità e incertezza di segni¹⁴. Per Tunström Gesù non è dunque il predestinato, la sua vita non soggiace a un'inflessibile necessità. Da sé egli sceglie il suo destino («Il Signore – dice – non discende dentro di noi come un fulmine per annunciarci che il tempo è giunto. Dobbiamo essere noi a volerlo»)¹⁵. Tuttavia, è bene ribadirlo, il suo non è un progetto astratto, ma si radica nella storia sua e del suo popolo – e, verrebbe da aggiungere, nel divenire stesso della natura¹⁶.

Non a caso dunque l'immagine di apertura di *Lettera dal deserto* presenta Gesù chino sul passato, intento a ricordare gli avvenimenti più importanti dell'infanzia e dell'adolescenza. Non sempre i ricordi sono positivi. Nella memoria dove essi si affollano vi sono infatti an-

¹² «Come se un Messia potesse venire dall'interno. Crescere dentro a ciò che già esisteva [...]. Come se si potesse portare qualcosa dentro di sé, come una donna» (Tunström, *Lettera dal deserto*, cit., p. 43).

¹³ «Ma io ero un maschio. Scossi il capo per liberarmi di quel pensiero. Poi mi prese un grande spavento [...]. Questo era come la morte» (*ibid.*).

¹⁴ «Segni che hanno circondato la mia vita. Molti si sono chiamati Gesù. Un po' meno appartenevano alla casa di Davide. Ancora meno sono quelli a cui è capitato di nascere sotto una cometa» (ivi, p. 229).

¹⁵ Ivi, p. 223.

¹⁶ Come vedremo, Gesù riconoscerà come parte di sé anche il traditore Jochanan perché lui pure – dirà – «era parte del mondo e, dunque, parte di me», ritenendo che «nemmeno un granello di sabbia potesse essere escluso dal mondo», ma dovesse essere riconosciuto e salvato (ivi, p. 156).

che «grandi spazi vuoti» in cui regna il silenzio e il freddo raggela¹⁷. Uno di questi spazi, dalle pareti e pavimenti e tetto fatti di niente eppure «più spessi di qualsiasi materia», si è formato nei primi anni di vita di Gesù e concerne la distruzione di Zippori, una città non distante da Nazaret, da parte del legato Quintilio Varo, le umiliazioni inflitte al popolo ebraico dai «padroni del mondo»¹⁸. Gesù, allora un bimbo di due anni, attraverso il racconto di Giuseppe che alla vigilia di ogni sabato, tra le lacrime, rievoca quel tragico evento, vede la processione dei superstiti sfuggiti all'incendio della città e fatti prigionieri dai romani, incatenati uno all'altro e avviati alla galera o alla morte sulla croce, e gli abitanti di Nazaret che assistono impotenti, paralizzati dal terrore, alla sfilata umiliante dei loro amici e parenti, senza trovare il coraggio di fare niente. Vede se stesso avvicinarsi per gioco all'esercito romano e il sacrificio di Hamal, il selvaggio pastore di pecore che per metterlo in salvo si introduce tra le fila nemiche e finisce così trafitto da un giavellotto. Vede le speranze tradite del suo popolo oppresso, l'attesa vana della liberazione da parte del Messia che non viene.

Le parole sconsolate: «E noi non abbiamo fatto niente. Niente», con cui Giuseppe chiude la rituale rievocazione della distruzione di Zippori¹⁹ che inaugura il sabato, lasceranno un segno profondo nella personalità di Gesù, che nel romanzo di Tunström, stanco di vedere il suo popolo oppresso dai romani, volendo «fare qualcosa per liberarlo», si avvicinerà ai guerriglieri zeloti che combattevano con le armi per l'indipendenza politica del regno ebraico, considerati alla stregua di terroristi e criminali comuni dai romani.

L'episodio che presenta Gesù come un rivoluzionario in lotta contro il potere che opprime la libertà degli uomini occupa un posto centrale nel romanzo. Divenuto adolescente, Gesù si reca nel monastero di Qumran per ricevere un'istruzione. A inviarlo al monastero sono stati alcuni sacerdoti del tempio di Gerusalemme colpiti dalle sue speciali attitudini allo studio, allorché dodicenne, in occasione della sua prima visita alla città santa, aveva dialogato a lungo con

¹⁷ Il tempo della memoria non è durata omogenea, flusso continuo, compatto, senza fessure né varchi, in cui gli accadimenti sono pensati secondo una successione e concatenazione necessaria, ma flusso discontinuo, interrotto e intervallato dal nulla.

¹⁸ *Ivi*, p. 25.

¹⁹ *Ibid.*

loro sul senso delle Scritture, come si racconta nell'episodio del Vangelo di Luca ripreso in parte nel romanzo. A Qumran però Gesù conosce Tobia, uno zelota che diviene suo amico e lo invita a unirsi a lui e a condividere la sua causa. Perplesso sui metodi di lotta degli zeloti perché, pur condividendo i loro ideali, rifiuta la violenza e si sente incapace di uccidere, nondimeno la notte in cui essi decidono di liberare i compagni prigionieri dei romani Gesù li segue a distanza e li vede cadere in un'imboscata. E quando Tobia spira tra le sue braccia si risolve infine a porsi al suo fianco e a vendicarne la morte uccidendo il delatore, Jochanan, figlio di un rabbino, che studia con lui a Qumran.

Il dialogo che avviene tra i due ricorda quello tra Gesù e il Grande Inquisitore nell'immortale «Leggenda» immaginata da Dostoevskij. Il perno intorno a cui ruotano entrambi è il tema della libertà. Anche nel romanzo di Tunström Gesù vuole rendere gli uomini liberi e spiega a Jochanan che se ha deciso di combattere con le armi i romani è perché hanno ridotto gli ebrei in schiavitù, occupando il loro paese, togliendo loro sementi, bestiame, ricchezze e persino la lingua. «Non è una parte di libertà per cui vale la pena di combattere?», chiede dunque Gesù a Jochanan, e quando questi replica che gli Zeloti non cercano la libertà, ma la rivolta che esige spargimento di sangue e che chi usa questi metodi di lotta, una volta preso il potere, si comporterà allo stesso modo dell'oppressore, Gesù risponde che in tal caso la lotta per la libertà dovrebbe continuare:

Non capisci? Non capisci con quanta lentezza si procede? Possono volerci mille anni, può durare fino alla fine del mondo, noi non vedremo mai il momento della libertà. Ma per questo motivo dobbiamo rifiutarci di stare dalla sua parte? È necessario che ci sia sempre qualcuno che abbia le immagini della Libertà dentro di sé, che le predichi e le diffonda ovunque, perché non siano dimenticate. Capisci quel che dico?²⁰

Tuttavia, dopo aver pronunciato queste parole appassionate, guardando fisso in volto il suo interlocutore, si accorge che questi non saprebbe che farsene della libertà, che per la maggior parte degli uomini essa non è che un giogo, «il più pesante di tutti i gioghi»²¹,

²⁰ Ivi, p. 154.

²¹ Ivi, p. 157.

un sogno folle e crudele²², come per l'appunto nella «Leggenda» afferma il grande inquisitore.

In *Lettera dal deserto* è insomma lo stesso Gesù a comprendere che l'uomo non vuole essere libero, che la libertà non gli interessa, che la rifiuta e non ne fa mai uso. A capire che per l'uomo debole, fragile, la libertà è una «minaccia», un'«angoscia mortale» perché lo rende «consapevole dei suoi limiti»²³. Infine è lo stesso Gesù a dichiarare che «predicare la libertà» significa «schernire tutto quanto c'è di basso nell'uomo» e che «un Messia che fosse la libertà» sarebbe «la più criminale delle idee, perché così gli uomini sarebbero [...] costretti a confrontarsi continuamente con il proprio fallimento»²⁴.

Questo rovesciamento di ruoli, per cui Gesù nel dialogo che abbiamo appena ripercorso parla come l'inquisitore spagnolo della «Leggenda», non implica tuttavia che egli rinneghi l'idea della libertà che rimane centrale in tutto il romanzo. Come ogni spirito autenticamente religioso, il Gesù di Tunström è infatti animato da una profonda esigenza di libertà, ma l'affermazione di essa come libertà politica o come responsabilità etica o come scelta esistenziale si accompagna sempre alla consapevolezza della difficoltà del suo esercizio in tutti gli ambiti menzionati, alla coscienza degli ostacoli che essa deve superare per affermarsi, al conflitto cui ineludibilmente chiama. Metafisicamente la libertà è solo nel confronto con la necessità o con il destino, politicamente solo nel confronto con chi la opprime o la nega. La libertà si configura dunque non come un dato, ma una conquista, un processo di liberazione che si compie in modo dialettico solo mediante la lotta con il suo opposto, in un confronto spossante, mortale.

Nondimeno, lo scontro e la lotta, sia pure per la libertà, non costituiscono l'orizzonte ultimo del messaggio di Tunström. «Non c'è altra via?» – chiede infatti Gesù a Tobia, quando questi gli chiede di combattere contro i romani per liberare il suo popolo, e poco dopo, dinnanzi al suo silenzio ostile, grida sconsolato: «Deve esserci un

²² «Era crudele predicare la libertà. Che cosa se ne sarebbero fatti Maria e Giuseppe? Lo stesso Giovanni, l'avrebbe voluta? Sarebbe stato crudele assegnare loro quel pesante lavoro che era la libertà, perché avrebbe richiesto una totale assunzione di responsabilità» (ivi, p. 155).

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

altro modo. Una terza via, che non sia né quella dell'azione né quella della passività»²⁵ – né quella dell'omicidio né quella di una vile resa²⁶. Sennonché a questa «terza via» che mira a una pacifica composizione, a un'armoniosa convivenza degli uomini, che, nel rispetto reciproco, bandisca la violenza, si oppone la loro sete di dominio, la loro avidità e invidia. Insomma, il peccato del mondo.

In questa prospettiva, quando infine al Giordano Gesù incontra Giovanni Battista, pronuncia queste amare, profetiche parole: «Un uomo non si libera così semplicemente. Chi si è liberato è solo. Chi si è liberato non può che essere perseguitato, perché è un abominio agli occhi dell'oppresso»²⁷.

Il Vangelo secondo Tunström. La concezione di Dio come amore e il rapporto amore/legge

A quale Dio si rivolge il Gesù di Tunström? Quale Dio prega nel silenzio e nella solitudine del deserto?

Dopo l'uscita di *L'Oratorio di Natale*, in un'intervista rilasciata a Fulvio Ferrari per la rivista «Uomini e libri», lo scrittore svedese dichiara di non amare parole come «Dio» e «religiosità» ormai «logore per il troppo uso» e di preferire parlare piuttosto di un'«energia vitale» che paragona a «acqua che riposa nel nostro profondo». Chi desidera il contatto con Dio non ha dunque che da «aprire dei canali per rendere possibile la comunicazione»²⁸. Commentando queste parole, Ferrari osserva che la religiosità di Tunström non «si lascia contenere nelle forme storiche delle fedi e delle chiese, che caso mai utilizza come simbolo o come metafora, mai come orizzonte assoluto e immutabile di verità»²⁹.

Lettera dal deserto, in effetti, manifesta una diffidenza, tutta kierkegaardiana, verso le forme istituzionalizzate della vita religiosa. Quando sale per la prima volta al tempio di Gerusalemme, dopo aver lasciato Maria e Giuseppe nel cortile antistante, intimoriti dall'impo-

²⁵ Ivi, p. 132.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ivi, p. 224.

²⁸ F. Ferrari, *Postfazione*, in G. Tunström, *Lettera dal deserto*, cit., p. 232.

²⁹ *Ibid.*

nenza e magnificenza del luogo, Gesù si aggira da solo per i suoi corridoi e le sue stanze e, più che percepirvi la presenza di Dio, ne avverte l'assenza: «Quanta potenza! Quanti intrighi coperti dal nome del Signore! Gerasalemme, così mi hai ingannato!», esclama, e aggiunge «Naturalmente Maria e Giuseppe avevano fatto bene a restarsene nel cortile. Il Signore non era più lontano lì»³⁰. Il tempio gli appare come un «enorme ragno appostato al centro del paese» che risucchia «denaro dalle tasche dei poveri»³¹. Perciò al culto esteriore Gesù antepone quello interiore, in spirito e verità, il solo che davvero può metterci in comunicazione con Dio. Dalla chiesa visibile richiama a quella invisibile.

Dio per Tunström è dunque una forza vitale, un'energia dinamica, una corrente spirituale che scorre nelle profondità di ogni essere. Questa concezione di Dio, che la filosofia di Bergson e di Jung ci ha reso abituale fin dall'inizio del secolo passato, è presente in *Lettera dal deserto* ogni volta che Gesù parla del suo amore per la natura, per la vita, per Dio, usando questi termini come sinonimi.

Mi addormentavo sempre con un sorriso di gioia sulle labbra, potevo vedere il mio sorriso brillare nell'oscurità, e brillava perché sentivo il legame con il Signore, con la vita, con una fonte che sgorgava dentro di me. Quella fonte era reale. Scorreva sotterranea verso tutto ciò che cresceva, che soffriva, che gioiva. Raggiungeva le stelle del cielo e i vermi della terra³².

A partire da questa concezione panenteistica di Dio come fonte che sgorga nell'interiorità, si comprende come attraverso sicuri canali ogni uomo possa comunicare direttamente con l'energia che lo anima e vivifica e come attraverso essi sia connesso e legato a tutti gli altri esseri viventi³³. «A volte – confessa Gesù a Tobia – c'è qualcosa che mi abbaglia. Un legame. Qualcosa di così forte che quasi mi dissolvo, come se fossi una fiamma del Signore. È qui dentro di me, senza parola, è come se dei canali mi collegassero con ogni essere umano»³⁴.

È un mistico il Gesù di *Lettera dal deserto* e mistico è il suo rapporto con Dio e con il creato. Per il mistico Dio è Amore, la creazione

³⁰ G. Tunström, *Lettera dal deserto*, cit., p. 68.

³¹ Ivi, p. 67.

³² Ivi, p. 106.

³³ Ivi, p. 130.

³⁴ Ivi, pp. 127-128.

è un atto d'amore e la comunione con questo Dio d'amore, il fondersi con Lui, l'unione mistica, fa sì che egli ami il mondo come Dio stesso lo ama. È dunque un Gesù benedicente quello di Tunström, un Gesù innamorato della vita, che guarda rapito le bellezze della natura, che si delizia alla vista dei colori delle penne del martin pescatore, del suo lungo becco rosso, come a quella degli splendidi disegni delle tele tessute dal ragno; che s'inebria dell'odore delle resine e del profumo intenso delle foglie di fico, che «vede» tutto e tutto accoglie con il rispetto che gli è dovuto. A Giovanni che gli chiede che cosa cambierebbe se fosse il Messia, risponde: «credo che non eliminerei proprio niente. Cioè sì, il dolore della gente»³⁵.

A differenza del Gesù del primo Nietzsche che calunnia e svaluta le cose della terra e l'ha abbandonata per abitare un mondo «dietro il mondo», un al di là, un Altrove, o del Gesù «nichilista» di Leopardi, antagonista e avversario del mondo, di cui denuncia con sdegno la falsità e menzogna, quello immaginato dallo scrittore svedese è saldamente ancorato alla terra, pago dell'al di qua, di cui coglie l'intrinseca bellezza e grandezza. Le pagine più ispirate del romanzo sono sicuramente quelle in cui attraverso il suo sguardo divino anche noi possiamo cogliere la possibile trasfigurazione del mondo, la sua bellezza, la sua grazia originaria, quell'*imago dei* che, secondo il Dio biblico, riposa nel fondo segreto di tutto ciò che esiste e in particolare dell'uomo³⁶.

Dolci mattine sul lago di Tiberiade, la dolcezza di ascoltare il lento stridere dei carri trainati dai buoi lungo le strade. Dolce è il rumore del pozzo, il canto dell'acquaiolo. Dolci sono gli anemoni a primavera, il fiore del mandorlo, il mormorio dei ruscelli tra le pietre. Dolce è sentire che cambiamo, che il nostro corpo cresce e i nostri pensieri prendono nuove direzioni! Dolce è sentire come questo recipiente che è il corpo si colma lentamente di vita e di esperienza,

³⁵ Ivi, p. 36. Questa concezione di Dio ricorda per taluni decisivi aspetti quella elaborata da una giovane pensatrice ebrea-olandese, forse conosciuta anche da Tunström, Etty Hillesum, nel *Diario* e nelle *Lettere* che ci ha lasciato prima di essere deportata ad Auschwitz (cfr. E. Hillesum, *De nagelaten geschriften van Etty Hillesum 1941-1943*, (1986); trad. it. di C. Passanti, *Diario e Lettere*, edite da Adelphi, rispettivamente nel 1985 e nel 1996). Mi sia permesso di rinviare, per un approfondimento del pensiero religioso di questa stimolante scrittrice, al mio: *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile. Un percorso etico-religioso nel dramma della Shoah*, il melangolo, Genova 2011.

³⁶ Si veda per questo tema P. C. Bori, *Dall'immagine alla somiglianza*, Marietti, Genova-Milano 2012.

fino all'orlo. Ed è così dolce sentire che il suo contenuto trabocca e si sparge al suolo, tra i nostri amici e i nostri nemici³⁷.

La redenzione a cui egli sembra chiamare la creazione è dunque tutta nella manifestazione qui e ora della bellezza, dolcezza, armonia, grazia in essa custodita. Proprio nel momento in cui sta per uccidere Jochanan, in una pagina decisiva del libro, Gesù è colpito dalla viva percezione del vasto mondo *fuori* dall'aria greve che tra loro si addensa, dalla possibile trasfigurazione del creato che un mite vento, sfiorandoli, reca con sé, e rinuncia alla vendetta:

Tremavo in tutto il corpo, ero debole. Ero in piedi su una roccia, nel mondo, e l'aria tra di noi era pesante. Ma fuori c'era il mondo, con tutta la sua libertà. Il vento portava con sé i profumi della salvia e del timo, ci sfiorava entrambi, come un alito. E tuttavia era un mondo diverso. Era la possibile integrità del mondo, in cui il profumo era un messaggio del Signore, un ricordo della Creazione, del fatto che doveva esserci un luogo in cui eravamo la sua immagine³⁸.

Le parole che più spesso incontriamo in *Lettera dal deserto* in bocca a Gesù sono «libertà» e «amore». Sono questi gli *ipsissima verba* del nazareno secondo Tunström e l'ultima parola è sicuramente quel che più ne connota il messaggio. Anzi, si può dire che da ultimo tutto nel suo Vangelo è ricondotto a questa parola.

Così è la presenza o l'assenza dell'amore che consente di distinguere il falso dal vero Messia. Incurante della cronologia storica, Tunström fa comparire nel romanzo il falso messia Sabbatai Zevi, il rabbino di Smirne che si convertì all'islam, e il suo profeta Nathan di Gaza, entrambi vissuti nel XVII secolo. Le parole pronunciate da Sabbatai, che suggestionano la folla ebrea che lo segue dovunque, bisognosa di liberazione e di amore, non sono molto diverse da quelle di Gesù. Anche per Sabbatai Dio è la sostanza intima di tutte le cose. Se Gesù dice:

Il mare l'ho visto. Le onde, quando battevano indolenti la riva. Ho visto le montagne, e la neve che sfolgorava pura contro il cielo azzurro, i campi di grano piegati sotto le spighe mature. Ho visto il mondo, e tutto veniva da Dio, anche il gobbo di Tiro e lo storpio fuori da Gerusalemme. Nell'erba ho visto Dio, e nell'occhio dell'avvoltoio³⁹.

³⁷ G. Tunström, *Lettera dal deserto*, cit., pp. 165-166.

³⁸ Ivi, p. 153.

³⁹ Ivi, p. 12.

Sabbatai, dal canto suo, così predica:

Il Messia si trova nell'intimo delle cose. [...] Tu non l'hai sentito. Io sì. Tra il silenzio e il suono, tra il cocchio e l'integrità. Tra il qualcosa e il niente. Sante sono le crepe che si aprono verso l'interno, verso il Signore, perché egli è privo di tempo e congiunge il primo con l'ultimo, il lontano con il vicino. Egli è in Abramo ed è in te, è nelle foglie dell'albero e nella fiamma che arde, è nell'esodo dall'Egitto, nel vitello d'oro quando viene fatto a pezzi, è nel gabbiano lassù e nella penna che cade⁴⁰.

Ma se sono simili le parole, diversa è la loro condotta nei confronti del bimbo infermo, minorato, dal volto pesante, simile «a un fiore appassito su uno stelo»⁴¹. Sabbatai non lo vede, non si accorge neppure della sua presenza, per cui Gesù comprende che è un *falso* Messia e che la sua è «la parola sbagliata» perché non tiene «conto del bambino» che è «lasciato fuori»⁴². Per il Gesù di *Lettera dal deserto* il gesto è più eloquente della parola, è ciò che consente di discernere la dottrina vera dalla falsa (anche nel Vangelo, del resto, si dice che l'albero si riconosce dai frutti)⁴³.

⁴⁰ Ivi, p. 182.

⁴¹ Ivi, p. 171.

⁴² Ivi, p. 186.

⁴³ Certo, accanto al gesto, un gesto che nella sua cura si spinge fino ad accelerare la morte dell'agonizzante, come nel caso dell'asinella per Gesù (ivi, p. 96) o dei topini appena nati la cui madre era stata accidentalmente uccisa da Tobia per quest'ultimo (ivi, pp. 114-115), anche la parola acquisisce nuove possibilità sulla bocca di Gesù. Se infatti Giovanni nel mondo vede solo «oggetti neri, cupi», «privi di legame tra loro», privi di colori e di storia, Gesù invece «vede» tutto, ogni singola cosa, e per questo deve «predicare al mondo e dire» come vede; deve «parlare dei legami» che tutto connettono e vivificano (ivi, p. 110). Questo vedere e nominare gli uomini, le cose, è momento essenziale del suo compito messianico: nel ricevere il nome uomini e cose fanno di essere stati visti, riconosciuti, e così hanno salvezza e salvezza. In questo il Gesù di Tunström è prossimo all'Adamo biblico che nomina gli animali, dando loro compimento, ma più ancora al viandante di Rilke che dalla cresta del monte porta a valle «una parola conquistata», perché, recita la nona delle *Elegie duinesi*, «Forse noi siamo qui per dire: casa, / ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutti, finestra / [...] per dire, comprendilo bene / oh, per dirle le cose così, che a quel modo, esse stesse, nell'intimo, / mai intendevano d'essere» (R. M. Rilke, *Duineser Elegien* [1923]; trad. it. di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino 1978, p. 57). Si veda in questo senso come Gesù, invitato da Giuseppe a vedere il fiore sul ramo del mandorlo su cui si stava arrampicando e che rischiava di schiacciare nella sua fretta, sia indotto, nel suo arresto, a nominare una a una tutte le cose che vede: «Mandorlo, cielo, aquilone, fiore di mandorlo, ramo spoglio»... Parole sempre più numerose e nuove, che «continuano a nascere finché si è vivi» (ivi, p. 170). Sull'effetto dell'aver un nome si veda ancora la chiusa del romanzo, lì dove Gesù incontra una donna

Pertanto è la scelta di Gesù di prendere con sé e curare il bambino che i genitori hanno abbandonato per seguire il *falso* Messia a fare di lui il *vero* Messia. Simone Weil direbbe che il suo «vederlo», la sua «attenzione» per lo sventurato è «creatrice»⁴⁴ e che il suo gesto caritatevole, il suo prendersi cura dello sventurato, che comporta un temporaneo arresto nel suo cammino esistenziale, procede da una totale identificazione, dal suo essere una «cosa sola» con quel Dio che ha accettato di diminuirsi e svuotarsi per amore delle creature. Un gesto come questo, infatti, secondo la filosofa ebrea non si può compiere senza essere stati innalzati almeno per un momento a quella condizione, di cui parla Paolo di Tarso, nella quale l'uomo non vive più in se stesso, ma Dio vive in lui⁴⁵. Dunque l'amore-compassione che il Gesù mistico di *Lettera dal deserto* prova per gli sventurati si alimenta e trae forza dall'amore di Dio. Anzi è lo stesso amore di Dio. L'amore che consuma il mistico, come ha visto Bergson, è l'amore di Dio per tutte le sue creature. Attraverso Dio, con Dio, il mistico ama tutto il creato di un amore divino.

cieca, brutta, scossa da un tremito: «“Come ti chiami?” Le ho domandato. [...] “Ester”, mi ha risposto. È stato allora che mi ha sorriso. Era colma della sensazione di avere un nome davanti a qualcuno. Di avere ricevuto un nome da qualcuno. Quel che è successo è stato un “come se”. [...] È stato “come se” i denti le tornassero a posto, come se il fremito del corpo cessasse. “Gesù”, mi ha detto, “in verità tu mi hai salvata”» (ivi, pp. 228-229). Vedere, amare, nominare, raccontare sono azioni strettamente connesse per Tunström – e non soltanto in quest'opera. La figura luminosa del Gesù di *Lettera dal deserto*, capace di vedere e quindi di nominare le cose, trova infatti un precedente in *L'Oratorio di Natale* nel personaggio di Solveig, la cui morte costituisce il motore della trama del romanzo. Di lei, del rapporto con suo marito, Aron, si legge: «Dare era compito di Solveig. Il linguaggio era suo. Cosa spettava a lui, dunque? Niente. Lui riceveva. Rimaneva al di fuori, poteva a volte entrare nell'alone della sua luce, divenire partecipe. Ma adesso... cos'era rimasto?» (G. Tunström, *L'Oratorio di Natale*, cit., p. 29). E ancora: «Per Aron tutto era chiuso prima di incontrarla, il mondo non ne voleva sapere di lui [...]. L'aveva vista aprire le cose l'una dopo l'altra, renderle ricche, splendidi di significato. Era penetrato nel mondo delle parole» (ivi, p. 35).

⁴⁴ In *Forme dell'amore implicito di Dio* Simone Weil commenta con queste parole la parabola del buon samaritano: «Il Cristo ci ha insegnato che l'amore soprannaturale per il prossimo è lo scambio di compassione e di gratitudine che si produce come un lampo fra due esseri, uno dotato e l'altro sprovvisto di persona umana. Quest'ultimo è soltanto un poco di carne nuda, inerte e sanguinante sul ciglio di un fossato, senza nome, di cui nessuno sa nulla. Coloro che passano vicino a questa cosa la scorgono appena, e pochi minuti dopo non se ne ricordano più. Uno solo si ferma e presta attenzione. Gli atti che seguono sono un semplice effetto automatico di quel momento d'attenzione. Una simile attenzione è creatrice» (S. Weil, *Attente de Dieu* [1966]; *Attesa di Dio*, trad. it. di M. C. Sala, Adelphi, Milano 2008, p. 107).

⁴⁵ Ivi, p. 101.

Ma se la Weil identifica l'amore con la giustizia soprannaturale⁴⁶, in nome dell'amore il Gesù di Tunström conduce invece un'aspra polemica nei confronti della legge⁴⁷, impersonata dal cugino Giovanni Battista. Nel romanzo amore e legge, carità e giustizia non vengono né identificati né subordinati l'uno all'altro (nel senso paolino secondo cui l'amore rappresenta la pienezza e il compimento della legge), ma contrapposti con radicale nettezza. Giovanni è descritto come «ostinato»⁴⁸, «caparbio»⁴⁹, spinto da una «sorda determinazione»⁵⁰. Di lui si dice che i «doveri che imponeva a se stesso erano tanto grandi che pesavano su di lui e lo opprimevano»⁵¹, che «era come se si ravvivasse solo quando poteva battersi»⁵², e che in lui «non c'è più nulla che sorride»⁵³. E alla figura severa, rigida del Battista viene contrap-

⁴⁶ «Solo l'assoluta identificazione della giustizia con l'amore rende possibili da un lato la compassione e la gratitudine, dall'altro il rispetto della dignità della sventura in chi ne è colpito, da parte dello stesso sventurato e da parte degli altri» (*ibid.*). E ancora: «Bisogna tener presente che nessuna bontà può andare al di là della giustizia, a meno di diventare una colpa sotto una falsa parvenza di bontà. Ma bisogna esser grati al giusto di essere giusto, perché la giustizia è cosa veramente bella, così come si è grati a Dio per la sua grande gloria» (ivi, p. 102). Salta agli occhi nei due passi citati come la Weil identifichi Amore e Legge, Giustizia e Carità. Evidentemente, però, tale giustizia, che è identica all'amore, non corrisponde al nostro concetto di giustizia, ma se ne discosta assai: «La nostra giustizia dispensa colui che possiede dal dare. Se ciò malgrado egli dà, crede di poter essere contento di sé, pensa di aver compiuto un'opera buona. Colui che riceve, a sua volta, secondo il suo modo di intendere la medesima nozione, si sente dispensato da ogni gratitudine oppure costretto a ringraziare con bassezza. Solo l'assoluta identificazione della giustizia con l'amore rende possibili, da un lato la compassione e la gratitudine, dall'altro il rispetto della dignità della sventura in chi ne è colpito da parte dello stesso sventurato e da parte degli altri» (ivi, pp. 101-102).

⁴⁷ Anche per Sabbatai la Legge va violata e rigettata. Egli «violava la legge, violava il riposo del sabato e la gente era stupita», annota Tunström, che fa dire a Sabbatai: «Io mi inabisserò nelle leggi della Legge interiore! E la Legge esteriore avvizzirà come avvizzisce un frutto al sole» (G. Tunström, *Lettera dal deserto*, cit., p. 174); anche per lui sono recitate le parole del cantico del servo sofferente (Is 52, 12-53, 4) (cfr., ivi, pp. 176-177), e nelle parole di Nathan che ne interpretano la sconnessa predicazione risuonano decisive affermazioni del Vangelo: «Il regno di Dio è qui. Il verbo è carne» (ivi, p. 186). D'altra parte Gesù, giunto a Nazareth per la sepoltura di Giuseppe, cui non prenderà parte, osserva, ricordando le parole di Mt 8, 21-22: «Avevo trasgredito la Legge. L'immensa, opprimente Legge», e così mi ero isolato dal «gregge» (ivi, p. 213).

⁴⁸ Ivi, p. 34.

⁴⁹ Ivi, p. 54.

⁵⁰ Ivi, p. 53.

⁵¹ Ivi, p. 32.

⁵² Ivi, p. 53.

⁵³ Ivi, p. 26.

posta dapprima quella «piena di calore e di gioia»⁵⁴ del suo vecchio padre, Zaccaria, che dice dei monaci di Qumran: «Mi sembravano troppo rigidi. Se qualcuno cade in un pozzo in un giorno di Sabato non lo si può tirar fuori di lì ... No, no»⁵⁵ (insegnamento di cui Gesù farà tesoro nella polemica con i Farisei), e che insegna a non giudicare e punire alcuno perché solo chi ha paura giudica e punisce, e poi la figura poetica dello stesso Gesù, che sente il legame profondo che unisce tutto il creato e ama tutti di un amore che oltrepassa la legge e la giustizia, ed è perciò capace di perdonare anche il perfido Jochanan e di provarne compassione perché «vede» in lui il sofferente.

In *Lettera dal deserto* lo sguardo di Gesù si allarga fino a comprendere tutto il creato. È come se agisse e parlasse in lui un Soggetto assoluto, un Io grande e divino, capace di abbracciare con amore l'intero universo, nessuno escluso, e quindi anche e soprattutto i poveri, gli emarginati, i malati, i brutti, i vecchi e tutti coloro che «non sono visti» da alcuno e che, essendo invisibili agli altri, di fatto non esistono.

Nondimeno, nel romanzo è Giovanni ad aiutare Gesù a comprendere se stesso e il dono speciale che egli possiede. I due cugini dunque si appartengono «come il vento e la vela», «come la scure e il colpo»⁵⁶. Ed è Giovanni a riconoscere in Gesù il Messia atteso dal popolo, dapprima per gioco durante la loro infanzia, spaventando Gesù, poi divenuti adolescenti quando s'incontrano nuovamente a Qumran, e infine da adulti quando al Giordano lo battezza e lo proclama eletto. Come nella tradizione, anche in *Lettera dal deserto* Giovanni è dunque il precursore che prepara l'evento che muterà il corso della storia del mondo.

Vi sono infatti, come si legge nel romanzo, decisioni che cambiano il corso di una vita e decisioni che cambiano il corso della storia, e la scelta di Gesù di iniziare la sua missione nel mondo appartiene a queste ultime. Nell'«istante» in cui pronuncia il suo sì, l'attesa millenaria del suo popolo ha finalmente termine e l'intera storia si «raccolge» in quel luogo, in quel momento, in un unico punto. «In quell'istante fu come se il cielo si aprisse e il divino fluì su di me, pesante, con uno scintillio selvaggio»⁵⁷.

⁵⁴ Ivi, p. 37.

⁵⁵ Ivi, p. 39.

⁵⁶ Ivi, p. 26.

⁵⁷ Ivi, p. 226.

Ora gli anni della predicazione pubblica, gli ultimi tre anni della sua breve vita, sono davanti a lui ed egli li vede con chiarezza. Nella solitudine del deserto, chino sul suo passato, dopo aver ripercorso gli episodi che più hanno segnato la sua vita, alla fine di questo viaggio nella memoria, nel «cuore del silenzio» egli ha infatti compreso qual è la sua via e ne traccia il cammino fino alla morte, che «non sarà una morte vittoriosa»⁵⁸. Ora è finalmente pronto per la sua missione nel mondo. Ora non può più perdersi perché conosce «la posizione delle stelle»⁵⁹ e perché il Padre è con lui:

Il mio passato è con me. Qui nel deserto posso picchiare contro la sottile parete che mi separa dal divino, e so che il Signore mi sorride. Questo è il deserto, mi dice. Coloro che ti aspettano, ti aspettano tra gli uomini. Nei villaggi, nelle città, sui prati e sui campi⁶⁰.

Certamente, il Gesù romanizzato di Tunström non arricchisce la ricerca storica su questo personaggio – e del resto non ne ha la pretesa. Lo scrittore svedese a bella posta, quasi a volerci segnalare che il suo racconto non mira alla verità storica, ma è pura finzione romanzesca, inserisce nel racconto il falso messia Sabbatai che, come si è detto, è vissuto diversi secoli dopo, i pomodori e i tacchini che non erano certo presenti nella Palestina del tempo. A Tunström interessa la verità poetica di Gesù e del suo messaggio.

Nondimeno, continuare a poetare di Gesù è importante quanto restituirne il messaggio al contesto storico e seguirne le tracce fino al presente, quanto indagarne il significato per la filosofia. È importante per farlo rivivere in mezzo a noi e renderci «contemporanei» della sua venuta, per far sì che il suo vangelo non sia per noi solo un documento del passato da studiare con distacco, ma una parola viva, capace di inquietarci e catturarci ancora oggi – una parola che ci interpella personalmente e ci obbliga a una scelta, inducendoci a misurarci col mistero della nascita, morte e resurrezione del Figlio di Dio⁶¹, come aveva già compreso Nietzsche,

⁵⁸ Ivi, p. 220.

⁵⁹ Ivi, p. 221.

⁶⁰ Ivi, p. 227.

⁶¹ Tunström insiste molto sull'unicità e novità di Gesù: «tu sei qualcosa di nuovo» – gli dice Giovanni (ivi, pp. 107 e 108) e Gesù stesso del resto ha percezione della propria unicità, che l'opprime. «Mi sento così solo nel mio sapere – confida a Tobia –. Sempre di



che a proposito del *Compendio della vita di Gesù* di Pascal così scriveva:

Il colloquio di Pascal con Gesù è più bello di qualsiasi cosa nel Nuovo Testamento! È l'affabilità più malinconica che abbia mai preso la parola. Da allora, non si è continuato a poetare di questo Gesù, perciò dopo Port-Royal il cristianesimo è in decadenza ovunque⁶².

più» (ivi, p. 124). E se incessantemente domando, prosegue, è «per togliermi il dubbio di essere l'unico a sentire dentro di me un legame così forte» con il tutto (*ibid.*).

⁶² F. Nietzsche, *Frammenti postumi di Aurora*, (1880); trad. it. di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, Fr. 7 (29), p. 530.





Goffredo Fofi

Presenze di Gesù nel cinema del novecento

Al mio paese, Gubbio, per tutti gli anni Quaranta e quasi tutti i Cinquanta nel giorno del Venerdì Santo il «cinema dei preti» – le sale erano due, una di proprietà del Pci e l'altra di proprietà del vescovo, ma anche la sala del vescovo proiettava pellicole che il Centro Cattolico Cinematografico decretava proibite ai minori, perché «purgate» dalle attente forbici di un canonico cinefilo – proiettava un noiosissimo film di Julien Duvivier intitolato *Golgota*, nel quale un improbabile Jean Gabin, non ancora approdato al *Porto delle nebbie*, interpretava Ponzio Pilato e Gesù era Robert Le Vigan, un attore sapiente ed esuberante che, amico di Céline, lo fu più tardi anche dei nazisti durante l'occupazione tedesca della Francia e finì per morire in esilio per evitare, dopo la guerra, la prigione o peggio. Del suo Gesù, il Mereghetti dice che fu «spiritato e rigido allo stesso tempo, simile alla statua di cera di un anarchico bakuniniano».

Il film è del 1934 e Duvivier aveva trovato i paesaggi adeguati nell'Algeria occupata dai francesi, senza affatto rendersi conto, né lui né i critici né il pubblico, che la condizione di quel paese non era poi così diversa da quella della Palestina sotto i romani. La sceneggiatura, scritta da un ecclesiastico dimenticabile, era certamente corretta dal punto di vista dell'ortodossia cattolica degli anni di Pio XI e di Pio XII, ma oscillando tra le pretese di far storia e sacra rappresentazione il film falliva su tutti i due fronti; né Duvivier poteva rimediare, a suo agio invece nelle esotiche avventure di *La bandiera* girate in Marocco un anno dopo *Golgota*, con Gabin che era adesso un eroe romantico che cerca la morte nella Legione Straniera e Le Vigan il suo perfido e infame persecutore (il film era dedicato a Francisco Franco, capo delle truppe spagnole di occupazione in Marocco, un anno prima del suo sollevamento contro la Repubblica, un anno prima che scoppiasse in Spagna la guerra civile).

A *Golgota* e ai film muti che lo avevano preceduto in Italia o altrove, posso contrapporre, nei miei ricordi d'infanzia, una più memorabile rappresentazione teatrale, *Christus*, data in una qualche Pasqua dalla compagnia di giro D'Origlia-Palmi; guitti di sapore ancora ottocentesco che battevano la provincia con testi classici debitamente adattati (*Romeo e Giulietta*, *Amleto*...) e con testi ottocenteschi edificanti (*La morte civile*, *I due sergenti*...), che finirono la loro stagione ospitati in un teatrino romano entro le mura del Vaticano, alla cui scuola desueta e «verdiana» si nutrì Carmelo Bene. Un'enfasi già esotica («imperocché imperocché io vi dico...» diceva il vecchio cavalier D'Origlia malamente legato o appoggiato a una grande croce, e il pubblico popolare poteva forse trovarvi l'eco delle sacre rappresentazioni del medioevo e del Rinascimento, mentre il pubblico colto ne rideva).

Il cinema è il cinema, un mezzo di comunicazione di massa che è riuscito ad avere una funzione storica enorme nel XX secolo, alfabetizzando tramite la conoscenza di ambienti situazioni sentimenti diversi da quelli comunemente sperimentati, di popoli luoghi comportamenti altri, e la costruzione di un immaginario adeguato alla modernità, e in essa sopperendo ai bisogni di evasione e di sogno della «gente comune». In questo ha saputo spesso elaborare una forma espressiva nuova e inventiva, nella quale si sono illustrati quegli autori che avevano ben presente tanto i suoi condizionamenti che le sue enormi potenzialità, primo fra tutti Charles Chaplin. Ha però goduto di una minore libertà quando ha preteso di essere un'arte autonoma, quando ha voluto rispondere all'altra sua vocazione, di elaborazione di una forma d'espressione nuova, libera sintesi di molte altre.

Le opere che hanno osato narrare «la più grande storia mai raccontata» (titolo di uno dei filmoni hollywoodiani con protagonista o «guest star» Gesù di Nazareth) sono state tutte, con rare eccezioni, dalla parte della agiografia spettacolare, che soprattutto in paesi protestanti (dunque anzitutto negli Usa, dominatori del mercato cinematografico occidentale e non solo di quello) ha dovuto accontentare non tanto il pubblico quanto le chiese di cui esso era fedele e che lo indirizzavano. Il codice di autocensura dei produttori cinematografici hollywoodiani che prende il nome dal promotore William Hays rispondeva anzitutto ai diktat morali delle chiese più influenti, compresa la cattolica, e fu promulgato non a caso a ridosso della «de-

pressione» del 1929, la «grande crisi», in risposta al bisogno da parte della classe dirigente di controllare anche ideologicamente un popolo di disoccupati e di affamati. Il trionfo, sempre, della legge e dell'ordine, l'onestà personale e la fedeltà coniugale premiate, il conformismo sociale esaltato, l'adulterio la rapina l'omicidio e lo «scarto» da una retta via definita senza titubanze condannati senza pietà, il «male» punito, il «bene» premiato.

Il codice non trovava nulla da eccepire nel ricorso alle più astute o ottuse forme spettacolari per propagandare l'*American way of life*, quella visione della vita che, dirà più tardi Susan Sontag, è stata la peste che la cultura americana è riuscita sapientemente a imporre al mondo. Di essa fa indissolubilmente parte la fiducia in Dio, invocato in tutte le occasioni pubbliche anche le più politiche e le più aberranti: il richiamo a Gesù è servito a propagandare il cristianesimo nella sua forma più corrotta e terrestre, e non hanno avuto e non hanno freni altri regimi e altre religioni nel dichiarare che Dio era ed è dalla loro parte, fino al *Gott mit uns* degli eserciti in guerra. Ma ne fa anche parte la convinzione tutta protestante che Dio e Denaro possono andare felicemente d'accordo, e dunque anche Dio e Spettacolo, tanto più se il secondo ha il nobile scopo di far pubblicità al primo, al rispetto formale e ipocrita dei suoi comandamenti.

L'esempio più efficace e più astuto – anche se non è da escludervi una parte di buona fede – di questo modo di concepire la propaganda del bene è rappresentato dall'opera di Cecil B. De Mille, regista e produttore che, dopo aver dato nel muto un buon numero di arguti film sui comportamenti sessuali della borghesia americana (*Perché cambiare moglie?*, *Maschio e femmina*, *Fragilità sei femmina*, eccetera), si specializzò in grandi spettacoli, alternando quelli ispirati a episodi della Bibbia ai grandi western e film d'avventura: *I dieci comandamenti* (versione muta, la parte «storica» confrontata a una parte moderna, e versione sonora), *Sansone e Dalila*, ma anche *Il segno della croce*, e *Cleopatra*, e *I crociati...* E, nel muto, *Il Re dei Re!* Ebbene, a un collega o a un giornalista che gli chiedeva se esistesse una formula spettacolare che assicurasse il successo, egli rispose che sì, esisteva e lui l'aveva sperimentata: Sesso, Violenza e Religione accortamente dosati. I film americani dove compare la figura di Gesù marginalmente (ma in modo essenziale per l'evoluzione del racconto) ne hanno tenuto tutti più o meno conto, benché senza la spregiudicatezza di De Mille.

Avessero pretese storiche o meno, in film come *Quo vadis?*, *La tunica*, *Barabba* (un superspettacolo tratto dall'austero e degnissimo capolavoro letterario del tormentato Pär Lagerkvist) o *Ben Hur* compare marginalmente Gesù, come predicatore o nel momento del Calvario, ma, come si può facilmente intuire, in modo decisivo per dare un senso al racconto. Il modello letterario, ottocentesco, fu per tutti *L'ebreo errante* di Eugène Sue, con il protagonista condannato a mai morire e a sempre soffrire attraverso la storia perché ha rifiutato di assistere Gesù nella *via crucis*. L'esempio forse più ambiguo ideologicamente di questa leggenda fu un adattamento moderno di *L'ebreo errante* proposto da Goffredo Alessandrini e girato a Roma appena dopo la Liberazione, forse il primo film a soggetto in cui si mostrassero i lager nazisti e il genocidio degli ebrei, ma in una chiave assolutamente e scandalosamente cattolica: dopo le sue infinite peregrinazioni di epoca in epoca, Asvero (un giovane Vittorio Gassman) poteva infine morire perdonato ed entrare nel regno dei cieli perché sacrificava eroicamente la sua vita per gli altri. Di tutta questa bassa propaganda religiosa attuata attraverso il cinema – quella di tutti i film sulla vita di Cristo o dei suoi seguaci proposti sino agli anni Sessanta – fece giustizia nel 1963 il breve film di Pasolini *La ricotta*, che mostrava la cinica lavorazione di un film sulla vita di Cristo, anzi sulla sua crocefissione, alla periferia di Roma in un contesto «cattolico e romano» certamente non più baracconesco di quelli delle «vite di Gesù» girate a Hollywood o altrove (ce n'era stata anni prima una direttamente prodotta dal Vaticano, diretta dal documentarista Virgilio Sabel, *Il figlio dell'uomo*, 1954, agiografia onestamente povera destinata al pubblico degli oratori), e nei nostri oratori circolò negli stessi anni il risibile *Bacio di Giuda* di Rafael Gil, 1953, esempio di cinema pacelliano e franchista.

Si intitola *Il bacio di Giuda* anche il film povero e chiaro di Paolo Benvenuti di molti anni dopo (1988), interpretazione della figura di Giuda come consustanziale al piano della redenzione: egli deve tradire, è invitato da Gesù a tradire, perché il piano si compia. Benvenuti era stato allievo di Rossellini, un maestro i cui *Atti degli Apostoli* (1969) e il cui *Messia* per la tv (1975) hanno oscillato tra la volontà della ricostruzione storica e la lettura religiosa, migliore il primo film del secondo, con un umanissimo Gesù che parla con le parole del Vangelo di Giovanni. La compostezza e la misura di questi due lavori

non permette loro di sollevarsi sopra la buona funzione didattica, anche se il film trova una qualche grandezza proprio nella sua misura, in qualche modo nella sua modestia.

Che distanza tra queste opere e *La ricotta*, che rimane uno dei migliori lavori di un regista che si è dichiarato spesso allievo di Rossellini. Qui la religione si fa scandalo e protesta, in modi provocatori e sinceri, quando contrappone all'orgia volgare della produzione di spettacolo la «banale» morte sulla croce del «ladrone» Stracci, comparsa sottoproletaria vittima di un'indigestione di ricotta. Controcanto colorato e attuale (la Roma del «miracolo economico», gli anni di *La dolce vita*) all'ispirata ricostruzione storica successiva, debitamente in bianco e nero, del *Vangelo secondo Matteo*. Ma anche richiamo forte a una religione di rottura, di scelta.

Ha voluto, in anni recenti e nel pieno della nostra crisi (la «post-modernità»), tornare direttamente al messaggio cristiano un regista, Ermanno Olmi, che è stato a volte (*Il posto, I fidanzati, L'albero degli zoccoli, Il mestiere delle armi...*) eccezionalmente acuto nel raccontare le nostre piccole e grandi trasformazioni, le nostre piccole e grandi storie. In un film-fiaba di immediata semplicità e grazia, *Cammina-cammina* (1982), ha affrontato il viaggio dei Magi alla ricerca del piccolo Salvatore e denunciato la cecità degli intellettuali, di chi ha occhi per vedere ma non vuole vedere; ma se una tematica religiosa affiora in quasi tutte le sue opere, è con gli ultimi film che ha cercato di dire di più, esaltando dei modelli di esistenza ed esecrandone altri. *Centochiodi* (2007) difende la semplicità delle scelte di vita in accordo con la natura e aperte al prossimo, e ridimensiona il valore di una scienza che non è vera sapienza né saggezza, dei libri che pretendono sostituirsi alla vita e alle sue ragioni. *Il villaggio di cartone* (2011) ritorna al modello della sacra rappresentazione criticando chiesa e stato e gli italici farisei per il modo in cui si comportano nei confronti degli immigrati, tra i quali forse il nuovo nato è il nuovo salvatore. Si tratta però di dichiarazioni in qualche modo fredde, più pensate che vissute, che difettano di quella persuasione che sa coinvolgere, che spinge a mutare. Operazioni di alta retorica piuttosto «recuperabili» per una cultura come la nostra, così predisposta all'ipocrisia dei buoni sentimenti e dei buoni propositi senza conseguenze.

Se i francesi avevano scelto l'Algeria per evocare la Palestina di un tempo, se gli americani avevano girato i loro film biblici alle soglie

del deserto californiano, furono i Sassi di Matera lo sfondo ideale per i due film più ambiziosi nel voler confrontarsi direttamente con i Vangeli, quello del poeta e regista Pier Paolo Pasolini (*Il vangelo secondo Matteo*, 1964) e quello dell'attore e regista australiano Mel Gibson (*La Passione di Cristo*, 2004). Pasolini dedicò non a caso il suo film alla memoria di Giovanni XXIII, il papa del Concilio Vaticano II, e il suo Gesù fu giovane e ardente, rivoluzionario. Quando si vide il film al festival di Venezia, ne scrissi una recensione che provocò una sua risposta e una conseguente polemica con i «Quaderni piacentini» (Piergiorgio Bellocchio chiese di replicare a Fortini e non a me, giustamente, ma firmò lui una risposta che fu in qualche modo collettiva). Cosa avevo rimproverato a Pasolini, con intransigenza militante? Di aver fatto un grande film terzomondista, che escludeva però la possibilità di una rivoluzione proletaria in Occidente, in Italia. Fu anche la lettura che ne dettero due grandi registi terzomondisti, il brasiliano Glauber Rocha che mi disse senza mezzi termini che quel film era *loro* e non *nostro*, e Luis Buñuel, che da anni viveva nel Messico e che affermò in un'intervista che solo nel Terzo Mondo quel film poteva venir compreso fino in fondo.

La lettura religiosa del film passava in secondo piano per tutti, mentre nelle visioni successive è risultata sempre più pregnante e originale, accentuandone l'aspetto escatologico sempre latente, l'annuncio del Regno oltre i limiti della storia e di ogni storia. Nella rivolta contro l'ingiustizia terrena vi è ben forte l'anelito all'avvento di un'altra realtà, liberata infine dal Male. Il rifiuto della spettacolarità, il sincretismo del commento musicale (curato da Elsa Morante: da Bach alla Missa Luba), l'asprezza sgranata della fotografia di Delli Colli, i primi piani austeri e antichi del giovane non attore Enrique Irazoqui che sembra un Gesù bizantino, i Sassi da poco liberati da una popolazione contadina che viveva nelle sue grotte in sintonia con asini e capre ed era tornata a popolarli in occasione del film, il ricordo molto vicino del *Cristo* di Levi e delle poesie di Scotellaro e le tensioni stesse di un'epoca di movimento e di speranza, hanno fatto del *Vangelo* pasoliniano un film unico nella storia del nostro cinema, ma anche in quella del cinema religioso e *sociale*.

Mel Gibson, nello scenario dei Sassi, ha invece privilegiato una sacra rappresentazione ai limiti dello *splatter* nel mostrare la violenza esercitata su Gesù, una violenza che a molti è sembrato sollecitasse

nello spettatore una estrema, compiaciuta morbosità. Il film ha entusiasmato le sette americane fondamentaliste assai più dei cattolici italiani più avvertiti. È passato invece senza lasciar traccia il film di Abel Ferrara *Mary* (2005) sulla lavorazione di un film sulla vita di Gesù, girato anch'esso a Matera anche se ambientato nell'Israele e nella Palestina di oggi. Ma su Ferrara bisognerà tornare.

Un altro film, stavolta su un versante tra liberty e «saint-sulpicien», che ha avuto molto successo grazie alla televisione in area cattolica come in area protestante è stato nel 1977 il *Gesù di Nazareth* di Franco Zeffirelli, una co-produzione italo-inglese e forse il più costoso e raffinato degli sceneggiati tv di storia religiosa, vicino, nonostante la diversità dei tempi, al modello De Mille, smussato della sua plasticità ottocentesca. L'iper-realismo di Gibson o l'iconografia da immaginetta di Zeffirelli hanno di diverso tra loro anche l'evidente, fanatica convinzione del primo e l'evidente, elegante esteriorità del secondo, che è tutto fuorché un fondamentalista. Il Gesù di Zeffirelli era anche una risposta al presunto sguardo giovanile e movimentista del *Jesus Christ superstar*, un musical inglese del 1970 che divenne un costoso e stupido film americano di Norman Jewison nel 1973, sull'ultima settimana di vita di Cristo. Delle tante interpretazioni della figura di Giuda è forse quella di questo film la più risibile, un Giuda nero e atletico che è il vero protagonista di una storia chiassosa e caotica. Delle frustate a Gesù al rallentatore si è probabilmente ricordato il non meno rozzo Gibson, certamente più convinto del manager Jewison di ciò che faceva o osava.

Nel 1979, due anni dopo il film di Zeffirelli, il grande gruppo inglese dei Monty Python, attivo prima in tv e poi anche in cinema, dalla surreale comicità antiborghese nemica di ogni fanatismo, aggressiva nei confronti delle ipocrisie sociali d'ogni tipo e dunque anche di quelle religiose, realizzò il film *Brian di Nazareth*, quasi una risposta allo sceneggiato di Zeffirelli. Era una «storia parallela» a quella di Gesù a venirvi narrata, e Gesù non vi era mai preso di petto, anche se molte chiese insorsero contro il film. In realtà, i Monty Python vi esprimevano una loro laica morale attenta ai valori sociali e meno a quelli religiosi, un grande rispetto per la figura di Gesù ma uno scarso rispetto per quella dei credenti. D'altronde, se Gesù fu lasciato rispettosamente sullo sfondo in *Brian di Nazareth*, il gruppo amò invece confrontarsi con Dio, o con le idee e le immagini correnti su Dio, in

altri film che si vollero comicamente blasfemi come *Monty Python e il Santo Graal* (1974) o sfrenatamente blasfemi *Monty Python e il senso della vita* (1983). Nessun comico, almeno in cinema, ha mai osato altrettanto, seguendo accortamente la saggezza o l'astuzia del proverbio che dice «scherza coi fanti e lascia stare i santi».

Un'asprezza esteticamente troppo programmata aveva impedito, molti anni prima che Pasolini si accingesse al suo *Vangelo*, a un altro scrittore notevole, spavaldo e narciso ma di reale talento (*Kaputt, La pelle...*) come Curzio Malaparte, di dare un capolavoro con la moderna parafrasi del Vangelo in chiave di sacra rappresentazione contemporanea, sullo sfondo di una provincia toscana ancora divisa nel profondo dalla recentissima guerra civile. Nonostante la bella ieraticità delle immagini, la lineare semplicità del soggetto, l'esortazione alla pacificazione degli animi di un personaggio d'artigiano che fungeva da capro espiatorio, da agnello sacrificale, un linguaggio insomma molto diverso da quello abituale nel cinema di allora, *Cristo proibito* (1950), che cercava il suo stile nelle sacre rappresentazioni popolari e in quelle colte medievali e rinascimentali, non fu compreso e non fu amato né dalla critica né dal pubblico, avvezzi alle più essenziali denunce e alle più lacrimeose divisioni in buoni e cattivi del neorealismo zavattiniano, cattolico-togliattiano. Alla sua unica prova di regista cinematografico, Malaparte, così spesso effettistico e così spesso insincero nella sua prosa, affrontò la dura vicenda del film con insolita serietà ed essenzialità, ma non ne fu compensato. Troveremo spesso film di questo tipo, più o meno riusciti, che hanno nascosto Gesù, o qualcosa di Gesù, nei panni di personaggi contemporanei e quotidianamente «banali», e ne parleremo più avanti.

Di scarso rilievo, e assai superficiale, molti anni dopo Malaparte, fu *La passione* di Carlo Mazzacurati, 2010, dove un regista in crisi e scarsamente convinto si trovava a mettere in scena una sacra rappresentazione in un paese toscano di oggi. Sacre rappresentazioni «classiche» e famose almeno turisticamente, il cinema ne ha riprese «dal vero» molte, per esempio quella di Westminster filmata da Walter Rilla al tempo del muto, 1930, e nuovamente al tempo del sonoro, 1951, con il titolo *Ecce Homo* ovvero *Behold the Man*. E di film ambientati nel corso di una sacra rappresentazione pasquale della Passione ce ne sono alcuni molto interessanti, ben più delle registrazioni documentarie (le migliori tra queste sono state in Italia

quelle di un regista poeta antropologo come Vittorio De Seta: *Pasqua in Sicilia*, 1955).

I più significativi, credo, sono i seguenti:

Maddalena (Italia, 1953) di Augusto Genina. Il boss di un paesino del nostro Sud fa arrivare dalla città una prostituta per farle recitare la Maddalena nella processione rituale del venerdì santo. Quando i paesani lo scoprono, la povera Maddalena viene lapidata.

Colui che deve morire (Francia-Grecia 1957) di Jules Dassin, dal romanzo *Cristo di nuovo in croce* del grande scrittore greco Nikos Kazantzakis. In un paese greco occupato dai turchi, il pastore che deve rappresentare Gesù nella sacra rappresentazione pasquale si identifica nel suo ruolo ma scontenta occupanti e occupati predicando una rivolta nonviolenta. Seguirà dunque il destino del suo modello.

Gesù di Montreal (Canada 1989). Una rappresentazione teatrale di volontari e dilettanti voluta dal prete di una parrocchia non è quale egli la sognava perché i suoi attori investono in essa le loro angosce e insoddisfazioni. La rappresentazione sa troppo di verità e cambia la vita delle persone coinvolte ma scandalizza per questo clero e polizia. Il giovane regista che fa anche Gesù resta ferito ai piedi della croce e finisce per morire.

Film imperfetti, tutti e tre, ma film di sfida, e dal fondo indubbiamente, convintamente cristiano.

Un caso ai margini è quello di *Cercasi Gesù* (Italia 1982) diretto con convinzione da Luigi Comencini, che racconta di un giovane scelto per dei manifesti in cui deve impersonare Gesù, che diventa famoso e fa persino, senza rendersene conto, dei miracoli, un «idiotta», un puro nel cinico mondo contemporaneo. Fa impressione oggi ricordare che fu sceneggiato con Comencini dall'Antonio Ricci del programma televisivo satirico «Striscia la notizia» e interpretato dal più demagogico dei nostri politici, ex o ancora comici, Beppe Grillo...

Insomma, si tratta pur sempre di varianti della *Leggenda del Santo Inquisitore* di Dostoevskij, più dolci e ovviamente più accattivanti – un Gesù che prende i tratti di un uomo d'oggi, molto più radicale della media nelle sue persuasioni. Una variante della leggenda dostoevskiana o della secolare invocazione popolare, «se Gesù tornasse sulla terra»... Se ne salva appunto (ma non nel film di Comencini)

la radicalità del messaggio e la sua eterna capacità di dar scandalo: il paradosso di una «inattualità» necessaria, indispensabile, che deve farsi ancora e ancora attuale.

A un altro romanzo di Kazantzakis edito nel 1960, si rifece uno dei film più controversi e più ambiziosi di Martin Scorsese, regista di grande talento e «autore» assai personale nelle sue scelte e nel loro *iter*, anche se troppo affascinato dal cinema e dalla sua forza di suggestione, e dalla violenza delle storie che ha scelto di narrare, incapace ormai di nascondere il fascino che tale violenza esercita sul suo immaginario. *L'ultima tentazione di Cristo* (1988) riscrive il Vangelo a modo suo, interpreta la sua esistenza terrena a partire da suggestioni storiche autonome e bensì plausibili. Gesù vive nel dubbio sulla propria natura divina e terrena, convince Giuda al tradimento perché il suo destino si compia, ma nel martirio ascolta la voce di un angelo che gli dice di scegliere la vita comune, la vita di tutti, il piacere e il dolore di ciascun essere umano. Rinuncia alla croce, si sposa, ha una vita simile a quella di tutti, ma quando è vecchio e morente, ecco che Giuda e gli apostoli gli dicono che l'angelo cui ha dato ascolto altri non era che Satana, e finisce così di nuovo in croce, è di nuovo il Gesù che conosciamo dai Vangeli. La complessità e intensità del romanzo si fa in Scorsese più dichiarata, esibita, e il film convince a metà. Ha avuto molti detrattori e molti ammiratori, ma si direbbe che il segno lasciato sia debole; e se è vero che dei film ci si dimentica presto, anche dei capolavori, è pur vero che del *Vangelo* di Pasolini il ricordo è tuttora vivissimo, come dei film che non hanno trattato direttamente della vita di Gesù ma ne hanno recepito e confrontato il messaggio nelle difficoltà, ambiguità, dolori, tensioni e aspirazioni di personaggi comuni, che hanno cercato di mettere in pratica il suo insegnamento, o semplicemente di narrare le *via crucis* di creature vere e sofferenti.

Il confronto dell'italo-americano con la figura di Gesù (di origine insomma cattolica, mentre non credo lo sia il suo amico e sceneggiatore Paul Schrader – vedi il celebre *Taxi Driver*, 1976, e vedi soprattutto, ai nostri fini, *Al di là della vita*, 1999, scritto da Schrader e diretto da Scorsese, «dostoevskiani» a oltranza) appare intellettualistico quanto e più di quello con l'opera di Dostoevskij, non odora di sincerità anche se offre ottimi pretesti alla fantasia di creatori di storie contemporanee che intendono scavare nel problema del male, nel *mysterium iniquitatis*... Abel Ferrara, altro italo-americano segnato dal cattolicesimo e

dal tema della fascinazione o repulsione del male, va ricordato per i suoi personaggi di cattivi in cerca di redenzione in un mondo estremamente cupo e disperato, un mondo dove Dio non si mostra ed è Satana a dominare, ma dove il rovello è pur sempre la sfida di Gesù: *Il cattivo tenente* (1992) e *Fratelli* (1996) sono film più sinceri e più sconvolgenti, più laceranti di quelli di Scorsese e di Schrader.

Ci sono film, dicevo, in cui il modello Gesù è incarnato in personaggi apparentemente comuni e dentro storie comuni, e film in cui esso si presenta o nasconde attraverso personaggi esemplari di suoi «imitatori». Se c'è qualcuno che è difficile (o impossibile) imitare, lo sappiamo, è Gesù, e tuttavia quanti ci hanno provato! Ci è riuscito Francesco d'Assisi, e Roberto Rossellini ha saputo mostrarlo in uno dei film più candidamente religiosi che si conoscano, *Francesco giullare di Dio* (1950), venuto dopo la «trilogia della guerra» conclusa nella pura disperazione di *Germania anno zero. Il miracolo* con la Magnani (1948), la trilogia con la Bergman composta da *Stromboli*, *Europa 51* e *Viaggio in Italia* (1950-53) sono intrisi di una religiosità creaturale che non nasconde la tragedia e che sa elevarsi sopra la tragedia, riscoprendo in *Europa 51* la sfida più alta, il bisogno di confrontare le pene dell'umano con la richiesta di senso rivolta al divino, al trascendente. È soprattutto *Europa 51*, mediatrice la Weil, che cerca la pratica del «modello Gesù» nella quotidianità dell'amore del prossimo. Ed è commovente che si tratti infine, con Rossellini, di personaggi femminili e non solo maschili.

Avrebbe potuto essere un capolavoro il film *La croce di fuoco* (1947) che John Ford volle trarre da *Il potere e la gloria* di Graham Greene (1940), un film che racconta di un prete peccatore e ubriacone con tanto di amante e di figlio che, nel corso della «guerra cristera» messicana, l'appendice più fanatica della rivoluzione, perseguitato e in fuga è costretto dalla situazione, dai fedeli, a fare il prete, a non dismettere la sua sacra funzione, a imitare Gesù *malgré soi* fino al martirio. L'ipocrisia hollywoodiana castrò il film della sua durezza e ne fece una comune «vita di santo» di scarsa efficacia. Più semplice, più nascosto ma più simpatico, allora, il messaggio di un banale film d'avventura ben fatto di Frank Borzage, *L'isola del diavolo* (1940) dove, tra i forzati in fuga da una colonia penale francese, è presente un peccatore che si rivela buono fino all'atto che lo perderà e che li salverà. Ma, ripeto, non sono pochi i film su personaggi che, come

questi, scopriamo nei momenti della difficoltà e della pena trasformarsi in consapevoli o inconsapevoli «imitatori» che, semplicemente, fanno quello che è giusto (e bello) fare per gli altri, costi quel che costi. Il cinema e la letteratura erano pieni di storie di questo genere – oggi molto meno –, di messaggi indiretti e bensì incisivi, di esempi edificanti nel miglior senso del termine, che ricordavano al lettore e allo spettatore i suoi doveri di essere umano, i suoi doveri «cristiani».

Se consideriamo come un caso a parte quello di Ingmar Bergman con la sua trilogia sul silenzio di Dio (*Come in uno specchio, Luci d'inverno, Il silenzio*, 1961-1963), tanto moderna e attuale quanto angosciosamente senza sbocco, priva di fiducia nella grazia e in Gesù come suo portatore, sono quattro in definitiva i grandi registi in cui la storia del cinema ha verificato la possibilità di esprimere con un linguaggio autonomo il trascendente, di affrontare il presente e il concreto della sofferenza ma anche la possibilità di una diversità attiva e generosa, non superba. Di parlare del massimo a un pubblico vastissimo, di guardare infine in alto e non soltanto in basso o «ad altezza d'uomo». Di affrontare il mistero. Parlo di autori variamente e autonomamente saggi, credenti o non credenti, di formazione cattolica o protestante, ma ciò nonostante legati al modello evangelico.

Il più limpido è Carl Theodor Dreyer, che già in uno dei primi film, *Pagine del libro di Satana* (1921), in quattro episodi in cui Satana assumeva le fattezze dei tentatori di Giuda e poi di inquisitori, giacobini e bolscevichi, affrontò la contrapposizione tra amore e intolleranza, tra fede e ipocrisia, tra mitezza e violenza. L'autore del *Processo di Giovanna d'Arco* e di *Dies Irae*, ha dato con *Ordet* (*La parola*, 1955) un film formalmente conchiuso, teatrale e sbalorditivamente aperto, oltre ogni paesaggio terrestre: non il solito romanzo o film sul miracolo che forse c'è e forse non c'è (un «sotto-genere» letterario e cinematografico anche questo), ma il miracolo – e addirittura la resurrezione di una morta – che può operare chi ha fede. Ma chi ha fede, il solo, è il pazzo della famiglia, è il puro folle. L'unico che davvero ama e davvero crede è l'unico che ha la facoltà di operare il miracolo, l'unico che sa sfidare la pesantezza della condizione umana in nome di un oltre e di un più, di un Vero non costretto nei vincoli della ragione.

Luis Buñuel, di cui è rimasta famosa la boutade «sempre ateo grazie a Dio», più seria di quel che non sembri, ha mostrato, piut-

tosto che i beni portati dall'imitazione di Gesù, i mali che essa può provocare, in particolare in *Nazarin* (1958) e in *Viridiana* (1961), ma anche altrove. È l'accettazione dei limiti che egli propone, ma cogliendone in *Nazarin* l'elemento fondamentalmente cristiano che li oltrepassa: la carità, la semplice, immediata carità degli umili e non quella filosofata e conclamata dei colti... l'accettazione dei limiti, infine, ma in una pratica di silenziosa e immediata carità, o *agape*, o amore. Quel che conta soprattutto è, alla fine, ha scritto don Milani con i suoi scolari, l'amore del prossimo. In *La via lattea*, infine (1969), egli ha ragionato sulla storia del cristianesimo e sulle sue storture (l'irrigidimento in chiese, l'intolleranza che contraddice l'essenza stessa della predicazione di Gesù), sull'originaria condanna e soggezione ai limiti della condizione umana, sulla difficoltà di vedere e di capire, se non «come in uno specchio, oscuramente», il mistero in tutta la sua insostenibilità, e tuttavia il continuare ad andare, a cercare, ad azzardare, a sfidare...

Il russo Andrej Tarkovskij ci disse con *Andrej Rublëv* (1966) quale dovrebbe essere la funzione dell'arte, in ogni epoca storica – dire l'indicibile, cercare un senso al dolore dell'uomo, alla sua stessa esistenza. Ed è in questo film-rivelazione che la presenza del Cristo, la riflessione su Gesù e sul Cristo, sull'uomo e su Dio, è più evidente e più forte grazie alla pittura di Rublëv e al racconto della sua vita e della sua ricerca. Con *Solaris* (1972), *Lo specchio* (1974) e *Stalker* (1979) egli ha affrontato con il giusto tremore l'esplorazione del mistero – della vita, dell'umano e del divino, memore di Tolstoj e di Dostoevskij e alla loro altezza. *Sacrificio* (1985) è il suo cosciente film-testamento, ed è forse il più cristiano dei suoi film, il più disperato e insieme il più ansioso di speranza, e grande è il rimpianto che, per le solite contingenze storiche, e cioè politiche ed economiche, non gli sia riuscito di dar corpo a due immensi progetti, *L'idiota* (era riuscito a farlo, ed è un capolavoro, il più «cristiano» dei registi di religione non cristiana, Akira Kurosawa) e... il Vangelo di Luca.

Robert Bresson, infine, che della possibilità della Grazia («il vento soffia dove vuole» ha scritto nei titoli del *Condannato a morte è fuggito*) e della lucidità della Disperazione (il mondo è del male, e *Il diavolo, probabilmente* è il titolo della più cupa delle sue constatazioni sulla vittoria del male nel mondo) ha fatto la sua bandiera in film così duri nel mostrare la vittoria del male da renderne la visione

quasi insostenibile. Egli ha osato, nel più bello di tutti, parlare del calvario mostrando il calvario di un asino, un animale. In *Au hasard, Balthazar* troviamo la più coraggiosa e dolorosa delle constatazioni, ma anche, forse, la più religiosa delle possibili parafrasi dell'esempio Gesù, il più radicale Gesù dello schermo.

Sono pochi i film (i registi) nei quali, cercando di narrare Gesù o cercando di avvicinarsi al suo messaggio, si avverta un coinvolgimento, una interrogazione così assidua da poter essere paragonata a quella dei grandi teologi e dei grandi credenti. Uomo e Dio insieme? non è facile convincersene. Dopo secoli di storia che ci dicono il contrario, sa ancora di sfida pensare che Gesù sia l'ancora di salvezza, la chiave del mistero, l'apertura al nuovo, al concreto possibile di un'utopia indispensabile, la possibilità di armonizzare la vita del singolo a quella della natura, del cosmo... Nei grandi artisti del passato, questo sembrava più facile, sembrava anzi indiscutibile. Nella modernità, si oscilla tra l'accettazione di una rivelazione data una volta per tutte, una fede assoluta, un abbandono totale che sfocia facilmente nel fanatismo, nell'affidarsi a una chiesa e ai suoi diktat, e l'ansia portata dal dubbio, in una oscillazione o un rovello che non hanno mai fine. Il rifiuto istintivo della salvezza, la cui ricerca è soffocata da distrazioni concertate dai poteri, in una quotidianità chiasmata che rifiuta di interrogare, che non sa più interrogare. Eppure, anche i robot, nella letteratura di fantascienza, finiscono per inquietarsi, per chiedersi di dove vengono e dove vanno, cosa c'è sopra e oltre.

In cinema sono stati Buñuel e Bresson, estranei al misticismo tar-kovskiano e alle certezze dreyeriane, i portatori più strenui di una sorta di teologia negativa, che più che di Gesù o di Dio ha parlato dell'uomo, di noi. Nel primo a sfida cristiana si placa nell'accettazione di un primato dell'umano che interroga e si interroga, un perenne ritorno su terra che ragiona sull'umana limitatezza: il desiderio, le passioni con cui è necessario fare i conti. Il mistero ci ricopre in un cammino terrestre che il divino, silente, non illumina, mentre le nostre mediocri e ossessive pulsioni premono e distruggono, in una opacità senza fine. Non c'è soluzione, non c'è illuminazione. Se il messaggio evangelico resta vivo, talvolta, di rado, è solo negli ultimi e negli umili.

In Bresson la conclusione è amarissima: nel suo ultimo film *L'argent*, il regista ha espunto dal racconto tolstoiano che il film segue

passo passo tutta la seconda parte, l'esatta metà del racconto, sicché vediamo tutte le nefaste conseguenze che l'attrazione del denaro ha sugli individui, di persona in persona, di ambiente in ambiente, di caso in caso, ma non vediamo come, dal sacrificio (la vecchia che si lascia uccidere, che perdona il ladro che la uccide) nasce una catena contraria, nascono i risarcimenti del bene. La catena del male può essere interrotta da una singola azione giusta, dice Tolstoj, ma Bresson lo nega drasticamente, lo rifiuta. Non c'è speranza né riscatto per l'uomo, non c'è salvezza. Il regista del *Diario di un parroco di campagna*, il cui protagonista bernanosiano concludeva in punto di morte, nonostante la constatazione della prevalenza del male, che «tutto è grazia», non vede più grazia in nessuna storia, in nessuna società, in nessun uomo.

Gesù ha fallito. *Il diavolo, probabilmente...*

È allora nel protestante Dreyer che cercheremo l'appiglio giusto per andare avanti, e nel più laico dei suoi film, quello in cui *Gertrud*, la protagonista che gli dà il titolo, dopo aver esperito tutte le possibili delusioni dagli uomini e dalla vita, dice a un amico di aver scritto una poesia e gliela recita (la cito a memoria): «Sei forse giovane? No, ma ho amato. Sei forse bella? No, ma ho amato. Sei forse felice? No, ma ho amato», e chiede che sulla sua tomba, quando la morte verrà, egli faccia incidere le parole «Amor Omnia». Non è secondario che Dreyer abbia a lungo preparato un film su Gesù, che non ha potuto realizzare (la sceneggiatura venne pubblicata in Italia da Einaudi): Gesù uomo e artefice di miracoli, Gesù figlio dell'uomo e figlio di Dio. Il cinema non è riuscito a darci il Gesù di cui, forse, avevamo più bisogno.



Fabrizio Borin

Immagini del Cristo nel cinema di Andrej Tarkovskij

In poco meno di un secolo, precisamente dal 1916 al 2004, vale a dire dal *kolossal* intitolato *Christus* di Giulio Antamoro all'altra grande produzione colossale hollywoodiana *La passione di Cristo* di Mel Gibson (senza contare le numerose produzioni televisive) non pochi sono stati i film realizzati sulla figura e sulla vita di Gesù per il grande schermo. Tuttavia, tra questi, esiguo è il numero di quelli che, per diverse ragioni – rigore stilistico, passione, biografismo, senso del sacro, gusto estetico per l'ambientazione storica o per il fascino di una figura ineguagliabile nella vicenda divina ed umana di sempre – possono, almeno sommariamente, farsi ricordare¹.

In particolare, nella *Postilla* che il regista svedese Ingmar Bergman ha allegato ad un suo soggetto sulla figura di Gesù per un film scritto e non diventato pellicola, si rintracciano aspetti e spunti critici rilevanti relativamente alla creazione artistica ed alla permanenza apparentemente immodificabile del modello di riferimento; spunti ai quali è stato particolarmente sensibile il regista russo Tarkovskij. Se ne riportano in proposito alcuni passi significativi.

Chiunque si avvicini a Gesù con un qualsiasi tipo di intento artistico deve concedersi un attimo di riflessione. Prima di ogni altra cosa, deve vagliare i propri sentimenti.

¹ Solo alcuni titoli esemplificativi: *Il re dei re* (*The King of Kings*, N. Ray, 1961); *Il Vangelo secondo Matteo* (P. P. Pasolini, 1964), *Gesù di Nazareth* (F. Zeffirelli, 1977, versione televisiva); il discusso musical *Jesus Christ Superstar* (N. Jewison, 1973) e ancora *Il Messia* (R. Rossellini, 1975), *L'ultima tentazione di Cristo* (*The Last Temptation of Christ*, M. Scorsese, 1988). Nello stesso 1988 Massimo D'Alatri gira *I giardini dell'Eden* raccontando il periodo della vita del Salvatore dai dodici ai trent'anni. Da non dimenticare l'ottimo *El Niño*, un'opera-oratorio composta nel 2000 dall'americano John Adams su libretto di Peter Sellars.

In primo luogo, va sottolineato l'aspetto più importante: io non sono un credente. Qualsiasi forma di salvezza ultraterrena mi sembra blasfema. Per farla breve: la mia vita è priva di significato. Non nutro speranze, né desideri segreti.

[...]

La santità e il suo opposto, che io definisco non-esistenza o vuoto, si trovano all'interno dell'umano e tra gli esseri umani.

Per me, Gesù Cristo rimane per sempre l'incontestabile difensore della vita, di tutte le cose viventi, della vita spirituale. Egli appare in un mondo di legge, legalità, vuoto, paura, odio e disperazione mortale. Un mondo che, visto con superficialità, annulla il suo progetto e lo uccide e in pratica annichilisce il suo messaggio.

Ma questo tremendo concentrato di vita non può essere distrutto. Per mezzo di poche persone alquanto impaurite e imperfette la conoscenza doveva essere tramandata; spiegata, distorta, esaltata e dissacrata, ma nondimeno sempre tramandata.

Secondo me la santità di Gesù è comprensibile. La comprendo con il sentimento ma non con la ragione. Brilla davanti ai miei occhi ma non mi abbaglia né mi acceca, perché la sua luminosità è quella di un essere umano.

Per me Gesù è un essere umano che parla ad altri esseri umani e che vive e muore nel mondo dell'uomo. Solo in questo modo lo sento vicino e solo in questo modo posso capire che cosa mi dice.

Il mio film perla perciò di un mondo umano che, sebbene remoto nel tempo, è immutabilmente vicino e immutabilmente lo stesso. In quel mondo Gesù muore e la vita viene violata. Ma il miracolo della resurrezione terrena, la santità dell'uomo e l'indistruttibilità della vita si manifestano ugualmente.²

Ma oltre all'essere *solo* umano di Gesù secondo il Bergman del silenzio di Dio, la questione qui riguarda anche l'idea di *moderno* perché, in connessione con il cinema, ovvero una delle forme artistico-linguistiche privilegiate della modernità novecentesca, potrebbe apparire fin troppo strumentale e semplicistico cercare di scorgere e leggere segnali «moderni» in un contesto audiovisuale, per definizione spettacolare, certamente moderno quando addirittura non postmoderno. Se in più si aggiungono alcune delle componenti intensivamente praticate dall'industria dei generi cinematografici e dall'*entertainment* planetario come la rappresentazione della violenza, dell'odio bellico e della morte unita alla sua banalizzazione come

² I. Bergman, *Postil to draft of a Tv-Film about the death and resurrection of Jesus and about some people who took party in these events*, 1974; Trad. it. *Postilla a Gesù*, in «Panta Cinema», 13, a cura di E. Ghezzi, RCS Libri, Milano 1994, pp. 37-38.

a quella del sacro insieme alla «medializzazione» della sfera spirituale dell'individuo, si comprende che l'avventura divina dell'uomo-mito Gesù abbia trovato e continuerà a trovare nella specularità della sua icona di superficie, sempre contesti di nuove fascinazioni e affabulazioni.

Per tentare di staccarsi dal modello schematicamente indicato, oltre a quelli segnalati in nota, chi scrive è convinto che vi sia un importante autore di cinema, Andrej Tarkovskij (1932-1986) che, per la sua intera esperienza personale ed artistica ha realmente scavato senza pietà nei propri sentimenti ed ha inteso misurarsi anche con una sobria modernità dei diversi volti della figura umana di Gesù.

Certo, i suoi orizzonti ispirativi in senso religioso non sono prossimi a quelli bergmaniani né si è rivolto esclusivamente a questi, ma le problematiche che ha affrontato dai primi anni Sessanta – con il ragazzo «mostro e martire»³ de *L'infanzia di Ivan* (*Ivanovo detstvo*, 1962), nel tormentato e penitente monaco-pittore di icone del medioevo russo in *Andrej Rublëv* (1966, ma censurato fino al '69) – all'anno della sua prematura scomparsa, passando attraverso i tormenti dei due drammatici Cristi laici di *Stalker* (1979) e di *Sacrificio* (*Of-fret/Sacrificatio*, 1986), ricomprendendo la crisi dell'uomo contemporaneo nella società (occidentale), la sofferenza *nell'arte e per l'arte*, l'istanza altruistica e disinteressata dell'esistenza creativa e lirica, la dedizione ed il gesto «esagerato» e sacrificale tipico del suo cinema, ne fanno un intenso esempio di metaforico calvario narrato con le immagini in movimento, di passione e di morale.

«Per me il cinema non è una professione, è una morale: che rispetto per rispettarmi» soleva dire il regista proprio negando in maniera tassativa un qualsiasi interesse per il cinema del divertimento e della codificazione industriale e mediatica, essendo appunto intransigente fautore e radicale teorico di un cinema spirituale che dovesse esclusivamente abitare la dimensione interiore e poetica.

Ed allora, se si ripensa ai rimanenti capolavori dell'autore russo – oltre ai citati ci sono *Solaris* (*Soljaris*, 1972), *Lo specchio* (*Zerkalo*, 1974), *Nostalghia* (1983) – lo scenario relativamente ad alcune

³ Così lo definì Jean-Paul Sartre in una lettera a proposito del film pubblicata su «l'Unità», 9 ottobre 1962. L'intervento sartriano in difesa della pellicola vincitrice del Leone d'oro alla Mostra di Venezia, sta anche in AA.VV., *Discussion sur la critique...* in *Andrej Tarkovskij*, «Études cinématographiques», 135-138, novembre 1983, pp. 5-13.

immagini cristologiche, mentre si evidenzia come un *unicum* di coerenza affidata alla progressiva indagine intorno al tema inalterabile della *salvezza*, si focalizza sul portatore dell'infrazione e degli elementi di crisi vissuti con l'enorme sofferenza della donazione di sé, è un modello che può comunque prevedere tre punti di osservazione relativi ai personaggi protagonisti di altrettante sue opere, *Andrej Rublëv*, *Stalker*, *Sacrificio*. Consideriamoli, seppur brevemente, nell'ordine.

1. *La passione secondo Andrej*

Siamo nel 1406 al terzo episodio di questo film in b/n costruito su otto episodi più un prologo – l'audacissimo volo *ante litteram* della «mongolfiera» – ed un epilogo a colori sulle opere del pittore Rublëv. L'anziano maestro Teofane il Greco ed il giovane Andrej sono impegnati in un'appassionata discussione nella quale si scontrano due differenti concezioni della vita, della fede, della realtà artistica. Per il Greco l'esistenza deve essere un continuo servizio a Dio, mentre Andrej, più concreto, crede nell'Uomo e nella possibilità, attraverso l'arte, di essergli di aiuto per una piena rivelazione. Ha fiducia nella possibilità di operare nel Bene e lo fa immaginando una raffigurazione della Passione di Cristo. Teofane invece ribadisce il suo pensiero circa una umanità ignorante, maledetta, malvagia per la quale non nutre più alcuna speranza di redenzione.

Nella sequenza n. 10⁴, descrivendo in modo essenziale la via della croce, i pochi fedeli, lo sparuto gruppo di curiosi, le donne, la crocifissione, in un contesto innervato di spiccato sapore bruegeliano (*Salita al Calvario*)⁵ intensamente già macchiato del sangue di Gesù versato lungo la pendenza del crinale, Tarkovskij intende anticipare l'esposizione dell'etica del sacrificio individuale quale elemento di

⁴ Compresa tra 41' e 47'42" nella versione italiana della General Video Recording, 2005. Sequenza che ci si esime intenzionalmente dal descrivere riassuntivamente, nella convinzione che il significato profondo della stessa risieda esclusivamente nella visione, auspicabilmente plurima, della medesima.

⁵ Pieter Bruegel il Vecchio è un pittore al quale il cineasta guarda sovente per la particolare *indifferenza*, non cattiva, delle sue figurine umane invase dal contesto contadino circostante (ad esempio *I cacciatori nella neve* o *Salita al Calvario*).

salvezza universale. Un cammino che, come si dirà, segnerà le sue opere successive fino al testamentario *Sacrificio*.

Occorre peraltro sottolineare come in questi anni Sessanta il regista, non ancora pervaso dal forte pessimismo successivo, ancora crede che l'Arte e la Cultura – soprattutto la Poesia⁶ – possano davvero salvare l'essere umano dal disastro, dall'abisso, inconsapevolmente confidando in se stesso e nelle leggi economiche, ignaro del pericolo che un benessere materiale ricercato e praticato a discapito di quello spirituale sta determinando all'interno delle componenti sociali come nei singoli individui.

Il voto del silenzio che in seguito Rublëv farà insieme al proponimento di non più dipingere quale espiazione per i peccati altrui, ne segnerà la vicenda fino al suo scioglimento a seguito del «miracolo» della fusione della campana nell'episodio omonimo.

In qualche modo tutti i personaggi in crisi del cinema di Andrej Tarkovskij – davvero *tutti* esistono autobiograficamente per comparire nell'anima, nella testa e nelle viscere il tormento esistenziale del regista per un destino segnato dal patimento – sono abitati dall'idea dell'annullamento personale, fisico dell'individuo destinato ad incarnare corpi ed anime sofferenti e percorrere quella che, se potesse davvero esistere senza essere fraintesa, si potrebbe chiamare una *via crucis cinematografica tarkovskiana*.

Si tratta della suggestione per la formalizzazione di una via della croce *laica* che, discendendo da una indubbia 1) *Estetica del sacrificio*, si presenta come un processo instancabile, continuo, fatalmente lastricato di altre tredici canoniche modalità sequenziali – vogliamo chiamarle *stazioni cine-poetiche*? – accuratamente disposte dentro le macerie dell'animo dell'artista: un viaggio verso il picco della sofferenza all'insegna del lasciarsi cadere nelle cose del mondo, di un volo mistico che, per arrivare alle fasi finali di *Sacrificio*, deve provare uno slancio-con-sprofondamento che altro non è se non il pregio della lezione poetico-spirituale paterna⁷.

⁶ Per le traduzioni delle opere di Arsenij Aleksandrovič Tarkovskij (1907-1989), padre del regista e grande poeta russo del Novecento, si vedano G. Zappi (a cura di), *Poesie di Arsenij Tarkovskij e Bibliografia italiana di Arsenij Tarkovskij*, «Slavia», 4, ottobre-dicembre 1994.

⁷ Fin dai primi anni Trenta il poeta dovette difendersi dall'accusa di *misticismo*, marchio e conseguenze che dovette subire, qualche decennio dopo, anche il figlio regista, pur

Avvolte dunque, premesse e prima stazione, nel mantello umilmente onnipossente dell'estetica sacrificale che tutto origina e ricomprende, mentre si rappresenta nel tempo-spazio la sequenza suddetta, la seconda stazione si può prefigurare nel senso di un 2) *Viaggio patetico della guida-stalker-regista* verso il proprio alto e crudele fato in costante compagnia con gli elementi della natura: *pellegrinaggi* (saldamente *laici*) o più ancora *testimonianze della visione* da parte dei personaggi in simbiosi con aria, acqua, terra, fuoco, le quattro precondizioni narrative – più concrete che simboliche: in specie le mutevoli forme e significati fatti assumere alle *acque* come se fossero *sangue* (acque originarie: *fons et origo*) – senza le quali il cinema di Andrej Tarkovskij non potrebbe neanche essere pensato.

Dall'acqua, fluido mobile privo di forma e costretto ad assumere quella delle forme con cui entra in contatto, la terza postazione è quella, a ritmo interiore, del 3) *Cinema di poesia*, concetto che, mentre fa riferimento ampio e storico a quanto indicativamente riconducibile all'asse Šklovskij-Pasolini⁸, oltre che porsì con struggente, originaria forza entro l'orizzonte lirico paterno, si completa nell'ambito dell'ardore e del calore irradiati dalla figura di Aleksandr Puškin, il poeta russo per eccellenza, in ragione dell'adesione senza riserve alla condizione di *chiamata all'arte* del poeta/profeta-servo, figura che il regista impiega sovente quale solido *pattern* di riferimento⁹.

se nella forma solo apparentemente meno censoria di *formalismo* (e fin dalla sua pellicola d'esordio, *L'infanzia di Ivan*).

⁸ Il riferimento è al saggio del 1927 dello studioso russo V. Šklovskij *La poesia e la prosa nel cinema* che sta in G. Kraiski (a cura di), *I formalisti russi nel cinema*, Garzanti, Milano 1979, pp. 147-150 nonché ai contributi di P. P. Pasolini – *Il cinema di poesia, la sceneggiatura come «struttura che vuol essere altra struttura»*, *La lingua scritta della realtà e Osservazioni sul piano sequenza* – in Id., *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 1981, pp. 167-241.

⁹ Sono del 1827 – e solo all'anno prima risale *Il profeta* – i versi del *Poeta*: «Finché da Apollo al rito arcano / Il poeta non è chiamato, / Nel futile affanno mondano / Da pusillanime è invischiato; / Tace la sua sacra lira; / L'anima è tutta sonno e gelo, / E lui, fra tante nullità, / Di un nulla forse è ancora meno. / Ma se divina voce sfiora / L'attento orecchio del poeta / Subito l'anima sua vola / Come al risveglio aquila inquieta. [...]». A. Puškin, *Opere*, a cura di E. Bazzarelli e G. Spindel, Mondadori, Milano 1952, pp. 51-53. Sulla presenza del poeta nel cinema e segnatamente nel cinema di Andrej Tarkovskij mi permetto di rinviare a F. Borin, *Il cinema verso Puškin*. «Con l'immagine brucia il cuore degli uomini», in S. Graciotti (a cura di), *Puškin europeo*, Marsilio, Venezia 2001, pp. 247-274.

In conseguenza dei tre scenari delineati, la successiva stazione non può esimersi dal «contemplare» 4) l'*Elogio dell'uomo debole*, encomio di personalità difficili, a metà tra i noti «superflui» ed i folli per amore... dell'Uomo (e di Dio) in compresenza d'una operazione di ribaltamento poetico dei valori della *forza* in opposizione alla presunta *debolezza*. I tipi tarkovskiani esprimono, sempre, questo stato di crisi: trovarsi *già*, aspirare ad essere, lottare per raggiungere la condizione, mai pacificata, di anima soccombente-dominante, irragionevolmente tesa, per dirla con Amengual, ad una «erranza iniziatica»¹⁰, alla missione insita nelle ragioni profonde dell'esistenza terrena. Che, non essendo per il regista l'egoistico raggiungimento di una qualsiasi ottusa felicità individuale, ha di preferenza la capacità di rendere evangelicamente forti.

Continuando l'ideale ascensione al Golgota insieme alla visualizzazione immaginata da Rublëv, la via tarkovskiana al dolore finale prevede un quinto segno, strettamente congiunto, come per gli altri a venire, al precedente: 5) l'*Arte come tormentata ricerca dell'armonia assente nella vita*. La riflessione, potenzialmente assai ampia nelle sue applicazioni ed «apparizioni» si concentra sulla funzione dell'artista nella società, dalla virginale purezza a-prospettica dell'icona alla «presunzione» rinascimentale, di cui pure l'esule russo Tarkovskij, antinomicamente, non può o non si vuole liberare – Firenze come seconda patria, Leonardo Da Vinci (*L'adorazione dei Magi*), Piero della Francesca (*Madonna del parto*).

A questo punto, ciò che dal livello estetico-strutturale urge sul piano filmico, un piano non disgiungibile dal resto se non in ragione di esigenze espositive, si può simulare che conduca, quasi per una collana di dissolvenze incrociate, alle fermate 6) la *Ricerca del sacro attraverso la fede nell'arte* e, attraverso la 7) con la *Rappresentazione del desiderio sincero dell'uomo*, alla stazione 8) *La religione del tempo, della memoria e del sogno* per approdare, quasi al suo epilogo, alla 9), quella che potrebbe essere chiamata *L'Etica del piano-sequenza*. Possono essere prefigurati come universi della rappresentazione sostenuti dal doppio motivo dello 10) *Sguardo ingenuo* ma anche del *superamento dell'ostacolo* che si traducono nella lotta dell'eroe-

¹⁰ B. Amengual, *Tarkovskij le rebelle: non-conformisme ou restauration?*, «Positif», 247, ottobre 1981, p. 38.

martire tarkovskiano in sofferenza smaniosa perché costretto a vivere una inadeguatezza tra un sé proiettato in avanti verso l'aiuto al mondo e quello stesso mondo tenacemente attaccato, all'indietro, alle piccole, meschine conquiste di un appagamento vacuo.

Verso la fine della salita al tormento di Gesù si può ipotizzare di far sosta alle stazioni 11) l'*Onirismo dello spazio fisico* e 12) i *Labirinti della solitudine e dell'anima*, indispensabili per la penultima – la 13) *Profezie* annuncianti *Catastrofi* – e poi per la definitiva stazione 14) *Il segno della Croce*. Rispetto alle quali, sinteticamente e rispettivamente, si rileva che le predizioni apocalittiche tarkovskiane circa i tragici destini dell'essere umano trovano un'efficace interfaccia nell'analisi puntuale dei suoi noti, stupendi ed estenuanti piani-sequenza, sorta di geloso e personale *titulus* della croce-con-cinepresa. Da questi si nota come le straordinarie ed ardite linee di forza che si creano per agire all'interno delle inquadrature, siano finalizzate a formare precisamente degli incroci, meglio, una *croce*, che è, insieme, esaltazione della sua religione del tempo filmico ininterrotto, un tempo liquido sospeso tra aspirazione al volo e attaccamento alla terra; una preghiera visuale, commovente, dolente alla indomita ricerca del sacro¹¹.

2. La corona di spine

La guida, lo *stalker* del film omonimo è uno che si avvicina di soppiatto, un molestatore assillante, un cacciatore (non pescatore) di anime, insomma un provocatore della società. E cosa altro rappresenta, schematizzando brutalmente per esigenze di spazio, la figura di Gesù se non colui che viene per rompere certezze, per sconvolgere, rivoluzionandola, la vita (ultra)terrena dell'uomo?

Fatte le debite proporzioni, il tipo tarkovskiano dello *Stalker* non è lontano da questo: conduce le persone in un'area proibita detta la Zona, inaccessibile forse perché contaminata da un meteorite, ma più che altro per impedire che la gente possa entrare nella Stanza dei Desideri dove, appunto si esaudiscono le aspirazioni e le inten-

¹¹ Per maggiori argomentazioni relative alla *Passione* tarkovskiana nell'*Andrej Rublëv*, si veda F. Borin, *Efim e la mongolfiera dell'arte. Un prologo simbolico per entrare nella storia del cinema*, in «AAM - TAC - Arts and Artifacts in Movie - Technology, Aesthetics, Communication», 1, IEPI, Pisa-Roma 2004, pp. 41-55.

zioni più recondite (diciamo una sorta di paradiso in terra, di sovietica impostazione). Lo Stalker cerca di condurci solo i migliori dal punto di vista etico, e la vicenda lo vede alle prese con lo Scrittore (l'Arte e la Cultura) ed il Professore (la Scienza). Entrambi, per ragioni diverse vogliono entrare nel «non luogo» del sentimento per chiedere la loro «grazia». Il primo perché ha perso l'ispirazione, lo scienziato, afferma, per la salvezza dell'umanità da nuovi despoti e dittatori di vario tipo. Ma tutti e due compiono questo viaggio come una autoanalisi che però si dimostrerà un'occasione perduta perché, refrattari all'umiltà, non sanno e non vogliono credere alla limitatezza dell'umano rispetto al soprannaturale. Il loro itinerario è distruttivo, tanto è vero che si portano dietro, lo Scrittore una pistola, e lo scienziato addirittura una bomba. In certo modo lo Stalker è un «salvatore» laico e poetico – emblematicamente modellato sulla sfera autobiografica del regista – con cui si mette in scena un viaggio, reale e metaforico, un'ennesima *via crucis* d'impronta aconfessionale. Le tappe del pellegrinaggio servono a dispiegare temi e spunti filosofico-religiosi in un'ambientazione apocalittica imminente fino a che, nella sequenza n. 13 che si sviluppa da 112'04" a 116'07", il regista affida alla funzione di tre oggetti molto particolari – una lampada, un telefono ed una corona di spine – il senso della religiosità della guida predestinata a dover salvare il mondo dalla cinica cattiveria degli uomini e soprattutto da alcune tipologie di intellettuali.

Non lontano dall'agognata meta, a 114'44", rigirando nervosamente tra le mani dei rametti di giunco intrecciati, lo Scrittore inserisce la corrente per fare un po' di luce e fa accendere un bulbo di vetro che pende dal soffitto del piccolo locale; ma la resistenza della lampadina non regge e questa si spegne subito, a segnalare un'ulteriore anomalia nel (dis)ordine delle cose. Fatto che sarà sottolineato, subito dopo, dalla suoneria del telefono: talmente irreali nella surrealtà della situazione nella quale si trovano i tre personaggi, che lo Scrittore, dopo il quarto squillo, risponde – a 109'40": qualcuno cerca una clinica! – ma sembra dapprima non stupirsi che all'interno del tragico sfacelo nel quale sono, una linea telefonica possa funzionare. Salvo poi, a 109'51", come in un ironico *double take* plurale appena accennato, i tre realizzeranno la stonatura dell'evento rispetto al quale non è però superfluo rammentare come l'intrusione del dato reale nel fantastico onirico tarkovskiano non sia qualcosa di escludente

ma inglobante, nell'accezione del «folle» personaggio del Domenico di *Nostalghia* secondo il quale $1+1=1$ (una goccia più una goccia fa una goccia più grande, non due).

Infine, a chiusura della lunga sequenza di discussioni tra la guida, il Professore e lo Scrittore, quest'ultimo si pone sul capo – a 115'57" – quei giunchi intrecciati come se fossero una vera e propria *corona di spine* a volersi metaforicamente autorappresentare come un Cristo moderno che però non è disposto né a capire né a perdonare lo Stalker e, tantomeno, lo scienziato. Soprattutto dopo che questi, abbandonandosi a quella che l'intellettuale definisce una «diarrea sociologica», proprio dal «pulpito» delle Scienza si è avventurato a esporre l'arroganza e l'ipocrisia di certa ricerca scientifica – che in *Sacrificio* userà il microscopio come un manganello – e che ora si ritiene superiore a qualsiasi linea di condotta etica (la bomba per distruggere la Stanza della Fede) secondo cui ciò che è immorale per i comuni mortali, per lui non vale:

Ma quando a questa Stanza ci crederanno tutti, ve lo immaginate cosa potrà succedere? Quando tutta quella gente si precipiterà qui [...]. Tutti questi Imperatori mancati, Grandi Inquisitori, Führer di ogni razza, Benefattori e Salvatori di tutto il genere umano! E non verranno per il denaro o per l'ispirazione, ma per rifare il mondo! [...] Nessuno Stalker sa con cosa vengono e con che cosa vanno via tutti quelli che vi prendete la briga di guidare qui. E il numero di delitti senza motivo aumenta. Non sarà opera vostra? E i golpe militari, e la mafia dei governanti non è fatta dai vostri clienti? E i laser? I famosi extra-super batteri? Tutto quello schifo immondo e mortale custodito negli arsenali... per ora!

Il completamento del viaggio del dubbio dei tre personaggi di *Stalker* sospesi tra rinuncia del credere da parte della Scienza e dell'Arte e perpetuazione della sofferenza salvifica che dimora nell'animo sacrificale dello Stalker – un «condannato a morte, un eterno carcerato» lo definisce la moglie – si ha con la purificazione terminale di *Sacrificio*, l'ultimo film di Tarkovskij ed anche il conclusivo personaggio con il quale si esauriscono queste note di scrittura dedicate ad immagini salvifiche secondo Tarkovskij.

Si tratta della figura di Alexander, mirabile sintesi degli altri precedenti tipi tarkovakiani che, a partire dal ragazzo de *L'infanzia di Ivan* e di Andrej Rublëv, passando per il tormentato psicologo Kris Kelvin di *Solaris*, l'afflitto «soggetto» narrante de *Lo specchio*,

la guida disperata di *Stalker*, l'empatico Gorčakov di *Nostalghia*, esprime la posizione di equilibrio relativamente al senso dell'esistenza della vita dell'uomo contemporaneo. Di fronte al crollo generalizzato della fede e dei valori, il regista fa il punto della sua *quête* artistica e spirituale e dopo gli anni ed i film della crisi senza speranze – *Solaris*, *Lo specchio* –, del pessimismo disperante, della catastrofe profetica, dell'angosciosa presa d'atto, come già segnalato sopra, che Arte, Cultura, Storia, Scienza e Ragione – *Stalker*, *Nostalghia* – se mai sono servite, non servono più a far aprire gli occhi all'uomo accecato dal suo scettico ed agnostico narcisismo epocale. Forse, se non fosse tardi, se non fosse già *troppo tardi*, il gesto estremo di Alexander avrebbe potuto arrestare la discesa nel baratro apocalittico dal quale Tarkovskij non pensa ci possa essere ritorno. Ma vale comunque sempre la pena continuare a mettere in guardia.

3. *La preghiera di Alexander*

Ed allora, l'invocazione disarmata al Padre nostro ed il voto del silenzio che sta nella sequenza n. 22 in sviluppo da 128'06" a 132'07" esprime, nella sua seconda parte, l'etica del dono, dell'offerta di sé senza condizioni:

Signore, liberaci da questi tempi spaventosi, fa' che non muoiano i miei figli, non muoiano... mia moglie, Victor, tutti quelli che ti amano perché sono ciechi e non si sono mai rivolti a te perché ancora non sanno che cosa vuol dire essere davvero infelici. Tutti quelli che in questo momento hanno perduto le loro speranze, il loro futuro, la loro vita ed anche la possibilità di arrendersi al tuo volere.

Tutti quelli che sono presi dal terrore e che sentono avvicinarsi la fine. Tutti quelli che temono non per se stessi, ma per quelli che amano e ai quali nessuno... nessuno come te può offrire protezione perché questa guerra è definitiva [la minaccia imminente è un possibile conflitto nucleare], l'ultima che si combatterà. Perché a questa guerra non sopravviveranno né vincitori né vinti. Finite le città, gli alberi, il verde, le sorgenti di acqua fresca, gli uccelli dell'aria nel cielo.

Io ti darò tutto quello che ho. Rinuncerò alla mia famiglia, che adoro. Rinuncerò alla mia casa. Anche al mio piccolo Ometto. Diventerò muto, non scambierò più parola con nessuno. Sono pronto a rinunciare a tutto ciò che mi tiene legato alla vita, se soltanto tu farai tornare le cose come erano prima,

come erano ieri, stamattina. Lascia che io mi liberi di questo insopportabile, disumano terrore che mi attanaglia. Rinuncio a tutto. Signore, aiutami. Ti prego. Ti prego. Cancellami se vuoi¹².

È l'atto disinteressato, il sacrificio completo proveniente dalla constatazione, come detto, della irreversibile *krisis* secondo il pessimismo assoluto del regista Tarkovskij. Anche se, temperato dalla fede – non necessariamente solo religiosa – dell'immagine dell'albero secco dell'inizio e della fine del film, è un pessimismo che, dall'immagine donativa leonardesca de *L'adorazione dei Magi*, trasferisce l'idea secondo cui, con la rinuncia, si può accompagnare una sorta di speranza, anche se ora soltanto per il futuro del figlio Ometto – dunque della giovane generazione – e non più per tutti.

Al pari della testimonianza affidata ai tipi cristologici tarkovskiani e da quella di Alexander sopra riportata a mo' di conclusione, essenziale è essere disposti, insieme al coinvolgimento fideistico della responsabilità individuale, al ben più difficile annullamento della felicità personale, affettiva, esistenziale. Come la vicenda umana e divina di Gesù non smette di testimoniare.

¹² Da *Sacrificio*, versioni dvd di Artificial Eye (WCL) e Rai Tre.

Alfonso Berardinelli

Il Gesù contemporaneo. A proposito di una nuova traduzione commentata dei Vangeli

La storia di un ex carpentiere di Nazaret di nome Gesù, detto il Cristo, l'unto del Signore o Messia, divenuto uno dei più grandi profeti palestinesi (se non il più grande), è la storia centrale nella cultura dell'occidente. È il cardine e la pietra angolare della sua mitologia, della sua religione e della sua morale: almeno fino all'avvento di un nuovo mito, quello moderno, umanistico, poi illuministico e positivistico, interamente terrestre, del Progresso illimitato sotto la guida della scienza e della tecnica. Nella storia di Gesù e secondo le sue parole memorabili, il perfezionamento e la salvezza degli esseri umani avviene quando si riconosce l'avvento, la presenza del regno di Dio, quando si pensa, si sente e si agisce in obbedienza alla sua volontà e «al servizio» della sua creazione. Nel mito del progresso, invece, la felicità non può che essere mondana, nelle sole mani dell'*homo faber*. In questo caso il genere umano si assegna il compito di «migliorare» il mondo sia sociale che naturale, per la soddisfazione di «tutti» i bisogni e desideri. Nel mito di Cristo ci si salva se si esce dal mondo della comune umanità e si entra nel mondo divino. Nel mito del progresso siamo noi il centro di tutto ciò che esiste e perciò abbiamo il diritto di volere tutto ciò che è umanamente possibile produrre.

Curando una nuova edizione e traduzione dei Vangeli, con un eccezionale, dottissimo commento storico, teologico, narratologico di circa cinquecento pagine (*I Vangeli. Marco Matteo Luca Giovanni*, Einaudi, Torino 2006), Giancarlo Gaeta, implicitamente ma non troppo, ci consiglia di rileggere le quattro versioni canoniche della storia di Gesù. La sua traduzione, con testo greco a fronte, rispetto ad altre versioni presenta interventi che sembrano minimi, ma sono spesso decisivi nel creare un tono di immediatezza e di realtà. È una traduzione che punta sugli effetti dovuti ad una maggiore fedeltà

letterale al testo, soprattutto ai nessi sintattici elementari e potenti dell'originale: cosa che crea quel percepibile senso di straniamento e di novità che libera il lettore dall'impressione di già saputo e di già ascoltato che hanno i testi di riuuso rituale. Due esempi minimi. Nelle Edizioni Paoline il versetto di Mc 1,35 suona così: «La mattina dopo, molto presto, alzatosi uscì e si ritirò in un luogo solitario, ove rimase a pregare». La traduzione di Gaeta è: «Al mattino, quand'era ancora buio, alzatosi, uscì e se ne andò in un luogo solitario, e là pregava». In questo secondo caso, compare il buio notturno prima dell'alba, mancano certe piccole dilatazioni esplicative, il più letterale «se ne andò» aggiunge dinamismo spaziale rispetto al più impreciso e convenzionale «si ritirò», che indebitamente presenta come più ovvio e interpretabile quell'allontanarsi di Gesù, quasi fosse un disciplinato monaco. Mentre quel «e là pregava» rende percepibile l'immagine fisica di Gesù che si è allontanato e là lo si vede pregare.

Sempre nelle Edizioni Paoline, le più famose battute del Prologo di Giovanni sono tradotte: «In principio era il Verbo / e il Verbo era presso Dio / e Dio era il Verbo. / Questi era in principio presso Dio. / Tutto per mezzo di lui fu fatto / e senza di lui non fu fatto / assolutamente nulla di ciò che è stato fatto. / In lui era la vita / e la vita era la luce degli uomini; / e la luce nelle tenebre brilla / e le tenebre non la compresero». La traduzione di Gaeta è più concentrata, esplicita, insieme misteriosa e sorprendente: «In principio era la Parola, e la Parola era con Dio, e la Parola era Dio. Essa era in principio con Dio. Tutto fu mediante essa, e senza essa niente fu. Ciò che fu in essa era vita, e la vita era la luce degli uomini. E la luce splende nelle tenebre, e le tenebre non l'hanno vinta». Il Dio manifesto, il Dio che «fu carne e abitò fra noi» è Cristo, è la Parola, è la luce. Commenta Gaeta: «La luce, il simbolo della vita perfettamente felice, è identificata con la Parola che comunica la vita: in 8,12 Gesù definisce se stesso "luce della vita"» (p. 1120).

Con i Vangeli nasce in Palestina e nelle culture del Mediterraneo una nuova mitologia, una nuova teologia, la teologia dell'incarnazione umana di Dio e della Croce. Il Dio dei Vangeli è un uomo che sembra bestemmiare perché si dichiara figlio di Dio. È il Dio incarnato, Dio-uomo o uomo-Dio. Questo vuol dire che il divino, per essere completamente se stesso, deve passare attraverso la comune, fragile, cieca e dolente umanità. Il personaggio di Gesù, figura inestricabilmente sia storica che mitologica, anche se fosse, come dicono gli in-

duisti, un «avatar» di Vishnu, un nuovo Buddha o un nuovo Krishna, resta un personaggio misterioso e paradossale. Dai suoi paradossi e dai suoi misteri la cultura occidentale non si è mai liberata e forse non può. Forse gli scribi e i Farisei avevano ragione: quel profeta di Nazaret bestemmiava. Le sue parole erano senza dubbio una bestemmia o un'iperbole scandalosa – se non fosse stato davvero divino, oltre che umano. I suoi seguaci, per quanto sconcertati e spesso increduli, infine credettero il lui e lo seguirono: solo la fede nella sua divinità e nelle sue parole poteva impedire di pensare che fosse un empio e un profanatore. Ma anche oggi chi prendesse sul serio e alla lettera il cristianesimo dei Vangeli, la fede nel regno di Dio e l'imitazione di Cristo, sarebbe frainteso, bandito dalla comunità, condannato e deriso. Ogni religione è fondamentalista in quanto mescola il divino all'umano e chiede all'umano molto più di quanto l'umano di per sé può dare. La sola cosa che può salvare la fede religiosa dalla tentazione del crimine in nome di Dio è la rinuncia assoluta all'uso della forza, ad ogni tipo di coercizione, di potere mondano e di violenza.

Basta rileggere i Vangeli per capire che l'estremismo occidentale nasce dallo stile di Gesù Cristo, dal suo modo di manifestarsi, di irrompere nella vita quotidiana della comunità, di parlare e di muoversi. Nel Vangelo di Marco, considerato dagli studiosi la prima, originale elaborazione narrativa di fonti eterogenee per lo più orali, si constata l'invenzione di un genere letterario nuovo, potentemente sintetico e scorciato. In termini di logica della narrazione, di strumenti della persuasione e della suggestione, i Vangeli restano opere letterarie esemplari e una lettura appassionante. Secondo il momento e la ragione per cui li si legge, possiamo preferire l'accurata compiutezza e linearità di Matteo, la raffinatezza e l'eleganza stilistica di Luca, l'abbagliante, enigmatica profondità teologica di Giovanni. Ma nel Vangelo di Marco, il più prossimo alle fonti orali e il più scabro nella sua precipitazione dinamica, l'interesse è tutto focalizzato sulla storia vissuta: sui movimenti, sui gesti, sulla rapinosa inquietudine del Maestro, del predicatore e del taumaturgo. Gesù si sposta e viaggia in continuazione. È sempre in mezzo alla folla e deve difendersene. Ora è su una barca sul mare di Galilea, ora su un'altura, ora nella sinagoga. Ogni sua azione e parola suscita reazioni di ostilità o di sconcerto: negli scribi, nei Farisei, in chi accorre per chiedere aiuto, perfino nei Dodici più fedeli seguaci. Il racconto di Marco è animato da una continua

tensione drammatica. Tutto ciò che non fa parte della vita pubblica di Gesù viene tralasciato. I suoi discorsi, più abbondantemente e compiutamente riferiti da Matteo e Luca, qui sono ridotti all'essenziale, non hanno sviluppo autonomo. Le parole sono azione che provoca reazione. L'autore mette i lettori di fronte a ciò che è avvenuto. Racconta, non spiega. Cristo irrompe potentemente nella scena del mondo, in quella porzione di spazio geografico, sempre accuratamente precisata, che comprende il fiume Giordano, il mare di Galilea, Cafarnao e Gerusalemme, Betsaida e Genesaret, il territorio di Tiro e Sidone, la regione di Dalmanuta, la Giudea e Gerico. Nella tipica, incalzante costruzione paratattica («E... e... e...») seguiamo Gesù mentre viaggia, parla, attraversa un campo di grano, percorre intere regioni risanando gli infermi, liberando gli indemoniati, moltiplicando pani e pesci. Poi si isola a pregare. Poi riprende il cammino: «E ovunque egli entrasse, villaggi o città o casolari, mettevano gli infermi sulle piazze e lo pregavano di far loro toccare anche solo il lembo della sua veste. E quanti lo toccavano erano risanati » (Mc 6,56).

In questo racconto la priorità dell'azione potrebbe far pensare che la vera causa della straordinaria autorità di Gesù fossero le guarigioni, gli esorcismi e i miracoli, mentre le sue parole correvano sempre il rischio di essere fraintese, tanto dai suoi nemici che dai suoi discepoli. Ma i miracoli vengono compiuti per pietà della sofferenza, non per dare dimostrazione di poteri soprannaturali. Infatti dopo ogni guarigione miracolosa Gesù ordina che non se ne parli, non se ne diffonda la notizia. Il suo messaggio è un altro: «Il tempo è compiuto ed è vicino il regno di Dio: convertitevi» (Mc 1,15).

È soprattutto nella sua città, a Nazaret, che Gesù non viene compreso né accettato: «E se ne andò di là e viene nella sua patria, e i suoi discepoli lo seguono. E giunto il sabato, si mise a insegnare nella sinagoga. E molti, udendolo, dicevano stupefatti: “Di dove gli vengono queste cose? E che sapienza è questa che gli è stata data? E siffatte opere potenti che avvengono per le sue mani? Non è costui il carpentiere, il figlio di Maria e fratello di Giacomo e di Josès e di Giuda e di Simone? E le sue sorelle non sono qui fra noi?” E si scandalizzavano di lui. E Gesù diceva loro: “Un profeta non è disprezzato che nella sua patria e nella sua parentela e nella sua casa”. E qui non poté fare alcuna opera potente (...). E si meravigliava della loro incredulità. E percorreva i villaggi all'intorno, insegnando» (Mc 6, 1-6).

La sapienza, la singolare e straordinaria autorità in assenza di cariche pubbliche, le «opere potenti», come comandare alla natura e ai demoni, fanno di Gesù un fenomeno non soltanto meraviglioso, ma socialmente pericoloso e allarmante, una minaccia per i custodi e gli amministratori della tradizione giudaica. Costoro perciò lo provocano per coglierlo in fallo, perché faccia affermazioni formalmente condannabili e blasfeme. Lo provocano per poterlo condannare a morte. Cosa che Gesù stesso prevedeva e che avviene. La sua azione socialmente più scandalosa, quella che dal potere giudaico non potrebbe essergli perdonata, è la cacciata dei mercanti dal tempio. Un gesto eversivo che avrebbe potuto contagiare e influenzare le folle sottraendole al controllo delle autorità sacerdotali: «E vengono a Gerusalemme. Ed entrato nel tempio, cominciò a scacciare quelli che vendevano e compravano nel tempio, e rovesciò i banchi dei cambiavalute e i sedili dei venditori di colombe, e non permetteva che alcuno trasportasse oggetti attraverso il tempio. E insegnava e diceva loro: “Non è forse scritto: La mia casa sarà chiamata casa di preghiera per tutti i popoli? Ma voi ne avete fatto un covo di briganti”. E udirono i capi dei sacerdoti e gli scribi, e cercavano come farlo morire; infatti lo temevano, perché tutta la folla era ammirata per il suo insegnamento» (Mc 11,15-19).

Al centro del racconto e dello scontro c'è dunque il problema dell'autorità. Di un'autorità che in Gesù è fondata su se stessa e nasce fuori da quella stabilita e tradizionale. Gesù è il tipico capo morale carismatico che con le sue azioni e le sue parole interrompe improvvisamente la continuità del potere tradizionale fondato sul passato e non sul presente. Gesù fonda la sua autorità antistituzionale sul presente messianico, sull'incombere e sull'urgenza della conversione in prossimità di un giudizio di Dio. Ci si salva qui e ora. Il rapporto con il regno di Dio è «adesso», non in un passato lontano, non in un lontano futuro.

Tutti gli scambi verbali con i capi dei sacerdoti e con gli scribi mostrano in Gesù una provocatoria sottigliezza e abilità dialettica. La subdola ipocrisia viene disprezzata e beffata. Gesù mostra di conoscere bene i suoi avversari, coloro che considera nemici di Dio e del popolo: più precisamente, nemici del rapporto diretto fra Dio e le moltitudini, fra la verità e la folla. La sua missione è combattere il potere sacerdotale e intromettersi con la sua parola ispirata e disarmata fra l'istituzione

religiosa e chi non ha niente, né ricchezze, né sapere, né potere. Sceglie soltanto i suoi Dodici, un piccolo gruppo coeso a cui trasmettere un insegnamento più approfondito e complesso.

Mentre nel travolgente Vangelo di Marco le parole di Gesù contano come azioni, sulla scena di un dramma che precipita verso la conclusione del Golgota, nel Vangelo di Giovanni, costruito e pensato a partire da fonti più varie e per finalità teologiche incomparabilmente più sofisticate, Gesù parla come un illuminato maestro di vertiginosa profondità mistica. Il Gesù di Marco non bada a spiegazioni, trascura ogni visione teologica. Il Gesù di Giovanni, ancora più che il maestro di parabole e paradossi che meravigliosamente parla nei Vangeli di Matteo e Luca, è un *rabbi* che sentenzia sul *Logos* fatto carne e sul divino figlio di Dio che è egli stesso Dio in forma e figura umana. Come ci ricorda Gaeta, «si è ampiamente affermata la convinzione che nel panorama del primo cristianesimo il Quarto Vangelo fosse espressione di una corrente con caratteri propri, le cui origini vanno indagate nel più ampio contesto del pensiero religioso giudaico, ellenistico, gnostico». La discussione e la ricerca non si sono esaurite. Il Vangelo di Giovanni resta per certi versi tuttora «un enigma», «un'opera comunque sconcertante, a tratti persino inquietante, in definitiva criptica» (pp. 1091-1092).

Ma criptico, oltre che paradossale e provocatorio, è anzitutto lo stesso linguaggio di Gesù. Parla per coloro che avranno orecchie per udire. Non si preoccupa di essere chiaro. Profetizza, cita a sorpresa le scritture e allude. Smaschera la cecità sapienziale dei maestri giudei come Nicodemo: «Costui venne da lui di notte e gli disse: “Rabbi, sappiamo che sei venuto da Dio come maestro, perché nessuno può fare i segni che tu fai se Dio non è con lui”. Rispose Gesù e gli disse: “In verità, in verità ti dico: se uno non nasce di nuovo, non può vedere il regno di Dio”. Gli disse Nicodemo: “Come può un uomo nascere da vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel ventre di sua madre e nascere?” Rispose Gesù: “Se uno non nasce da acqua e Spirito, non può entrare nel regno di Dio. Ciò che è nato dalla carne è carne, e ciò che è nato dallo Spirito è spirito. Non ti meravigliare perché ti ho detto: Bisogna che nasciate di nuovo (...)”. Rispose Nicodemo e gli disse: “Come può accadere questo?”. Rispose Gesù e gli disse: “Tu sei maestro di Israele e ignori queste cose?”» (Gv 3,2-10).

Qualcuno ha teorizzato che i testi rinascono diversi ad ogni nuova lettura. In effetti i Vangeli sono leggibili e sono stati letti anche come allegoria del conflitto fra l'intellettuale singolo (che sia «illuminato») e gli intellettuali come casta sacerdotale. La nostra misura spirituale si è ristretta e ha cambiato forma, quindi siamo continuamente tentati, leggendo i Vangeli, di vedere il presente come «figura posticipata» di quello che raccontano i testi cardine della religione occidentale. Non sono rare le analogie che sono state stabilite tra la vicenda di Gesù e quella di Socrate: autorità non istituzionale, ma individuale e ispirata, linguaggio paradossale, cerchia dei discepoli, infrazione dei dogmi religiosi della comunità, condanna a morte accettata come compimento di un destino e come rivelazione di verità. Ma analogie si possono trovare con ogni interruzione illuminista dell'autorità tradizionale e con ogni comportamento rivoluzionario che chieda l'arresto della continuità storica annunciando messianicamente l'avvento prossimo di un'utopia sociale e morale. Queste trasposizioni sono tanto indebite e riduttive quanto comunemente praticate da lettori moderni e non credenti. Ma certo non si tratta di pensare che gli evangelisti o Gesù stesso avessero qualcosa in comune con dei filosofi illuministi o con i militanti politici e le guide sociali che hanno tentato di liberare i poveri e gli oppressi dal controllo delle classi dirigenti. È piuttosto il contrario. La storia di Gesù Cristo ha così profondamente suggestionato, influenzato e dato forma alla cultura occidentale, europea e americana, che il mito raccontato nei Vangeli ha modellato la mente e i comportamenti anche di coloro che hanno rifiutato la fede cristiana.

Giancarlo Gaeta, curatore di questa edizione, è cosa diversa da uno studioso del cristianesimo antico. È un intellettuale che pensa la contemporaneità sociale, morale e politica. Se è un cristiano, lo è fuori da ogni chiesa e si comporta pubblicamente come se non lo fosse. Ma legge con tutti gli strumenti della filologia i Vangeli stessi in chiave di contemporaneità. Pratica il commento, la traduzione e la filologia in senso lato come una forma di ascesi intellettuale per purificare il pensiero dal disordine soggettivo. Da giovane Gaeta ha cominciato studiando Kierkegaard. Poi ha occupato vent'anni della sua maturità traducendo e commentando, per Adelphi e qualche altro editore, le opere di Simone Weil. Dunque Kierkegaard e Simone Weil: cioè, con ogni probabilità, i due più audaci e appassionati teologi militanti o

«cristologi» degli ultimi secoli. E proprio tipica di Kierkegaard è la scoperta della necessaria contemporaneità con Cristo per chiunque voglia riportare il vero cristianesimo dentro una «cristianità» che lo ha abolito senza neppure rendersene conto.

La grande invocazione kierkegaardiana è quella di cui ha bisogno chiunque voglia leggere (e non semplicemente «rileggere»!) i Vangeli: «Signore Gesù Cristo, fa' che possiamo diventare tuoi contemporanei, così da vederti nella tua vera figura e nell'ambiente dove realmente camminavi sulla terra e non nella forma di un ricordo vuoto e insignificante, frutto di un'esaltazione spensierata o sommersa nelle chiacchiere della storia (...)». Leggere i Vangeli dovrebbe dunque significare «diventare contemporanei a Cristo». I commenti, le nuove traduzioni, la filologia e l'erudizione dovrebbero servire a trovare la strada verso un senso di contemporaneità con la vicenda e il messaggio che leggiamo. Una contemporaneità che perciò implica la ripetizione attualizzata, la «presentificazione» del tempo messianico, il tempo verticale che arresta il *continuum* cronologico e storico.

La lettura dei Vangeli, se fosse questo, non potrebbe lasciare indenni. Kierkegaard fu intensamente occupato, dal 1848 al 1854, negli ultimi anni della sua vita, a dialogare con il suo ultimo *alter ego*, Gesù di Nazaret. I suoi sforzi per essergli contemporaneo lo portano a trascinare Cristo nel diciannovesimo secolo, nella sua Danimarca, nella sua Copenaghen, dove regnava quella cristianità borghese che lui riteneva pagana. Più che diventare contemporaneo di Cristo, è piuttosto Cristo che così diventa contemporaneo di Kierkegaard, di uno scrittore, teologo, filosofo e pamphlettista moderno, immerso nei problemi dell'Europa ottocentesca, tormentato dalle proprie angosce, in guerra con i docenti, con i giornalisti e con la chiesa di Danimarca.

Per capire Cristo, scrive Kierkegaard nel suo *Diario*, non si deve cercare la «semplice saggezza del vivere», né bisogna cedere al «malcostume dell'erudizione». Cristo per esistere ha bisogno della fede in lui e nella sua divinità: non è solo una figura della storia, è fuori e oltre la storia come noi la intendiamo. Eppure, dopo aver insistito sulla fede che vuol dire rinuncia a capire qualcosa che non può essere capito, dopo aver contrapposto «pistis» a «episteme», la fede alla scienza, Kierkegaard trova il modo di rimproverare qualcosa a Cristo. Gli obietta di essere vissuto in polemica con l'esistenza. È giusto che la vita di Cristo sia stata una polemica contro la chiesa e lo stato. È stato ammirevole il

suo parlare al popolo, «per la strada, alla buona, senza possedere nulla, neppure dove posare la testa». Ma non sarebbe stato ancora più grande «sottomettersi all'esistenza»? Cioè «sposare la realtà totale» e farne parte «come l'anello di una catena»? Che cosa intendeva Kierkegaard con questa obiezione, di cui chiede subito perdono a Dio? Forse intendeva che la croce più vera è l'esistenza umana in tutte le sue forme e che per vivere l'incarnazione non si deve essere impazienti di entrare nel regno di Dio, perché, come dice lo stesso Gesù in uno dei Vangeli apocrifi, il regno di Dio è già qui, ma gli uomini non lo vedono.

Anche quello di Simone Weil è un Gesù contro la chiesa e al di fuori della chiesa. Se è stato accusato di bestemmia dai capi dei sacerdoti che hanno voluto crocifiggerlo, allora per avvicinarsi a capire i paradossi della sua vita si dovrebbe rischiare la bestemmia, magari apparente. Nella sua *Lettera a un religioso*, scritta nel 1942, Simone Weil parla del fanatismo giudaico, di Yahweh come di un Dio crudele, della volontà di potenza e dell'idolatria che gli Ebrei ebbero per se stessi considerandosi «popolo eletto». Di Cristo dice che ha un'affinità con Dioniso, che «prima di essere crocifisso era un vagabondo» e che in quanto Logos o Verbum o Parola, Cristo è «come il grande Pan, il grande Tutto». Eppure (o proprio per questo) la Weil sceglie Cristo. Lo sceglie ancora una volta, come Kierkegaard, contro la chiesa: «È come se con il tempo si fosse finito per considerare non più Gesù, ma la chiesa come Dio incarnato (...). Ma c'è una piccola differenza: mentre il Cristo era perfetto, la chiesa è macchiata da numerosi crimini». E questo perché la «volontà di potenza nazionale» sia di Israele che di Roma hanno impresso il loro marchio sul cristianesimo divenuto istituzione ecclesiastica e papato.

Per la Weil anche i cosiddetti miracoli operati da Gesù sarebbero poca cosa (tali infatti egli stesso li considerava): «Hitler potrebbe morire e resuscitare cinquanta volte, non per questo lo considererei figlio di Dio. E se il Vangelo omettesse di menzionare la resurrezione del Cristo, la fede mi sarebbe più facile. La Croce da sola mi basta. Per me la prova, la cosa veramente miracolosa, è la perfetta bellezza dei racconti della Passione. (...) È questo che mi costringe a credere».

La bellezza di quei racconti è ciò che costringe a credere? Dunque la fede cristiana non può fare a meno della bellezza. Questa a qualcuno potrebbe sembrare una bestemmia pagana, ma non lo è. Leggere i

Vangeli è possibile solo se ci si crede. Ma come non crederci? Questi quattro racconti, nella loro bellezza, danno comunque una fede. Se non la fede, un tipo di fede, quella di cui siamo capaci, secondo i tempi e i luoghi, per debole che sia e finché leggiamo.