

PENSAR LA RELIGIÓN

Religione e nichilismo

VINCENZO VITIELLO*

Abstract: Il 'religioso' come rapporto duplice: verticale con Dio, orizzontale col mondo. La crisi del mondo antico causata dal venir meno del primo rapporto: gli dèi non si curano del mondo umano (Epicuro). Il mondo 'salvato' dal Dio d'amore dell'annuncio cristiano. Solo un Dio onnipotente può 'salvare' (serbare) il mondo; ma l'onnipotenza, non delimitabile neppure dall'amore, non è garanzia di salvezza più di quanto non sia pericolo di abbandono. Il mondo moderno cerca nel soggetto il fondamento assoluto di sé (Descartes). Ma il soggetto, in quanto fondamento assoluto, è come il Dio onnipotente, non un ente, definibile, bensì una pura X (Kant). Kenosi del logo e nichilismo: il mistero orizzonte ultimo della religione cristiana. Nessuna richiesta di garanzia: essere nel mondo, non *del* mondo.

Parole chiave: religione/religioso; fondamento/kenosi; nichilismo/cristianesimo.

Resumen: Lo 'religioso' como doble relación: vertical con Dios, horizontal con el mundo. La crisis del mundo antiguo causada por el venir a menos de la primera relación: los dioses no se ocupan del mundo humano (Epicuro). El mundo 'salvado' por el Dios de amor de la buena nueva cristiana. Sólo un Dios omnipotente puede 'salvar'(guardar) el mundo; pero la omnipotencia, ni siquiera delimitable por el amor, no es garantía de salvación más de cuanto no sea peligro de abandono. El mundo moderno busca en el sujeto el fundamento absoluto de sí (Descartes). Pero el sujeto, en cuanto fundamento absoluto, es como el Dios omnipotente, no es un ente, definible, sino una pura X (Kant). *Kénosis* del logos y nihilismo: el misterio horizonte último de la religión cristiana. Ninguna petición de garantía: ser en el mundo, no *del* mundo.

Palabras clave: religión/religioso; fundamento/*Kénosis*; nihilismo/cristianismo.

1

Sia che venga da *legere* (Cicerone), sia che derivi da *ligare* (Lattanzio), il termine *religio* indica lo stare insieme proprio del *raceogliere-essendo-raccolto*. E se la derivazione da *legere* rileva l'agire di chi raccoglie, tiene insieme, là dove quella da *ligare* evidenzia la passività dello stare insieme,

Fecha de recepción: 16 marzo 2006. Fecha de aceptación: 24 octubre 2006.

* Dirección / Indirizzo: via Elio Vittorini 10, I-80129 Napoli. Italia.

Vincenzo Vitiello è professore ordinario di Filosofia teoretica. Studioso di Vico, dell'idealismo classico tedesco e del pensiero di Nietzsche e Heidegger in rapporto con la filosofia greca e la tradizione cristiana, ha elaborato una teoria ermeneutica, la "Topologia", fondata su una reinterpretazione del concetto di spazio. Ha tenuto cicli di conferenze e seminari in Europa (Germania, Francia, Spagna, Croazia), negli USA (New York, Chicago), e in America latina (Messico, Argentina). Suoi scritti sono stati tradotti in tedesco, francese, inglese e spagnolo. Tra le sue pubblicazioni segnaliamo: *Topologia del moderno* (1992); *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia* (1994, trad. tedesca parziale, Freiburg-München 1993); *Cristianesimo senza redenzione* (1995, trad. spagnola, Madrid 1999); *Genealogía de la modernidad* (Buenos Aires 1998); *Secularización y Nihilismo* (Buenos Aires 1999); *Il Dio possibile* (Roma 2002); *Dire Dio in segreto* (Roma 2005; I Premio Internazionale "Salvatore Valitutti"); *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevski – Heidegger* (2005). Dirige la Rivista di filosofia "Il Pensiero".

la dipendenza da altro –va pur detto che le caratteristiche, messe in luce dalle due etimologie, non possono non stare, a loro volta, insieme, unite. Chi raccoglie, raccoglie secondo un principio, un criterio, che deve, in qualche modo e misura, conformarsi alla “cosa”, a ciò che viene raccolto, tenuto insieme. Del pari la passività dello stare insieme, l’essere legato ad altro, dev’essere *sentito*, avvertito da chi è legato, perché dipendenza vi sia –quella dipendenza, dico, che non è tra cose inerti, ma tra viventi. In breve: l’attività del *legere* e la passività del *ligare* definiscono un unico rapporto– quello, appunto, che caratterizza la *religio*. Facendo un salto di secoli –da Cicerone e Lattanzio a Schleiermacher– il “sentimento di assoluta dipendenza” che caratterizza la religione nella sua essenza è appunto l’unità della passività della dipendenza (*ligare*) e dell’attività del “sentire” (*legere*). Solo per questa unità di passività ed attività –unità che penetra in ciascun termine: nella dipendenza che è tale perché sentita, nel sentimento che è sentimento di dipendenza assoluta–, solo per questa unità il legame è legame religioso, vale a dire: ha la forma dell’*ob-ligatio*.

L’unità del *legere* e del *ligare* –il fatto cioè che *legere* è già *ligare*, e viceversa– ci permette di illustrare altra caratteristica dell’esperienza religiosa: la sua duplice direzione, che indico con un’immagine spaziale, l’orizzontale e la verticale. Perché, se raccogliere è possibile solo in base ad un principio o criterio, allora, non essendo il principio o criterio del raccogliere sullo stesso piano di ciò che è raccolto –al modo stesso in cui l’unità del molteplice non è termine del molteplice–, la dimensione orizzontale dell’unione, dello stare insieme (del *legere*), rinvia di necessità alla dimensione verticale del principio o criterio che regge lo stare insieme. Parimenti sentirsi *legato* (dipendente) da qualcosa, e quindi essere *ob-ligato* a qualcosa, implica con la verticalità del principio *ob-ligante*, l’orizzontalità dell’*ob-ligato*. Cosa consegue da questa riflessione?

Che non v’è esperienza religiosa di pura immanenza.

Invero non v’è esperienza affatto che sia puramente immanente. La trascendenza, la dimensione verticale della dipendenza, caratterizza tutta la vita dell’uomo, sia questi filosofo o scienziato, artista o uomo d’azione, politico, militare, o capitano d’industria. Il sentimento di dipendenza –da un principio, dal Tutto, da un’Alterità altra anche dal Tutto– pervade intera l’esistenza. L’uomo d’azione o l’artista, lo scienziato e pure il filosofo, possono bene non esserne consapevoli, ma questa dipendenza c’è. L’uomo d’azione può anche presumere che tutta la sua opera dipenda da lui, ma pur teme la mala sorte, il colpo non riuscito: l’accadimento è oltre l’azione, questa è del singolo, quello è il risultato dell’incontro e dello scontro di più volontà, che trascende le intenzioni e i desideri, le attese e le aspirazioni dei singoli; per riprendere la bella espressione di Hegel, l’accadimento è *das Tun Aller und Jeder*, il fare di tutti e di ciascuno. L’artista può anche sentirsi “genio creatore”, ma non dipende certo da lui esserlo; e il filosofo e lo scienziato possono anche ritenere che i principi con cui interpretano e spiegano il reale sono puramente “soggettivi”, resta il fatto che per interpretare e spiegare il reale debbono far uso di principi che comunque trascendono ciò che volta a volta intendono interpretare e spiegare. Quel che caratterizza la “religione” è la consapevolezza di questa dipendenza. Ne consegue che, se non la religione in quanto “istituzione”, certo la religione in quanto sentimento di dipendenza, non è la domenica della vita; coincide, bensì, con la vita stessa. E per distinguere anche terminologicamente questi due aspetti della religione –l’istituzione dal sentimento– uso per il secondo il neutro che la lingua italiana non possiede: *das Religiöse, lo religioso*, il “religioso”.

Il problema che ora mi accingo ad affrontare –il problema a cui il titolo di questa relazione accenna– è dunque questo, posto in forma di domanda: come si spiega il tramonto del “religioso” pur in presenza della religione “istituzione”, quando non dell’espandersi e rafforzarsi di questa? Nichilismo non è questo? Non è *anche* questo?

2

L'origine del fenomeno è antica, molto antica. Risale alle prime manifestazioni del "religioso". Al tempo in cui il "religioso" –il sentimento di dipendenza– permeava tutta la vita dell'uomo, quando una rigida partizione distingueva lo spazio sacro dal profano, e il tempo festivo dal tempo comune. Quando la dimensione verticale dell'esperienza dominava l'orizzontale sin nei minimi particolari, dalla costruzione della casa, alla definizione del luogo della *polis* ove si pronunciava giustizia, dalla distinzione dei giorni destinati al lavoro da quelli dedicati al riposo, alla indicazione dei riti da celebrare prima d'iniziare l'aratura o la raccolta delle messi, e così via di seguito.

Già, perché la verticalità del "religioso" era piegata all'orizzontalità dell'esperienza. Il giorno Festivo era il giorno della contemplazione, della rinascita, della purificazione. Il giorno in cui l'uomo, tornando all'origine, riprendeva forza, si rinnovava, *rinascava*. La *theoría*, il *theoreîn*, la visione del divino era in funzione dell'umano. E quanto più la Festa ricordava il Caos originario e la Notte del mondo, come nelle orge dionisiache, tanto più i sacrifici erano destinati a "placare" il Dio o gli Dèi, a definire nuovi, o rinnovati, patti, nuove, o rinnovate, alleanze. Nuove, o rinnovate, fedeltà.

La filosofia volle sganciarsi da questa servitù, fissando leggi eterne e inviolabili, per l'uomo come per Dio. Lo dico con le parole del Greco: *ouk ên ápeiron chrónon cháos è nýx, allà tautà aei è periódo è állos, eíper próteron enérgheia dýnámeos* (*Met.*, Λ, 1072a 7-9): «non ci fu per un tempo infinito Caos o Notte, ma sempre le stesse cose o ciclicamente o in altro modo, se l'atto è prima della potenza». E la condizionale (*eíper...*) non era una condizionale, anzi l'evidenza (*phanerón*) somma –ché nulla potrebbe mai passare dalla potenza all'atto, se non ci fosse già una causa in atto che determina tale passaggio. E la causa sempre attuosa, la causa sempre in atto, la *Causa causarum*, è Dio, il supremo "perché" (*dióti*). Il Dio epistemico garante del mondo. Non erano più necessari sacrifici, né spazi sacri, né giorni festivi.

Ma il Dio epistemico –il Dio della filosofia– non poteva non vacillare prima, e poi cadere, quando la filosofia stessa mise a nudo il fatto che non Dio garantiva il mondo, ma la ragione che aveva fatto di Dio il garante del mondo. E la ragione è pur fragile e limitata se quel che conosce, lo conosce sempre limitatamente. Se la scepsi può sempre di nuovo mettere in crisi la ragione.

Salvò il mondo un Dio straniero, che veniva da Oriente. Parlava parole nuove, *indictae prius*, inaudite. Un Dio che non era causa, che non si fondava sulla ragione –umana, troppo umana– ma sull'amore, un insolito amore che non chiedeva, ma dava. Non *eros*, ma *agape*. Un amore non desiderante, ma oblativo. Questo Dio dette un giorno di sollievo al mondo, al mondo degli uomini. *Agape* sosteneva il mondo. Era il verticale –la colonna– su cui poggiava il mondo e la storia del mondo, l'orizzontale. E la colonna valeva per quel che sosteneva. Pur lodando la *glossolalia* –il rapporto intimo e diretto dell'uomo con Dio, o, forse, meglio: di Dio con l'uomo–, Paolo non esitava a manifestare la sua predilezione per la *profezia*, per il parlare nell'*ekklesia* agli altri uomini, al fine di edificarli, e-ducarli. Al centro, al punto di incrocio del verticale con l'orizzontale era pur sempre l'uomo.

Il giorno di sollievo non durò molto. Per sostenere il mondo, il Dio venuto dall'Oriente doveva essere molto potente, tanto che nessuna forza a lui contraria avrebbe mai potuto abbatterlo. Doveva essere onnipotente. Illimitabile, epperò anche capace di distruggere il mondo, oltreché di conservarlo. Neppure l'amore poteva essere per lui una regola, ché l'avrebbe limitato. Come si espresse Lutero: se il giusto è *in quanto giusto* condannato all'inferno da Dio –e Dio nella sua illimitatezza può ben farlo–, il giusto, *in quanto giusto*, loda Dio perché l'ha condannato alla pena

eterna. Lutero capovolge il senso del rapporto: non il verticale è per l'orizzontale, ma questo per quello. Il centro è Dio, non l'uomo. Lutero, però, non resta fedele a se stesso: il giusto che loda Dio che l'ha condannato, è salvato dalla lode!

Ora davanti a questo Dio che tanto può reggere il mondo, quanto lasciarlo cadere, quale garanzia può avere l'uomo della persistenza del mondo? del *suo* mondo, e di se stesso? Chiaramente nessuna.

S'impose, allora, il ritorno alla ragione come fondamento del mondo. Ma quale ragione poteva sostenerlo? Non certo una ragione intramondana. Non poteva certo trattenersi per il codino –come il barone di Münchhausen– per evitare di scivolare nel nulla. La ragione che doveva sostenere il mondo, la ragione che *nulla "re" indiget ad existendum –das reduzierte Ich– ist kein Stück der Welt*: La ragione che non ha bisogno di nulla per esistere –e cioè l'Io risultato dalla riduzione fenomenologico-trascendentale– non è un pezzo di mondo. Non è un *significato*, un oggetto della ragione, come tale sempre suscettibile di dubbio. Non è "significato" affatto, per essere il sostegno d'ogni significato e d'ogni significare. Anche dirlo Io è troppo, che in fondo è tanto Io, quanto, Egli, o Esso, è la cosa che pensa, *das Ding welches denkt, rectius*: il veicolo di tutti i concetti in generale (*das Vehikel aller Begriffe überhaupt*). Ed anche questo dire è di troppo: perché se davvero è non-significato, se davvero è uguale a X, come è giustamente detto, allora è tanto veicolo di tutti i concetti, quanto l'abisso di tutti i concetti.

L'autofondazione del mondo, l'autolegittimazione della ragione sulla base della stessa ragione, non ha miglior risultato della fondazione attraverso il Dio onnipotente.

Come il Dio onnipotente è per la sua onnipotenza uguale a X, e cioè: indefinibile, perché illimitabile, così la ragione. Dio e ragione non garantiscono affatto il mondo. Sono una non-garanzia. Un nulla-di-garanzia. Sono nulla.

3

In questo nulla abita il nichilismo. Il nichilismo contemporaneo, erede diretto della secolarizzazione, ovvero della subordinazione del rapporto verticale col Dio al rapporto orizzontale con gli uomini. E vani appaiono i tentativi di distinguere secolarismo da secolarizzazione, attribuendo all'uno la chiusura immotivata nel mondo e all'altro l'apertura, entro il divenire storico, alla trascendenza. Vani, perché quel richiamo o rinvio alla trascendenza rientra a pieno titolo nella storia del nichilismo. È nichilismo esso medesimo.

Non solo vana, ma per di più pericolosa, è poi quella tendenza reattiva nei confronti del nichilismo, che intende riportare il mondo al sentimento arcaico del Sacro, al senso della sacralità della Natura. Il secolo appena trascorso insegna a quali aberrazioni è giunto tale neo-paganesimo.

Al nichilismo non si risponde reattivamente, negativamente. Si corrisponde al nichilismo accettandolo, col portarne sino in fondo la sua "logica". E non per controllarlo, "governarlo", neutralizzandone gli "effetti negativi"; bensì, per farne emergere la latente religiosità.

4.

Il titolo "religione e nichilismo" si muta allora in "religione è nichilismo"?

È questa la tesi che intendo presentare e, se mi riesce, dimostrare.

Riprendo allora il filo del discorso: tanto il Dio onnipotente quanto l'Io o ragione, che proprio in quanto pensati come fondamento del mondo non sono riconducibili a *nulla* di mondano, nel loro

comune *esser-nulla* non sono semplicemente il *negativo dell'essere*. Indicano, per contro, quanto si sottrae all'essere, e alla sua copula, all'è: alla grammatica del pensiero che pensa in "terza persona". Non bisogna attendere Heidegger per capire che la logica, in quanto scienza rivolta all'essente, è incapace *phýsei*, per natura o costituzione e non per difetto, di "parlare" del nulla. L'aveva già detto Aristotele –che Heidegger conosceva e il suo critico Carnap, il logico Carnap, non pare, o forse l'aveva dimenticato–; l'aveva già detto Aristotele con la sua stringatezza essenziale: *tò mè òn ênai mè òn phámen*: diciamo che il non-essere è non essere. La tirannia della terza persona, della copula "è", porta anche il non-essere nell'orizzonte dell'essere.

Neppure si esce dalla grammatica dell'essere usando la prima persona, l'io sono". Questo, al meglio, ci può portare al limite di questa grammatica, alla X, al nulla-di-significato; ma se e quando non vi ricade – come è accaduto a Descartes, come a Kant e a Husserl – non va oltre, non può andare oltre, perché la logica della prima persona non mette in questione le categorie modali, ma le prende, senza apportarvi alcun mutamento, dalla tradizione. E se la logica della terza persona è la logica della "necessità" –la "è" definisce la natura o essenza della cosa, quello che la cosa è e non può non essere–, la logica della prima persona è la logica della realtà: dice quello che l'io di fatto è, *hic et nunc*, e che per essere ha dovuto avere i suoi buoni motivi, tanto buoni da superare la possibilità di non-essere. Pertanto ciò che in realtà è, è necessario che sia. La possibilità è solo il "passato" del reale, la sua ombra. E passato da sempre "passato", mai stato presente, se i motivi per cui il reale si è realizzato nel presente si collegano ai motivi di tutto ciò che è stato reale e sarà reale. L'aristotelico Leibniz, che pur era partito dall'intento di distinguere verità di ragione da verità di fatto, per dar spazio al possibile, aveva concluso affermando che la conoscenza perfetta (quella che pertiene solo a Dio) di una sola monade presente consente di conoscere tutto quanto è, è stato e sarà non solo di quella monade, ma di tutto l'universo delle monadi. Il possibile è, in tal modo, relegato nella conoscenza imperfetta, nell'ignoranza, che è propria dell'uomo. Il reale, invece, è tradotto, trasposto nel necessario.

La logica della prima persona, non meno di quella della terza, è retta dalla categoria modale della necessità. Per entrambe le logiche –o grammatiche– anche il possibile è subordinato alla necessità. Il possibile è necessariamente possibile –e solo perciò si dice e si può dire che il possibile è possibile.

Il pensiero che pensa nell'orizzonte dell'essere, pensa il possibile come possibilità d'essere e di non-essere. Pensa il possibile in relazione ad altro e non a sé. Pensato in relazione a sé, il possibile non è solo possibilità d'essere e di non essere, ma possibilità della possibilità d'essere e di non essere come dell'impossibilità d'essere e di non essere. Riflesso su di sé, il possibile si sottrae alla copula "è", perché non può dirsi che il possibile è, dovendosi dire che il possibile è-possibile. E, si badi, "è-possibile" non è copula + predicato. È bensì solo copula. E copula che non ha predicato. Si consideri questo: ove volessimo dare al possibile un predicato, il giudizio dovrebbe formularsi così: il possibile è-possibile (copula) possibile ed impossibile (predicato). È palese che il predicato si toglie da sé, possibile negando impossibile e impossibile negando possibile.

Che cosa comporta il fatto che il possibile può esprimersi soltanto in un giudizio formato di soggetto e copula? Comporta che il giudizio del possibile è un atto per costituzione –*phýsei*– mancato. È un giudizio non compiuto, non finito. Un giudizio in-finito. Come un ponte che poggia su un pilone soltanto, che resta sospeso, ma che pure è una via per..., un cammino verso... Ed è questo che esprime la logica della seconda persona. La logica del TU, che non manca di dire l'Altro, ed anzi ad esso si approssima con la parola confidente dell'amicizia, ma nella consapevolezza che tutto quanto dice di quello cui s'approssima, cade nella sfera dell'appellante, è proprio di

chi dice TU. Non definisce l'Altro – l'Altro cui s'approssima resta tale, Altro, ma tanto altro da poter essere anche altro da sé, essere il medesimo. Identità. E come tale, Identità opposta ad altra identità. Ne consegue che l'appellante è coinvolto nel destino dell'appellato, vale a dire che la possibilità dell'appellato di poter-essere ed insieme di non poter-essere altro e identico si riflette sull'appellante, esso medesimo non io, ma tu. Ne discende che il Tu dell'appello non è detto che sorga dall'appellante, è possibile che provenga dall'appellato stesso. Questa possibilità apre l'appellante ad una costante riflessione su di sé, che si esprime in forma interrogativa, e procede non per incrementi o aggiunzioni, ma, all'inverso, per sottrazioni. Per aprirsi all'alterità dell'Altro deve assottigliare sé, ridursi, esponendosi così al pericolo estremo di conseguire la negazione ultima, quella che pone fine alla stessa interrogazione sottraente, alla riflessione autonegantesi. Nella logica della seconda persona, o del Tu, non si fronteggiano due identità, ma due possibilità, la possibilità massima del *quiddam maius quam cogitari potest*, e la possibilità minima del *quiddam minus quam cogitari potest*. Ed è possibile che le due possibilità siano la medesima. È possibile.

Il latino delle ultime proposizioni rivela che non abbiamo abbandonato il tema del “religioso” ed anzi che l'intero percorso sinora tracciato aveva una ben precisa mèta: parlare non della religione in generale, ma della religione cristiana. È riguardo al cristianesimo che la domanda d'apertura di questo paragrafo –*Il titolo “religione e nichilismo” si muta allora in “religione è nichilismo”?*– acquista determinatezza e concretezza storica. Rifacciamoci quindi all'esperienza religiosa – filosofica– del cristianesimo.

5

La penultima parola del Cristo è: *Fiat voluntas tua*. È la seconda kenosi del Figlio. La prima –quella di *Filippesi* 2, 6–8– è la spoliazione del Figlio della sua divinità. Riduzione di sé a uomo, a carne, a sofferenza infinita, da Dio a servo. A servo che muore in croce. È riduzione non annullamento di sé. La seconda kenosi è nihilizzazione di sé. L'ultimo atto di volontà del Cristo è la rinuncia alla propria volontà. *Non sicut ego volo, sed sicut tu*. (Non si comprende la demonica volontà delle *ultime parole* di Kirillov –la contrapposizione dell'uomo-dio al dio-uomo– se non si riflette sulle *parole penultime* del Cristo).

A questa parola penultima, segue l'*Eloì, Eloì, lamà sabactàni*. Un grido. Il grido dell'abbandono. Rimessosi completamente al Padre, il Padre si manifesta sottraendosi, ritraendosi. Il meno minore d'ogni meno non colma il distacco. Il TU resta altro: *quiddam maius quam...* Qui non possiamo più dire: *cogitari possit*. La possibilità che qui è in giuoco va al di là del pensiero, del Logos, del Verbo. Il ritrarsi del Padre, l'abbandono del Figlio, del Verbo, del Logos, coinvolge il mondo. Coinvolge la “creatura” del Figlio. Ricordiamo: *di'autoû pánta eghéneto kai choris autoû oudè hén* (*Gv*, 1. 3). L'abbandono del Figlio è insieme abbandono del mondo. Il dolore del Figlio –per la lontananza dal Padre, dal suo esser-divino– è insieme, *háma, simul*, gioia infinita: perché un altro giorno è stato concesso al mondo. L'abbandono indica che la *consummatio in Unum*, la perfezione, è rinviata. È la gioia della conservazione della creatura: il mondo irredento è però salvato: serbato. Qui la gioia che accompagna il dolore infinito. Ma è gioia che è essa stessa dolore. Il mondo salvato, serbato, è salvato, serbato in quanto abbandonato, in quanto lasciato a se stesso. Nella sospensione del possibile. Nel nulla di sé. Il mondo abbandonato non-è, è-possibile.

Nonché esser colonna che regge il mondo, il verticale è l'abisso in cui il mondo può sprofondare. L'abisso di Dio su cui il mondo –creatura del Figlio– resta sospeso. Chiedersi per quanto tempo

significa non comprendere che non c'è tempo per questo, che il tempo stesso è sospeso su questo abisso, l'abisso dell'eterno, che non *fu, è, sarà*, perché non conosce i *mére chrónou*, non conoscendo tempo –non essendo tempo. La sospensione del mondo sull'abisso di Dio, sull'abisso dell'eterno dice appunto questo: il *mondo è-possibile, il tempo è-possibile*.

Per comprendere in tutta la sua potenza il nichilismo di questa affermazione, aggiungo di passaggio –solo di passaggio, ché il tema richiederebbe ben più che un'altra conferenza– che la sospensione del mondo e del tempo sull'abisso del possibile non è meno sospensione del *Deus-Trinitas*. L'abbandono del Figlio segna, *nella prossimità*, la distanza infinita del Figlio dal Padre. Quando questa distanza fosse colmata, la Trinità stessa scomparirebbe. Il Padre è nella Trinità ciò che serba, salva, la Trinità, ed insieme ne è l'estremo pericolo. Il pericolo che minaccia il *Deus-Trinitas*? Lo stesso che minaccia il mondo: la *perfectio* dell'Uno. La mirabile pittura di Grünewald accenna a questa possibilità: Il Figlio che torna al Padre perde via via che sale la sua figura. Il ritorno al Padre è la scomparsa del Figlio?

O non v'è altro ancora da pensare?

Nella possibilità del Padre è anche la compresenza del Figlio. Il Figlio siede alla destra del Padre, non è assorbito nel Padre, dal Padre. La Trinità non esige perfezione. È-possibile. Il *Deus-Trinitas è-possibile*. Il *Deus-Trinitas* è il *Dio possibile*.

6

È tempo per trarre qualche conclusione sul piano etico. Intendo “etico” in senso originario, da *ethos*, dimora. È tempo per trarre qualche conclusione sul modo di abitare il mondo, e il tempo, il tempo del mondo. Lo faccio commentando alcuni versi di un poeta del tramonto e della nostalgia del mondo tramontato.

Freilich ist es seltsam, die Erde nicht mehr zu bewohnen,
kaum erlernte Gebräuche nicht mehr zu üben,
Rosen, un andern eigens versprechende Dingen
nicht die Bedeutung menschlicher Zukunft zu geben;
das, was man war in unendlich ängstlichen Händen,
nicht mehr zu sein, und selbst den eignen Namen
wegzulassen wie ein zerbrochenes Spielzeug.
Seltsam, die Wünsche nicht weiterzuwünschen. Seltsam,
alles, was sich bezog, so lose in Raume
flattern zu sehen.

Non dare più alle cose, colme di promessa, *significato di futuro umano*. La sospensione del mondo sull'abisso della perfezione piega il tempo, tutto il tempo sul presente. Che non è la *hóra* della Parousia dell'Assoluto, ove le morte stagioni e le presenti e vive, e le future, attese o promesse, sperate o preparate, si raccolgono e si dividono; ma è il piccolo, minuscolo, minimo *nýn* del tempo che passa. Un istante, toccato dalla perfezione dell'Uno (*ut Unum sint*), pericolo e minaccia del tempo che scorre. Un istante, che non cessa di scorrere, di avere un prima e un dopo, ma nel quale tutto il tempo è come convocato dinanzi all'abisso dell'eterno. Questo presente –piccolo, minuscolo, minimo istante– vale non per la memoria del passato che possa custodire in sé, non per la speranza, l'attesa o il desiderio e la volontà di futuro, ma per la possibilità che si è aperta in esso, per ciò che

lo salva, serbandolo nella sua parvità, o al contrario lo nega, perfezionandolo. Questo presente vale per la sua verticalità, per il rapporto col Sacro, col Sacro di Dio, che è “prima” della distinzione tra Cielo e Terra, e non per la sua estensione, o durata: non per l’orizzontalità della storia.

E tanto poco la glossolalia è per la profezia, che anche il *proprio nome* –il nome dell’appellante– è messo via *come un balocco che si è rotto*. In questo rapporto col Sacro, con ciò che è oltre ogni oltre, altro da ogni altro, sì da poter essere nella sua oltranza dall’altro, altro dell’altro, epperò medesimo, chi dice Tu, l’appellante, fa esperienza della sua nullità. Pur essa non-essente, ma possibile. Non negazione attuata, ma *exercita*, negazione tutta nel negare, nullità tutta nell’annullare-sé. Un sé che non è prima dell’annullare, ché solo nell’annullarsi è-possibile. Riprendo qui le parole con cui Hegel definisce l’essenza, l’essere dell’essere, come riflessione, ma non le prime che dicono: *Die Bewegung von Nichts zu Nichts*, bensì le seconde: *Die Bewegung des Nichts zu Nichts*. Nel riprenderle, preciso, però, che la negazione del niente (*die Negation eines Nichts*) non definisce punto l’essere (*macht das Sein aus*), ma il possibile. Il possibile, perché quell’annullarsi, in cui l’appellante fa esperienza della sua nullità, *può* –insisto: “può”– ben incontrare l’Altro nella medesimezza: può ben essere assorbimento della negazione riflessiva nell’Altro, ora non più Altro, così come, all’opposto, abbandono. Abbandono dell’autonegazione, della seconda kenosi, a se stessa.

La relazione religiosa si rivela qui relazione non di identità, ma di non-identità, relazione senza poli, essa medesima solo possibile. Sospesa pur essa all’oltranza dell’Altro, alla possibile-impossibile possibilità dell’Altro. Sospesa al Dio possibile: il Sacro.

Qui anche si mostra l’infinita distanza tra l’uomo-dio che ringrazia perché il ragno, che sale sul muro, sale sul muro, e il dio-uomo che dice *Fiat voluntas tua*. Kirillov conserva ancora troppo amore per il mondo, se ringrazia perché l’essente è. Se ringrazia –per dirla con Heidegger– per la meraviglia di tutte le meraviglie: «daß Seiendes ist», del *fatto che è* essente. Ringrazia per l’accadere dell’essente, per quello che nella *VII Lettera* platonica è detto “*aplós on*”, il puramente essente, il *tí* indicibile senza *poión*; ringrazia per ciò che Wittgenstein definiva *das Mystische*, che il mondo è. Il *fiat voluntas tua* è, invece, totale remissione all’oltranza dell’Altro. Pure a quella oltranza che è –ad occhi umani, troppo umani– oltraggio: ho amato Giacobbe, ho odiato Esaù.

Strano non più continuare a desiderare i desideri. Il poeta non dice che è strano non desiderare più. Dice: strano non più ulteriormente desiderare (*weiterzuwünschen*) desideri. I desideri sono, sono presenti, come il tempo che scorre, nel quale scorre anche il piccolo istante, il *nûn* toccato dall’eterno, ma come questo *nûn*, davvero *kairós*, è nel flusso del tempo indifferente al fluire in cui fluisce, così i desideri che sono, e sono presenti, attuali, non sono più oltre desiderati. Nel detto del poeta s’ode l’eco di più antiche parole, che nominano l’essere *nel* mondo che non è essere *del* mondo. *Seltsam die Erde nicht mehr zu bewohnen*. Questa stranezza è religione.

Religione, religione *überhaupt*, o religione cristiana?

Con l’aiuto degli ultimi versi rispondo a questa domanda.

Strano veder fluttuare, sciolte, nello spazio tutte le cose –cose e uomini, e non le cose come gli uomini, ma gli uomini come le cose– ch’erano in rapporto. La nostalgia di passato, a cui il poeta soggiace, rivela l’assoluta novità del presente, del piccolo, minuscolo, minimo presente del *nûn kairós*.

Sciolte nello spazio tutte le cose in uno stare accanto che non è più definibile stare-con, stare-insieme: uno stare accanto senza regola, senza dottrina, senza rivelazione. Uno stare accanto

come vento e albero, erba e animale, mare e cielo, e terra... Uno stare accanto che non è dialogo, semmai preghiera, parola rivolta al proprio Dio, avendo accanto altre e diverse parole rivolte ad altri e diversi Dèi. Dissero a Gesù che parlava alle folle che sua madre e i suoi fratelli volevano parlargli; ed egli rispose: chi è mia madre, chi sono i miei fratelli? Tutti coloro che seguono la voce del Padre nostro che è nei cieli. La voce silenziosa del Sacro che parla nelle cento e cento lingue dell'umanità storica. La lingua pura, l'inesistente *lingua paradisiaca* (Benjamin), parlante solo in lingue storiche. Questa religione è il riconoscimento della religiosità di tutte le religioni. Questo cristianesimo è il cristianesimo della Chiesa invisibile –dell'unica Chiesa che non conosce servi, ma amici. Che conosce un'unica forma di ospitalità, quella di chi ospitando si sente ospite, di chi dando ospitalità, ringrazia per essere ospitato dal suo ospite. Il cristianesimo che si è liberato del futuro, dell'*éschaton*, non perché lo neghi, ma perché non è esso che conta, bensì lo stare *hic et nunc* ai piedi della Croce, segno di sospensione tra la possibilità dell'incontro e la possibilità dell'abbandono. Entrambe –gioia e dolore infiniti.

Gioia e dolore infiniti –perciò nessun irenismo. So bene che il vento come accarezza così abbatte la pianta, che l'animale si nutre del vegetale e pur del suo simile, che l'ospite toglie spazio nella casa comune. Nessun incanto per il mondo –che è e resta l'aiuola che ci fa feroci. Perché il male del mondo è il mondo. Se *omnis determinatio est negatio*, allora all'origine del male è la creazione stessa: il Verbo, il Logos, *di' autoû panta egheneto*. Il Verbo che parla parole, il Logos che si realizza in *lógoi*, o non si realizza affatto. All'origine del male non dice: *causa* del male, bensì *condizione di possibilità*. Senza il mondo non sarebbe il male, senza il molteplice non sarebbe il male. Ma male è più che negatività. Male è il molteplice non relato all'uno, il molteplice che vale di per sé, il niente separato dal possibile. Il puro orizzontale, dimentico d'ogni verticalità. Male è Satana, il Signore del mondo, che Gesù, il Cristo, teme, perché teme le seduzioni del mondo, perché soffre il mondo non meno dell'abbandono. Soffre la lontananza del Padre a cui si è rimesso –*Fiat voluntas tua*–; ma non soffre di meno il ritorno alla perfezione del Padre. Leggo così, anche così, la stupenda immagine di Grünewald. Ma stare ai piedi della Croce, non vivere la Croce come *momentum*, passaggio, ma come possibilità d'incontro e di abbandono, di abbandono e di incontro, significa avere accanto all'immagine di Grünewald del Cristo che ascende nella Gloria del Padre svanendo, l'immagine del Cristo morto del Mantegna.

Quest'ultimo riferimento –all'immagine del corpo morto di Cristo– stimola ad un'ultima riflessione su religione e nichilismo, religione come nichilismo. Su cristianesimo come nichilismo. Le ultime parole del Cristo non sono pronunciate, sono gridate. Le ultime parole parlano il corpo, dicono il corpo, e nell'unico modo possibile di dire il corpo che è il corpo stesso. La parola è qui parola originaria non perché esprima significati originari. È originaria perché è oltre il significato, è all'origine del significare. È insieme respiro e gesto, *phoné* che esce dal petto, l'ultimo affanno, del corpo morente, che s'agita sul legno della sofferenza.

Respiro e gesto.

Ha scritto, il primo filosofo, che tutte le cose hanno *phonè kai schêma*, e molte, non tutte, anche *chrôma*, colore. Cose: il greco del primo filosofo dice: *prágmata*, per indicare le cose che sono non semplicemente connesse all'agire dell'uomo, ma sono questo medesimo agire, e tanto più lo sono, quanto più colore hanno. Il colore di cui qui si parla è –chiaramente– il colore della passione.

