



universität  
wien

# DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

**„... TENTARE LA CREPA DELL’ESSERE:  
SOGLIA E DIS-CHIUSURA**

**Ricognizioni teologiche intorno a Gv 19,34  
in un confronto con GIORGIO AGAMBEN e JEAN-LUC NANCY“**

verfasst von / submitted by

Liz. theol. Marco Casadei

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 780 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /  
field of study as it appears on the student  
record sheet:

Katholische Theologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Mag. Dr. Dr. Kurt Appel



*„Sprich –*

*Doch scheide das Nein nicht vom Ja.*

*Gib deinem Spruch auch den Sinn:*

*Gib ihm den Schatten“*

*(P. CELAN, Von Schwlle zu Schwelle, 1955) \**



# INDICE GENERALE

Sigle e abbreviazioni in uso.....	7
<b>INTRODUZIONE GENERALE.....</b>	<b>9</b>
<b>CAPITOLO PRIMO</b>	
<b>L'INVERAMENTO GIOVANNEO – LE META-FIGURE SOGLIA E DIS-CHIUSURA NEL CREPARE DEL CROCIFISSO .....</b>	<b>45</b>
I.1 Introduzione .....	45
I.2 L'esemplarità di <i>soglia</i> e <i>dis-chiusura</i> nel <i>QV</i> : <i>Gv</i> 19,34 .....	46
I.3 Seguendo le meta-figure: la <i>dis-chiusura</i> dei cieli aperti ( <i>Gv</i> 1,51) e la <i>soglia</i> della porta ( <i>Gv</i> 10,7.9).....	50
I.3.1 A proposito di <i>Gv</i> 1,51.....	51
I.3.1.1 ἀνοίγω (aprire).....	52
I.3.1.2 ὁράω (vedere) .....	56
I.3.2 La figura della porta in <i>Gv</i> 10,7.9 .....	62
I.4 <i>Gv</i> 19,34: ermeneutica degli elementi fenomenologicamente sensibili .....	68
I.4.1 La triplice apertura della croce ( <i>Gv</i> 19,34-37).....	68
I.4.2 «Il suo fianco trafisse» ( <i>Gv</i> 19,34) .....	70
I.4.2.1 Corpo crocifisso come di-varicazione .....	74
I.4.2.2 Ferit(oi)a, ovvero: nel dif-ferire.....	78
I.4.2.3 La scabrosa o-scenità del vuoto .....	79
I.4.2.4 S-confinamenti ai bordi del senso, o l'in-con-tenibile senso del limite.....	85
I.5 Nell'oscillazione tra <i>soglia</i> e <i>dis-chiusura</i> : la carne come trama affettiva del corpo – le meta-figure in esercizio dalla prospettiva de <i>Il buon Samaritano</i> ( <i>Lc</i> 10,30-35).....	87
I.5.1 Relativamente alla fenomenologia del corpo .....	87
I.5.2 A partire dal verbo ὁράω (vedere).....	90
I.5.3 Dal sensibile all'affettivo.....	99
I.5.4 A proposito di incarnazione.....	104
I.5.5 Quando a parlare sono i numeri.....	108
<b>CAPITOLO SECONDO</b>	
<b>SOGLIA – ILLOCALIZZABILE KAIRÒS DEL TEMPO ESCATOLOGICO</b>	
<b>Un confronto con il pensiero di GIORGIO AGAMBEN .....</b>	<b>123</b>
II.1 Introduzione .....	123
II.2 <i>Gv</i> 20,24-29: una lettura fenomenologica.....	128
II.3 Una <i>tipo</i> -logia <i>topo</i> -logica: la paradigmaticità della <i>soglia</i> nella figura della <i>sacertà</i> in Giorgio Agamben .....	146
II.4 «Il puro mezzo»: dalla visione strumentale all'aver-luogo dell'evento di <i>soglia</i> .....	151
II.4.1 “Più che metafora”: <i>soglia</i> come “puro mezzo” .....	156

II.4.2 La messianicità della <i>soglia</i> : “come non” (1 Cor 7,29) .....	163
II.4.3 <i>Soglia</i> : una opzione epistemica .....	166
II.4.4 La formula “come non” (1 Cor 7,29-31): l’originario dello stato di eccezione .....	168
II.4.5 L’evento di <i>soglia</i> quale profanazione messianica del potere sovrano .....	175
II.5 L’aver luogo della testimonianza quale evento di <i>soglia</i> .....	186
II.6 La coscienza immaginativa in quanto <i>soglia</i> : l’incontro di Gesù con l’emorroissa (Mc 5,25-34).....	193
II.6.1 Dalla in-giunzione del sacro alla <i>con-iunctio nutialis</i> del messia .....	193

## CAPITOLO TERZO

### **DIS-CHIUSURA – KENOSI MESSIANICA NELLO SPAZIO DELLA RELIGIONE**

<b>Interrogando JEAN-LUC NANCY .....</b>	<b>227</b>
III.1 Introduzione .....	227
III.2 Ripresa di Gv 20,19-23 .....	228
III.3 Attraverso lo sguardo di Jean-Luc Nancy.....	232
III.3.1 Istanza comunitaria .....	232
III.3.1.1 <i>Mit-sein</i> .....	236
III.3.1.2 Insacrificabilità.....	249
III.3.2 “Vedere-e-gioire”: la vocazione festosa della religione.....	261
III.4 Ripresa della figura dei cieli aperti (Gv 1,51).....	270
III.4.1 La centralità della meta-figura della <i>dis-chiusura</i> .....	276
III.5 Briciole di Regno: ripartendo dalla figura della Cananea (Mt 15,21-28).....	291
III.5.1 Nella <i>dis-chiusura</i> come fuori-uscita della religione dai propri confini .....	292
III.5.2 Pensieri (messianici) e interruzione di parole (discepolari) .....	295
III.5.2.1 La religione <i>ad intra</i> : lo sguardo dell’Evangelo .....	299
III.5.2.2 La vocazione evangelica della religione: l’incondizionato <i>ad extra</i> .....	300
III.5.3 Il desiderio e Dio .....	302
III.5.3.1 Fare i conti con l’altro di sé.....	303
III.5.3.2 «L’incarnazione cambia tutto» (M. Merleau-Ponty).....	307
III.5.3.3 L’inusitata ospitalità della carne messianica.....	311
III.5.4 <i>Dis-chiusura</i> della religione come evento escatologico: il <i>novum</i> dal <i>notum</i> .....	314

## CONCLUSIONI GENERALI

<b>IN EXITU – AL MODO DI UN RILANCIO.....</b>	<b>319</b>
RINGRAZIAMENTI.....	355
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>357</b>
<b>Appendice</b>	
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>391</b>

## Segle e abbreviazioni in uso

- CCL *Corpus Christianorum series Latina*, Turnholt 1953ss.
- DF CONCILIO ECUMENICO VATICANO I, *Costituzione Dei Filius*, in: H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, P. HÜNERMANN edd., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1995<sup>37</sup>.
- DS H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, P. HÜNERMANN edd., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1995<sup>37</sup>.
- DV CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Dei Verbum*, in: *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1981ss.
- EV *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1981ss.
- GS CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et Spes*, in: *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1981ss.
- LG CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Lumen Gentium*, in: *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1981ss.
- PG *Patrologiae cursus completus series Graeca*, (a cura di J. P. MIGNÉ), Parigi 1857-1945.
- QV *Quarto vangelo* = *Vangelo di Giovanni*
- STh *La somma teologica*, (33 vol.), Adriano Salani, Firenze 1951-1972.
- TV *Terzo vangelo* = *Vangelo di Luca*





## INTRODUZIONE GENERALE

Il titolo della dissertazione intende da subito dichiarare, facendo ricorso ad un linguaggio poeticamente ispirato<sup>1</sup>, il proprio obiettivo fondamentale. Ciò che vi si prefigge è una prospettiva di rilettura del fenomeno del cristianesimo – della storicità del suo *esser-ci* – in chiave estetico-teologica e contestualmente all’ambito culturale della post-modernità. Imprescindibile va infatti ritenuto il confronto con una duplice istanza, in grazia della quale, non solo il discorso teologico *tout court* trova senso, ma, ancor prima, l’evento stesso della fede – e non solo quella cristianamente intesa –, insieme alla connaturata dimensione istituzionale. Si tratta, da una parte, precisamente del “qui e ora”, ossia della figura culturale, nella fattispecie dell’istanza del contemporaneo. Dall’altra, s’impone la testimonianza dell’anteriorità improducibile della Parola originaria, nell’inesauribilità (ri)creativa/creazionale rappresentata dal simbolo della sorgiva canonica delle Scritture.

Si potrebbe già abbozzare una prima approssimazione dell’intera ricognizione, affermando che l’angolatura da cui si intende osservare il fenomeno del cristianesimo è quella evenemenziale di uno scarto incolmabile – adombrato fin dal titolo nella simbolica della *crepa* –, che rende possibile l’inesauribile osmosi fra le serie di ordini inerenti alle suddette due istanze. Il cristianesimo storico è, cioè, ogni volta l’aver-luogo di una differenza che spazia l’incontro fra mondo ed evangelo. La

---

<sup>1</sup> Il titolo riprende un verso della poesia *Anch’io sono una formica*, del poeta romagnolo AGOSTINO VENANZIO REALI (1931-1994): «Ho dentro file eterne di formiche/ su dune abbacinanti;/ e anch’io sono una formica/ che tenta le crepe dell’essere./ Me ne stanco qui col sole/ che batte alla Tua porta,/ misura la Tua soglia/ e di pazienza nutre la speranza/ che verrai ad aprire». La si può ritrovare inserita nella raccolta di alcune sue liriche, editata postuma in: ID., *Primanave*, Book Editore, Castel Maggiore (Bologna) 2002. Assieme ad essa, sono da menzionare altre due opere di carattere poetico: ID., *Nòstoi. Il sentiero dei ritorni*, Book Editore, Castel Maggiore (Bologna) 1995; ID., *Il Cantico dei Cantici. Trasposizione poetica di Agostino Venanzio Reali*, Book Editore, Castel Maggiore (Bologna) 1999. Dell’artista, appartenente all’Ordine francescano dei Cappuccini, nonché raffinato bibliista, sono raccolti anche gli scritti di carattere più esegetico: ID., *Il Pane del silenzio. Articoli dal 1975 al 1993*, Book Editore, Castel Maggiore (Bologna) 2004. Per una introduzione biografica e all’opera complessiva del poeta – artista a tutto tondo: scultore e pittore di un certo interesse – nonché apprezzato bibliista francescano, delle terre del Rubicone, cfr. AA. VV., *Dipingere la Parola. La teologia della bellezza nell’opera di Agostino Venanzio Reali*, a cura di A. M. TAMBURINI, N. VALENTINI, Edizioni Messaggero, Padova 2006; AA. VV., *Poesia, fede: il loro luogo*. Atti del II Convegno su Agostino Venanzio Reali, Sogliano al Rubicone-Montetiffi 10-12 settembre 1999, a cura di D. DOZZI, F. GIANESSI, EDB, Bologna 2000; G. POZZI, *La poesia di Agostino Venanzio Reali*, Morcelliana, Brescia 2008; F. ZACCARINI, *Agostino Venanzio Reali. Un lettore della Parola tra esegesi e poesia*, EDB, Bologna 2007. In ultimo, si rimanda al sito ben curato dall’Assessorato alla Cultura del Comune di Sogliano al Rubicone (FC), comune natale del frate poeta – <http://www.comune.sogliano.fc.it/museo-agostino-venanzio-reali>.

\* Di seguito viene offerta anche la traduzione della citazione in esergo – P. CELAN, *Poesie. I*, (traduzione di G. BEVILACQUA), Mondadori, Milano 2012, p. 231: «Parla – / ma non separare il No dal Sì. / Dai alla tua parola anche il senso: / dalle l’ombra».

dinamica tensionale/tensiva tra le istanze del “vecchio” e del “nuovo” (tradizione ed evento innovativo/rinnovamento) attraversa non solo lo spazio scritturistico, ma caratterizza essenzialmente quello culturale – ad ogni latitudine e longitudine e in ogni epoca. Quest’ultimo, proprio nella sua esposizione all’invariante dell’attestazione canonica – intersecandone il cammino nella storia per virtù della presenza cristiana – può *immediatamente* essere il luogo effettivo dell’autentica generazione della carne evangelica stessa. A patto che il *corpus religiosus*, nel quale l’incontro *mediatamente* accade, si disponga nella condizione previa di vulnerabilità, per una reale reciprocità di contaminazione; e il cui esito non si lasci configurare in una fattiva prevaricazione dell’uno sull’altra, né come strumentale subalternità/“ancillarità” – del mondo/cultura/razionalità a vantaggio della religione/sistema dottrinale/credenza (e viceversa).

L’incessante ricontestualizzazione del suo imponderabile a-venire nella storia, secondo l’irriducibile differire dei vettori spazio-temporali, rende da un lato impossibile, in questa prospettiva, pre-definire aprioristicamente l’evento di grazia al cuore del cristianesimo e del suo essere-differenza. Solo così, tuttavia, è permesso accordare maggior credito alla qualità della sua evenemenzialità, reperendo a posteriori l’inconfondibile traccia della sua presenza nel riconoscimento di quello stile profetico-messianico, inequivocabilmente attestato dalle Scritture, eppure ogni volta agito secondo una unicità incomparabile nei vari tornanti della storia. Risponde pertanto a verità che il cristianesimo – quale storicità di carne dell’evangelo – non solo appartiene al fenomeno religioso, ma che, conseguentemente, non può affatto esimersi dall’essere oggetto di studi comparativistici inerenti al campo delle figure culturali proprie alla religione. Allo stesso tempo esso, in quanto tale, a-viene – o, forse, più esattamente *e-viene*<sup>2</sup> – alla fine della religione, quale sua *graziosa* fuori-uscita. Meglio ancora: il cristianesimo si dà genuinamente in quanto fine, ovvero quale

---

<sup>2</sup> Il linguaggio quasi anarchico, continuamente spinto fin sul bordo del proprio ordine sintattico, «forzandolo per uscirne e per rientrarvi arricchito di altre significative prospettive» (S. PIROMALLI, *Vuoto e inaugurazione. La condizione umana nel pensiero di Maria Zambrano e Jean-Luc Nancy*, Il Poligrafo, Padova 2009, p. 214), è una caratteristica della decontrazione operata da JEAN-LUC NANCY, pensiero ai cui esiti si consacra il *Capitolo Terzo* – quanto meno a quelli ritenuti più congeniali allo sviluppo del presente progetto dottorale. Contestualmente è sufficiente ora evidenziare che presso filosofo strasburghese l’espressione possiede, oltre ad una innegabile sua forza evocativa, uno specifico portato in senso categoriale ontologico. Con *e-venire* infatti, come lui stesso esplicita (J.-L. NANCY, *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, Cronopio Edizione, Napoli 2007, pp. 114-116), si «apre nel mondo un fuori che non è un mondo al di là del mondo, ma la verità del mondo». Non si tratta, però, di pensare quest’ultima come una remotissima, intangibile interiorità, o «una profondità nascosta da ritrovare o da esprimere, un senso sepolto da interpretare», poiché questo «fuori del fuori» che è la verità, «avvolge ogni “interno” nel quale le attese sono disarmate e i saperi, le certezze e i dubbi sconvolti». In altre parole, *e-venire* dice l’evento della verità in quanto «affermazione dell’esistenza stessa. Non la speculazione sul suo valore» – dando in questo segni di voler seguire la prospettiva trans-valutativa della lezione nietzscheana –, «ma il valore in sé come affermazione ed esposizione dell’esistere, niente di più, ma soprattutto niente di meno [...]. [L’]esistenza è esperienza: [...] non fa che esporsi all’imprevedibile, all’inaudito del proprio evento [...]». Ultimamente, la verità è «il prezzo assoluto dell’esistenza senza prezzo. Il prezzo che si dà l’esistenza che non si lascia valutare da niente. L’esistente si dà un prezzo senza

evento escatologico costitutivo dell'inaghirabile dimensione culturale della religione, permeante non unicamente la socialità dell'intero Occidente.

In tale prospettiva ha dato prova di una particolare congenialità la trama evangelica secondo la narrazione del *Quarto Vangelo* [= *QV*]. Apparendo quale ultima fase di ri-scrittura<sup>3</sup> canonica, la tripartita letteratura giovannea (*QV*, *lettere* e *Apocalisse*) intercetta nel suo intero il mondo *delle* Scritture – e, ad un tempo, il mondo *nelle/per le* Scritture – divenendo il luogo di una coincidenza inconfusa. Il mondo in quanto tale si lascia cioè scorgere quale tessuto di segni e di referenze aperte, le cui armoniche servono la vita; è il *textus* dell'esser-ci, che si sa compiutamente *dischiuso* nell'ermeneutica originale – poiché originaria – del *christologischen Urkanons* (cfr. *Gv* 1,18; *Ap* 8,1), secondo l'attestazione insuperabile delle Scritture canoniche.

Lo spazio del mondo, e il tempo che lo costituisce, principiano, per così dire, o hanno il loro più proprio inizio nella «Scrittura e la Scrittura in Gesù di Nazaret e, rispettivamente, nel *vangelo di Giovanni* come *recapitulatio* dell'intera Scrittura (e di Gesù)»<sup>4</sup>. Di più ancora: la stesura del *QV*, prima, e la sua lettura, poi – movimento, dunque, disteso nella frontalità di mittente e destinatari(o), il cui paradigma trova figura affezionata e *pathos* amicale nella sezione neotestamentaria

---

prezzo, che non può né misurare né pagare». Dello stesso autore si legga con estremo interesse ID., *L'Adorazione. Decostruzione del cristianesimo II*, Cronopio, Napoli 2012.

<sup>3</sup> Cfr. M. NICOLACI, *Il corpus giovanneo quale Scrittura del compimento messianico e la mise en abyme del "libro" sigillato ed aperto nell'Apocalisse di Giovanni*, in: CRIMELLA M., PAGAZZI G. C., ROMANELLO S. (a cura di), *Extra Ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno*, Glossa, Milano 2016, pp. 635-667. Inoltre R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 2004; ID., *Il Libro del Testimone. Cornice letteraria e poetica testimoniale del Quarto Vangelo. Spunti biblici per una teologia della Sacra Scrittura, (Pro manuscripto)*, Tesi non pubblicata difesa presso la PCB, Roma 2000; J. GNILKA, *Johannesevangelium, "Die Neue Echter Bible"* (I-IV Bd.), Echter, Würzburg 1989; S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Giovanni*, EDB, Bologna 2014. Per ciò che attiene alla semantica del dispositivo linguistico della scrittura e alla sua funzione nel quadro della ermeneutica tipologica, cfr. P. BOITANI, *Ri-scritture*, Il Mulino, Bologna 1997. Dello stesso autore è consigliabile la lettura di ID., *Riconoscere è un dio. Scene e temi del riconoscimento nella letteratura*, Einaudi, Torino 2014; ID., *Letteratura e verità*, Edizioni Studium, Roma 2013; ID., *Esodi e Odissee*, Liguori Editore, Napoli 2004; ID., *Sulle orme di Ulisse*, Il Mulino, Bologna 1998; ID., *Il vangelo secondo Shakespeare*, Il Mulino, Bologna 2009; ID., *L'ombra di Ulisse*, Il Mulino, Bologna 1992.

<sup>4</sup> K. APPEL, *Tempo e Dio. A partire da Hegel e Schelling*, Queriniana (BTC 187), Brescia 2018, p. 169. L'autore, poco più avanti, sviluppa in modo decisivo questa importante riflessione ad illuminare l'articolazione fra manifestazione cristologica e riconoscimento della fede nel medio del *locus* teologico costituito dal canone scritturistico. Riferendosi direttamente alla pericope giovannea dell'incontro fra il messia e i primi due seguaci (cfr. *Gv* 1,35-39), K. Appel fa ricorso ad una suggestiva duplice immagine, di cui la prima si illumina per il fatto che «il secondo discepolo rimane senza nome e rappresenta così il lettore stesso del vangelo». Come già *Lc* aveva adombrato (cfr. 24,13.18), anche il *QV*, lungo il corso della sua narrazione utilizzerà la figura dell'"innominato" – o di un "nome-non-nome", come nel caso peculiare di Tommaso (cfr. *Capitolo Secondo* – 2.2. *Gv* 20,24-29: *una lettura fenomenologica*) – per significare la più diretta referenza interna del lettore alla trama evangelica. La seconda parte del dittico è tratteggiata dalla interlocuzione rivolta ai due dal messia: "venite e vedete"! «Questo venire del lettore, collegato a un corrispondente vedere, lo conduce nel centro del vangelo stesso»: l'atto di lettura, cioè, viene assimilato ad una vera e propria assunzione della prospettiva cristologica; di più: è l'«*indossa[re]* il passare di Gesù come una *seconda pelle*» (p. 171; corsivo aggiunto).

delle *Lettere di Giovanni* (Apostoliche) –, ben corrispondono all’opera “più grande”, che solo lo Spirito di verità sa portare verso l’ineducibile del suo proprio fine (cfr. *Gv* 14,12)<sup>5</sup>.

In sintesi, appartenendo il *QV* all’ultima rilettura canonica dell’intero scritturistico, conserva tracce indelebili tanto della trama sinottica e degli stili teologici neotestamentari<sup>6</sup>, quanto degli snodi imprescindibili della storia scritta dal Dio dell’Alleanza con il suo popolo. Funge così – in modo quasi *metonimico*, e certamente *syn-bolico* – da *locus theologicus princeps* per il confronto che la presente ricerca intende imbastire con la sfera culturale del contemporaneo. Poiché il *Vangelo secondo Giovanni* sorge quale opera non solo sublime<sup>7</sup>, ma decisiva in ordine alla compiutezza dell’attestazione canonica<sup>8</sup>. E lo è proprio in quanto autorizzazione insuperabile ispirante l’incessante tentativo – *grazioso* e necessario al tempo stesso – di ri-scrittura teologica della manifestazione cristologica, nel quadro di una lingua e, in senso più radicale, di una cultura sensibilmente dif-ferente da quella in cui accaddero gli eventi salvifici raccontati.

Il vertice drammatico dell’attestazione canonica giovannea ne offre, in questo senso, la simbolica insuperabile, capace di orientare da sempre non solo la più genuina *devotio* cristiana, ma,

---

<sup>5</sup> «καὶ μείζονα τούτων ποιήσει» («e operi cose più grandi di queste»).

<sup>6</sup> Emblematico è senz’altro il considerevole utilizzo (x 12), nella prima parte della narrazione, del titolo apocalittico “figlio dell’uomo”.

<sup>7</sup> Cfr. K. APPEL, *Tempo e Dio*, *op. cit.*, pp. 172-174.

<sup>8</sup> L’intera letteratura giovannea (Evangelo, Lettere, Apocalisse) giunge a *dis-chiudere* le varie sezioni del NT – ovvero ad aprirle! Questa è esattamente la proprietà del principio canonico. In questo senso si può affermare che il *QV* iscrive in maniera definitiva, nell’attestazione canonica scritturistica, il movimento di allargamento universalistico del cristianesimo delle origini, seguendo le tracce disseminate in questa direzione dal Terzo Vangelo (= *TV*), ovvero il *Vangelo secondo Luca*. Pertanto, lontano da dogmatismi e da scorciatoie deduzionistiche, si giustifica – per via fenomenologica e stilistica – la struttura “cattolica” del canone evangelico, la cui disposizione (non semplicemente editoriale e, in un certo senso, *Aufhebung* di quella cronologica) funge da simbolo teologico del suddetto processo, rendendolo visibile. In apertura della quadruplicata narrazione appare infatti il *Vangelo secondo Matteo* dal carattere marcatamente giudaico, ossia sorto in seno alla comunità di matrice giudaica – «Ciò vuol dire che egli stesso [= autore] dev’essere stato giudeocristiano» (J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, 2, Paideia, Brescia 1991, pp. 749-803; qui p. 753). La versione marciana della parabola tracciata dal messia, pur precedendo *Mt* sull’asse cronologico – essendo dunque il suo *passato*, in quanto traccia stilistica su cui il suo proprio racconto si edifica –, compare in seconda posizione sul piano canonico. Questo fatto, escludendo la mera accidentalità e/o erroneità della posticipazione, si lascia interpretare come evento stilistico che *dis-chiude* a un *futuro anteriore* – *ana-cronismo* (cfr. K. APPEL, *Tempo e Dio*, *op. cit.*, pp. 174-183; 185-191) – portando con sé, nell’intrinseca missionarietà dell’intento narrativo, un progressivo allargamento dell’uditorio/lettore, cui è originariamente destinato il vangelo. Non va infatti dimenticato che il *Vangelo secondo Marco* è stato composto (posizione sostanzialmente concorde dal punto di vista dell’esegesi storico-critica; cfr. ad esempio R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, I, Paideia Editrice, Brescia 1980, pp. 49-54) nell’ambito e per una comunità non solo con provenienze etnocristiane, ma essa stessa gettata dallo Spirito a Roma, nel cuore della potenza dominante (cfr. eloquentemente *Mc* 1,12), a fronteggiare nel deserto – quale immagine della trasmissione storica dell’evangelo – la devastazione della Bestia apocalittica (cfr. *Ap* 12!). Il *TV* si situerà nell’apertura marciana e dilaterà stabilmente, in modo più esplicito mediante la seconda parte della sua opera (*At*), quell’universalismo/“cattolicità” della destinazione evangelica, a cui il *QV* darà compiutezza canonica. Si rinvia – soprattutto per ciò che attiene alla formazione dell’AT, nonché del canone biblico ebraico e cristiano – agli studi di J.-L. SKA, *Il libro sigillato e il libro aperto*, EDB, Bologna 2005.

insieme, l'estro della sensibilità artistica nella sua accezione onnicomprensiva e pluriforme; nonché l'intelligenza teologica di innumerevoli autori – ben prima e ben oltre la presente indagine. Si tratta, cioè, del punto in cui al Crocifisso viene aperto il fianco dalla lancia del soldato (cfr. *Gv* 19,34). Porre attenzione sul fatto che un tale accadere sia raccontato solo dal *QV*, non solo non ne sminuisce la portata, ma accentua semmai in maniera potente il suo senso, trattandosi dell'intrigo evangelico col più alto tasso di densità simbolica. L'immaginazione teologica, allora, intuisce che qui potrebbe essere in gioco, quantomeno, il senso dell'intera narrazione. Fino al punto di inerire radicalmente alla verità stessa di Dio. Il messia crocifisso<sup>9</sup>, la cui testimonianza in favore dell'Abbà-Dio giunge al suo pur tragico termine (cfr. *Gv* 13,1; 19,30), non può valere per i soli effetti che il suo morire causa. Effetti sacrosanti, beninteso! Il maledetto che pende dal patibolo effonde, insieme al suo Spirito, ogni benedizione – sui buoni e sui cattivi, sui giusti e sugli ingiusti (cfr. *Mt* 5,45). Conseguenze incommensurabili, tanto sul piano soteriologico (croce), quanto su quello delle implicazioni ecclesiologico-sacramentali (sangue/acqua). I profili teologici di Dio stesso e del suo Cristo ne ricevono l'indiscutibile ridefinizione ultimamente valida.

Eppure, quel morire-così, aperto dalla lancia e già nella postura di Aperto sulla croce, sembra aver custodito un impensato, proprio nell'apparente duplicazione dell'apertura quale figura crocifissa. La presente ricerca, collocabile nel quadro della riflessione teologico-fondamentale, scommette su questa intuizione e sulla pregnanza teologica (e stilistica) della scena evangelica appena citata. In effetti, a ben guardare, non si tratta di una figura univoca. Detto più chiaramente: l'accadere della duplice apertura, patita dal crocifisso, porta all'evidenza quel differenziale che, nell'unico corpo, congiunge le meta-figure di *dis-chiusura* e *soglia*, senza possibilità di sovrapporre perfettamente, né ridurle l'una nell'altra. Sarà esattamente questo l'oggetto specifico dell'intero lavoro, cui si spera di poter corrispondere in maniera congrua, grazie all'assunzione di un approccio metodologico complessivamente improntato allo scavo fenomenologico e sensibile allo statuto estetico della ragione teologica contemporanea.

La possibilità di “immaginare” il nucleo simbolico-semanticamente della *fides*, sullo scarto metafigurale che la rappresenta, mette in primo piano la differenza irriducibile, troppo spesso ignorata, tra *soglia* e *dis-chiusura*, con l'intento di volerne tratteggiare la fondamentale plausibilità.

---

<sup>9</sup> Si è voluto dare rilievo alla figura messianica, interpretata secondo la categoria della *marginalità* (cfr. P. J. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, [voll. 5], Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea), Brescia 2002-2017) – in gran parte sovrapponibile a quella del de-centramento soggettuale –, lasciando minuscola la sua sola nominazione, nel corso della dissertazione. Un segno discreto, a simbolizzare il fatto che, nella sua carne di uomo tra gli uomini, nel quotidiano entro cui si gioca il suo ministero, la festa, che coincide con la proclamazione del *novum* evangelico, non impone la “maiuscola” della sua autocelebrazione egoica, ma accade come l'irriducibile di Dio disseminato nella ferialità comune a tutti (cfr. le parabole evangeliche, in specie *Mc* 4,1ss). Viene così “reso inoperoso” ogni potere che intenda marcare, più o meno implicitamente, il proprio a partire dal dominio espresso con una “teologia del titolo”, nel corrispondente quadro gnoseologico di una dialettica soggettivazione/oggettivazione del reale.

Per questa ragione, va anzitutto circoscritto il senso della categoria *soglia*, per il quale la dissertazione si è orientata, esponendosi rispetto all'ambivalenza a cui è generalmente sospeso nel contesto culturale occidentale: dalla semantica equivalente alla cifra di un mero passaggio, al suo valere per pura apertura. Nel corso delle argomentazioni, verrà infatti intenzionato il suo profilo eminentemente evenemenziale e sarà dato risalto al carattere squisitamente ospitale del suo tratto messianico.

Successivamente, al fine di dar conto dell'articolazione estetico-teologica che struttura il differenziale in seno alla *fides* cristianamente vissuta, si è determinata l'altra meta-figura secondo la categoria della *dis-chiusura*. La si è preferita a quella più immediata di "apertura" per una duplice ragione: è parso opportuno qualificare, su un piano essenzialmente esistenziale, ulteriormente la natura di questa apertura, intravedendo in essa una ineliminabile oscillazione verso la sua sempre possibile *ri-chiusura*. Ne consegue una seconda ragione, sul piano estetico-fenomenologico, in ordine alla storicità della coscienza, in quanto libertà e ragione esposte all'inaggirabile inclinazione di proteggere la propria vulnerabilità fiduciale.

Unicamente nell'esistenza messianica si lascia finalmente rappresentare la *soglia dis-chiusa* fino all'estremo (cfr. *Gv* 13,1) del definitivo aver luogo dell'*éschaton* di Dio – dell'*Éschatos* che è Dio!

Esibita in un sintetico affaccio è ora l'esigenza, insita alla razionalità discorsiva, di scandire più da vicino il presente argomentare; il quale, per necessità logica, verrà suddiviso in due distinti ordini di sviluppo, pur dandosi in realtà quale intreccio interdipendente di elementi. Alla duplice referenza tematica, attorno alla quale la dissertazione viene ad istruirsi – segnatamente: l'ordine canonico delle Scritture nell'intersecarsi con l'istanza culturale-filosofica –, corrisponde uno specifico procedere ermeneutico, le cui direttrici sono presto esposte. Da una parte, disponendosi su un asse prevalentemente estetico-teologico, si lascia apprezzare una urgenza, che fa capo alla determinazione di non voler utilizzare le Scritture canoniche strumentalmente. Ad esse non può (più) essere riservata dalla ragione teologica una funzione transeunte, quasi il ritaglio di un territorio di transito, entro cui reperire, sì, spunti intriganti e tematiche pertinenti, ma ben presto da oltre-pas-sare, a tutto vantaggio di quelle regioni dell'astrazione, la cui *vis* mira al dominio di un sistema teologico, solido per quanto *an-estetizzato*<sup>10</sup>. A partire da ciò, ogni capitolo formalizza (in modo, sperabilmente, non formale) il proprio ancoraggio all'attestazione canonica, circoscrivendone il

---

<sup>10</sup> Cfr. D. CORNATI, *Spasmi e apatie del male. Tracce di una an-estetica e di una fenomenologia rovesciata del male*, in: "La Scuola Cattolica", 130 (2002), pp. 807-819. Inoltre, G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, pp. 60-72.

campo d'indagine per riferimento alla esemplarità di pericopi evangeliche, ritenute preminenti in ordine all'oggetto di volta in volta direttamente posto in esame.

Dall'altra, procedendo in maniera sistematica e, al tempo stesso, *ana-cronistica*<sup>11</sup> dalla narrazione del *QV* all'intrigo sinottico<sup>12</sup>, anche il confronto con l'istanza fenomenologico-filosofica del contemporaneo e i connessi affondi teologici non esorbiteranno dall'ambiente canonico delle Scritture, volendo piuttosto fungere da allargamento ed esplicitazione di ciò che, nascosto, vuol venire in piena luce (cfr. *Lc* 8,17; 12,2 e //; inoltre *Gv* 18,20) – nella carne dei lettori, come in chi decide di far corpo con la chiesa.

Contestualmente, la pericope assolutamente centrale di *Gv* 19,34 sarà dapprima – nel *Capitolo Primo* – attentamente compulsata, nell'intima persuasione di riuscire a cogliere tracce plausibili della *surrezione* meta-figurale in questione che inerisce al testo canonico. Con i *Capitoli Secondo* e *Terzo* si avrà cura di svolgere una più attenta ricognizione di altri due passaggi ritenuti decisivi nell'economia tanto del *QV* quanto della presente ricerca. Si tratta, rispettivamente, di *Gv* 10,7(.9) e *Gv* 1,51, ovvero i *topoi* giovannei “pre-pasquali”, in cui si annunciano le meta-figure di *soglia* e *dis-chiusura*. Perciò, al fine di trovare il conforto dell'intuizione e corroborarne la plausibilità mediante ulteriori elementi, si esaminerà l'intero del racconto evangelico, portando allo scoperto come le meta-figure non si “risolvano” sulla croce, ma *siano* – letteralmente – il corpo di carne “post-pasquale” del Vivente, come è ritenuto esemplarmente emergere dal “dittico” delle apparizioni nel cenacolo (cfr. *Gv* 20,19-23; 24-29).

In tutti e tre i capitoli si effettuerà, infine, un duplice allargamento, intendendo con ciò mostrare anche la segnatura di un procedere stilistico, improntato più a seguire le tracce di un cammino

---

<sup>11</sup> «Contro l'idea di un andamento storico o di un concetto di tempo lineari che emergono dalla storia cronologica [... si dà] un tempo circoscritto dall'*éschaton* e non dal *chrònos* [...]. [È] una temporalizzazione del tempo in cui esso non funge come sfondo spazializzato degli eventi, bensì riceve [...] un “segno” escatologico la cui narrazione sfida la plausibilità dei fatti come creati dai potenti della storia. In questo modo il tempo viene esperito come “non contemporaneo”, ossia il flusso cronologico del tempo e la fattualità che in esso agisce vengono interrotti, e gli eventi ricevono una “nota temporale”, cioè quella tensione che li sottrae alla semplice presenza [...]. Il suo significato consiste nel rendere inoperoso il tempo storico attraverso quello [escatologico/] messianico [...]. Esso è [...] ciò che resta se il soggetto viene momentaneamente separato dalle sue rappresentazioni generanti identità e non può quindi più ritirarsi e conservarsi nel suo mondo di immagini [...]. [I] tempo verrà pensato nel passaggio fra tempo fisico e tempo canonico che significa tempo del testo. Questo passaggio avviene anche fra tempo oggettuale e tempo soggettuale: quest'ultimo contiene il primo e lo trasforma. Lo contiene in quanto non può inventare arbitrariamente il suo contenuto e in quanto si trova già posto in un mondo preliminare. Lo trasforma in quanto modifica la sua successione lineare in un incontro sincronico dei tempi che possono essere affermati nelle loro alterità. Il tempo del *testo*, ossia il tempo del *canone*, è un tempo che va sempre attualizzato di volta in volta dalla Chiesa e dai suoi lettori» (K. APPEL, *Tempo e Dio*, op. cit., pp. 13-19). Cfr. inoltre E. CASTELLUCCI, *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2010; ID., *Nella pienezza della gioia pasquale. La centralità dell'ermeneutica nell'escatologia cristiana*, in: “*Sacra Doctrina*” 43 (1998), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998.

<sup>12</sup> Pensando il genere letterario “vangelo” come stile simbolico delle Scritture canoniche: non solo, cioè, il quadruplicato racconto evangelico tira compiutamente i fili dell'intero scritturistico, ma ne iscrive il differenziale messianico, facendo sì che le Scritture siano “vangelo”, l’“in-principio” (cfr. *Mc* 1,1; *Gv* 1,1s) della lieta notizia dell'Abbà-Dio di Gesù.

irripetibile – ovvero, irrapresentabile e ri-presentabile al tempo stesso – piuttosto che ad un mero s-confinamento delle terre emerse delle Scritture, lasciandosele per così dire “alle spalle”. Rimanendo all’interno del campo scritturistico, saranno le disseminazioni di *soglia* e *dis-chiusura* nella triplice tradizione sinottica a guidare la dissertazione verso il confronto con voci extra-scritturistiche, nel tentativo di elaborarne ulteriormente la consistenza teologica.

Così, dopo averne saggiato con-formità cristologica e complementarità stilistica, si stabilirà una interlocuzione con quell’area del pensiero laico contemporaneo, altrettanto sensibile all’uso e al senso delle due meta-figure. Duplice, pertanto, sarà il chiarimento che in questa sede verrà alla luce.

Lasciando parlare l’opzione ermeneutica offerta dalla post-modernità, si tratterà, in prima battuta, di seguire l’operazione de-costruttiva mirante al concetto principe di verità, ritenuto saldamente ancorato alla staticità del dominio metafisico e solennizzato dall’impero dell’Uno, o “principio semplice”. In seconda battuta, il percorso in qui tracciato da due delle più autorevoli voci del pensiero contemporaneo permetterà l’apertura di un varco, quantomeno suggestivo e prodromo di sviluppi – anche in sede teologica – ben oltre la fase decostruttiva. Grazie allo scavo filosofico dell’italiano GIORGIO AGAMBEN viene perciò annunciato l’irriducibile differimento della simbolica che attiene alla *soglia* (*Capitolo Secondo*); mentre il francese JEAN-LUC NANCY, elabora lo spessore metaforico in ordine alla semantica della *dis-chiusura*, applicandolo direttamente al cristianesimo storico (*Capitolo Terzo*). Sia nell’uno che nell’altro gesto speculativo emerge, in misura più o meno esplicita, uno dei tratti di maggior interesse per riferimento al cristianesimo, il quale trova ospitalità nella figura ontologica della religione in uscita dalla religione stessa, nel proprio circoscritto da un puro interminabile giungere a se stesso. A-venire al senso ed essere l’avenire stesso del senso.

Avendo dunque dichiarato a premessa le coordinate fondamentali per la legittimazione del corrente lavoro – nella fattispecie, dello spessore stilistico-simbolico in gioco nella oscillazione tra *dis-chiusura* e suo differimento quale *soglia* – si può prendere contatto con quei fattori, storicamente determinatisi in seno tanto alla cultura occidentale quanto al pensiero teologico, entro i quali viene a intessersi l’orizzonte pre-comprensivo delle argomentazioni proposte.



## A monte della dissertazione

Come si è giunti a questo progetto di ricerca teologica? Dando ascolto – o, tentando di voler servire – a due padroni (cfr. *Mt* 6,24)<sup>13</sup>. Fuor di metafora, l'intento che ne presiede lo sforzo, non cerca affatto di contraddire l'interdetto di Gesù. Piuttosto, vuole consegnarsi con fedele caparbieta alle mani di una duplice istanza, resistendo, in un serrato corpo a corpo, alla tentazione di optare per l'una contro l'altra. Forse è preferibile immaginare questo lavoro critico come la pratica effettuale di un incontro (nuziale) fra l'insistenza conciliare sulla centralità delle Scritture – per riferimento diretto allo studio teologico – e l'urgenza di accogliere le sensibilità del post-moderno internamente alla medesima referenza.

Secondo il dettato conciliare, infatti, l'attestazione scritturistica vuole essere studiata nella forma vincolante che ha definitivamente assunto (canonicità); e, nondimeno, in qualità di «anima della teologia» (cfr. *DV* 24). Immagine che, in modo deciso, promuove una duplice esigenza presso il profilo critico della fede, validando al contempo l'orientamento delle seguenti analisi. Anzitutto si polarizza, in punta di metodo, il peso specifico delle Scritture, chiamate ad imprimere sul discorso teologico la segnatura di un preciso modo di pensare, ancor prima di essere incontrate come territorio sovrabbondante di spunti contenutistici da elaborare. Secondariamente, in ordine al merito, è proprio nella differenza di senso registrata attualmente dalla categoria/immagine di “anima” – rispetto alla pur relativamente breve distanza della sua iscrizione conciliare – che si fa rilevante, sul piano qualitativo, la dimensione culturale per la ragione teologica.

Due paragrafi s'incaricheranno di dar contezza in ordine a queste due insistenze nella loro diretta referenza alla questione sviluppata dalla dissertazione. Prima però sia consentito accennare in maniera sintetica al quadro storico-teologico, entro cui se ne rende apprezzabile il senso.

---

<sup>13</sup> L'espressione, in verità, appartiene alla provocazione e all'audacia di FRANZ ROSENZWEIG, con la quale il filosofo ebreo tedesco di Kassel dà avvio al suo celebre saggio *La Scrittura e Lutero*, oggi raccolto in: ID., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. BONOLA, Città Nuova Editrice, Roma 1991, p. 115: «Tradurre significa servire due padroni. Dunque nessuno ne è capace. E quindi, come tutto ciò che nella teoria nessuno è in grado di fare, nella prassi è poi il compito assegnato a ciascuno. Tutti devono tradurre e ognuno lo fa. Chi parla, traduce dalla sua opinione in ciò che si attende che l'altro possa capire, non però un altro generico e imprecisato, bensì questo altro ben determinato che egli vede di fronte a sé e i cui occhi, di volta in volta, si spalancano o si chiudono insonnoliti. Chi ascolta, traduce nella sua comprensione le parole che risuonano al suo orecchio, cioè, più in concreto, le traduce nella lingua della sua bocca. Ognuno ha la sua propria lingua. O meglio: ognuno avrebbe la sua propria lingua, [...] se il parlare non fosse già tutto un parlare dialogico e in quanto tale... un tradurre». A tal proposito, sia permesso rimandare a M. CASADEI, *“Servire due padroni”*. *Istanze ermeneutiche nella traduzione biblica di Franz Rosenzweig*, Tesi di Licenza in Teologia fondamentale, PUG, Roma 2003 (non pubblicata).

## Progresso storico

L'evento conciliare, rileggendo congiunturalmente l'intera tradizione viva della Chiesa, ha creduto, nello Spirito, di poterne osare epocali ricontestualizzazioni. Ha operato, cioè, ridisegnando il proprio profilo dottrinale, fin lì trasmesso, all'interno del paesaggio pastorale<sup>14</sup> dei suoi documenti – si pensi, uno per tutti, al processo dottrinale e pastorale della riforma liturgica. Tale riposizionamento magisteriale sembra essere stato favorito, non ultimo, da una certa permeabilità a quella prospettiva ermeneutica, fenomenologicamente sensibile, giunta ad interpellare vigorosamente gli ambienti teologico-accademici più influenti del tempo, insieme alle sue personalità più creativamente dotate ed incisive. Non va trascurato, infine, il recupero, sempre più evidente, di una certa congenialità fra questo modo emergente di pensare teologicamente e le sue radici bibliche – portandone, il testo ispirato stesso, tracce non trascurabili<sup>15</sup>.

La piega<sup>16</sup> che ora interessa mettere brevemente a tema, traspare per l'esattezza nei riflessi proiettati sulla ragione teologica da ciò che, in maniera risoluta, per quanto sofferta e con alcuni tratti di irrisolta problematicità, l'assunto conciliare ha stabilmente posto al cuore del suo pronunciamento, con particolare riferimento alla Costituzione dogmatica *Dei Verbum*. La già evocata metafora dell'anima (*DV* 24) lascia infatti immaginare un rapporto non solo di intimità, ma di intim-azione fra la realtà delle Scritture e l'impegno della riflessione teologica. Le prime, restituite alla loro giusta posizione rispetto all'attuazione pratica e riflessa della *regula fidei*, tornano finalmente a strutturare la seconda<sup>17</sup>. Eppure, per quanto ovvio possa oggi apparire, non è sempre stato così.

---

<sup>14</sup> In questa prospettiva l'aggettivo equivale, semanticamente, alla figura della evangelizzazione, secondo la caratterizzazione sviluppata in modo particolare da C. THEOBALD, *Trasmettere un vangelo di libertà*, EDB, Bologna 2010; ID., *“Seguendo le orme...” della Dei Verbum. Bibbia, teologia e pratiche di lettura*, (a cura di A. FILIPPI, M. ROSSI) EDB, Bologna 2011; ID., *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, (voll. 2), (a cura di M. ROSSI) EDB, Bologna 2009; ID., *La recezione del Vaticano II. Tornare alla sorgente, 1*, EDB, Bologna 2011; ID., *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, EDB, Bologna 2017.

<sup>15</sup> Convergenza di polarità rinvenuta, in buona approssimazione, nell'analisi estremamente pertinente e lucida di M. NERI, *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, EDB, Bologna 2010, pp. 89-90: «il corpo come estensione del contatto fra divino e umano, e la sua reale storicità (ossia la sottrazione del corpo stesso di Dio), costituiscono due fondamentali del cristianesimo come ermeneutica di un'assenza che non potrà mai giungere a una sostituzione strutturale; ma che è apertura e distensione lungo la quale si entra in contratto con l'evento accaduto, facendosi così spaziatura che rilascia continuamente una storicità effettiva e veritiera». Corporeità e suo togliimento suggeriscono quantomeno l'iscrizione di una sensibilità fenomenologica internamente alla qualità ermeneutica della ragione teologica, affinché possa risultare all'altezza della sfida lanciata dal paradigma della fede cristiana (incarnazione). Secondo P. SEQUERI, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù. Giustificazione e prospettive*, in: *“Teologia”*, 23/3 (1998), p. 303, «Il referente “corporeo” dell'identificazione di Dio è quello che appunto fa la differenza: sia nei confronti della singolarità fenomenologica di Dio che vi appare, sia rispetto alla radicalità ontologica del Figlio che vi si identifica (quello che si vede è precisamente ciò che è)».

<sup>16</sup> Cfr. G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 2004.

<sup>17</sup> Cfr. A. BERTULETTI, *Il significato teologico di una formula inconsueta*, in: *“Teologia”*, 23/3 (1998), pp. 241-247.

Ci fu un tempo, quantomeno in campo cattolico, in cui l'inversione – epistemologicamente scellerata – del dogma (istanza ermeneutico-regolativa) al posto delle Scritture (*norma normans non normata*) ebbe conseguenze nefaste – e inesauste – sulla teologia. In effetti, tale inversione era qualcosa di più di una incongruenza metodologica. Pur non tematizzata in sede epistemica, era a tutti gli effetti operativa per via di autorità (magistero). Non senza una certa qual tragica ironia, la *ratio* teologica venne così ad assumere protocolli epistemici, in base ai quali la garanzia di purezza veritativa del proprio argomentare doveva trovare il suo appoggio sicuro non tanto sulla “inerranza” dei racconti biblici, quanto sulla formalizzazione – senza tempo e senza storia – delle asserzioni dogmatiche. La sua esecuzione pratica finiva per tradursi sempre più in «reduplicazione materiale dell'istruzione formale del dogma»<sup>18</sup>, mentre di fatto, immunizzata rispetto agli attacchi esterni, si rendeva in larga misura inadempiente rispetto al suo precipuo servizio: l'interpretazione della rivelazione biblica<sup>19</sup>. Lo slittamento pratico – e massivamente praticato – al livello metodologico finiva per comportare inevitabilmente cortocircuiti sul piano epistemico della riflessione. Ad apparire forzato era, dunque, l'ordine dei principi istitutivi dello stesso discorso critico inerente al credere.

Nella scissione, storicamente prodottasi in seno alla *fides* cristiana, si posizionava, com'è noto, il suo fattore scatenante. Rimessa, cioè, drammaticamente al centro dall'indurimento della crisi luterana, la *fides* vedeva radicalizzarsi quel rapporto, inquieto già da secoli, tra la graziosità del suo evento e la credibilità del suo profilo razionale. Da allora – e andando ben oltre la celebrazione del Vaticano II – interessi e risorse intellettuali sono stati quasi interamente requisiti dalla *ratio*

---

<sup>18</sup> M. NERI, *Gesù. Affetti e corporeità di Dio. Il cuore e la fede*, Cittadella Editrice, Assisi, 2007, p. 96. Per un ulteriore affondo in ordine alla cosiddetta teologia manualistica si legga con sicuro profitto G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995. Si consulti, inoltre, il saggio di K. RAHNER, *Riflessioni sull'evoluzione dei dogmi*, in: ID., *Saggi teologici*, Edizioni Paoline, Roma 1965, pp. 327-389, la cui immutata efficacia persuasiva, propria al suo argomentare, nonostante l'implacabile scorrere dei decenni, non ha perso di vigore. Sempre nello stesso volume si segnalano, inoltre, i seguenti saggi del gesuita tedesco: *Esegesi e dogmatica*, pp. 205-260; *Sul problema dell'evoluzione del dogma*, pp. 261-325; *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, pp. 391-465.

<sup>19</sup> «[L']immunità è proprio quella caratteristica dell'idea metafisica di verità che l'ermeneutica teologica intende superare in virtù della sua non compatibilità scritturistica con la forma cristiana della manifestazione di Dio, che trova nel credito del riconoscimento il momento della sua stessa verità» (M. NERI, *Il corpo di Dio, op. cit.*, p. 95). Compatibilità della verità teologica con l'attestazione cristologica neotestamentaria, in ordine alla quale l'esegesi di questi ultimi decenni ha saputo dare un sempre più deciso contributo in favore di un'ermeneutica teologica fenomenologicamente sensibile; cfr. G. GHIBERTI, *Bilancio della ricerca storica su Gesù*, in: AA. VV., *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, (a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO), Glossa, Milano 2002, pp. 9-56; G. SEGALLA, *La “terza ricerca” del Gesù storico e il suo complesso modello di indagine*, in: AA. VV., *Indagine su Gesù, IBIDEM*, pp. 57-87; ID., *Cristologia implicita nelle parabole di Gesù*, in: “*Teologia*” 1 (1976), pp. 297-337.

teologica alla ricerca di una ricomposizione in ordine alla tradizionale distinzione interna al credere cristiano<sup>20</sup>. O, quantomeno, una neutralizzazione degli effetti negativi conseguenti alla divisione confessionale.

Grazie all'invenzione della stampa e in forza del motto "*Sola Scriptura*" (alquanto decontestualizzato dalla vulgata apologetica cattolica), la Riforma, pur non intendendo mettere in atto una netta separazione dalla viva tradizione dei padri, marcava potentemente l'accento sul lato soggettuale del credere e sulla dimensione esistenziale della rivelazione. Per una sorta di contro-bilanciamento, la formalizzazione dottrinale tridentina poneva invece la priorità sul versante oggettivo e contenutistico della *fides*, ritenendola solo in questo modo garantita nella immutabilità della sua essenza e autorevolmente sottratta a sempre possibili manipolazioni. La radicalizzazione delle posizioni produsse, dunque, insieme alla già osservata inversione epistemica, un'altra sciagurata conseguenza per quanto attiene non solo al lato pratico dalla *ratio* teologica. In buona sostanza, la rottura in seno alla *fides* cristiana condusse quest'ultima (sul versante cattolico) alla incapacità di fare i conti con il peso specifico della storia, ossia con la questione della storicità della rivelazione.

Se, infatti, in campo luterano/riformato, l'auto-comunicazione di Dio si manteneva viva su entrambi i lati del suo realismo storico – fino alla radicalizzazione della posizione bultmanniana –, in territorio cattolico contava esclusivamente poterne verificare/legittimare l'attendibilità. Detto in termini più affini alla mentalità contemporanea, si potrebbe dire che il senso della verità trasmessa starebbe in posizione di enunciato (tradizione) e non più di enunciazione (rivelazione). Come a dire che, certo, la rivelazione *ha* una sua storia e va senz'altro comprovata; intrinsecamente, tuttavia, non può dirsi storica, poiché nella sua essenza non lo è affatto: essendo stata enunciata dal Cristo fino alla sua pienezza, doveva considerarsi conclusa con la fine di coloro che l'avevano originariamente accolta (età apostolica). Alla teologia (cattolica) non rimaneva dunque altro da fare che prenderne atto. Per l'esattezza, duplice era il compito ad essa assegnato: contemplar le profondità veritative rivelate da Dio, attualmente consegnate nell'integrità formale e integralità proposizionale del *depositum fidei* (dogmatica); non prima però di averne constatato l'effettivo accadere (apologetica).

La storicità, insomma, secondo questa *mens*, non inerebbe alla verità della rivelazione; non certo più di quanto si verificherebbe nel generico rapporto fra un contenitore e ciò che esso sarebbe chiamato "strumentalmente" a contenere. Da qui ne viene, inevitabile, l'estrinsecismo quale impostazione teologica a salvaguardia della purezza del dato della *fides*: solamente tollerata l'asso-

---

<sup>20</sup> Il riferimento obbligato è alla distinzione agostiniana tra *fides quae* e *fides qua creditur*. Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, in: *Corpus Christianorum series Latina* (= CCL), 50-50A, Éditions Brépols, Turnhout 1953ss.

ciazione storia-rivelazione, per una necessaria funzione che si potrebbe qualificare come esplicativa. Occorreva permettere alle verità di Dio di comunicarsi in modo comprensibile agli uomini di questo mondo. Mera contingenza, esteriore alla natura propria dell'evento rivelativo; de-dotta esteriormente e non e-dotta per intrinseca esigenza.

A marcare in maniera inappellabile il solco ci pensò il solenne pronunciamento magisteriale con l'omologazione della struttura epistemologica della teologia scolastica in forza dell'impianto metafisico classico. L'impermeabilità alla storia dell'idea di Dio e della sua verità – *conditio sine qua non* per la *ratio* – servì, da una parte, ad una certa sistematizzazione del discorso teologico, attraverso il dispositivo gnoseologico del *duplex ordo cognitionis*. Dall'altra, tuttavia, ne cronizzò, in un certo qual modo, l'impostazione assunta.

Non va dimenticato, a questo proposito, ciò che si determinò, nel campo della teologia cristiana (cattolica), all'indomani della *Dei Filius*. L'adozione univoca dell'impianto neoscolastico rendeva ultimamente impensabile la categoria di storicità internamente all'assoluto divino dell'evento di rivelazione, ed inassumibile l'intrinsecità del suo rilievo teologico. La regolatività vincolante di questa prospettiva ermeneutica non poteva non giocare la sua irresistibile inerzia sul profilo della riflessione critica della fede. Votata, in questo modo, all'indiscutibile fallimento di alcuni dei suoi non marginali esiti, tra i quali la resa critica – nei fatti contraddittoria – dell'evento cristologico. L'assunzione ingenua del paradigma metafisico, insieme alla ostinazione intellettualistica tesa all'oltrepassamento della storicità, non consentiva alla *ratio* teologica, sul piano veritativo, di renderne efficacemente ragione.

Pensando l'effettività storica di Gesù alla stregua di un mero – per quanto *dignissimus* – involucro della sostanza divina, essa ne decretava l'insensatezza, fatta salva la possibilità razionalistica di astrazione consentita per suo mezzo, ossia in ragione della funzione attivata per dedurre, allo e *come* interno dell'umanità di Gesù, il succo sostanziale dell'identità divina del *Logos*. A ben pensare, questo *modus cognoscendi* si avvicina pericolosamente alla “spiritualizzazione” di marca gnostica<sup>21</sup>, davanti alla cui tentazione la teologia rimane in costante esposizione. Chiaro è, infatti, lo schema filosofico di riferimento: in esso la storicità dell'uomo di Nazareth occuperebbe lo spazio di mero epifenomeno ontico, inessenziale sul piano della sostanza ontologica; questa perciò, in quanto preesistente, può da quello radicalmente prescindere.

---

<sup>21</sup> «Rispetto a questo sempre possibile slittamento gnostico-spiritualista, l'approccio fenomenologico al vissuto di Gesù funge da operatore teologico a salvaguardia del realismo assoluto della manifestazione di Dio e della storicità permanente della verità di quel manifestarsi [...] resa accessibile al riconoscimento dal credito atteso dal *corpus* delle Scritture» (M. NERI, *Il corpo di Dio, op. cit.*, p. 97).

A dispetto di un'apparente, vicendevole "anti-patia"/incompatibilità, la giustezza della coscienza cristianamente credente sa, a partire dal suo dogmatico centro nevralgico (Incarnazione), di non poter prescindere dalla coniugazione fra storicità e incondizionatezza. L'adeguata traduzione in termini teologici è la giustizia che ad essa deve il suo sapere critico. Non solo strategico appare, allora, riferirsi alla *Dei Verbum*. Grazie alla saldezza del suo solenne pronunciamento, le istanze della condizionatezza storica e dell'incondizionato di Dio vengono ri-consegnate al loro adeguato ambito ermeneutico, ossia all'alveo originario delle Scritture. Nell'imprescindibile ordine della parola si rende dunque riconoscibile la qualità "nuziale" della loro differenza coniugale<sup>22</sup>.

Il contributo critico qui tentato, in chiave estetico-teologica, si lascia istruire precisamente da quella interruzione in seno al credere cristiano, che l'evento conciliare – autentica *mens* ispirativa della presente ricerca – sa solennemente riguadagnare. Non solo, ma lo scarto è ora assunto nel suo originario profilo dialettico<sup>23</sup>, grazie al riconoscimento magisteriale dell'autocomprensione credente. Al cuore stesso della fede cristiana sono istituite le giuste condizioni, affinché il differenziale che la costituisce sia generativo di pratiche evangeliche e di una corrispondente intelligenza critica.

## La Bibbia e il suo pensare per figure

Stornata dalla mera funzione strumentale di appoggio confermativo in rapporto alle verità soprannaturali – dedotte e definite con l'esattezza formale del rigore concettuale metafisico –, l'attestazione biblica "tradisce" immediatamente l'intima forza che la anima. Sul suo dinamismo interno ha saputo magistralmente attirare l'attenzione, non solo specialistica, PAUL BEAUCHAMP, al cui geniale contributo anche a questo dottorato corre l'obbligo di un costante riferimento.

---

<sup>22</sup> Cfr. G. MAZZANTI, *Persone nuziali. Communio nuptialis. Saggio teologico di antropologia*, EDB, Bologna 2005; ID., *Mistero pasquale. Mistero nuziale. Meditazione teologica*, EDB, Bologna 2002; ID., *Amore infinito, infinita variazione. Uomo e donna nel Cantico dei Cantici. Una lettura*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2015; ID., *I sacramenti. Simbolo e teologia. I. Introduzione generale*, EDB, Bologna 1997.

<sup>23</sup> Con la consueta acutezza, P. SEQUERI, *Idea della fede, Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002, p. 25, nel quadro di un folgorante scorcio sintetico sullo snodo teologico in questione, non manca di osservare come «la stessa reazione cattolica», alla figura della fede intrecciata dalla presa di posizione di Lutero, non possa non risultrne «profondamente influenzata: anche al di là della sua consapevolezza esplicita. Di fatto si creeranno qui le premesse per un'evoluzione della dottrina della fede rispetto alla quale il pensiero riformato e quello tradizionale finiscono per convergere in un processo di dialettica complementarietà: a sostenere la quale entrambi gli interlocutori sono – da soli – inadeguati. La dottrina luterana e quella del Concilio di Trento non sono intelligibili senza il loro rispettivo interlocutore polemico: e questo vale non soltanto in sede storica, ma anche in sede teorica».

Del biblista francese<sup>24</sup>, in questa sede, vale la pena di richiamare in primo piano l'originalità del suo spunto epistemico, ritenendo sufficientemente acquisito il procedere dell'impianto complessivo offerto dalla sua ermeneutica tipologica. Per lui, ai cui occhi, curiosamente, il Nuovo non è leggibile come mera liquidazione dell'Antico (da lui nominato «Primo») Testamento, esigono pari attenzione tanto il peso della storia, nella libertà di interrompere il filo del racconto; quanto la custodia dell'originario che le figure consentono, mediante pazienti riprese creative. Si può dire, nei fatti, che interruzione e ripresa sono categorie portanti; e questo non solo dal punto di vista metodologico. Da una parte, strutturano, sì, il piano di una sensibilità tesa alla ricerca di un approccio sensato e senziente rispetto alla dimensione corporea del testo<sup>25</sup>. Dall'altra, attengono all'ordine della sensatezza, per riferimento alla corrispondente comprensione biblica dell'esegeta francese.

Detto altrimenti: l'esegesi di P. Beauchamp concentra in modo preminente i suoi sforzi sul paradosso dell'unitaria pluriformità caratterizzante la fenomenalità biblica – paradossale<sup>26</sup> quanto può esserlo ciò, il cui evento si lascia illuminare dalla congenialità, tutt'altro che arbitraria, con la realtà di un *corpus*<sup>27</sup>. L'intento ultimo risiederebbe, pertanto, nella volontà di rendere ragione, sul piano strutturale-fenomenologico, del profilo genuinamente canonico caratterizzante le Scritture

---

<sup>24</sup> Cfr. P. BEAUCHAMP, *Testamento biblico*, Edizioni Qiqajon, Magnano (Biella) 2007. Per un'adeguata introduzione all'ermeneutica tipologica di P. Beauchamp, si rimanda a G. BENZI, *Per una riproposizione dell'esegesi figurale secondo la prospettiva di P. Beauchamp*, in: "Rivista Biblica", 42 (1994), pp. 129-178; ID., *L'esegesi figurale in Paul Beauchamp*, in: "Teologia", 27/1 (2002), pp. 35-51; P. BOVATI, *Deuteriosi e compimento*, in: *IBIDEM*, pp. 20-34; R. VIGNOLO, *Letteratura e teologia: parole e Parola nel solco di Beauchamp*, in: "Il Regno – Attualità", 4 (2016), pp. 115-122; ID., *Sulla "santità ospitale" di Gesù, in termini di teologia biblica*, in: "Teologia" 32/2 (2007), pp. 399-407. Per ciò che attiene al "classico" della prospettiva ermeneutica in chiave tipologica, cfr. G. VON RAD, *Interpretazione tipologica dell'Antico Testamento*, in: ID., *Scritti sul Vecchio Testamento*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 183-212; M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press (Oxford University), Oxford 1989, pp. 350-379. In ultimo, in ordine allo specifico della lettura tipologica in ordine al *QV* cfr. P. BEAUCHAMP, *La typologie dans l'évangile de Jean*, in: ETCHEGARAY R. (ed.), *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 95-109. Più in generale, sulla lettura tipologica di un testo, cfr. *infra*, nota 34.

<sup>25</sup> «[L]a figura è sensibile e sensata, ossia sensibile e non sensibile. Essa è mondo, ma mondo dell'uomo e uomo al mondo; perché l'uomo marca il mondo e dipende dal mondo, poiché sul mondo vi è la signoria dell'uomo e la signoria di Dio» (P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Nouvelle Édition augmentée, Paris 1992, p. 43 – traduzione personale).

<sup>26</sup> Con quell'(auto)ironia inconfondibilmente biblica, Beauchamp, nella premessa all'edizione italiana di ID., *L'uno e l'altro Testamento, I. Saggio di lettura*, Paideia, Brescia 1985, p. 10, afferma che «[l]e forze che mettono in moto il linguaggio e l'esistenza attraversano anche il mondo di colui che scrive. Una recente pubblicazione esegetica, per altro amichevolmente, mi ha rimproverato "un certo gusto del paradosso". Questa critica è da me accolta senza difficoltà, perché, se questo gusto del paradosso mi è proprio, è la Bibbia che me l'ha dato e che in me lo ha avvivato». Cfr. inoltre X. LÉON-DUFOUR, *Un biblista cerca Dio*, EDB, Bologna 2004.

<sup>27</sup> Si anticipa da subito un riferimento bibliografico obbligatorio per le pagine di questa ricerca, J.-L. NANCY, *Corpus*, Cronopio, Napoli 2001. In modo particolare troverà il debito spazio nel *Capitolo Terzo*, deputato all'analisi di compatibilità fra alcune categorie del pensiero nancyano e l'intento estetico-fenomenologico caratterizzante l'esecuzione del presente esercizio teologico.

ebraico-cristiane, fuggendo al contempo la scorciatoia epistemologica offerta dalla sporgenza del suo innegabile lato dogmatico. A lui non interessa, in buona sostanza, spiegare la canonicità delle Scritture per riferimento univoco alla comprensione dogmatica sancita dal magistero solenne – corrispondente alla via “discendente” e “disgiuntiva” dell’apologetica tradizionale –, quanto piuttosto affermare la sensatezza di un tale “fiuto” credente a motivo della stessa trama testuale in cui è ordita l’attestazione scritturistica (via “ascendente” e “simbolica”).

Intendimento che, in ordine al metodo, Beauchamp fa valere per virtù del sapiente utilizzo delle istanze di interruzione e ripresa – riecheggianti l’ispirativa «frattura instauratrice» di MICHEL DE CERTEAU<sup>28</sup>. Si fa, in lui, possibile e praticabile quel nesso che congiunge l’esegesi tradizionale – potentemente nutrita dall’apporto della rivitalizzata stagione patristica – con i più promettenti avanzamenti mostrati dall’ermeneutica biblica contemporanea, in grado così di accogliere ben più che episodici risultati offerti dalle indagini svolte nei campi della semiotica e dello strutturalismo. Come lo scriba evangelico, approdato all’altra riva del Regno<sup>29</sup>, sa tuttavia che un’autentica ripresa del passato, col suo portato veritativo, si dà solo in grazia dell’antecedenza offerta da un evento di interruzione. In questo – sia detto per inciso – non sfuggirà una certa prossimità con il concetto di «dialettica in stato di arresto», caro a WALTER BENJAMIN; ripreso nella contemporaneità, tra gli altri, da GIORGIO AGAMBEN, attraverso l’altro emblematico paradigma benjaminiano della «cittazione»<sup>30</sup>.

La stagione della modernità, con la novità del *cogito* cartesiano, funge, in tal senso, da arresto nei confronti delle istanze veritative disposte sull’asse del passato. Arresto, qui, non significa abrogazione. Piuttosto, vorrebbe valere quale senso di una cesura provvidenziale sul *continuum* dell’interpretazione tradizionale, in grado di trattenerne, o con-tenerne la spinta, affinché sia favorito lo sviluppo di un nuovo modo di leggere la Bibbia, inaugurato dall’insistenza posta sull’elemento di critica storico-letteraria. Beauchamp percepisce – da ascoltatore attento del fenomeno culturale in senso ampio, non meno di quello biblico-patristico – che i tempi sono maturi per “citare” la lettura

---

<sup>28</sup> Cfr. M. DE CERTEAU, *La Rupture Instauratrice. Ou Le Christianisme Dans La Culture Contemporaine*, in: “*Esprit*”, 404/6 (1971), pp. 1177–1214; S. MORRA, *La frattura instauratrice. Corpo mortale, corpo glorioso e corpo istituzionale nella teologia di Michel de Certeau*, in: “*Filosofia e Teologia*”, 1 (2009), pp. 148-167. Cfr. anche C. OSSOLA, “*Historien d’un silence*”: Michel de Certeau, in: DE CERTEAU M., *Fabula mistica. XVI-XVII*, (a cura di FACIONI S.), Jaca Book, Milano 2008, pp. XXVII-LIV.

<sup>29</sup> «Per questo ogni scriba divenuto discepolo del regno dei cieli è simile a un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche» (*Mt* 13,52).

<sup>30</sup> Si rimanda al *Capitolo Secondo* della presente dissertazione; in particolare alla sezione dedicata alla ricognizione di alcune delle categorie messianiche agambeniane.



tipologica proveniente dal passato<sup>31</sup>. L'urgenza di una simile ripresa impone, altresì, il fronteggiamento dialettico delle/alle due parti in gioco. Si viene, per così dire, a tessere l'orizzonte semantico dell'ossatura epistemica, in virtù della quale anche i tradizionali criteri esegetici di matrice storico-critica incontrano una nuova configurazione.

Oggi, dunque, è l'ora in cui si rendono leggibili, come mai prima, creatività e vitalità contenute all'interno dell'interpretazione tipologica. Lo consente la maturazione, nel suo complesso, di una percezione più rispettosa della fenomenalità testuale, la quale, in questo modo, evita all'operazione il ripiegamento nella forma nostalgica di una mera esecuzione procedurale.

Il rispetto della datità testuale, da parte del Beauchamp-lettore, precede nel merito la scelta metodologica da lui opzionata, permettendone altresì l'attuazione. Esattamente dalla sua aderenza al *corpus* scritturistico è condotto a cogliervi, per via fenomenologica – in un certo senso – e non per via dogmatica, l'intima unità differenziale che costituisce la genuinità del fenomeno. Sembra quasi volersi muovere nella direzione di verificare quanto la ri-lettura autorevole e vincolante dell'istanza magisteriale non sia altro dall'esteriorizzazione ermeneutica e regolativa – consapevole che solo lo Spirito può consentire – di quella dinamica canonica già in esercizio nelle pieghe della dimensione semiotica, ossia del piano letterale/corporeo dell'attestazione biblica.

Dire, però, unità differenziale, riferendosi al *corpus* scritturistico ebraico-cristiano, non è poi così diverso dall'esprimersi utilizzando le categorie di ripresa e interruzione. Queste, infatti, inteso sono la trama intima del testo biblico, e solo per questo possono anche fungere con pertinenza da coordinate per l'istituirsi di un determinato procedere metodologico, nell'orizzonte semantico tracciato da una precisa epistemologia.

Interruzione e ripresa non consentono, dunque, solo l'attua(lizza)zione di un più aggiornato impiego dell'ermeneutica tipologica, ma sono all'origine del costituirsi stesso della Bibbia. In occasione di questa scoperta è coniato un termine *ad hoc*: deuterosi (ripetizione)<sup>32</sup>. L'attestazione biblica, cioè, si trova attraversata, da cima a fondo, da un dinamismo paradossale, formato da una successione di cesure e riprese, le quali non funzionano affatto, pur somiglianti, come suture narrative<sup>33</sup>. A spiegarne l'accadere non è sufficiente il semplice impiego delle tradizionali categorie

---

<sup>31</sup> Non può essere dimenticata, a questo proposito, l'estrema ricchezza dello scavo pluridecennale a cura di p. H. DE LUBAC, riproposta nell'*Opera omnia* – edizione critica italiana secondo i tipi della Jaca Book (Milano). Basti qui richiamare – rimandando alla *Bibliografia* per la completezza dei dati editoriali – i quattro volumi di *Esegesi medievale*, nonché *Storia e Spirito*; *Spirito e libertà*; *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*; *Corpus Mysticum*; *Paradosso e mistero della Chiesa*; *Paradossi e nuovi paradossi*.

<sup>32</sup> È un neologismo coniato dal biblista francese sul termine greco *deuterōs*. Vuole significare esattamente il fenomeno della ripetizione, o ripresa, possibile solo in ragione di un previo accadimento di interruzione. Cfr. *supra*, nota 11.

<sup>33</sup> Cfr. *Gv* 19,23s, con un rimando individuato dalla tipologia patristica alla tunica di Giuseppe, in *Gen* 37,3.23.31.32.33.

di promessa e compimento, le quali possono essere facilmente equivocate, qualora vengano pensate come perfettamente equivalenti, e, dunque, sovrascrivibili rispettivamente all'Antico e al Nuovo Testamento. Nel qual caso, la pericolosa caduta nella trappola approntata dal fraintendimento marcionita sarebbe davvero ad un passo. L'Antico, infatti, non avrebbe altro rilievo rispetto ad un mero strumento pedagogico transeunte; e la promessa, che con esso verrebbe fusa in un unico monolite, varrebbe solo in funzione del Nuovo Testamento, concepito a sua volta come l'unico vero *corpus* del compimento.

Il Nuovo, in verità, non solo si muove già nel grembo dell'Antico – o, più esattamente, del Primo – Testamento, ma continuamente vi si “epifanizza”, se così è lecito esprimersi. Viene alla luce come l'inaudito nel bel mezzo del suo racconto, ogni volta improvviso, a sconvolgerne il *continuum*. L'improducibile nascita del Nuovo in seno al Primo Testamento – e, viceversa, la necessaria presenza del Primo nel Nuovo –, imprime al racconto un marchio dal duplice volto, gioioso e tragico al tempo stesso. Se intuibile è il primo dei due lati, il secondo – quello tragico – viene all'esperienza sempre come un senso di perdita irreparabile. Il *novum*, allora, comporta un versante luminoso, determinabile come *dis-chiusura* individuativa della/e soggettività, in opposizione al discorso senza storia – ma non affatto privo di realtà – del mito. Innegabile, tuttavia, è anche il suo versante drammatico: un vero e proprio taglio ombelicale nei confronti di quella pulsione fusionale (idealizzazione) rappresentata dalla potente inerzia dello stato narrativo precedente. Connesso a ciò, si dà, inevitabile, la perdita di un “prima”, ad opera dell'attualità storica, che “crepa” il flusso del racconto, in-scrivendovi una sorta di *nostalgia escatologica del telos*.

Vero è, pertanto, che la storia si introduce nel racconto, interrompendolo; ma non meno realistico è ciò che opera la figura, ovvero il dispositivo linguistico che struttura il racconto (non solo biblico)<sup>34</sup>. Sporgendosi senza paura sul bordo del mondo della vita, la figura afferra ogni volta il “prima” (*archè*) ad un passo dal precipitare nell'oblio, trattenendolo narrativamente nell'essere.

---

<sup>34</sup> Non può mancare, a questo proposito, il riferimento a N. FRYE, *Il Grande Codice. La Bibbia come letteratura*, Einaudi, Torino 1986. Si legga inoltre M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano 2006. Per ciò che attiene allo stile del racconto, non solo biblico, cfr. T. TODOROV, *Poetica della prosa. Le leggi del racconto*, Bompiani, Milano 1996; F. KERMODE, *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Rizzoli, Milano 1972; P. RICOEUR, *Tempo e racconto, I*, Jaca Book, Milano 1986; ID., *La configurazione nel racconto di finzione, II*, Jaca Book, Milano 1987; ID., *Il tempo raccontato, III*, Jaca Book, Milano 1988. Per rapporto diretto e influssi del mondo biblico sulla cultura occidentale cfr. K. SCHÖPFLIN, *La Bibbia nella letteratura mondiale*, Queriniana, Brescia 2013; H. BLOOM, *Il Canone Occidentale. I libri e le scuole delle età*, Bompiani, Milano 1996; ID., *Visioni profetiche*, Il Saggiatore, Milano 1999; G. STEINER, *Grammatiche della creazione*, Garzanti, Milano 2003; M. C. BARTOLOMEI (a cura di), *La filosofia e il Grande Codice. Fissità dello scritto – Libertà del pensiero?*, Claudiana, Torino 2012; P. STEFANI, *Le radici bibliche della cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2004; V. ARNONE, *La Bibbia fonte d'ispirazione letteraria*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta 2010; infine, per ciò che riguarda più strettamente l'ambito culturale italiano, cfr. S. GENTILI, *Novecento Scritturale. La letteratura italiana e la Bibbia*, Carocci, Roma 2016.

Così facendo, ossia mediante l'invariante delle sue riprese (deuterosi), gli consente di ri-presentarsi (storicizzarsi!) nella sua integra e irripetibile unicità, pur differendo da quello spazio-e-tempo in cui è storicamente accaduto. La sapienza creativa della costellazione figurale sta proprio nell'essere l'aver-luogo ospitale (*soglia*) di un incontro fra l'invarianza storica del suo inizio (origine/*archè*) e l'urgenza delle sue storicizzazioni, variabili quanto lo sono le aprioristicamente indefinibili sue ricontestualizzazioni, determinate dal mutare della storia, tesa – non meno della figura – all'adempimento ultimo (*telos*). Se ci si pensa solo per un istante non può sfuggire l'analogia con la soggettività umana: il suo essere identità corporea esige simultaneamente l'invarianza dell'unico e irripetibile *Io*, nella variazione incessante del suo manifestarsi quale corporeità in stato di evolutiva tensione verso il termine ultimo della morte.

Il Nuovo dal/nel Primo, dunque; ma, nondimeno, l'unità che li costituisce si respira anche come presenza del Primo nel Nuovo, e non solo perché vi si trova materialmente citato (cfr. ad es. *Gv* 19,36s). Se, cioè, tanto l'AT quanto il NT non possono venir equivocati con la mera datità materiale della loro disposizione editoriale, è perché in/con essi la dinamica canonica che si manifesta rivela l'intreccio – se è lecito l'accostamento – di una *complexa realitas*<sup>35</sup>. Significa, in altre parole, che la simbolica dell'AT accade testualmente lì dove le figure cooperano unanimi in vista del loro adempimento; correlativamente, il NT si manifesta ovunque le figure giungono non alla loro abrogazione, semmai al loro riempimento esistenziale<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Il riferimento obbligato è alla celebre espressione contenuta in LG 8: «*Ecclesia terrestri et Ecclesia coelestibus bonis ditata, non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento. Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur*».

<sup>36</sup> Anche sul piano storico-critico vanno evidenziati elementi in questo senso estremamente significativi. Uno tra questi, certo non marginale, si riscontra nel genere letterario apocalittico: non solo è posto a materiale sigillo del canone cristiano della Bibbia (*Ap*), ma, ancor prima, “compie” simbolicamente la predicazione messianica secondo il triplice racconto sinottico, sostanziando della sua visione l'intero epistolario NT. In grazia del suo codice linguistico, l'apocalittica – il genere letterario che più di ogni altro si fa *soglia* (ovvero, simbolizza) tra cielo e terra, tra figura ed esistenza –, ha portato a termine la redazione finale dell'intero AT e, contemporaneamente, ha presieduto alla scrittura del NT. Cfr. C. THEOBALD, *La rivelazione*, EDB, Bologna 2009; P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, 2. *Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001; ID., *All'inizio Dio parla*, ADP Edizioni, Roma 1992; ID., *L'uno e l'altro Testamento*, 1, *op. cit.*, (particolarmente, pp. 231-262). Significativo, inoltre, ciò che quest'ultimo autore afferma a proposito del rapporto AT-NT: «[è] la totalità, o meglio è la struttura del discorso della fede nel Nuovo Testamento che rivela quella dell'Antico. Poi, e soprattutto, la luce del vangelo proiettata sul passato non è un oggetto. [...] Il vangelo stesso si illumina mediante la nuova nascita dell'Antico Testamento. La *soglia* è il luogo di un passaggio nei due sensi, di uno scambio. Il vangelo stesso nasce, per il soggetto, da questo passaggio. Non per il soggetto astratto, distaccato o compiacente, ma per il soggetto che è stato suscitato dal suo fondamento e che lo invoca. [...] La volontà del vangelo, cioè che la sua verità risalva fino all'origine e si dichiara vera nel dichiararsi già “luce per ogni uomo che viene in questo mondo” prima del vangelo, e già “giorno” per Abramo, questa volontà non è esorbitante per il soggetto che legge l'Antico Testamento. Essa è anzi una condizione: perché una verità sia, deve precedere il soggetto» (pp. 340-341; corsivo aggiunto). D'altro canto, lo stesso G. von Rad, citato da Beauchamp, aveva riconosciuto che l'AT, in quanto tale, «viene portat[o] dalla sua stessa materia attraverso un processo continuo di attualizzazione fino alla *soglia* del Nuovo Testamento e anche oltre» (G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento, II: Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1974, p. 507).

È, ultimamente, il giorno del messia a fare la differenza. Giorno grande e terribile, che attrae le figure (cfr. *Gv* 12,32), e che – come mostra l’escatologia presente-e-futura (o, forse, del futuro anteriore) del *QV* – conta sulla concretezza di un suo duplice risvolto, ad un tempo singolare e plurale. Il suo affaccio è, cioè, sul libero disporsi delle singole storie, uniche e irripetibili (plurale)<sup>37</sup>, come sull’intreccio (singolare) di queste pluralità, fino alla ricapitolazione della storia comune, quando Dio sarà tutto in tutti<sup>38</sup>.

Nel giorno messianico, mentre le figure prendono carne e sangue<sup>39</sup>, appare finalmente la segnatura del Nuovo sul Primo Testamento. La differenza, tuttavia, si iscrive all’interno del medesimo ordine di realtà. L’ombra della figura fronteggia, sì, la realtà del suo adempimento, ma in ragione di una più intima unità. Tra Nuovo e Primo, analogamente a esistenza e figura, si staglia dallo sfondo della storia il tema di una “nuzialità”, ben più originario e resistente di quello soggiacente al tradizionale schema metafisico, adoperato per significare la tensione tra le due istanze. In questo caso, in effetti, si è impossibilitati a raggiungere l’“altra sponda” dell’unico reale, poiché viene a istruirsi una cornice ermeneutica ineludibilmente dicotomica, entro cui, in termini pratici, l’unità si traduce come giustapposizione.

Ecco, finalmente, l’approdo al primo punto di intersezione fra la presente ricerca e, in questo caso, le istanze generali, di carattere biblico ed estetico-teologico, entro cui intende trovare dimora. Esso riguarda, per l’esattezza, la trasposizione, o meglio, la fruizione – in termini sistematici e secondo una chiave stilistica – del paradigma tipologico elaborato da P. Beauchamp. La qualità

---

<sup>37</sup> Estremamente interessante, a questo proposito, l’osservazione della singolare, progressiva mutazione nell’utilizzo del cosiddetto “genere letterario”, la cui forma, presso la successione canonica dei libri biblici, passa dal racconto (Pentateuco/AT) alla più intima *Gattung* (genere) della lettera. A questo proposito si legga con profitto il suggestivo saggio di J. DEIBL, *Poetica del congedo. Hölderlin e la nominazione del divino*, EDB, Bologna 2017.

<sup>38</sup> «Ora, invece, Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti. Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo. Ciascuno però nel suo ordine: prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo; poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza. Bisogna infatti che egli regni *finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi*. L’ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché *ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi*. Però quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che si deve eccettuare Colui che gli ha sottomesso ogni cosa. E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (*1 Cor* 15,20-29). Cfr. E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto. Indagine teologico-fondamentale sugli avvenimenti e le origini della fede pasquale*, Cittadella Editrice, Assisi 2005.

<sup>39</sup> «Solo in Gesù figura e verità sono sussistite insieme [...] e il passaggio avviene nella croce. Il posto che l’AT scava al Cristo è la sua condizione kenotica» (M. EPIS, *Teologia Fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2009, p. 458 [nota 7]). Prendendo spunto da *1 Gv* 5,6 – «Questi è colui che è venuto con acqua e sangue, Gesù Cristo; non con acqua soltanto, ma con l’acqua e con il sangue. Ed è lo Spirito che rende testimonianza, perché lo Spirito è la verità» –, si potrebbe dire che il vissuto umano è il venire della carne al corpo; ma non solo carne, bensì carne e sangue.

realistica della figura, nel suo de-bordare dalla funzione retorica, assegnatale per l'iscrizione al registro del linguaggio, muove il racconto – e il testo nel suo insieme – al suo oltrepassamento. La figura, cioè, conduce il racconto ai suoi bordi, fino a sporgersi oltre il testo, nel «non-più-libro»<sup>40</sup>, costituito esattamente dal mondo del suo lettore/ascoltatore<sup>41</sup>. A ben guardare, il fuori-uscire – come sangue e acqua (cfr. *Gv* 19,34) – non è, in effetti, tanto della figura, quanto piuttosto della stessa realtà, nel differire da sé. La figura ne è graziosa manifestazione e rivela l'intenzione, da parte del reale, di darsi nella lettura/ascolto quale evento-di-unità, radicalmente estraneo ad ogni principio di uniformità. Prende così forma l'unità realistica e inconfusa delle due nature: quella figurale e quella esistenziale, in modo sostanziale e sostanzioso.

Solo a questo punto – sia detto *en passant* – il carattere canonico, esponendo illativamente il testo biblico nella mano di chiunque, si offre in quanto latenza fiduciosa in grado di lasciar fluire il realismo delle sue energie ispirative. Non venendo più esclusivamente esibito per via dogmatica, esso si sa capace di consegnare l'evidenza dell'intima realtà che lo configura, nella propria definitiva unità e nella destinale sua appropriazione da parte di altri (lettori/ascoltatori). Questo è riconoscibile per virtù della sua iscrizione all'ordine estetico-fenomenologico, ossia intrinsecamente. Non si tratta, pertanto, di scongiurare l'affiorare in superficie di una presunta strategia di

---

<sup>40</sup> Coniata da F. ROSENZWEIG, in *Das neue Denken* – uno dei suoi saggi capitali –, si colloca nel seguente contesto immediato: «poichè ciò che viene ora [...] è già al di là del libro, “porta” che conduce dal libro al non-più-libro. Non-più-libro è la conoscenza affascinata-atterrita che in questo guardare alla “parabola del mondo nel volto di Dio”, in questo arrestare e cogliere tutto l'essere nell'immediatezza di un istante [*Augenblick*] e di un sol colpo d'occhio [*Augenblick*], i confini dell'umanità sono superati» (ID., *La Scrittura*, op. cit., p. 281). Il testo appena citato si connette perfettamente alla chiusa dell'opera maggiore – sostanzialmente scritta dal filosofo ebreo-tedesco sul fronte orientale della Prima Guerra Mondiale: ID., *La stella della redenzione*, (a cura di G. BONOLA) Marietti, Genova 1985, p. 454, «Le parole [“Camminare in semplicità con il tuo Dio” – *Mi* 6,8] stanno scritte sulla porta, sulla porta che dal misterioso-miracoloso splendore del santuario di Dio, dove nessun uomo può restare a vivere, conduce verso l'esterno. Ma su che cosa si aprono allora i battenti di questa porta? Non lo sai? Sulla vita». Si legga G. BONAGIUSO, *La soglia dell'esilio. Asimmetrie di tempo e spazio nel Nuovo Pensiero di Franz Rosenzweig*, in: <http://mondodomani.org/dialegethai/gb03.htm>. L'intero dell'inesausto lavoro intellettuale, sviluppato in condizioni drammatiche dal filosofo di Kassel, può essere proficuamente consultato in ID., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* (I-IV Bd.), Nijhoff, Den Haag 1976-1984. Tra i più penetranti lettori di questa stagione del pensiero ebraico-cristiano è certamente B. CASPER, *Rosenzweig e Heidegger. Essere ed evento*, (a cura di FABRIS A.), Morcelliana, Brescia 2008; ID., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, (a cura di S. ZUCAL), Morcelliana, Brescia 2009. Vanno annoverate inoltre gli affondi di F. P. CIGLIA, *Fra Atene e Gerusalemme. Il “nuovo pensiero” di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova 2009; ID., *Scrutando la “Stella”. Cinque studi su Rosenzweig*, CEDAM (Biblioteca dell'“Archivio di Filosofia”), Padova 1999; G. BONOLA, *Franz Rosenzweig e il confine. Introduzione*, in: F. ROSENZWEIG, *La Scrittura*, op. cit., 7-68; D. TOTI, *Franz Rosenzweig. Possibilità di una fondazione della nuova filosofia nella storia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000; S. SEMPLICI, *La logica e il tempo. Il “nuovo pensiero” e Hegel*, Marietti, Genova 1992. Infine una straordinaria testimonianza in E. CANETTI, *La lingua salvata. Storia di una giovinezza*, Adelphi, Milano 1980.

<sup>41</sup> «Allora comincio a dire: “Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi”» (*Lc* 4,21). Al passo lucano ben si accosta la celebre massima, risalente a GREGORIO MAGNO: «*Scriptura crescit cum legente*» (ID., *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, in: CCL 142 [Omelia VII]).

immunizzazione da parte del discorso teologico, rispetto alla ormai classica critica di dogmatismo mossa dalla matrice laica del pensiero.

Le figure testuali, dunque, ben al di là dall'essere mera riserva contenutistica per la comprensione propria ad ogni singolo, si concedono a quest'ultimo, nell'atto di lettura, come possibilità di con-formazione della propria coscienza. La performatività della sponda realistica dell'originario è resa possibile nell'oggi, per la disponibilità incondizionata al contatto con chiunque mostrata dalla dimensione figurale. La ripresa da parte del lettore/uditore si fa in un certo senso irripetibile figura esistenziale di quello stesso originario improducibile. Deuterosi che accade realisticamente per virtù dell'interruzione apportata dalla storia e dal tempo che le resta per giungere al suo *telos*. Quale dispositivo letterario, la figura consente, dunque, l'esteriorizzazione quale appropriazione esistenziale mediante l'atto di lettura: «[L]a verità precede la figura, e il compimento non ne è che la dimostrazione. La figura è cammino in noi della verità alla verità. Cammino della verità, essa non le può essere esteriore. Non vi è cammino verso la verità, perché tutti i suoi cammini sono in essa»<sup>42</sup>. Essa, come già detto, mantiene riconoscibile la presenza dell'*archè* – in quanto assenza – e inoccupabile il suo posto. Perciò il racconto non solo è spinto in avanti, verso il suo *telos*, ma, appunto, si sporge sul compimento che è il «non-più-libro», il mondo della vita. Ogni coscienza, cioè, che, leggendo (più o meno criticamente) secondo lo spirito appena tratteggiato, si lascia raggiungere dal mondo biblico e se ne lascia plasmare dall'intima sua energia performativa, si fa momento interno di quella stessa verità teologale manifestatasi ad essa nella esteriorizzazione della figura<sup>43</sup>.

L'asserto conciliare di *Dei Verbum* 24 vorrebbe attrarre l'attenzione proprio sulla effettività di questo evento. Al termine della prima tornata introduttiva risulta tracciato il perimetro teologico, entro cui la presente ricerca si svilupperà, traducendosi quale esercizio pratico di una estetica teologico-fondamentale, nell'alveo fenomenologico di quelle meta-figure percepite al loro sorgere dall'intimo della narrazione scritturistica. Riconosciute quale forma stilistica, improducibile e ultimamente valida della testimonianza cristologica intorno alla verità di Dio, le Scritture le consegnano proprio così all'autocoscienza ecclesiale, affinché ne sia la rappresentanza efficace all'interno della socialità post-moderna comune a tutti.

---

<sup>42</sup> P. BEAUCHAMP, *Le récit*, op. cit., p. 49.

<sup>43</sup> «[L]a figura è operatore fenomenologico di significazione (generando una struttura della percezione omologa in ogni diverso atto figurativo di lettura). La lettura delle figure evangeliche della coscienza di Gesù, intesa come atto figurante il mondo della vita, funge da nesso esistenziale fra le forme del sensibile e quelle del senso riprendendo il legame originario fra lo spessore del corpo di Gesù e l'accadere storico della sua coscienza» (M. NERI, *Verso una fenomenologia di Gesù*, in: "Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione", 18 [2005], p. 380).

## Il post-moderno e il paradigma stilistico

Al fine di fornire un orientamento il più possibile esaustivo in ordine al quadro ermeneutico offerto dalla dissertazione, viene dato conto, con questo secondo tornante introduttivo, dell'opzione culturale che la presiede. Si tratta dell'altrettanto essenziale questione del post-moderno. Nei fatti, va dato urgente ascolto ed esecuzione pratica (cfr. *Lc* 8,21; *Mc* 3,35), ancora una volta e secondo la sistematicità propria all'argomentare teologico, all'appello di quell'«aggiornamento»<sup>44</sup> caratterizzante la *ecclesia semper purificanda/reformanda*<sup>45</sup>.

Esattamente con l'impiego di questa categoria Giovanni XXIII ha inteso convocare, nell'immediato del suo tempo, la responsabilità dei padri conciliari, connotando pastoralmente l'inizio dell'evento conciliare. Mediante ciò, tuttavia, è la chiesa tutta ad esser-si iniziata all'apertura radicale nei confronti della contemporaneità. Aggiornamento, dunque, quale categoria, la cui validità non si risolve nella puntualità congiunturale del suo pronunciamento, né con la celebrazione solenne del Vaticano II o, tantomeno, con la conseguente sua traduzione in termini esecutivi di

---

<sup>44</sup> Cfr. GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, in: *Enchiridion Vaticanum* (= *EV*), EDB, Bologna 1981ss., 1/37\*; 1/45\*. Come autorevolmente osserva F. G. BRAMBILLA, *L'interpretazione teologica del Vaticano II. Categorie, orientamenti, questioni*, in: AA. VV., *Il Concilio e Paolo VI. A cinquant'anni dal Vaticano II*, a cura di E. ROSANNA – ISTITUTO PAOLO VI, Studium, Brescia – Roma, 2016, pp. 148-179: «[È] proprio con l'ultimo Concilio che la storia fa il suo "ingresso" nell'autocomprensione della fede con un autorevole riconoscimento. La coscienza storica, che evidentemente precede il Vaticano II, si presenta all'appuntamento [...] con la consapevolezza non solo del carattere storico della rivelazione, ma della stessa comprensione storica della dottrina della fede, la quale non può essere fissata nel cielo platonico delle dottrine e delle norme, ma dentro un percorso di ricezione storica. Se la rivelazione è storica, se la storia della fede ha uno "sviluppo" fortemente segnato dalla storicità, anche il programma di "aggiornamento" proposto da Papa Giovanni al Concilio non potrà non fare i conti con la coscienza moderna». Per ciò che attiene alla ricezione conciliare complessiva cfr. infine G. ROUTHIER, *Il Vaticano II come stile*, in: *La Scuola Cattolica*, 136 (2008), pp. 5-32; ID., *Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano 2012; ID., *L'eredità del Vaticano II*, in: *La Rivista del Clero italiano*, 9 (2012), pp. 566-580. Di interesse anche i due articoli comparsi sulla rivista *Archivio Teologico Torinese*, 20 (2014), rispettivamente di: F. G. BRAMBILLA, *Il Vaticano II, la modernità e la scelta pastorale*, pp. 7-18; A. TONIOLO, *Vaticano II, pastorale, segni dei tempi: problemi ermeneutici e opportunità ecclesiali*, pp. 19-34. Da considerare anche M. EPIS, *Teologia Fondamentale, op. cit.*, pp. 35-59; AA. VV. (a cura di A. MELLONI), *Storia del concilio Vaticano II, I-IV*, (diretta da G. ALBERIGO), Il Mulino, Bologna (2012-2013); G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Il Mulino, Bologna 2012.

<sup>45</sup> «La Chiesa, che comprende nel suo seno peccatori ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione [*Ecclesia...sancta simul et semper purificanda*], avanza continuamente per il cammino della penitenza e del rinnovamento» (*LG* 8). Di seguito, anche un passaggio di una omelia pronunciata dal Card. W. KASPER in occasione della celebrazione, nella Basilica di S. Paolo fuori le Mura, a conclusione della Settimana ecumenica per l'Unità dei cristiani (2002): «Ogni giorno abbiamo bisogno di essere rinnovati, abbiamo bisogno di un rinnovamento personale e di un rinnovamento comunitario della Chiesa. Spesso noi tutti viviamo più in conformità alle leggi di questo mondo vecchio [...] Noi non siamo perfetti, e anche la Chiesa, benché santa, è una Chiesa di peccatori. Ciò diventa evidente se guardiamo alle nostre divisioni. Esse sono contro la volontà di Gesù; sono peccato [...] "*Ecclesia semper reformanda*" è uno slogan protestante; "*Ecclesia purificanda*" asserisce il Concilio Vaticano II (*LG* 8). Le due affermazioni fanno da eco al concetto fondante e al fulcro della buona novella di Gesù sulla venuta del regno di Dio: "Convertitevi e credete al Vangelo" (*Mc* 1, 5). La conversione è essenziale per l'esistenza cristiana e non c'è un ecumenismo autentico senza conversione». ([www.vatican.va/roman.../rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20020125\\_kasper-san-paolo\\_it.html](http://www.vatican.va/roman.../rc_pc_chrstuni_doc_20020125_kasper-san-paolo_it.html)).

produzione documentale. Essa, cioè, non si esaurisce nella gestazione conciliare che così partorisce il profilo ecclesiastico contemporaneo del cristianesimo. Piuttosto, va assunta, per così dire, integralmente: come il tratto distintivo della nota di “cattolicità”; di quel modo d’essere (e di pensare), capace di stabilir-si nel (e abitare il) «tempo di ora»<sup>46</sup>. Uno stile esistenziale e una *mens* «in uscita»<sup>47</sup> che, pertanto, mutuando l’autorizzazione dallo stesso Spirito nel/col quale furono redatti i testi conciliari, sentono di non poter ritenere concluso il processo di ricontestualizzazione, dovendo incessantemente tornare sul senso ispirativo contenuto nelle espressioni magisteriali vincolanti.

Lo spunto riflessivo è fornito, in questa sede, da una questione di merito, ossia da una osservazione in ordine alla già richiamata metafora dell’anima, evocata in *DV* 24. E come in precedenza il riferimento al paradigma epistemico della figura biblica diede modo di illustrare il piano metodologico della ricerca, ora il rivolgersi all’immagine conciliare permetterà di tratteggiare un’ulteriore esigenza: la necessità e l’improrogabilità di dar corpo a questa svolta paradigmatica, in vista di una adeguata comprensione della graziosa complessità in esercizio presso l’evento stilistico cristiano.

Anima, al pari di ogni altro concetto – e di ogni ente – non è pura invarianza semantica. Non certo questo può essere l’ambito deputato ad una sua puntigliosa esegesi. Basti tuttavia considerare che, pur a distanza di soli pochi decenni, dacché il concilio la utilizzò per significare l’intimità di rapporto fra le Scritture sacre e lo scavo teologico, il suo senso è attualmente dis-localato altrove. Ridottosi viepiù il suo utilizzo nel contemporaneo<sup>48</sup>, tale immagine – con la pregnanza della sua

---

<sup>46</sup> Si è debitori di WALTER BENJAMIN per il conio di questa categoria; cfr. le sue tesi XIV, XVIII e A in: *Sul concetto di storia*, (a cura di G. BONOLA e M. RANCHETTI) Einaudi, Torino 1997 (attualmente in: ID., *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006). Cfr. G. AGAMBEN, *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin*, in: L. BELLOI, L. LOTTI (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo, storia, linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 65-82 (ora in: G. AGAMBEN, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 37-55). La *Jetztzeit*, infatti, nel pensiero del filosofo ebreo berlinese connette due nuclei tematici: come afferma M. T. COSTA, *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, Quodlibet, Macerata 2008, p. 110, si tratta, da una parte, di una «critica del modello storicistico»; dall’altra parte, vale per «individuazione di un modello di temporalità storica che allude alla dimensione messianica». Del filosofo ebreo berlinese si legga, fra le altre numerose opere, il particolarmente attuale *Capitalismo come religione*, Il Melangolo, Genova 2013.

<sup>47</sup> Non sfuggirà la frequenza di questa immagine plastica – «chiesa in uscita» – negli interventi scritti e orali dell’attuale vescovo di Roma, Francesco. Categoria che, peraltro, non è poco affine alla visione ebraica in genere, e nello specifico a quella di F. ROSENZWEIG, *La Stella della redenzione*, op. cit.

<sup>48</sup> Nel quadro di una prevalente epistemologia della complessità, che iscrive il reale nell’ordine monistico delle funzioni complesse, il concetto di “anima” retrocede sempre più per lasciare il campo a quello di “mente”. Per ciò che attiene, esemplarmente, alle esperienze antropologiche indagate dalle neuroscienze, il punto epistemico di partenza è la plurifunzionalità dell’unità-corpo. Questi l’unico piano del reale, all’interno del quale vengono a svolgersi una molteplicità di funzioni, tra le quali – decisive – quella dell’anima (ordine dell’ambiente vitale) e della mente (ordine del pensiero). Viene anzitutto a cadere il quadro aprioristico, entro cui le due istanze valevano quali principi di semplificazione del reale. Successivamente è proprio il concetto di anima che, troppo compromesso con l’impianto metafisico, viene liquidato perché inadatto a concepire la complessità funzionalistica del reale, in quanto è referente di una



più o meno manifesta referenza metafisica – non si lascia più iscrivere in maniera univoca all'interno di un quadro epistemico dualistico, impostato sulla sistematica semplificazione dei principi. Alla base della *mens* tecnico-scientifica che presiede l'impianto razionale contemporaneo va infatti registrata una conversione paradigmatica verso regioni del reale, la cui logica non risponde affatto all'intento di una *reductio ad unum* dell'esistente, come in precedenza accadeva a motivo di un pregiudiziale governo della «semplicità del principio»<sup>49</sup>. Idea che, esemplarmente, ha ancora la pretesa di fungere, sul piano strategico, da criterio organizzativo della ermeneutica teologica, nel momento in cui auspica/esige – come in un caso relativamente recente di pronunciamento magisteriale – il passaggio «dal fenomeno al fondamento»<sup>50</sup>.

L'immanenza, invece, nel regime post-metafisico della fenomenologia contemporanea, pur volendo continuare a patire “riduzioni” sul piano metodologico, non tollera più l'essere inserita all'interno di un quadro epistemico favorevole alla concezione dicotomica della trascendenza. Il senso della sua verità non va nella direzione del suo oltre-passamento, del passaggio all'altr-ove, ben piuttosto si scopre internamente abitata dal più-proprio, quale sua incommensurabile vastità<sup>51</sup>. Si tratta, dunque, di uno “s/fondamento del fenomeno”, il che sta a dire – tornando allo specifico dell'idea di anima – la *Verschiebung* (slittamento, scivolamento, dif-ferimento) di una prospettiva

---

impostazione tesa alla ricerca della causa sottostante ai dati esperiti. Cfr. in tal senso S. NANNINI, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma – Bari 2002.

<sup>49</sup> Cfr. P. GILBERT, *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica*, EDB, Bologna 2014.

<sup>50</sup> Cfr. il par. 83 della *Lettera enciclica* di GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, in: “*Il Regno – Documenti*”, 19 (1999), pp. 593-617. *Dal fenomeno al fondamento* è il titolo di un paragrafo, criticamente ripreso da A. MARGARITTI, *Fenomeno e fondamento*, in: “*Teologia*”, 24/3 (1999), pp. 334-355. Cfr. anche il saggio, sulla lettura critica di E. Severino dell'intera enciclica, ad opera di F. GUSMANO, *La fede tra follia e violenza. Fides et Ratio nell'interpretazione di Emanuele Severino*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/fg03.htm>. A questo proposito si ricorda anche E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995; a cui si contrappone decisamente la lezione di E. SALMANN, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1996.

<sup>51</sup> Tornando all'esemplarità della questione antropologica, prospettata in chiave neuroscientifica, si può osservare che non c'è salto tra corpo e anima/mente, come nel precedente schema metafisico, grazie alla separazione dei domini di spirito e materia. La verità della materia non risiede nella estrinsecità e separatezza del suo principio spirituale; piuttosto è interna alla complessità dell'evento corporeo, alla molteplicità funzionalistica dei suoi sistemi complessi. Il corpo non è mai perso di vista – e questo non deve essere un fattore di poco interesse per la teologia post-moderna. Non essendo mai il semplice spunto iniziale, né l'involucro che occasiona il contatto con la sua sostanza veritativa immateriale, va considerata la sensatezza della sua permanenza in ordine all'esperienza della sua verità. In questa prospettiva può essere dunque tentato anche un ripensamento del *teologumenon* dell'ascensione del Signore, ovvero del togliimento del suo corpo, senza ricadere nella cattura della strumentazione concettuale tradizionale. Cfr. a tal proposito G. PERNIGOTTO, *La postmodernità in questione: spunti per un bilancio teologico*, in: “*Annali di Studi religiosi*”, 10 (2009), pp. 111-120. Oltre a ciò, N. DEPRAZ, *Mettere al lavoro il metodo fenomenologico nei protocolli sperimentali. “Passaggi generativi” tra l'empirico e il trascendentale*, in: M. CAPPUCCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 249-269. Si segnala, inoltre, in traduzione italiana il pregevole saggio di F. J. VARELA, *Neurofenomenologia. Un rimedio metodologico al “problema difficile”*, in: *IBIDEM*, pp. 65-93.

che ormai punta a mettere in rilievo ciò che coniuga e compenetra soggettività e oggettività, paradigmi dell'opposizione epistemologica in regime di modernità. Nella geniale rilettura della fenomenologia husserliana proposta da MAURICE MERLEAU-PONTY giungono ad una quantomai apprezzabile stabilizzazione intuizioni, a cui lo stesso fautore del programmatico «*zu den Sachen selbst gehen!*» (andare alle cose stesse!) non era riuscito – o, non gli fu dato, come a Mosè – l'approdo definitivo<sup>52</sup>. Nell'evento di una carne che prende corpo, il fenomenologo francese scopre la chiave mediante cui far scivolare via dal piano epistemologico l'idea fuorviante di separazione tra l'oggettivo/corpo e il soggettivo/anima. Mentre in Husserl, a quanto consta, non si dà alternativa alla giustapposizione tra prospettive fenomenologiche «in terza persona» e/o «in prima persona»<sup>53</sup>, per Merleau-Ponty si dà la possibilità di una rivoluzione copernicana per la speculazione *tout court*; solo che, con coraggio filosofico, si metta a tema l'impensato custodito al cuore della *fides* cristiana: poiché «l'incarnazione cambia tutto»<sup>54</sup>. Nel corso delle argomentazioni proposte dalla dissertazione sarà dato giusto spazio, pur brevemente, per un affondo intorno alla promettente svolta merleau-pontyana (cfr. particolarmente al *Capitolo Primo*).

Ora, nel quadro introduttivo di queste riflessioni, ciò su cui s'intende puntare l'attenzione – correndo il rischio di una eccessiva semplificazione – è il peso specifico degli eventi storici accaduti nei pochi anni che distanziarono le produzioni fenomenologie di Husserl e Merleau-Ponty, separando per certi versi, con un fossato incolmabile, le epoche abitate dai due filosofi. Il riferimento, fin troppo evidente, è a una tra le più tragiche pagine conosciute dalla storia mondiale.

---

<sup>52</sup> Sull'interpretazione data al senso di questa asserzione si potrebbe rintracciare la discriminante differenziante la declinazione husserliana di fenomenologia da quella heideggeriana: l'una tesa alla cosa in quanto dato di coscienza, l'altra in qualità di accadimento dell'essere.

<sup>53</sup> Cfr. F. BUONGIORNO, *Fenomenologia in "prima" e in "terza" persona: Searle e Dennett critici di Husserl*, in: "Rivista internazionale di filosofia e psicologia", 3 (2014), pp. 267-288. L'articolazione husserliana – cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, (a cura di F. COSTA), Bompiani, Milano 2002 –, su cui si innesta l'allargamento merleau-pontyano, verte – com'è noto – sulla fenomenalità del *Körper* (corpo fisico) e del *Leib* (corpo proprio). Nella lettura di C. TARDITI, *Abitare la soglia. Percorsi di fenomenologia francese*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2012, p. 89, «a partire all'incirca dagli anni Venti la fenomenologia di Husserl si trova a procedere su un sottile crinale, sul limitare di due terreni, quello costituente e quello passivo, in cui la soggettività si fa coscienza intenzionale di sé e del mondo. Attraverso il filtro delle ricerche sulla costituzione della temporalità e dell'intersoggettività [...] [si è] visto emergere questo territorio sottile e misterioso, da cui l'Io non può mai uscire: è la sua dimora, il suo "eterno passaggio", il costante attraversamento di quell'alterazione originaria che si manifesta appunto nella sua temporalità irrinunciabile e nel suo essere costantemente esposto ad ogni forma di alterità senza poterla ridurre a pura trasparenza. Sempre ad un passo da quel terreno puro e assoluto cui tende costantemente e al quale si rapporta nella forma dell'idealità, l'Io non può che cogliersi sempre in ritardo, in quello scarto tempoale e in quell'alter-azione che fanno dell'evidenza sempre un progetto, mai un possesso, e della soggettività una sintesi sempre *à venir*».

<sup>54</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 206. Intuizione ampiamente esplorata dalla fenomenologia della carne di M. HENRY, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001.

Nulla, sul piano della socialità comune, poté più essere come prima. Filosoficamente/culturalmente, non meno che politicamente/religiosamente. Forse, da quello squarcio prodottosi al cuore dell'occidente cristiano, una luce disillusa si è profusa, permettendo di scorgere, nella trans-figurazione valoriale dei paradigmi, una duplice possibilità di riorientamento: tanto per ciò che attiene al pensiero teorico, con l'apprezzamento della differenza; quanto per la prassi politica, nell'accoglienza della diversità<sup>55</sup>.

Poiché, sotto il paradigma idealistico e accattivante della semplicità<sup>56</sup> dissimula il suo vero volto una tirannia onnivora e, letteralmente, s-pietata. Sia in senso socio-politico, che in quello culturale e filosofico (nonché religioso). Anzi, tra queste sponde della razionalità occidentale, viene a istituirsi nella modernità una sorta di perversa alleanza, fino a sfociare nell'abisso disumano di Auschwitz<sup>57</sup>. Circolo, la cui maliziosità ha radici antichissime, che affondano agli inizi della civiltà occidentale – mostrato, fra altri, con estremo acume dalle analisi archeologiche (estetico-filosofiche e teologico-politiche) di GIORGIO AGAMBEN<sup>58</sup>.

Principio ontologico di semplicità come proiezione metafisica del principe politico – immagine terrestre della onnivora onnipotenza del divino – che revoca a sé ogni autorità? Traduzione politica di una istanza originariamente razionale – ovvero prima intenzionata, dunque riflettuta e successivamente organizzata politicamente? Come rizoma, si fatica a stabilire un inizio, accordandone il privilegio in qualità di “causa incausata”, al pensiero filosofico, all'orizzonte religioso, o alla prassi politica. D'altro canto, ciò che si evidenzia è l'efficienza della loro sinergia, nel funzionamento del medesimo paradigma su entrambi i versanti, sinteticamente circoscritti nella duplice figura del sovrano (prassi politica) e dell'anima (antropologia filosofico-teologica). Il sovrano, cioè, sta al *corpus* sociale come l'anima sta al corpo umano – in questo non ha fatto eccezione (né, per certi versi, continua a farlo) la figura del papa e, emanazionisticamente, lo *status clericalis in toto*. Ogni ente è, in senso forte, il suo principio essenziale; interamente riconducibile e risolvibile in esso. In entrambe le realtà prende corpo l'idea di *reductio ad unum* che caratterizza il nucleo egemonico dell'impianto metafisico soggiacente. Simulacro simbolico di una semantica non più

---

<sup>55</sup> Salvo poi scoprire, con amaro – *goeletiano* – disincanto, che, al netto del mutamento oggettivo di paradigmi, la soggettività umana non riesce da sé ad arginare quella spinta irresistibile al dominio e alla egemonia, tanto sul mondo, quanto sui fratelli e le sorelle.

<sup>56</sup> Cfr. G. BONACCORSO, *L'epistemologia della complessità e la teologia*, in: “*Rivista di teologia*”, 54 (2013), pp. 61-95; ID., *Critica della ragione impura. Per un confronto tra teologia e scienza*, Cittadella Editrice, Assisi 2016, pp. 15-161.

<sup>57</sup> Non fa mistero, in questa prospettiva, il nome di M. HEIDEGGER.

<sup>58</sup> Si rimanda al *Capitolo Secondo*.

pensabile, e politicamente ineseguibile, almeno per ciò che attiene alla questione irrinunciabile dei suoi principi etici.

Il liquefarsi post-moderno della sacralità riservata all'autoritario dominio della semplicità (o, semplificazione) esige, pertanto, l'assunzione di un più adeguato paradigma epistemico che, resistendo alla potente inerzia dell'eterno ritorno, possa permettere di abitare prospettive in grado di orientare al *novum* prassi e pensiero, intesi nella loro più integrale accezione. La cesura epocale, apertasi al cuore della civiltà occidentale, ha condotto la soggettività moderna nel tempo della sua liquidazione e, con essa, anche l'impianto epistemico alla base della sua razionalità<sup>59</sup>. Certo, non cancellando le dovute differenze fra quelle che il moderno amava nominare come espressioni della *mens* scientifico-matematica (*Naturwissenschaften* – scienze della natura) e filosofico-teologica (*Geisteswissenschaften* – scienze dello spirito).

La ragione teologica, dal canto suo, non può rimanere in disparte nell'agone della cultura contemporanea. Non le si addice il ruolo di osservatrice, lucida ma an-affettiva; ovvero, non appassionate per la questione antropologica a tutto tondo. Neppure può esserle sufficiente un parziale coinvolgimento, esibito come il contegno critico di uno spettatore colto, davanti ad uno spettacolo non particolarmente entusiasmante; alla cui visione, tuttavia, non può kafkianamente sottrarsi. Prendendo così sul serio il radicale e, nondimeno, promettente mutamento della sensibilità post-moderna, essa viene fiduciosamente alla responsabilità di quel servizio, a cui lo stesso Evangelo la chiama.

La ricerca teologica si vuole pertanto declinata sui due versanti della soggettività contemporanea: anzitutto, quello singolare-plurale<sup>60</sup> della *fides* cristiana, in qualità di suo sapere critico. Tuttavia, in simultanea e in modo non meno determinato, quello universale-concreto di una intersoggettività, alla cui base la coscienza comune, strutturalmente credente (cfr. nota 645), è tesa alla ricerca di più stabili paradigmi culturali, capaci di un modo nuovo di abitare il mondo. Nell'ostensione dell'Aperto crocifisso si fa "immaginabile" una paradigmaticità – quale oscillazione differenziale delle meta-figure di *soglia* e *dis-chiusura* –, rendendosi altresì percepibile alla teologia il compito della loro possibile tematizzazione.

Nel contesto di questa svolta paradigmatica può essere apprezzato il senso della presente incursione teologica, agognante un approdo più stabile sulle sponde di una categorialità iscritta a pieno

---

<sup>59</sup> Attualmente, sul piano epistemologico, si è comunemente inclini a considerare la razionalità contemporanea nel quadro del paradigma della complessità; cfr. G. BONACCORSO, *L'epistemologia della complessità e la teologia*, op. cit.

<sup>60</sup> L'espressione è mutuata da J.-L. NANCY, al cui pensiero la ricerca dedica un cospicuo affondo nel *Capitolo Terzo*.

titolo nei registri del post-moderno. Per esemplificare, ancora una volta, a partire dalla metafora dell'anima, sarà a questo punto più che evidente come il ricorso ad essa comunicherà al contemporaneo ben poco, a meno della sua ricollocazione nel quadro di una complessità irriducibile sul piano paradigmatico dell'*epistème*. Non più, dunque, univoco riferimento al semplice principio immortale dell'essere umano, né indicazione di un punto esterno di partenza e/o di arrivo del discorso teologico. Anche le stesse metafore del fondamento, o del centro<sup>61</sup>, che nella sostanzialità dell'anima si rispecchiano, rischiano di eseguire, con la loro staticità, l'idea metafisica immaginata nella forma di un "motore immobile". In una scala del reale presupposto solo appena più ridotta, esse non fanno altro che riprodurre l'an-affezione di un avviamento – quale, nella fattispecie, l'accensione transeunte della *machinerie* teologica.

Le Scritture, in qualità di anima della teologia, vogliono invece riguadagnare la complessità relazionale di una fenomenalità squisitamente affettiva. Ossia di un accadere che, senza volontà egemoniche, tocca nel più-proprio l'integralità e la complessità, tanto del reale nella sua globalità, quanto della soggettività nella sua singolarità. E, dunque, ambisce a transitare dalla inquadratura di un paradigma essenzialistico, all'interno del quale il testo biblico viene ritenuto poco più di un territorio di caccia per astrazioni razionali teologicamente declinate, ad una loro più adeguata riconfigurazione esteticamente sensibile.

Il tentativo della suddetta ricerca rappresenta, pertanto, una possibile e, sperabilmente, pertinente forma in esercizio di ciò che potrebbe essere nominato "paradigma stilistico"<sup>62</sup> del cristianesimo storico, il cui canone insuperabile coincide con l'attestazione scritturistica. Per l'applicazione del paradigma, in termini teologico-fondamentali, occorre anzitutto fare sponda sul versante biblico, entro il quale il discorso teologico, inaggirabilmente, trova il suo senso e assume la propria forma. Nondimeno, si è sospinti dall'esigenza non strategica di un dialogo franco e costruttivo con il versante culturale, in cui viene a determinarsi il volto della contemporaneità.

La quota innovativa in carico alla dissertazione corre, in buona sostanza, esattamente sul filo del riconoscimento in ordine alla giustezza della traccia intessuta dal dif-ferire costitutivo di *dischiusura* e *soglia*. Renderle giustizia significa, anzitutto, dare ragione della loro irriducibilità e, non ultimo, del permanere, tra loro, di una oscillazione generativa per riferimento al reale *tout*

---

<sup>61</sup> Cfr. D. BALOCCO, *Dal cristocentrismo al cristomorfismo. In dialogo con David Tracy*, Glossa, Milano 2012.

<sup>62</sup> Di cui altri, con ben altri spessore e autorevolezza teologici, hanno saputo tracciare le linee di fondo e circoscriverne i plessi essenziali. Con gratitudine il pensiero va anzitutto ai contributi di K. APPEL e M. NERI; con essi, senz'altro C. THEOBALD, P. SEQUERI, G. C. PAGAZZI e G. LARCHER (cfr. *Bibliografia*).

*court*. Collettori di armoniche frattali provenienti dai vari livelli della realtà, la somiglianza immaginale della loro differenza permette l'intreccio di istanze scritturistiche con le punte più avanzate del pensiero occidentale contemporaneo.

A tanto punta la convocazione di due tra le più significative personalità nell'ambito offerto dal panorama filosofico attuale: i già nominati GIORGIO AGAMBEN e JEAN-LUC NANCY. Ad attrarre l'attenzione sono stati tanto il rigore delle loro ricerche, quanto il profilo laico del loro pensiero, incuriosito nondimeno da temi cari alla religione e alla fenomenalità cristiana. Più precisamente, nel quadro di quella interrogazione filosofica contemporanea, particolarmente sensibile al fenomeno occidentale del cristianesimo, viene posta particolare cura all'interesse dei due filosofi per l'istanza messianico-escatologica, caratterizzante la fede ebraico-cristiana. Una presumibile, ancor ben radicata e condizionante pregiudiziale apologetica, ostacola il pensiero teologico italiano da una loro frequentazione alquanto episodica. E non basta ad essi l'aver fino ad oggi dedicato al fenomeno del cristianesimo storico una parte non trascurabile di contributi teorici. La convergenza di questa ricerca sulla qualità delle loro ricognizioni è tuttavia dovuta, nello specifico, alla centralità delle "più che metaforiche"<sup>63</sup> *soglia e dis-chiusura* riservata dalle rispettive analisi<sup>64</sup>.

Antidoto efficace all'idolatria del potere, l'istanza messianico-escatologica costituisce l'osmotico tra-passare di ogni frammento di reale alla più propria libera dis-posizione di/a sé, come originarsi incommensurabile della vita nuova – sulla bocca del Gesù sinottico spesso si ode il *leitmotiv* (o, *mantra*) «la tua fede ti ha salvato» (cfr. ad esempio *Mc* 5,34; 10; *Mt* 15,28; *Lc* 7,9). Scaltro nel cogliere efficacemente, con l'agire secondo *dynamis* (cfr. *Mc* 5,30) ed *exousia* (cfr. *Mc* 1,22.27) del Nazareno, l'istanza a-ideologica che fu l'autentica forza dirompente della sua esistenza "(in)carnata" e-marginale, il *cogito* contemporaneo segue attentamente le tracce della costellazione formata dalle meta-figure *dis-chiusura* e *soglia*, oltre il *textus receptus* canonico, nelle pieghe più nascoste del reale.

---

<sup>63</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, *op. cit.*, pp. 212-213. Non si può non ricordare inoltre P. RICOEUR, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1976.

<sup>64</sup> Per inciso, va detto che, curiosamente, entrambi i filosofi non godono di una particolare attenzione da parte della teologia, quantomeno per ciò che attiene all'ambito accademico italiano. Curioso destino inverso, il loro: mentre è indiscussa l'autorevolezza di J.-L. NANCY anche all'interno dei confini francesi – meno, tuttavia, nell'ambito del pensiero filosofico di lingua tedesca –, per G. AGAMBEN vale, all'opposto, un grande credito all'estero, particolarmente in Francia, in Germania ed in Austria (nonché negli USA). Patisce però minor consenso fra le mura di casa. Il presente progetto perciò, attraverso l'accostamento dei due autori, vorrebbe fungere da ponte per la recezione del loro pensiero, nel quadro degli studi teologici, nonché nell'ambito della lingua italiana. Complicità intellettuale che ha radicamento quantomeno in convergenze significative: si legga, ad esempio, il lavoro a più mani G. AGAMBEN, J.-L. NANCY, A. BADIOU, M. DE CAROLIS, N. RUSSO, M. ZANARDI (a cura di), *Comunità e Politica*, Cronopio, Napoli 2011.

Entro questo orizzonte G. Agamben e J.-L. Nancy appaiono senza dubbio interlocutori da privilegiare. In modo particolare, con il saggio *Il tempo che resta*<sup>65</sup>, il filosofo italiano ha confermato una predilezione per la simbolica immaginale della *soglia* nell'affondo sulla cruciale teologia paolina – rivelata già all'esordio del suo progetto teoretico con l'opera *Homo sacer*<sup>66</sup>. Seguendo il suo vivo interesse per il pensiero proprio al primo autore del NT, nonché la non comune penetrazione del suo impianto riflessivo, si è nella condizione di far luce sulla connessione della meta-figura con l'istanza del messianico. Tenendo necessariamente in conto il suo più che ventennale scavo filosofico-politico intorno al paradigma dell'antropologico, si può tentare una prima approssimazione sul senso che, presso Agamben, si circoscrive con la categoria di *soglia*, riservando al *Capitolo Secondo* del corrente lavoro l'onere di dettagliarne le articolazioni argomentative. *Soglia*, in quanto meta-figura, dice – poiché, anzitutto, *così* accade – l'aver-luogo di un non-(essere)-luogo, un resto temporale inoggettivabile, la cui qualità specifica non appartiene alla volontà di potenza iscritta nella scansione cronologica.

J.-L. Nancy, dal canto suo, analizza specificamente la fenomenalità del cristianesimo storico, comprendendola in chiave decostruttiva. Interrogato, non meno di Agamben, dall'ineludibile appello heideggeriano alla *Destruktion* – declinata secondo il filtro della lezione derridiana –, si confronta in modo serrato con la storica presenza cristiana in occidente, nello specifico del suo inevitabile sovrapporsi, intrecciarsi, confondersi con l'istanza del potere. L'approdo del filosofo francese alle scritture canoniche ebraico-cristiane – nella prospettiva di uno sguardo *ateologico* comune anche ad Agamben – si colloca esattamente nel contesto di questo vivace interesse per le interconnessioni tipicamente occidentali fra il *cogito* e le istanze del politico e del religioso. Attraverso uno stile singolarmente frammentario e antistrutturale (non però a-sistematico), ciò che, con lucida determinazione, viene denudata è proprio l'indomita, patologica tensione del potere, attraverso il pensiero – politico nella sua essenza – a fissare concettualisticamente il proprio dominio sul reale. Il fenomeno del cristianesimo, mentre sembra suggellare, da una parte, una irreversibile

---

<sup>65</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

<sup>66</sup> L'intero progetto filosofico si compone editorialmente dei rispettivi titoli – per la completezza dei cui dati si rimanda alla *Bibliografia*: I. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995); II,1. *Stato di eccezione* (2003); II,2. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico* (2015); II,3. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (2008); II,4. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2009); II,5. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (2012); III. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (1998); IV,1. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (2011); IV,2. *L'uso dei corpi* (2014).

posizione egemonica, con il suo incontestabile apporto alla occidentalizzazione del mondo, conserverebbe intatta, dall'altra, una tipologia di anti-potere, la cui efficacia segue inscindibilmente il dis-incanto interno alla dinamica *kenotica* cristologica.

Pertanto, attraverso l'indagine a due tappe di *Déconstruction du christianisme* – nella fattispecie, *La Déclosion, I e L'Adoration, II*<sup>67</sup> – la preminente tematizzazione filosofica del politico conduce Nancy all'interrogativo fondamentale: «siamo o meno capaci di riappropriarci – al di là di ogni dominio – dell'esigenza che conduce il pensiero fuori di sé, senza per questo confondere questa esigenza, nella sua irriducibilità assoluta, con una ostruzione di ideali o con un coacervo di fantasmi?»<sup>68</sup>. Il filosofo francese – a cui la presente dissertazione è debitrice anche per numerosi altri saggi, tra cui *Corpus, Noli me tangere e Visitation (de la peinture chrétienne)*<sup>69</sup> – coglierebbe proprio nella kenosi messianica l'antidoto in grado di decostruire, dall'interno, la fatale compromissione cristiana con l'inautentico nella sua progressione storica<sup>70</sup>. Ad un tempo, il pensiero stesso si svuoterebbe dalla caparbia fissazione in principi e fini: «Non si tratta di rinunciare al senso, ma di vedere il senso nell'apertura e nell'incompiutezza del presente, nella sua estraneità, nel suo non coincidere mai con ciò che di esso possiamo vedere o sapere [...] abbandono di ogni fondamento, che viene a riempire l'apertura del qui e ora»<sup>71</sup>.

Percorrendo la sua geografia intellettuale, con riferimento ai luoghi più densamente abitati dall'interrogazione ontologica – com'è il caso de *La création du monde ou la mondialisation, Le sens du monde*, senza tralasciare *Être singulier pluriel*<sup>72</sup> –, emerge costante quel carattere che fa dello spazio, nella sua esteriorità irriducibile, il puro schiudersi o presentarsi del senso, in quanto e come apertura. A differenza del tempo<sup>73</sup>, da sempre indelebilmente riferito alla coscienza, «accade che le cose non precipitino le une nelle altre [...] lo schiudersi permanente del mondo [...] non si scopre quanto era coperto o almeno non soltanto, ma si apre, si separa e si distingue [...]

---

<sup>67</sup> Cfr. *supra*, nota 2.

<sup>68</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., p. 20.

<sup>69</sup> Le cui versioni italiane sono rispettivamente *Corpus*, Cronopio, Napoli 2007; *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005; *Visitazione (della pittura cristiana)*, Abscondita, Milano 2002. Si leggano inoltre ID., *Tre saggi sull'immagine*, Cronopio, Napoli 2011<sup>2</sup>; ID., *Indizi sul corpo*, Ananke, Torino 2009.

<sup>70</sup> Cfr. M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo: storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.

<sup>71</sup> D. CALABRÒ, *L'immemorabile: la decostruzione del cristianesimo nel luogo della Visitazione*, in: AA. VV. (a cura di U. PERONE), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, p. 61.

<sup>72</sup> Rispettivamente: *La creazione del mondo. O la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003; *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997; *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.

<sup>73</sup> Dif-ferire a cui è resa ragione, in questa ricerca, esattamente dalla convergenza e irriducibilità di *soglia* (tempo) e *dis-chiusura* (spazio).



Lo schiudersi del mondo dev'essere pensato nella sua radicalità»<sup>74</sup>. Ciò significa, ad esempio, sensibilizzarsi alla promessa contenuta in ogni sconnessione tra piani di realtà e di linguaggio – e nel linguaggio stesso, *tra* e nelle parole<sup>75</sup>. Fra la molteplicità di possibili sviluppi, Nancy insegue, con costante tenacia, proprio quello che in questa sede più interessa (*Capitolo Terzo*), ossia la figurazione del senso nel suo *dis-chiudersi*. Di più, il senso in quanto *dis-chiusura*: «Ecco ciò a cui il pensiero deve tendere, ciò a cui non può costitutivamente sottrarsi: l'esposizione del sé all'altro da sé non può pensarsi che come la lama di un coltello che [...] letteralmente apre la pelle. Proprio in questa apertura sta il dentro/fuori della nostra esistenza [...] tale è la nudità e la novità della *dis-chiusura*»<sup>76</sup>.

L'embricatura degli ordini argomentativi su cui è disposto il piano ermeneutico della dissertazione offre, conclusivamente, un duplice valido sostegno. Anzitutto per l'apprezzamento non solo generico delle ricerche *in progress* rispettivamente di G. Agamben e J.-L. Nancy, ma soprattutto della possibilità, che in esse si dà, di leggere la trama stessa delle Scritture canoniche quale intesitura di *soglia* e *dis-chiusura*. Ciò consente, in seconda battuta, di valutare favorevolmente, sul versante teologico, il rilievo paradigmatico assunto presso entrambi dal fenomeno cristiano. Pur nella diversità di accenti e di approcci metodologici, mediante la loro corrispondenza si è inoltre mostrata, sul piano più genuinamente filosofico, una congenialità a far sponda per un abbozzo di ontologia delle meta-figure. Aspetti che dicono immediato riferimento alla più volte nominata esigenza – tradizionalmente in carico alla teologia fondamentale – di restituire il pensiero (teologico) alla sua contemporaneità, svolgendo il compito, qui solo annunciato e appena adombrato, di ridisegnarne categorialità e stile.

## Operativamente

Dall'incrocio fra la figura biblica e il paradigma filosofico si fanno incontro, in definitiva, le immagini di *soglia* e *dis-chiusura*, quali fondamentali estetico-teologici per l'istruirsi della presente ricerca. Le Scritture, quale "anima della teologia" (cfr. *DV* 24), rivelano pertanto il paradigma stilistico, mediante cui senso e verità si consegnano, per istituire lo stile testimoniale della *fides* e per istruire premurosamente il suo sapere critico.

---

<sup>74</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, *op. cit.*, pp. 220.222 (corsivo aggiunto).

<sup>75</sup> Nell'in-apparenza di un *trait d'union* – come può esserlo quello che, quantomeno dal punto di vista spirituale e culturale, s-compone in "ebraico – cristiana" la parte predominante della matrice identitaria occidentale – la dislocazione del senso vi è permessa, ancor più e prima delle sue parti e/o della rispettiva composizione.

<sup>76</sup> D. CALABRÒ, *L'immemorabile*, *op. cit.*, p. 67 (corsivo aggiunto).

Sul piano operativo, la dissertazione si articola a partire da un impianto essenzialmente dialettico-dialogico. Oltre alla già registrata compenetrazione delle istanze estetico-teologica e ermeneutico-fenomenologica, due sono le polarità che, invariabilmente, la caratterizzano tanto nei singoli capitoli, quanto nel suo complesso. Se l'intento della ricerca si muove, infatti, nel quadro del *QV*, ogni capitolo si conclude con un commento ad un brano tratto dalla tradizione sinottica – rispettivamente: *Lc* 10,30-35; *Mc* 5,25-34; *Mt* 15,21-28. Il motivo è facilmente individuabile nel fatto che le meta-figure non strutturano unicamente il *Vangelo di Giovanni*, ma è possibile osservarne lo stile in esercizio anche nel resto dei racconti evangelici. Di più: questi, nel loro insieme, si rivelano quale indice metaforico-simbolico dell'intero racconto biblico, il quale si costituisce nell'essere *dis-chiusura* dei cieli, ad ogni istante sul punto di tras-figurarsi nell'illocalizzabile tempo che *soglia* l'ospitalità del Regno.

Assieme all'articolazione interna di ogni capitolo, va dato conto anche di un duplice movimento, il primo dei quali – coincidente col *Capitolo Primo* – penetra *in primis* il testo di *Gv* 19,34, nella persuasione di percepire fenomenologicamente il punto sorgivo delle due meta-figure, coniugate nella forma cristologica ultimamente valida che vi si offre. Inconfusa, essa è l'in-determinazione di *dis-chiusura* e *soglia*, spazio-e-tempo del loro storico compiersi, secondo il *topos* evangelico in cui il *Logos*, nel suo proprio corpo, giunge al *telos*; e, con lui, la stessa narrazione (cfr. *Gv* 19,30; 13,1). Nella *consummatio* dell'Aperto in croce – mentre cioè egli, dando tutto se stesso, fuori-esce dal piano esistenziale-corporeo della individualità storica –, le meta-figure si incaricano della sua in-finita storicizzazione, custodendone il senso sulla parola della loro testimonianza e, così, attestandone la verità irrevocabile, accesasi in virtù di questo accadere. Nel loro vicendevole in-vocarsi e *grazioso* con-vocarsi, senza soluzione di continuità, ricamano la costellazione che circoscrive l'evento del cristianesimo storico, rendendolo efficace e riconoscibile in regime di post-modernità.

La pertinenza delle meta-figure al livello del testo scritturistico, insieme al perimetro tracciato dalla indecidibilità della loro oscillazione, permette, altresì, alla ragione teologica l'allargamento delle proprie prospettive. Anch'essa è chiamata a fuori-uscire, ma dal proprio deduttivismo intellettualistico, an-estetico ed an-affettivo, stile di pensiero cresciuto all'ombra delle istanze più care alla metafisica classica. È così che, dopo una prima verifica in chiave fenomenologica in ordine alla effettiva tenuta e consistenza di *soglia* e *dis-chiusura*, si apre lo spazio per il secondo movimento, in cui l'analisi, di volta in volta, mette a tema le singolarità dell'una e/o dell'altra – rispettivamente: la *soglia* (*Capitolo Secondo*) e la *dis-chiusura* (*Capitolo Terzo*). Attorno ad esse si

compone così un duplice plesso tematico, mediante il confronto con quella sponda della elaborazione filosofica contemporanea particolarmente sensibile al “pensare per figure”<sup>77</sup>.

Alcuni tratti ontologici delle meta-figure emergeranno, pertanto, in misura più marcata. La *soglia*, ritenuta, fra le due, la più enigmatica ed esposta al fraintendimento della sua semantica, sarà la prima a comparire nella serie delle argomentazioni, che si gioveranno abbondantemente del confronto con la peculiare riflessione di G. Agamben. Successivamente, il focus si sposterà dunque sulla simbolica della *dis-chiusura*, col conforto dello sguardo critico di J.-L. Nancy, al centro della cui interrogazione ha fra l’altro trovato – e non meno del suo collega, nonché amico italiano – una sostanziosa ospitalità la tematica della fenomenalità cristiana.

Il confronto tanto con lo spessore estetico delle meta-figure bibliche, quanto con il presidio critico dell’istanza filosofica, (ri)apre gli occhi alla ragione teologica, consentendole, finalmente, non solo di riflettere criticamente *sulle* Scritture, ma piuttosto di rifletter-*ne il modo* di pensare, riflettendo-si e, incessantemente, ri-legendosi in esse. Da un interpretar-*le* ad un interpretare-*secondo-le*-Scritture (cfr. *Gv* 19,36s! *Mt* 26,54; *I Cor* 15,3s). Il che – sia detto ancora una volta – equivale a marcare la differenza, da un lato, tra la prospettiva che impone una netta separazione fra i piani oggettivo e soggettivo del reale e, dall’altro, quella che, piuttosto, sa intravederne la con-iugazione.

Detto in altri termini: la tragica prigione di chi, miope, percepisce un fossato incolmabile fra l’oggettività dei preziosi, quanto occasionali/accidentali contenuti biblici e la successiva, quanto estrinseca (sebbene ritenuta ontologicamente superiore) soggettività esegetico-teologica che li comprende, non avrà sufficiente audacia per “immaginare” una loro con-sustanziale intimità/intim-azione. Prospettiva liberata, invece, dallo stile singolarmente ospitale della intrinseca formattività biblica. Forma che, mediante le sue meta-figure, imprime il suo *σφραγίς* (cfr. *Rm* 4,11; *Ap* 5,1.2.5.9; 6,1.3.5.7.9.12; 7,2; 8,1; 9,4) sullo stile della *ratio* teologica e, ancor prima, dell’abitare il mondo da parte del cristianesimo storico.

---

<sup>77</sup> L’espressione freudiana è riportata da F. RELLA, *Pensare per figure. Freud, Platone, Kafka, il postumano*, Fazi Editore, Roma 2004 – edizione digitale 2013). Nello sviluppo configurativo di un simile approccio critico si segnalano dello stesso autore le seguenti opere: ID., *Le soglie dell’ombra. Riflessioni sul mistero*, Mimesis, Milano – Udine 2018; ID., *Il compito dell’impossibile*, Orthotes, Napoli – Salerno 2015 (edizione digitale); ID., *Interstizi. Tra arte e filosofia*, Garzanti, Milano 2011; ID., *Ai confini del corpo*, Garzanti, Milano 2000; ID., *Limina. Il pensiero e le cose*, Feltrinelli, Milano 1987.

Alle *Conclusioni Generali*, pertanto, è affidato il compito di delineare l'approdo verso cui la dissertazione ha inteso risolutamente dirigersi. Ovvero, lo sforzo di rilanciare gli esiti della ricerca, nei termini di una com-prensione storica/storicizzata, tanto per ciò che attiene al versante critico del sapere della *fides* cristianamente vissuta, quanto in ordine alla sua manifestazione esistenziale quale cristianesimo in regime di post-modernità – secondo la tensione generativa scaturente dalle meta-figure di *soglia* e *dis-chisura*.

## CAPITOLO PRIMO

### L'INVERAMENTO GIOVANNEO LE META-FIGURE *SOGLIA* E *DIS-CHIUSURA* NEL CREPARE DEL CROCIFISSO

#### I.1 Introduzione

Il punto di accesso viene indicato, se così si può dire, dal dito di Tommaso. Secondo l'ermeneutica del brano giovanneo (*Gv* 20,24-29) offerta dal genio artistico di Caravaggio, l'apostolo gemello<sup>78</sup> cederebbe all'esortazione/invocazione rivoltagli da Gesù, introducendo così l'indice della propria mano nel costato del risorto. La discrezione riservata dal testo sull'effettiva esecuzione dell'imperativo<sup>79</sup> da parte di Tommaso non consente di annullare, neppure sul piano esegetico, il gioco silenzioso delle intimità a con-tatto. Non solo, ma permette altresì di apprezzare ancor più l'opzione immaginativa del pittore, sentitosi autorizzato a osare un gesto che, con maestria incomparabile, ha saputo ri-scrivere – iscrivendovisi – senso e inveramento di quell'agire apostolico. L'apprezzamento del racconto giovanneo e della sua felice rappresentazione artistica non può però dissimulare lo stupore/sgomento, non solo apostolico, davanti all'apparire di quel corpo crocifisso che, sebbene in regime di risurrezione, è rimasto piagato e inusitatamente aperto dal colpo di lancia infertogli. Il dato evangelico lascia infatti emergere, attorno alla figura della ferita sul costato, una duplice referenza, al modo di una vera e propria *ermeneutica dell'Aperto* in croce. L'una si situa, per così dire, nel corpo narrativo dell'evangelo, ripartita emblematicamente in due momenti strategici: per la precisione, all'inizio (*Gv* 1,51) e al centro (*Gv* 10,7.9) del racconto. L'altra, invece, spicca nella bipartizione riservatale all'interno di quelli che la tradizione esegetica nomina come “racconti di apparizione”, nella fattispecie la sezione di *Gv* 20,19-29. A questo proposito, prima di rimandare ai capitoli successivi per le analisi ad essa riservate, va comunque fatto

---

<sup>78</sup> Se si parte dalla innegabile qualità simbolica di *Gv*, non si può certo negare che Tommaso attiri l'attenzione del lettore. Assieme all'altro personaggio misterioso, designato come “il discepolo che Gesù amava”, gode infatti di una particolare aura simbolica ed entrambi hanno più di un motivo per venire associati. Almeno due sono gli elementi degni di nota: il primo risiede nella referenza – intima e/o spregiudicata – al costato/seno di Gesù; il secondo, nell'essere nominati a partire da una condizione – l'essere amato (da Gesù) e l'essere gemello. Già solo questo può essere sufficiente per imparentare – “gemellare” – sul piano simbolico i due personaggi. Sul profilo simbolico del personaggio Tommaso si rimanda al commento nel *Capitolo Secondo*.

<sup>79</sup> Curiosa possibilità, quella offerta dalla flessione verbale imperativa, attraverso cui viene alla parola il muoversi di una volontà nell'estremo delle modalità ad essa possibili: il comando e la supplica – forse, mai l'una senza l'altra.

notare come, in entrambe le pericopi che la compongono, il Risorto invita ad accedere al senso della sua propria identità esibendo i segni della passione, indelebilmente incisi sul suo corpo. Si innesca però una tensione. Nella prima (Gv 20,19-23) il contatto rimane, per così dire, a distanza, poiché Gesù si limita a lasciarsi “vedere” dai discepoli, i quali, pur rallegrandosene, sembrano tuttavia rimanere spettatori passivi ed “esterni” rispetto alla realtà gloriosa loro apparsa. Nell'incontro con Tommaso (Gv 20,24-29), invece, la qualità sensibile del contatto introduce una differenza sostanziale, esattamente in ordine alla dis-posizione apostolica davanti alla manifestazione del Signore e, dunque, in ordine al credere in Lui. La pretesa dell’apostolo<sup>80</sup> di un più stabile contatto non si lascia, perciò, iscrivere nell'elenco degli atteggiamenti capricciosi e/o risentiti, mostrandosi piuttosto perfettamente corrispondente all'aspirazione dello stesso Risorto: quella, cioè, di dar-si percepibile in qualità di manifestazione insuperabile dell’Abbà-Dio, in un nuovo ordine del sensibile.

## I.2 L’esemplarità di *soglia e dis-chiusura* nel *QV: Gv 19,34*

Il testo si offre così al lettore con un’ulteriore sporgenza. Si tratta, per meglio dire, di quella seconda referenza cui si accennava poc’anzi: all’esigita penetrazione della mano/dito corrisponde, nella narrazione giovannea – nonché *apax legomenon* neotestamentario –, la precedente drammatica della trafittura del crocifisso (Gv 19,34-36). Trafittura che l’interpretazione tradizionale risolve fundamentalmente in due direzioni, accomunate dal medesimo principio di *reductio ad unum* rispetto all’evento *dis-chiusura*. Mentre, infatti, l’apertura del costato, medierà nel cenacolo l’identificazione del crocifisso con il risorto che appare, nell’immediato del racconto, viene pressoché unanimemente risolto nella sua referenza funzionale alla fuoriuscita della sostanza sacramentale – “sangue e acqua” (v. 34)<sup>81</sup>. In entrambi i casi, il peso specifico dell’accadere evangelico ricadrebbe interamente fuori dal perimetro tracciato nello spalancarsi della figura crocifissa, vedendo dunque post-posto – ed estenuato – nell’evento (negli eventi) a seguire il senso del suo darsi. Qualità strumentale che, se da una parte non fa mancare l’apprezzamento per l’utilità del segno, dall’altra,

---

<sup>80</sup> Come sarà analizzato nel *Capitolo Secondo*, non dovrebbe essere casuale la scelta dell’evangelista di trattenersi dall’impiego del titolo “apostolo” fino a questo punto nella narrazione, riservandolo proprio per Tommaso.

<sup>81</sup> Come ricorda A. TAGLIAPIETRA, *Icone della fine. Immagini apocalittiche, filmografie, miti*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 142s., certamente «la bivalenza del sangue, il suo situarsi al confine fra la vita e la morte, fra il visibile e l’invisibile, ne fa il tipico oggetto di sacralizzazione religiosa». Rappresenta, cioè, «il *sacer* per antonomasia, perché il suo spargimento sta al centro di quel sacrificio che, nelle culture più arcaiche, istituisce e cementa il rapporto fra gli uomini e gli dèi»; cfr. inoltre: P. CAMPORESI, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Il Saggiatore, Milano 2017. Si rimanda, inoltre, al *Capitolo Secondo* in cui, alla questione della “sacertà” sarà riservato una particolare attenzione grazie al confronto con il progetto, già citato, di G. AGAMBEN, *Homo sacer, op. cit.*

conduce all'inesorabile «svilimento (teologico) della manifestazione»<sup>82</sup>. Destino che, in effetti, la tradizione teologico-(neo)scolastica riserva in modo eminente all'*instumentum coniunctum salvationis* per eccellenza, l'incarnazione<sup>83</sup>. Presumibilmente, la ragione di tutto questo risiede in un supposto "principio strutturale del cristianesimo"<sup>84</sup>, proteso alla ricerca di *veritatis splendor* intesa univocamente come fondamento, a discapito della qualità propria all'evenemenziale di ciò che si manifesta. Insomma, una volta espletata la propria funzione in ordine all'identificazione, nonché il compito strumentale impostole sotto la croce, all'evenemenziale *dis-chiudersi* della figura non resterebbe altro che scomparire dietro le quinte dell'accidentale, lasciando interamente libera la scena per il presupposto essenziale.

Eppure, "resistono" i segni alla loro presunta dissoluzione, sopravvivendo in modo sorprendente all'espletamento della loro funzione. Non puntare più sull'unilateralità della mera funzione strumentale, propria alla referenza identificativa dei segni, significa aprirsi ad una prospettiva fin qui non ancora indagata, che la presente ricerca intendere prendere in carico. Si tratta, cioè, di scommettere sull'ipotesi che differisce il nucleo incandescente della narrazione nell'effettività di una "riserva simbolica", circoscritta dall'evento di apertura del costato crocifisso. Dicendolo con parole ben più autorevoli, è «come se la risurrezione potesse trasfigurare tutto del corpo del *logos* incarnato, tranne l'incisione – a lettere di sangue – dell'evento del suo morire-così»<sup>85</sup>. Qual è, pertanto, lo statuto proprio alla forma del reale che *così* si manifesta? L'esigenza, tutt'ora impensata in questo contesto, di lasciar per così dire la parola alla radicalità della *Spaltung/Entfaltung* (scissione/apertura), muove in direzione di possibili ulteriorità di senso rispetto alla interpretazione usuale. La persistenza delle incisioni sul corpo del Risorto avvia l'interrogazione verso la qualità

---

<sup>82</sup> M. NERI, *Il Dio Attestato*, in: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (a cura di R. REPOLE, F. SCANZIANI), *Teologia dalla Scrittura. Attestazione e interpretazioni*, Glossa, Milano, 2011, p. 35. Cfr. inoltre ID., *Fides ex auditu. Le Scritture canoniche, forma fidei*, in: "La Scuola Cattolica" 129 (2001), pp. 145-210.

<sup>83</sup> Cfr. nel presente lavoro, i paragrafi 1.5.4. *A proposito di incarnazione*; 2.6.1. *Dalla in-giunzione del sacro alla coniunctio nutialis del messia*.

<sup>84</sup> Evidente fin d'ora la dipendenza, oggi non più sostenibile, con il paradigma gnoseologico della *reductio ad unum*. Si rimanda al già citato, duplice contributo di G. BONACCORSO, *L'epistemologia della complessità e la teologia*, *op. cit.*, pp. 61-95; ID., *Critica della ragione impura. op. cit.*, pp. 15-161. Cfr. inoltre S. MORRA, *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*, EDB, Bologna 2015.

<sup>85</sup> Cfr M. NERI, *Il corpo di Dio, op. cit.*, p. 35.

simbolica<sup>86</sup> della ferita in quanto tale, l'effettività permanente della cui presenza custodisce l'irriducibilità del suo segreto mentre lo manifesta. Così, nell'immagine sensibile e reale del simbolo, accade una

vera e propria identità di rappresentante e rappresentato [...] Limpida trasparenza in cui il mezzo scompare per dar luogo alla presenza diretta [...] Sede vivente della realtà indicata, in cui l'indicazione non è più un rinvio o un riferimento, ma è la cosa stessa nella sua palpitante realtà<sup>87</sup>.

In questa prospettiva, verrebbe, da un lato, evitato l'estrinsecismo unilaterale di una soluzione che si vota in modo univoco al senso funzionale dei segni; emergerebbe altresì, dall'altro, la consistenza propria all'evenemenzialità di questo specifico accadere. Cosa ne verrebbe, allora, se il periferico di questa figura fosse assunto a «categoria generatrice»<sup>88</sup> di un *logos* differente? E se al marginale<sup>89</sup> del suo prodursi, al bordo estremo di quella esistenza crocifissa, fosse lasciata libertà di parola? A ciò che – e, forse, propriamente, a chi – è posto al confine del teo-logico, confinato nelle regioni del devozionale, venisse finalmente riconosciuta una originarietà non più procrastinabile? Sui lembi di questa ferita pare giocare la partita. Proprio dall'evenemenzialità della *dischiusura* del corpo, insieme e accanto ad essa, si assiste al profilarsi di un'altra meta-figura. A ben

---

<sup>86</sup> In questo caso, tuttavia, dire simbolico significa non dire – più che esaurire la referenza in qualcosa di ben determinato. Per essere più chiari, si vuole indicare una direzione in cui cercare e non il tutto della qualità riservata a questo evento. L'ermeneutica che qui si considera, in definitiva, presta particolare attenzione allo scarto interno al simbolico – al suo non poter riposare su se stesso – acutamente segnalato da Sequeri, allorché fa notare come esso sia troppo dipendente dal registro espressivo/rappresentativo – forse, si potrebbe anche dire *dis-chiusivo e pratico*. «Il performativo sacramentale, infatti, non può essere adeguatamente ricondotto né al soggetto, né all'oggetto. La gnosi e l'idolatria, rispettivamente, incombono sulla spiegazione causale. Il performativo è il legame che *urge fra i due*: agisce come affezione-addizione distante dal conoscere e dal volere. è condizione, non effetto, della significazione e del desiderio. Il legame sacramentale con la *res Jesu* è più affine all'antica dottrina del *diafano* che contiene il segreto della relazione e dell'affezione, condizione di possibilità della corrispondenza delle forme e delle attrazioni fra l'occhio e la cosa» (P. SEQUERI, *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere-performativo e teologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2012, pp. 111s). Per una più adeguata contestualizzazione della "ritrattazione" sequeriana cfr. anche il classico L.-M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Editrice Elledici, Leumann (Torino) 1988.

<sup>87</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995, p. 104. Si leggano anche F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Citta Nuova, Roma 1995; C. CIANCIO, *Libertà e dono dell'essere*, Marietti, Genova 2009; G. RICONDA (a cura di), *Essere e libertà*, Centro Studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson, (Trauben), Torino 2005; R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009 (ristampa).

<sup>88</sup> S. MORRA, *Dio non si stanca*, op. cit., p.17, dedica precisamente una sezione intitolata "La misericordia come categoria generatrice". Poc'anzi aveva esplicitato già la sua intuizione dicendo che «[l]a novità [della misericordia] non è nel contenuto di ciò che tradizionalmente chiamiamo misericordia, ma nel fatto che è la prima volta, dal punto di vista dell'esperienza cristiana, che può essere usata come una *categoria generatrice* dell'esperienza cristiana stessa». Cfr. a questo proposito gli atti del simposio organizzato dalla Facoltà di Teologia Cattolica presso l'Università di Vienna: K. APPEL, J. H. DEIBL (Hrsg.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm vom Papst Franziskus*, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 2016.

<sup>89</sup> Cfr. J.-P. MEIER, *Un ebreo marginale*, op. cit.



guardare, infatti, l'immagine si sdoppia. C'è come una differenziazione, una ulteriorità rispetto alla pura apertura del corpo mediante il colpo del soldato romano. La lancia, in effetti – segno inequivocabile di “inimicizia” (cfr. *Ef* 2,14.16) –, attraversa presumibilmente fino al cuore quella carne nel suo con-ceder-si alla pressione della lama. Il cedere di una carne per l'irrevocabile accedere dei molti: nel movimento repentino, che sancisce la fine di una vita, viene a generarsi uno scarto, impercettibile nella sua incondizionatezza. Quella ferita, cioè, mostra di essere non solo la feritoia spalancata allo sguardo che osi spingersi il più lontano possibile nel mistero santo di Dio – rimanendovi, ad ogni buon conto, sempre a debita distanza. Con altrettanta inaudita liberalità, si dà, invece, quale spaziarsi di una *soglia*, possibilità offerta a chiunque per l'azzardo di un corpo a corpo con il Santo che segna inderogabilmente la carne, non solo dell'umano<sup>90</sup>! Figura sorprendente, la *soglia*: per quanto concomitante e convergente, non si lascia ricondurre a (né risolvere in) quella precedentemente indicata come *dis-chiusura*. Evidenza di questo è precisamente l'ingiunzione rivolta dal Risorto a Tommaso<sup>91</sup>. Tuttavia, non è infrequente nel racconto evangelico riscontrare un'oscillazione, ossia una certa indecidibilità in merito, non riuscendo a prima vista a capire se, e quando, si presenti l'una e/o l'altra.

L'inedito di quest'ultima meta-figura è, comunque, solo apparente; almeno per ciò che attiene alla trama evangelica. Basti per ora menzionare, nel bel mezzo di essa, l'emblematica autodesignazione di Gesù in *Gv* 10,7.9: «Io sono la porta»<sup>92</sup>. Sembra, pertanto, profilarsi un intreccio di figure portanti per la stessa architettura simbolico-semanticamente della narrazione. Se poi, a questa serie, si volesse aggiungere – non affatto per ultima – la figura del “cielo aperto” a sigillo del cosiddetto prologo narrativo (*Gv* 1,51)<sup>93</sup>, l'ipotesi all'origine della presente ricerca otterrebbe l'anticipo di credito sufficiente a consentire la concreta verifica della sua plausibilità. L'intero dell'evangelo giovanneo è la scena di una vera e propria danza, la cui grazia iscrive entrambe le meta-figure nella costellazione dell'apertura (o, meglio, dell'Aperto).

Pertanto, con il *Capitolo Primo*, si tratterà, in prima istanza, di cogliere effettività figurale e qualità formativa della costellazione che viene a comporsi nell'intreccio di *dis-chiusura* e *soglia*, così come si mostra nella topica delle pericopi direttamente considerate del *QV*. Il *focus* è posto

---

<sup>90</sup> Il riferimento d'obbligo è al racconto della lotta fra Giacobbe e il misterioso avversario angelico/divino (*Gen* 32,23-33).

<sup>91</sup> Cfr. *Capitolo Secondo*, in particolare la sezione 2.2. *Lettura fenomenologica di Gv* 20,24-29.

<sup>92</sup> Senza dimenticare *Gv* 14,6s.

<sup>93</sup> «καὶ λέγει αὐτῷ· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεφώγῳτα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου» («In verità, in verità vi dico: vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul figlio dell'uomo»).

su *Gv* 19,34, versetto “densamente abitato”, sia sul piano simbolico, che su quello della strategia narrativa, nel quale, contestualmente ai precedenti vv. 28-33, culmina la drammatica esistenziale del Nazareno. Nello spazio/tempo tra il dare e il riprendere la vita da parte del messia<sup>94</sup>, mentre il con-fine giunge, per così dire, su se stesso, si configura la possibilità ultimamente valida di un “potere” inedito: quello insito nella vulnerabilità di un lasciarsi *dis-chiudere*.

Ma questo fenomeno riguarda solo *Gv*? Quale rapporto intrattiene, sul piano figurativo, con i racconti sinottici? Si può parlare, in questo senso, di una vera e propria “segnatura”, che permette la tipizzazione, in quanto tale, del genere “evangelo”? Sarà mostrato, sinteticamente, attraverso la ripresa del genere parabolico, nella fattispecie il celebre racconto lucano de *Il buon Samaritano* (cfr. *Lc* 10,30-35). In tal modo si cercherà, non solo di fare luce sulle profonde interconnessioni figurative intra-evangeliche, ma anche di percepire una possibile traccia che orienti la ricerca intorno ai nessi tra NT e AT.

Sul piano del procedimento, l’analisi fenomenologica seguirà le meta-figure secondo l’ordine di apparizione nella trama del *QV*. Concretamente, si prenderà anzitutto in carico la metafora dei *cieli aperti* (*Gv* 1,51) e, successivamente, l’immagine cristologica della *porta* (*Gv* 10,7.9), rimanendo tuttavia allo svolgimento dei singoli capitoli per più articolate analisi: in ordine, rispettivamente, a *dis-chiusura* (*Capitolo Terzo*) e *soglia* (*Capitolo Secondo*). Intorno alla triplice *apertura* di *Gv* 19,34-37 – dal costato crocifisso, all’attestazione scritturistica, passando per gli occhi del Discepolo –, si opta per intenzionare immediatamente la prima (cfr. v. 34), completando l’analisi delle altre due in conclusione della dissertazione (cfr. vv. 35-37).

### **I.3 Seguendo le meta-figure: la *dis-chiusura* dei cieli aperti (*Gv* 1,51) e la *soglia* della porta (*Gv* 10,7.9)**

Concomitante al primo movimento, appena sopra richiamato, emergerebbero altri due *topoi* strategicamente collocati all’interno del medesimo evangelo, tanto da suggerire, per quanto discretamente, la presenza di una (micro-)struttura narrativa. Si tratta anzitutto del passo a chiusa del

---

<sup>94</sup> Cfr. *Gv* 10,18: «Nessuno me la (= vita) toglie, ma la offro da me stesso, poiché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo comando ho ricevuto dal Padre mio». Nel gesto estremo di affi-dare il *pneuma*, «acconsentendo alla morte, Gesù *si* consegna da sé [...] cosciente di aver portato a termine la missione, in cui si esprimeva l’amore del Padre [...] e altresì cosciente di ritornare alla sua gloria» (X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni*, [voll. 4], Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, pp. 204s.). Cfr. M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988.

prologo narrativo, vera e propria ricapitolazione dell’attesa messianica al cuore del Primo Testamento: «Vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell’uomo» (Gv 1,51). In seconda battuta, la celebre metafora in Gv 10,9 – «Io sono la porta. Chi entrerà attraverso di me sarà salvo; entrerà ed uscirà e troverà pascolo» – collocata dall’evangelista al centro della propria testimonianza (cfr. Gv 19,35s). Secondo uno stile a lui peculiare, ponendo i detti sulle labbra di Gesù, si sarebbe orientati a considerare la rilevanza di questa triangolazione semantica, strutturalmente plausibile a livello dei movimenti figurali dell’intrigo narrativo<sup>95</sup>. Ciò potrebbe trovare un ulteriore appoggio per il fatto che, in Gv 1,51, mediante l’opposizione “salire/scendere” (verticalità), e, similmente, in Gv 10,9, con “entrare/uscire” (orizzontalità), insieme all’ampiezza d’azione illimitata emergerebbe una continuità/dis-continuità correlabile alla simbolizzazione di Gv 19,34. Qui, infatti, apparirebbero compresenti le due opposizioni precedenti, nel differenziale direzionale chiasticamente disposto. Dalla feritoia, aperta dal colpo di lancia, che *sale per entrare* in quella carne, *escono* immediatamente *di-scendenti* sangue ed acqua. L’analisi procederà, ora, seguendo l’ordine imposto dalla trama evangelica.

### I.3.1 A proposito di Gv 1,51

La solennità della formula «amen, amen...» in bocca al Gesù giovanneo, che qui compare per la prima volta, indica l’indubbia rilevanza del suo intervento<sup>96</sup>, marcando l’importanza di uno snodo interno alla narrazione già avviata<sup>97</sup>. Complessivamente gli esegeti non dubitano intorno al fatto che si tratti di un versetto capitale nell’economia della trama giovannea, a cui è affidato, nell’immediato, il compito di raccordo strategico del racconto. Con esso ha, in un certo senso, già inizio il cosiddetto “libro dei Segni” (cc. 2-12). Ancor prima, però, viene a sintesi l’intera sezione introduttiva iniziata al v.19. Si segnala, a questo proposito, un duplice elemento: anzitutto, quello

---

<sup>95</sup> Cfr. R. A. CULPEPPER, *Anatomia del Quarto Vangelo. Studio di critica narrativa*, Glossa, Milano 2016.

<sup>96</sup> Cfr. M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12. Übersetzt und erklärt von Michael Theobald*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2009, pp. 195-198.

<sup>97</sup> S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2008, p. 100; l’esegeta italiano riporta (nota 192) la valutazione di R. A. CULPEPPER, secondo cui la «sentenza che segue [...] presenta interventi contenenti proverbi, metafore, parabole, immagini, profezie, sentenze sulla legge» (nostro il corsivo). Degno di nota è il fatto che la formula ricompare anche in Gv 10,(1.)7. Cfr. M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes, op. cit.*, pp. 658-675.

dialogico, rappresentato dall'incontro diretto di Gesù con Natanaele<sup>98</sup>, colui che simultaneamente «rappresenta il vero Israele»<sup>99</sup> e tutta la schiera dei primi discepoli. L'altro elemento, non meno rilevante per la teologia del *QV*, è relativo alla coppia dei verbi: *ὁράω* (vedere) – coniugato alla seconda persona plurale, non senza provocare un sobbalzo<sup>100</sup> – e *ἀνοίγω* (aprire).

È precisamente in questo punto che, sul piano strutturale, la funzione del v. 51, “tradisce”, mediante ingresso nell'intrigo evangelico dei due verbi, una valenza ben più corposa – se è consentita l'espressione – della mera funzione introduttiva. Seppur per abbozzo, non si può non richiamare, già da ora, l'attenzione su implicite referenze con altri due *topoi* cruciali per l'intrigo della narrazione: si tratta, per l'esattezza, di *Gv* 19,35ss (in relazione al verbo *ἀνοίγω* [aprire]) e *Gv* 20,19ss (in relazione al verbo *ὁράω* [vedere]). Se ne vogliono tratteggiare le rispettive parabole.

### 1.3.1.1 *ἀνοίγω* (aprire)

La figura dei *cieli aperti* – abitazione per eccellenza della trascendenza divina – si coniuga, dunque, non solo con l'apertura del “libro dei Segni”, ma, nondimeno, con quella del libro che inizia a dire “cose nuove in quelle antiche” (cfr. *Gv* 19,36s) – fino a includere, sul piano neotestamentario, il libro a cui, finalmente, vengono sciolti i sigilli in modo definitivo (*Ap*). L'enigmatica

---

<sup>98</sup> In un crescendo, che parte dalla testimonianza sul messia da parte del Battista (*Gv* 1,19-34), passando per le parole dei primi discepoli, si giunge fino al titolo messianico più impegnativo per l'ambiente giudaico, entro la cui cornice la narrazione giovannea continua a muoversi. Ispirato dal Salmo 2 (v.6s.) l'evangelista, infatti, mette in bocca a Natanaele la professione di fede che riconosce in Gesù il “Re di Israele” (analoga a quella di Pietro in *Gv* 6,69). Non si può neppure ignorare una certa inclusività del tempo di rivelazione (cfr. A. CULPEPPER, *Anatomia del Quarto vangelo*, *op. cit.*, p. 121), nel o gioco di sponda formato da questa e l'esclamazione di Tommaso in *Gv* 20,28. Così come il contesto dialogico in cui vengono professati i titoli non può considerarsi elemento secondario. In entrambe i casi, infatti, la replica finale – sulla bocca di Gesù – è articolata in due movimenti: il primo, introdotto dal causale *oti*, si dà nella forma di una interrogativa retorico-ironica, che riprende i termini ritenuti decisivi nell'esperienza di rivelazione. Il secondo movimento, coi verbi coniugati al futuro, mentre accoglie implicitamente la professione di fede, “sembra relativizzare una fede che egli stesso ha suscitato, per aprire il discepolo a una realtà che va ancora oltre” (X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, I, *op. cit.*, p. 274) – persino nel caso di Tommaso! Spicca, infine, in entrambe le circostanze la presenza di *ὁράω* e *πιστεύω* (come nel paradigmatico racconto di *Gv* 9,1ss – cfr. *Capitolo Secondo* di questa dissertazione).

<sup>99</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, I, *op. cit.*, p. 273; cfr. inoltre A. CULPEPPER, *Anatomia del Quarto vangelo*, *op. cit.*, p. 167; R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, *op. cit.*

<sup>100</sup> A questo proposito, A. CULPEPPER, *Anatomia del Quarto vangelo*, *op. cit.*, p. 64, riporta un interessante passaggio di B. USPENSKY, *A poetics of Composition. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*, University of California Press, Berkley – Los Angeles 1973, p. 147, per il quale l'«inaspettato rivolgersi ad una seconda persona [...] alla fine di alcune forme narrative [...] è un parlare al lettore, la cui presenza è stata completamente ignorata fino a quel momento». Allo stesso tempo svolgerebbe una funzione di cornice, invitando il lettore medesimo al passaggio dal punto di vista esterno alla condivisione col narratore di quello interno. Cfr. inoltre J. RESSEGUIE, *The Strange Gospel Narrative Design and Point of View in John*, Brill, Leiden 2001.

presenza del *figlio dell'uomo*<sup>101</sup> indica, in effetti, strette parentele con il medesimo linguaggio apocalittico<sup>102</sup> utilizzato dalla tradizione sinottica (cfr. *Mc* 1,10; *Mt* 3,16; *Lc* 3,31)<sup>103</sup>. Non va, infatti, dimenticato che «se le lettere paoline e i racconti evangelici presentano l'annuncio del vangelo di Gesù e dei suoi apostoli come [“mistero”/*mysterion* (cfr. *Mc* 4,11; *1Cor* 2,1-10) e] Rivelazione di Dio, è perché sia le prime che i secondi sono già segnati da questo terzo genere di “racconti di rivelazione”»<sup>104</sup>. Nel tempo della crisi, allo scatenarsi della crudele persecuzione contro i cristiani<sup>105</sup>, la comunità coagulerà il genere apocalittico in un libro (Apocalisse), nel travagliato desiderio di mantenersi con tutte le forze aperta all'azione salvifica di Dio – tenacemente agognata, totalmente imprevedibile. Giunti sul ciglio della (loro propria) storia, al terribile precipitare di ogni loro più audace speranza (cfr. *Rm* 4,18), i seguaci del messia crocifisso e risorto sono messi di fronte – e senza via di scampo – all'enigma della violenza inarginabile, davanti ad un cielo che

---

<sup>101</sup> «Tradizionalmente questo titolo ricorre in contesti escatologici che si riferiscono alla venuta del Giudice. A modo suo, la parola di Gesù fa eco a una sentenza conservata nella tradizione sinottica [cfr. *Mc* 14,16//]», anche se rispetto a quest'ultima «con Gv il processo di anticipazione» relativamente al tempo di questo avvenimento «tocca l'esistenza storica di Gesù di Nazareth: fin dal suo ministero il cielo si congiunge alla terra» (X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, I, op. cit., pp. 277s.275). Cfr. S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., pp. 101s. Cfr. inoltre, M. HENGEL, *Il figlio di Dio: l'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia, Paideia, 1984; ID., *La questione giovannea*, Brescia, Paideia, 1998.

<sup>102</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, I, op. cit., p. 275 «Il veggente dell'Apocalisse, che da principio aveva scorto “una porta aperta in cielo” (*Ap* 4,1), constatata in seguito che i cieli sono interamente aperti e per sempre. Significa che la comunicazione tra cielo e terra è ormai stabilita in maniera irreversibile» – testualmente garantita dall'impiego del verbo “aprire” al participio perfetto.

<sup>103</sup> Nel passo di *Mc* in verità il verbo utilizzato non è ἀνοίγω (aprire), ma σχίζω (squarciare). Secondo X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, I, op. cit., p. 275 e non pochi altri commentatori, con ogni probabilità questo evangelista avrebbe sottotraccia il testo di *Is* 63,19. Il fatto che il medesimo verbo designi in *Mc* lo strappo del velo del tempio, all'appena avvenuta morte di Gesù, ha un peso determinante non solo per la comprensione dell'intrigo marciano, ma segnala nondimeno convergenze con il versetto centrale della presente dissertazione (*Gv* 19,34), dunque, anche per la corrispondente sua interpretazione, come sarà successivamente sviluppato. Si veda a questo proposito R. VIGNOLO, *La morte di Gesù nel vangelo di Giovanni*, in: “*Parola Spirito Vita*”, 32 (1995), pp. 121-142. Da ultimo va notata l'evoluzione registrata nel *QV* rispetto alla collocazione della immagine presso i sinottici, i quali la riservano al momento del battesimo, precisamente all'uscita di Gesù dalle acque del Giordano.

<sup>104</sup> «[C]he affonda le sue radici in una parte della letteratura ebraica, che va dal II secolo a. C. al II secolo della nostra era», prosegue la preziosa osservazione di C. THEOBALD, *La rivelazione*, EDB, Bologna 2006 (Ristampa 2009), p. 89. Secondo l'autore lo sfondo apocalittico generale, connotato dai tratti di «universalismo “utopico”», è quello entro cui Gesù stesso già si muoverebbe. Certo è che il movimento che a lui aderisce e gli scritti corrispondenti vengono ad assumere e a trasformare questa matrice comune grazie alla nuova *Weltanschauung* dischiusa dalla risurrezione. Il linguaggio che ne scaturisce mostra l'intento di «dire ciò che è “definitivo” o “escatologico” nell'esperienza della santità ospitale di Gesù [...] un modo d'espressione adeguato, disponibile nell'universo culturale e religioso [di quel tempo] [...] per indicare così il limite assoluto di questo universo in attesa di un altro, oggetto di un'ultima rivelazione (*apocalypsis*) e di una nuova creazione [...] [Questo schema apocalittico trasformato dall'attualità della risurrezione] attraversa così le diverse “forme” neotestamentarie [Lettera apostolica, Evangelo-Atti, Apocalisse] [...] orientandole finalmente verso l'immagine di un banchetto, in relazione allo spazio radicalmente aperto di una città nuova nel cuore della creazione» (ID., *Cristianesimo come stile*, op. cit., I, EDB, Bologna, 2009, p. 101ss). Cfr. S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., p.101.

<sup>105</sup> Come già accadde al popolo ebraico, non ultimo, per mano dei romani al tempo della distruzione del tempio (70 d.C.).

sembra irrimediabilmente chiuso, inaccessibile e senza risposte davanti alla più urgente delle domande: Dio è davvero fedele alle sue promesse? Precisamente nella radicalità di questo momento critico, nell'urgenza di scoprire nondimeno quanto sia credibile ciò che Dio ha rivelato in Gesù, viene composto il *libro dell'Apocalisse*, che, dalla fine, irradia la sua luce non ultimo sul *QV*. “Cielo” e “Libro” vengono a compenetrarsi a tal punto<sup>106</sup> – di più, a coincidere – che «è la totalità del reale tra terra e “cieli aperti”, tra l'inizio e la fine, che allora può apparire nel “libro”, che segna il tornante decisivo della storia dell'umanità: “le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove” [2 Cor 5,17; cfr. Is 43,19; Ap 21,5]»<sup>107</sup>. Apocalisse vale, dunque, non solo a designazione dell'ultimo libro della serie biblica, ma paradigmaticamente come segnatura segreta dell'intero delle Scritture, che in questo modo si lascia riconfigurare, nel suo sopraggiungere presso il lembo ultimo della storia – dopo aver visto il proprio avvio all'in-principio immemorabile di ogni cosa (*Gen*). Gli estremi irriducibili dell'*arché* e del *telos*, nella indisponibilità assoluta delle loro più intime istanze temporali, si tengono figurativamente coniugati nell'unico *corpus* testuale. Ciò significa che, con la chiusura canonica, la bibbia ospita, all'interno delle proprie pagine, la pienezza profetica di quello spirito che ne ha integralmente percorse le vie fin dal suo esordio genesiaco. E non solo questo. Essa, ben di più – se così si può dire –, dando figura compiuta all'estensione del tempo nell'atto estremo del suo approdo al bordo della fine, viene ormai a coincidere con la forma fenomenica della storia nella totalità del suo accadere. Il testo scritturistico diviene, dunque – per chiunque –, anticipazione figurale della destinazione e anticipo del senso possibile, che si offre nell'immanenza storica. Facendo corpo unico con la storia, ogni parola – e, nondimeno, ogni spazio bianco/silenzio – del *corpus* scritturistico annuncia al proprio lettore/uditore l'imminenza della fine di questo mondo – «passa la scena/figura [σχῆμα] di questo mondo» (*I Cor* 7,31) – con la prossimità indeducibile di una nuova creazione (cfr. *2 Cor* 5,17) per mano dello stesso Signore<sup>108</sup>. Mediante l'immagine del cielo che, in un futuro, a priori indecidibile, troverà la sua *dis-chiusura*, si fa così palpabile il limite ultimo del libro (non solo relativamente a *QV*), e il libro come limite ultimo: «lo spazio reale del “presto” [= “le cose che devono presto accadere” (cfr. *Ap* 1,1) non può aprirsi che al di fuori del testo», ossia come rivelazione divina comunicata «in seno a questa esistenza o a quel momento della storia, appunto alla mercé di ciò che accade quando il lettore si

---

<sup>106</sup> C. THEOBALD, *La rivelazione*, *op. cit.*, p. 90, utilizza precisamente l'espressione «'libro celeste', suffragandola con la spiegazione, secondo cui «è alla letteratura apocalittica che dobbiamo l'idea del mondo o della creazione come un grande “libro”, il “libro della vita” nel quale i nomi degli eletti sono iscritti» (nota 47).

<sup>107</sup> *IBIDEM*.

<sup>108</sup> Cfr. il suo “essere alla mano”, alla portata di chiunque nell'apertura programmatica di *Mc* 1,14s.

lascia liberamente rimandare dal narratore al Figlio dell'uomo»<sup>109</sup>. Non solo, ma nello stesso movimento che spinge ai confini del testo – secondo il modo dell'ulteriorità, irriducibile a quello della necessità – viene adombrato l'evento stesso della liminalità, ossia dell'essere posti a contatto col limite in quanto assoluto, esposti all'abisso della sua inaggrabilità<sup>110</sup>. In seguito si avrà modo di compulsare adeguatamente il *sensus plenior* di questa figura, la cui topica già da ora potrebbe ritrovarsi nell'espressione: «dal libro al non-più-libro»<sup>111</sup>. Consegnato tra le mani di chiunque come libro che, in quanto concluso, anticipa il compimento (conclusione) della storia (tanto dell'umanità quanto della singolarità), dispone chi lo legge – “aprendolo” – alla possibilità, ultima e unica, di una *Aufhebung*, all'accadere di un rovesciamento irreversibile, grazie al quale è posta una cesura che riorganizza il tempo e l'esistenza in un “prima” e un “dopo” – designato, sul piano canonico della Bibbia, come Antico (o “Primo”) e Nuovo Testamento<sup>112</sup>. Il *corpus* testuale assume così la meta-figura di *soglia*, dis-locando il lettore nella condizione di una prossimità inaudita con colui che l'Apocalisse configura come l'Ospite *schlechthin*: «Ecco, sto alla porta e busso» – dice il *figlio dell'uomo* – «Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me» (*Ap* 3,20)<sup>113</sup>.

---

<sup>109</sup> C. THEOBALD, *Cristianesimo come stile*, 1, *op. cit.*, p. 106. Cfr. anche S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, *op. cit.*, p., p.101: «Nella letteratura apocalittica, quando si apre [il cielo], indica che la comunicazione divina è resa possibile» (cfr. *Is* 63,15; *Ez* 1,1). Cfr. M. MARCHESELLI, *Rivelazione al mondo ed escatologia futura in Gv 1,19-12,50*, in: “*Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*” 1 (1997), pp. 149-157; B. MAGGIONI, *La ricerca di Dio in Cristo nel vangelo di Giovanni*, in: G. DANIELI (Ed.), *Quaerere Deum. Atti della XXV Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1980, pp. 369-417.

<sup>110</sup> Cfr. G. MAZZA, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Roma, 2005; ID., *Dio al limite. Prospettive per un cristianesimo di soglia*, Cinisello Balsamo, Milano, 2009.

<sup>111</sup> Cfr. *supra*, nota 23.

<sup>112</sup> Il “prima” e il “dopo” si stabilisce in grazia della possibilità concessa dalla lettura, ma propriamente si caratterizza come evento di *dis-chiusura*. Ovvero, «[c]omprendere ciò che si intende» con la beatitudine dell'evangelo, apre ad un riconoscimento decisivo: l'identificazione di «chi indirizza il “beati!” udito – “Dio” come *Abba*, Padre – e che simultaneamente si percepisca la “ragion d'essere” del legame intrinseco tra questa voce e la sua origine. Il “beati!” così inteso libera dunque dal sospetto di una gelosia ultima a nostro riguardo. Disarma la morte come ultimo nemico della vita e la trasforma in messaggero (o messaggera) capace di convincere ciascun individuo del valore inestimabile della sua esistenza: se non ha che una sola vita, questo “una volta per tutte” è la garanzia della sua unicità [...]. Colui che la intende percepisce immediatamente la singolare novità che è il suo semplice esistere tra la nascita e la morte e che è, allo stesso titolo, l'esistere dell'altro. Si apre qui, nel cuore stesso dell'esistenza nella carne, una differenza da attraversare mediante una conversione o un'inversione» (C. THEOBALD, *Cristianesimo come stile*, 1, *op. cit.*, p. 75).

<sup>113</sup> Molto interessante lo spunto offerto da K. APPEL, *Apprezzare la morte. Cristianesimo e nuovo umanesimo*, EDB, Bologna, 2015, p. 26, intorno alla figura dell'ospite, il quale «sta al centro della casa, ossia di ciò che è proprio, senza tuttavia appartenervi». Sul tema dell'ospitalità cfr. ID., *L'altro noi*, in: “*Il Regno – Attualità*”, 10 (2009), pp. 349-352; ID., *Un nuovo ordine simbolico della Chiesa*, in: “*Il Regno – Attualità*”, 22 (2014), pp. 797-803; C. THEOBALD, *Cristianesimo come stile*, 1, *op. cit.*, pp. 49-90; E. BACCARINI, *Ospitalità ed estraneità*, in: “*Ágalma*”, 7-8 (2004), pp. 40-47; H.-D. BAHR, *L'ospite, il suo dono*, in: “*Il Regno – Attualità*”, 10 (2009), pp. 339-348; ID., *Lo straniamento dell'ospite*, in: “*Ágalma*”, 7-8 (2004), pp. 26-38; ID., *La morte dell'altro e la propria morte*, in: M. LEONI, G. PIGAFETTA (a cura di), *Architettura: il duplice sguardo su vita e la morte*; Il Poligrafo, Padova 2014, pp. 27-38; ID., *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Reclam, Leipzig 1994.

### I.3.1.2 *ὁράω* (vedere)

Mantenendo sullo sfondo la coppia precedentemente rilevata (“salire/scendere”)<sup>114</sup>, l’attenzione è ora attratta dal verbo *ὁράω* (vedere), che, si ricordi, vanta una referenza strategica con una pericope direttamente coinvolta nello svolgersi della presente indagine (cfr. *Gv* 20,19ss). Ben note sono importanza e peculiarità del campo semantico “vedere” per l’intrigo narrativo del *QV*<sup>115</sup>. Basti rammentare il gioco che le tre radici verbali *ὁράω* – *βλέπω* – *θεωρέω* vengono a comporre, differenziando in questo modo le caratteristiche di ogni singolo “punto di vista”.

Nel contesto immediato dei versetti precedenti, ossia al momento in cui fa la sua comparsa il personaggio Natanaele, il vedere è sempre designato con *ὁράω*: Gesù ne è il soggetto, oppure lo si trova sulla sua bocca. Unica eccezione, il dialogo di Filippo con lo stesso Natanaele, a cui, peraltro, sono riportate le parole di Gesù<sup>116</sup>. Sembrerebbe già di poter anticipare che l’evangelista intenda riservare *ὁράω* per designare «realità spirituali»<sup>117</sup>, ma, ben oltre a ciò e prima di tutto, il punto di vista proprio di Gesù, che coincide con la sua *fede* – se così si può dire<sup>118</sup> – e, conseguentemente, di coloro con i quali viene da lui condiviso. Significa, dunque, un particolare modo di guardare il mondo e, contemporaneamente, di concedersi al suo stesso sguardo<sup>119</sup>. Un vedere singolarissimo, ma in nessun modo esclusivo, il cui punto prospettico coincide con la postura assunta dal messia nel suo stare al mondo<sup>120</sup>. A chiunque è data la possibilità di stabilirsi in questo modo di vedere, nello stesso Spirito del messia.

---

<sup>114</sup> Non è possibile soffermarsi sull’importanza strategica di questa coppia verbale in ordine all’intrigo narrativo del *QV*. Si rimanda in modo particolare ai commenti già citati. Solo, sia fatta attenzione alla valenza in qualche modo metonimica del loro utilizzo. Gli angeli, quali vettori della comunicazione celeste, sono i soggetti della coppia di verbi “salire”/“scendere” (verticalità). Coprono l’intero del tragitto identitario compiuto dal *Logos*, dall’*arché* celeste al *telos* manifesto in Gesù (cfr. anche *Gv* 3,13). Curiosamente, il loro primo movimento non parte dall’alto ma dal basso: infatti, prima vi è il “salire” e poi “scendere”. Senz’altro vi è assonanza con la pericope di *Gen* 28,12 (la versione dei LXX riporta gli stessi verbi nel medesimo ordine). Secondo il *Sal* 84,12, “la verità germoglierà dalla terra; e la giustizia si affaccerà dal cielo”. Cfr. S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., pp. 101.102.

<sup>115</sup> Cfr. l’interessante ricognizione sul “punto di vista del narratore” di A. CULPEPPER, *Anatomia del Quarto vangelo*, op. cit., pp. 17-68.

<sup>116</sup> Verbo che ricorre sovente nella sezione del prologo narrativo: *Gv* 1,29.32.33.34.36.39.42.46.47.50.51.

<sup>117</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni*, I, op. cit., p. 274 (nota 77): «usato senza complemento oggetto determinato [...] orienta a realtà spirituali»; meno generico, anche se non poco sfumato sul piano cristologico, S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., p. 100: «si può notare come il verbo *horao* [...] descrive un’esperienza che veicola la fede».

<sup>118</sup> In ordine alla figura della “fede di Gesù” cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Fides Christi*, in: ID., *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, vol. II, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 41-72; P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 85), Brescia 1996.

<sup>119</sup> Cfr. F. MANZI, G. C. PAGAZZI, *Il pastore dell’essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella Editrice, Assisi 2001.

<sup>120</sup> Cfr. C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile*, I, op. cit., pp. 46-115.



Senza tralasciare di osservare che questo verbo farà la sua comparsa anche nel già citato *Gv* 19,35, per una sua più adeguata comprensione occorre ora riferirsi al racconto della guarigione del cieco nato, in *Gv* 9. La ricerca si indirizza in questo senso per almeno due ragioni che sono sembrate persuasive: la prima delle quali risiede proprio nella compresenza dell'altro verbo, ossia *ἀνοίγω* (aprire). La seconda ragione, invece, inerisce all'inattesa scarsità dell'utilizzo *ὁράω*. Inatteso, proprio perché ovvio, abbondante e differenziato si attenderebbe l'impiego, da parte dell'evangelista, del vocabolario legato alla semantica della visione, nel quadro specifico di una guarigione dalla cecità.

In effetti, i verbi più massicciamente impiegati per il senso del vedere sono *βλέπω* e *θεωρέω*; solo in due occorrenze si fa ricorso ad *ὁράω* – in 9,1, per designare il vedere di Gesù, e in 9,37 (al perfetto) è sulla bocca di Gesù in dialogo con colui che fu cieco, progressivamente condotto (ma in modo tutt'altro che automatico) a vedere come Gesù stesso (si) vede<sup>121</sup>. Ancor più sorprendente, se si pensa che questo è il più utilizzato tra i verbi deputati a circoscrivere la semantica del vedere, lungo l'intera narrazione del *QV*. In modo del tutto significativo l'evangelista mostra qui di voler paradigmaticamente riservare *ὁράω*, ben al di là del racconto di *Gv* 9, al piano che trascende la mera datità fisica. O meglio, pur non opponendosi affatto ad essa – giacché questa è simbolo dell'altro<sup>122</sup> –, viene grazie ad esso lasciata emergere, a livello narrativo, quell'ulteriorità che contraddistingue Gesù e il suo stile messianico. A questo punto non sembra azzardato ipotizzare che, nell'ottica del *QV*, il verbo *ὁράω* indichi la qualità simbolica del vedere messianico, ossia quel particolare punto di vista capace di una percezione irremovibilmente ospitale rispetto alla simbolica sorprendente del Regno e sintonico rispetto a tutte le sue forme di manifestazione<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> Contestualmente al passo di *Gv* 1,51, ulteriori elementi di non marginale interesse contribuiscono ad avvicinarlo al racconto di *Gv* 9 – in particolare alla cosiddetta sesta scena (vv. 35-38). Uno di questi risiede senz'altro nella comparsa del titolo messianico *figlio dell'uomo* (in bocca a Gesù), al v. 9,35. Questo tipo di vedere, inoltre, sembra trovare la propria condizione di possibilità nell'ascolto della parola di Gesù, la qual cosa rimanda, direttamente, all'inizio del cap. 9, al momento della guarigione, allorché il cieco si reca alla piscina di Siloe facendo fiducia alle parole di Gesù. Indirettamente però anche il testo che conclude *Gv* 1 potrebbe trovarvi una referenza, se è vero che anche qui la parola di Gesù apre alla possibilità di un vedere "di più", rispetto a ciò che già si è riconosciuto – l'identità di Gesù, in virtù della sua stessa parola.

<sup>122</sup> «Per i discepoli [è] certamente un avanzare verso la luce, ma non è ancora il "vedere" che viene loro promesso» (X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, I, *op. cit.*, p. 280), e che, nella simbolica del *QV*, si trova compiuto nel segno del cieco nato cui è donato di vedere. Insomma, «Gesù fa capire in questo testo giovanneo che, qualunque sia la conoscenza che di lui si è potuta raggiungere, il credente rimane sempre al limite, se non al di qua, del suo mistero» (*IBIDEM*, p. 281).

<sup>123</sup> A differenza di *βλέπω*, che potrebbe cogliere il livello semantico del reale. Nel corso del Capitolo 9 questo verbo è sulla bocca di tutti: dal narratore al guarito dalla cecità, dai giudei ai genitori dell'uomo – tranne che su quella di Gesù, almeno fino ai vv. 39b-41. Qui, infatti, lo utilizza massicciamente, consentendo così di evidenziare la sovrapposizione quasi perfetta fra i campi semantici del "vedere" e del "sapere".

Il profilo di interesse che *Gv* 9 riserva, nel confronto con *Gv* 1,51, non ha ancora esaurito i suoi più validi motivi finché non si prenda in esame la co-presenza, altrettanto considerevole, del verbo *ἀνοίγω* (aprire). Mentre, a chiusa del prologo narrativo, il verbo (al participio perfetto) connota l'avvenuta apertura dei cieli, permanentemente mantenuta fino al presente, nel racconto della guarigione del cieco si insiste sull'apertura dei suoi occhi. Non solo, ma il dipanarsi del racconto condurrà il lettore a riconoscere la drammaticità in ciò che a prima vista – è il caso di dire – appare insensato: chi pretende di vedere (a motivo di un presunto sapere, già per se stesso bastante ad illuminare) in realtà non è nella condizione di farlo. O meglio, forse non sa della dis-posizione adeguata a quel vedere inteso da Gesù, essendo nella incapacità conclamata di accogliere il *novum*. A colui che, invece, sa (esistenzialmente) di non vedere, è data la possibilità dell'apertura degli occhi (cfr. 9,39-41)<sup>124</sup>. A questo punto il livello simbolico si stabilizza nella sua inequivocabile *dis-chiusura*, integrando nel proprio campo d'azione anche il piano meramente fisiologico della vista, senza contraddirne, né rimuoverne, la bontà originaria. Può aiutare il ricorso alla precedentemente richiamata *Aufhebung* della cosiddetta dialettica hegeliana. Secondo questa imprescindibile categoria – e contro quanto in merito è inteso dalla vulgata corrente –, non si tratterebbe tanto di esprimere un movimento nell'ordine univoco del mero rovesciamento/ribaltamento. Se così fosse, il fenomeno, già ridotto alla sua versione concettuale, un attimo dopo aver svolto la propria e pur utile funzione di edificazione ordinata al sistema, non servirebbe ad altro che a cadere nell'oblio<sup>125</sup>. Ben al di là di una simile prospettiva, si tratta, invece, di una triplice istanza: la irriducibilità delle due insistenze, nella simbolizzazione del loro coniugarsi. In virtù, cioè, dell'essere movimento indefesso – come gli angeli sul *figlio dell'uomo!* – l'*Auf-hebung*, così intesa, permette di incontrare la fenomenalità nella sua costitutiva dinamica tensionale, in cui la spinta verso

---

<sup>124</sup> La paradossale inversione di ruolo sperimentata dagli attanti richiama non solo *Gv* 12,40 e il testo isaiano, cui rimandano gli stessi sinottici (cfr *Is* 6,9s; 29,18; *Mc* 4,12; *Mt* 13,15; *Lc* 8,10), ma, in modo quanto meno associativo, anche alle importanti affinità registrate dalla celebre pagina lucana dei discepoli di Emmaus (*Lc* 24,13ss). Nel contesto di questo racconto di apparizione, non sono in opposizione due categorie di persone ma, come è noto, due differenti posture caratterizzanti tempi e luoghi diversi. L'"ecco!" – qui-e-ora accade, non vedi? – allo spezzare il pane del forestiero è la *soglia* che, in modo irreversibile, permette di cogliere il differenziarsi di un "prima", disposto sull'asse di un "vedere-che-non-vede", da un "poi" determinato secondo la figura di un "non-vedere(-più-ma)-che-vede".

<sup>125</sup> «Hegel non sarebbe primariamente il pensatore del "sistema", ma esattamente colui che ne ha pensato i suoi limiti. In forma più radicale: Hegel sarebbe quel pensatore che assume, a suo modo, il programma kantiano (e di Schelling), di dissolvere il sapere per giungere alla fede» (K. APPEL, *L'altro noi*, in: "Il Regno – Attualità", 10 [2009], p. 352). Cfr. I. GIUROVICH, *La verità e il suo sviluppo in Hegel*, in: <http://mondodomani.org/mneme/aig01.htm>.

un incessante *auto-superamento* è tenuta simultaneamente insieme a quella di segno opposto, tesa al *mantenimento* conservativo del proprio<sup>126</sup>.

Si azzardi ora un balzo, fino ai racconti di apparizione presenti nel *QV*. Osservato dall'angolatura appena richiamata, il detto in bocca al Risorto – «Perché mi hai veduto, tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!» *Gv* 20,29) – non risuonerebbe tanto come la squalifica del senso del vedere, in quanto tale, né gli opporrebbe una qualità di fede disposta sull'asse di una equivalenza tra il non-vedere e il non-sapere (a valere in ultimo come fattore di irrazionalità). Al contrario, ciò che si annuncia è propriamente il *kairòs* di una inusitata *dis-chiusura*: il vedere, ben differentemente dalla sua mera elisione – o, irrisione –, divarica in se stesso, se così si può dire, coniugandosi al proprio superamento e, solo così, sapendo essere all'altezza del gioco paradossale – non-vedere-eppure-vedere – precedentemente rilevato (*Gv* 9,39). Cosa che ancora non si è stabilizzata in modo definitivo fino a *Gv* 20,19-23, ossia fino ai versetti immediatamente precedenti dove si narra del “vedere” proprio ai discepoli.

La figura della *pìstis*, che approda alla definitività della sua forma apostolica solo con Tommaso, spazia esattamente quella zona di contatto, a permettere la stabilizzazione del campo tensionale fra i due elementi coimplicati: da una parte, il pieno riconoscimento dell'identità del messia risorto (*dis-chiusura* del vedere), dall'altra, il suo togliimento e, correlativamente, l'irrevocabile *dis-chiusura* dei cieli (la stagione del non-più-vedere)<sup>127</sup>. Innegabili sono, in questo senso, le risonanze con l'apice del prologo narrativo, ma prima della sua ripresa (cfr. *Capitolo Terzo*), occorre

---

<sup>126</sup> Cfr. l'ormai classica interpretazione di H. G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, (a cura di R. DOTTORI), Marietti, Genova 1996. Per un'analisi penetrante ed originale della categoria hegeliana della *Aufhebung*, così intesa, si rimanda all'eccellente studio di K. APPEL, *Mythos und Logos der Zeit. Im Anschluss an Hegel und Schelling*, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2008. Il teologo viennese ha proprio in questi giorni pubblicato in italiano una profonda rielaborazione della stessa opera: ID., *Tempo e Dio, op. cit.* A questo proposito, inoltre, si può fin da ora richiamare la prossimità di questa categoria, tipicamente hegeliana, con quella che G. Agamben prende in prestito dal pensiero paolino, e specificamente dalla *1Cor* 7,29ss: «Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano *come se non* l'avessero; coloro che piangono, *come se non* piangessero e quelli che godono *come se non* godessero; quelli che comprano, *come se non* possedessero; quelli che usano del mondo, *come se non* ne usassero appieno: perché passa la scena di questo mondo!» (corsivo aggiunto). L'ὥς μὴ (come non) di Paolo, infatti – circoscrivendo “la vita messianica” in quanto tale –, significa «un totale rovesciamento, non rivolto a una diversa condizione dell'essere in particolare, ma che, a partire da una tensione interna, nega lo *status quo* senza cambiarlo nel suo opposto o capovolgerlo in uno stato precedente, indicando invece – e così compiendo – la potenzialità del cambiamento stesso» (V. LISKA, *Il Messia davanti alla Legge. Giorgio Agamben, Walter Benjamin e Kafka*, in: L. DELL'AIA (a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano, 2012, p. 45).

<sup>127</sup> In ordine alla parentela e alla compenetrazione dei campi semantici di ὁράω (vedere) e οἶδα (sapere), qui solo adombrati, si rimanda all'inizio del *Capitolo Terzo*. Qui però non si può fare a meno di rammentare ciò che registra al par. intitolato «Un doppio registro: visione e conoscenza» M. MARCHESELLI, *Studi sul vangelo di Giovanni. Testi, temi e contesto storico* (Analecta Biblica Studia 9), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, pp. 29-44.77-89; ID., *Corso sul Vangelo di Giovanni – sezione Gv 7,1-10,21, Pro-manuscripto*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2012. Alla nota 26 di p. 8 afferma che «le confessioni cristologiche che concludono ogni incontro personale con Gesù nel *QV*,

osservare come questo allargamento consenta di reggere l'indeterminatezza angosciosa derivante dal non avere il controllo gnoseologico sull'oggetto del sapere – e sull'a/Altro, in ogni caso. Compare in filigrana il tratto caratteristico dell'ospite che, precisamente per questo suo *status* di veniente-nel/al-toglimento, non consente la fissazione di un'identificazione ultima – neppure quella del nome<sup>128</sup> – che voglia costringere alla fusione l'indisponibile del sé ospite con la presa del soggetto ospitante, bramoso di catturarne il mistero mediante i mezzi noetici a sua disposizione. Tutto rimane in-determinato, secondo la doppia valenza permessa dal trattino: apertura escatologica alla possibilità di un inesausto processo identificativo che si mantenga nella posizione di aggiornamento, senza scadere nella rimozione delle differenze per l'espansione identitaria che tutto annette in quanto proprietà (io = mio). Si può, allora, senz'altro sottoscrivere, ciò che, in modo lucido e chiaro, afferma K. Appel: «la vera conoscenza si trova in questo “non vedere”, in questa assenza, in questo ritiro, che contraddice in maniera netta l'*ethos* moderno della identificazione»<sup>129</sup>. La progressione della serie di immagini (occhi – cieli; orecchie – libro) che, per accumulo, viene a costituire la costellazione della *dis-chiusura*, conosce ben più che determinante incremento nei versetti immediatamente successivi. Significativamente, infatti, ἀνοίγω (aprire) ritorna in *Gv* 10,3 per l'ultima volta nell'arco dell'intera sezione e dopo aver caratterizzato gli snodi decisivi del Capitolo 9<sup>130</sup>. Si è nel bel mezzo di una similitudine, che Gesù, già da *Gv* 10,1 e senza soluzione

---

nell'ordine di apparizione all'interno del racconto evangelico siano disposte secondo una linea regolarmente ascendente che sbocca nella fede esplicita nella divinità di Cristo (20,28). Questa salita cristologica si fa in 8 tappe [comprende forse anche 19,35s], ma 3 sono i livelli principali: Natanaele, il cieco nato, Tommaso».

<sup>128</sup> Anche Giacobbe, al guado dello Jabbok, nel corpo a corpo con il personaggio misterioso, non riceve il nome, ma la benedizione. Su questa scia si può guardare al nome “proprio” JHWH: può valere come paradigma rivelativo di ciò che, in qualche maniera, accade al e nel nome di chiunque. A questo proposito valga A. WÉNIN, in: J.-P. LEBRUN, A. WÉNIN, *Le leggi per essere umano. Bibbia e psicoanalisi a confronto*, il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010, p. 9: «Dio stesso si è dato un nome, dice il libro dell'*Esodo*, ma si tratta di un nome nel quale s'iscrive proprio il fatto che egli sfugge radicalmente».

<sup>129</sup> K. APPEL, *L'altro noi*, in: “*Il Regno – Attualità*”, 10 (2009), p. 351. Si potrebbe anche dire, alla luce di tutto questo, che a *Gv* 9 – ove trova esemplarmente circoscrizione un duplice itinerario: dalla cecità alla visione; dalla cecità alla radicalizzazione del permanere prigionieri di essa – è sottesa la concezione di un umano la cui condizione non può sottrarsi in alcun modo alla opacità costitutiva del suo essere al mondo e, dunque, della percezione (*tout court*, e qui secondo il paradigma della vista) che presso di esso è promossa – indipendentemente dalla questione del peccato. La colpevolezza, semmai, consiste proprio nel voler rimuovere e/o non accogliere questo dato esistenziale. Proprio ciò che accade ai farisei, ai quali, non riconoscendo il loro stato originario di “giacenti nelle tenebre e nell'ombra di morte” (*Lc* 1,79), è dato di “rimanere” nella cecità, fissandosi inequivocabilmente nella postura del peccato (cfr. *Gv* 9,39-41).

<sup>130</sup> Occorre dire più precisamente che, dopo le 7 ricorrenze al cap. 9 (vv. 10.14.17.21.26.30.32), in 10,21 il verbo chiuderà in modo ricapitolativo l'intera sezione (9,1-10,21). A completamento dei dati, e non solo da un punto di vista quantitativo, si osservi la caratterizzazione giovannea di ἀνοίγω (aprire) che compare nel NT 75 volte, di cui quasi la metà nell'ambito della letteratura giovannea (*Gv* x 11; e ben 25 volte in *Ap*)! Poco attestato nelle lettere paoline e in *Mc* (1 volta sola, paradigmaticamente per la guarigione di un sordomuto in territorio della Decapoli – forma imperativa, *Mc* 7,35), in *Mt* si registrano 11 ricorrenze. Solo il dittico lucano, non a caso ponte canonico fra i sinottici e la stessa letteratura giovannea, evidenzia un congruo utilizzo del verbo (*Lc* x 6; *At* x16).

di continuità<sup>131</sup>, sta raccontando a quei farisei in diatriba con lui. Esattamente per il ruolo (osmotico) giocato da questi versetti – come un effetto cinematografico *ante litteram* di dissolvenza<sup>132</sup> –, fa il suo ingresso nella narrazione un elemento inatteso ma di crescente spessore, di cui i vv. 10,7-9 ne evidenzieranno il culmine. Lì Gesù revocherà a sé, in modo quantomai solenne, la figura della *porta* come indice simbolico della sua identità che proprio così. A questo punto, però, si è già messo un piede all'interno del successivo passaggio, imprescindibile per lo sviluppo della presente ricerca, come si andrà ora ad analizzare<sup>133</sup>. Non prima di aver ribadito, un'ultima volta, la pregnanza del legame che connette Gv 1,51 con la centralità di questo crocevia narrativo. Ad eccezione di Gv 11,37, “aprire” non sarà più utilizzato dall'evangelista per la sua narrazione, quasi a stabilire una segnatura che permea inclusivamente l'estensione del “libro dei Segni” (Gv 2-12) – i quali, per essere apprezzati, devono appunto poter esser percepiti, riconosciuti, “visti”.

Riportando finalmente in primo piano Gv 1,51, sembra di potervi accogliere l'evento di una duplice apertura: ad un cielo irrevocabilmente *dis-chiuso*, che, dall'anteriorità archetipica (se-

---

<sup>131</sup> Sul piano esegetico, infatti, si è concordi nel rilevare l'unitarietà della sezione 9,1-10,21 con X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, II, *op. cit.*, pp. 405-480. In particolare egli ritiene che «[i]l doppio Amen di 10,1, con cui inizia il discorso, conferma la continuità del testo, dato che questa formula introduce normalmente un approfondimento di una precedente affermazione di Gesù, mentre l'uditorio rimane il medesimo. L'interrogazione finale dei giudei (10,21) rimanda, del resto, all'episodio del miracolo» (410). Più sfumata è la presa di posizione di S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, *op. cit.*, p. 21; cfr. inoltre E. R. BROWN, *Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 1979. Non sembra difficile rilevare la sovrapposizione – quasi una ri-scrittura – del medesimo rapporto fra Gesù e il cieco nato, prima (Gv 9), e il pastore con la/le sua/e pecora/e, poi (Gv 10,1-21). Non ultimo va considerato il fatto che l'unico a parlare senza interruzione da 9,41 a 10,5 sia Gesù.

<sup>132</sup> Da un punto di vista stilistico si osservi il seguente duplice elemento: Gv 10,3 è, anzitutto, il punto di equilibrio della similitudine, poiché (senza contare, per ora, un ulteriore fattore di peso per l'economia del *QV*, quello cioè dell'ascolto/voce) funge da perno per una opposizione di movimenti – quello da fuori a dentro (vv. 1s) e, viceversa, quello da dentro a fuori (4s). Allo scopo serve la mediazione del “portinaio”, figura che qui, curiosamente, compare per dissolversi immediatamente, non senza aver prima adempiuto al suo compito più delicato – aprendo al pastore, congiunge per così dire simultaneamente/osmoticamente la costellazione di apertura/*dis-chiusura* con la figura della porta/*soglia*. Va inoltre considerata la natura letteraria di Gv 10,1-5: si tratta di una similitudine, appartenente al genere parabolico, singolarmente poco applicato nel *QV*. Forse a motivo del fatto che l'intero della narrazione va più marcatamente ad iscriversi sull'asse della metaforicità/simbolicità, dove Gesù stesso invita incessantemente i suoi interlocutori ad un ulteriore livello di comprensione delle sue parole, missione e persona. Basti solo richiamare la performatività della funzione ironica in Gv: dalla metaforicità delle storie, alla storia nella sua metaforicità! Sulla funzione ironica che, nel discorso, mette in rapporto eppure crea distanza – nella Scrittura e, particolarmente, in Gv –, apprezzabile la ricognizione di R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, *op. cit.*; ID., *Il Libro del Testimone*, *op. cit.*; ID., *La poetica ironica di Qoel: contributo allo sviluppo di un orientamento critico*, in: “*Teologia*”, 25/3 (2000), pp. 217-240; ID., *L'ironia biblica: forma della verità che ci salva*, in: “*Teologia*”, 32/2 (2007), pp. 203-238; ID., *Maschera e sindrome regale: interpretazione ironico-psicanalitica di Qoh 1,12-2,26*, in: “*Teologia*”, 26 (2001), pp. 12-64; ID., *Un profeta tra umido e secco*, Glossa, Milano, 2013; inoltre: S. GABURRO, *L'ironia, “voce di sottile silenzio”*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (Milano), 2013; ID., *Il Crocifisso sorridente. Per una teologia ermeneutica del paradosso*, (prefazione di E. SALMANN) Aracne Editrice, Ariccia (Roma) 2015. Infine, per quanto attiene al fenomeno ironico del riso, cfr. A. TAGLIAPIETRA, *Non ci resta che ridere*, Il Mulino, Bologna 2013.

<sup>133</sup> Non passi inosservata la cura con cui C. THEOBALD, *Rivelazione*, *op. cit.*, p. 93, sceglie le immagini per attraversare il complesso intreccio di figure, simboli, metafore dell'Apocalisse: «l'apertura del “libro” e di una “porta”».

condo la figura dell'*arché*) di questo gesto, giunge a lambire il presente dell'uditore/lettore, corrisponde l'ulteriorità escatologica (secondo la figura del *telos*), indecidibile a priori, che sta nella possibilità della *dis-chiusura* degli occhi di chi già guarda.

### I.3.2 La figura della porta in Gv 10,7.9

Tra la simbolica dei *cieli aperti* e l'auto-designazione di Gesù in quanto *porta* (Gv 10,7.9), sembrerebbe potersi registrare anche uno spostamento, in relazione alla qualità realistica delle figure implicate nell'intrigo narrativo. Parafrasando un'espressione sulla bocca del Battista (cfr. Gv 3,30), ciò che paradossalmente viene a diminuire è la dimensione "celeste", intesa secondo l'accezione relativa alla sfera ideale (cfr. Gv 1,51), a favore del piano terrestre, che cresce ad ogni passo del Veniente (cfr. Gv 1,29), colui che dona la vita in sovrabbondanza a chiunque voglia attraversarne la carne (Gv 10,7.9.10.11.15.17s)<sup>134</sup>. A questo proposito – ossia per la coimplicazione delle figure narrative e, corrispondentemente, per la decifrazione della loro qualità simbolica –, appare quantomeno necessario accennare allo snodo rappresentato dal segno dei pani, in Gv 6. Precisamente nella cornice di questo discorso si lascia apprezzare l'irreversibilità di quella trasformazione che, progressivamente, da pane veniente "dal cielo", diviene la "carne" e il "sangue" del *figlio dell'uomo* (Gv 6,26-59)<sup>135</sup>. Secondo la suddetta prospettiva, che viene a tratteggiare una sorta di prima, grande arcata nel piano complessivo della narrazione giovannea, ciò che in Gv 9,1-10,21 si dà – in e con il nato cieco – come irrevocabile *dis-chiusura* dei cieli e, ad un tempo, della vista<sup>136</sup>, accade, nondimeno, in grazia della simbolica che inerisce alla carne dell'uomo<sup>137</sup>. Tutto questo,

---

<sup>134</sup> «Non a caso anche Gesù si sarebbe paragonato a una "porta" [...] Ma, più in generale, riteniamo utile ricordare come l'apertura di una *porta santa* segni da sempre, e non in poche civiltà, l'inizio di un periodo di festa. Anche Gesù, dunque, si propone ai suoi seguaci e al mondo intero come porta-aperta; che chiunque potrà sentirsi autorizzato ad attraversare, stante che nulla, di fatto, potrà mai impedirlo» (M. DONÀ, *Abitare la soglia. Cinema e filosofia*, Mimesis, Milano – Udine 2010, p. 69).

<sup>135</sup> L'irrevocabilità del passaggio al corpo di carne da parte di Dio sempre meno sfugge alla tematizzazione dalla teologia cristiana occidentale, tanto che sarebbe impossibile citare in nota anche solo le voci più rappresentative. Basti per tutti l'osservazione di C. THEOBALD, *La rivelazione, op. cit.*, p. 85, secondo il quale «Giovanni rende presente la totalità della "vita", così come essa è nelle sue strutture fondamentali. Si tratta ogni volta di situazioni semplici, denominate anche con il termine di "carne"».

<sup>136</sup> Non sia tralasciato, fra l'altro, il racconto relativo a colui che, secondo Atti, fu il primo a far coincidere la forma della sua vita a quella della sua testimonianza, in favore del messia crocifisso e risorto: «Ma egli [Stefano], pieno di Spirito Santo, fissando il cielo, vide la gloria di Dio e Gesù che stava alla destra di Dio e disse: "Ecco, contemplo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio"» (At 7,55s).

<sup>137</sup> Si è passati, cioè, dalla *possibilità* ideale di vedere, offerta a chiunque (in Gv 1,51 espressa al futuro e con l'inserimento repentino di un plurale che si rivolge direttamente a chi legge/ascolta l'evangelo – "bucando" letteralmente il tessuto dialogico con Natanaele) alla sua *effettività* simbolica ed esistenzialmente praticabile per colui che investe la propria fiducia nel *figlio dell'uomo* (Gv 9).

cioè, ha propriamente luogo all'accadere di quello sfondo di "latenza", ossia di quella dimensione originaria che connette la terra al cielo, *soglia* per la reciprocità nuziale di terra e cielo. Il reale accade secondo un'insondabile familiarità<sup>138</sup> che lega le cose tutte – uomo e mondo – in un

reciproco avvolgimento carnale [...] per cui le une penetrano come spine nel fianco delle altre, le une si ritrovano sempre con e nelle altre. È la reversibilità di visibile e invisibile che intesse la trama nascosta che annoda le cose: ha qui un'importanza cruciale lo statuto dell'*assenza come possibilità del visibile* che contraddistingue l'invisibile, la sua latenza [...] il suo essere il *rovescio* e non l'aldilà del visibile<sup>139</sup>.

La collocazione della suddetta sezione del *QV* – al centro della quale i primi versetti del Capitolo 10 si aprono con una nota similitudine – si riveste, pertanto, di una indubbia importanza strategica, non solo per ciò che attiene al livello dell'intrigo narrativo<sup>140</sup>. Cardine della *paroimia* (similitudine)<sup>141</sup>, ai più conosciuta come la parabola de *il buon Pastore*, pare in effetti molto di più. Se, infatti, è indiscutibile l'importanza che a questa figura ha riservato la bimillenaria tradizione della chiesa, non altrettanto si può dire a proposito del peso specifico rilevato, sul piano teologico, in ordine alla meno frequentata metafora della *porta*. L'esegesi, in genere, agisce pregiudizialmente entro un quadro ermeneutico che non si discosta dalla lettura tradizionale. Si sofferma, perciò, a sondare quasi esclusivamente il retroterra antico-testamentario della immagine prevalente (pastore) e le conseguenti sue implicazioni a livello neo-testamentario. La seconda, al contrario,

---

<sup>138</sup> Estremamente pertinenti le osservazioni di G. C. PAGAZZI, *Questo è il mio corpo. La grazia del Signore Gesù*, EDB, Bologna 2016, p. 51 (nota 26), a commento della geniale scoperta merleau-pontiana relativamente alla categoria "carne". Senza questa, infatti, «la duplicità di corpo-mondo rischierebbe di essere interpretata ancora secondo il dualismo tipicamente moderno di soggetto-oggetto. È la carne a permettere la "familiarità", la "comunione" tra corpo e mondo compongono un'unica tessitura, sono fatti della stessa "cosa", la carne appunto... il prototipo dell'essere e, come l'essere, opera nella "latenza"».

<sup>139</sup> G. MAZZA, *La liminalità come dinamica di passaggio*, op. cit., p. 147. Cfr. inoltre M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003; M. NERI, *Gesù*, op. cit.

<sup>140</sup> «Sotto molti aspetti il Capitolo 9 e la prima parte del Capitolo 10 formano un interludio interpretativo» (A. CULPEPPER, *Anatomia del Quarto vangelo*, op. cit., p. 26). Il prezioso rilievo esegetico, mentre adombra il radicamento dell'istanza teologica internamente allo sviluppo della trama narrativa, indica nondimeno quella qualità "intro-duttiva" della sezione 9-10,21 molto affine anche al preludio teologico-narrativo di *Gv* 1 – e dunque del versetto 1,51.

<sup>141</sup> Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, II, op. cit., pp. 449s, che sostiene si tratti di "quadro simbolico"; così anche l'autorevole posizione di J. P. MARTIN, secondo l'annotazione riportata da A. BOTTINO, *La metafora della porta*, in: "Rivista Biblica Italiana", 39 (1991), p. 210: il termine greco potrebbe venir tradotto con «figure e rimanda[re] al *marshal* ebraico. Nel *QV* è un detto simbolico che richiede un'interpretazione»; o in ogni caso va ascritto ad «un parlar oscuro, segreto: si potrebbe [anche] tradurre *enigma*».

viene affrontata in modo piuttosto frettoloso e ricondotta eventualmente a funzione esplicativa/rafforzativa del ruolo predominante ricoperto dalla prima metafora<sup>142</sup>. Tuttavia la solennità con cui, pochi versetti a seguire, è introdotta l'auto-designazione dello stesso Gesù quale *porta* (*Gv* 10,7.9)<sup>143</sup> – e si noti: prima in senso relativo, poi in senso assoluto<sup>144</sup> –, investe l'affermazione di una non trascurabile importanza, gettando altresì una luce in retrospettiva, quantomeno fin su queste prime e decisive movenze di *Gv* 10. L'auto-rivelazione progressiva di Gesù, e di ciò che ne costituisce lo stile messianico, sposta sistematicamente e con decisione (cfr. *Lc* 9,51) il proprio baricentro sul lato del sensibile e, dunque, per quanto impercettibilmente, procede senza esitazione per il passaggio alla carne più-propria delle figure, come poc'anzi ricordato. Così, mentre è assunta dalla tradizione dei padri l'immagine della *porta*<sup>145</sup>, per intero mantenuta aperta al suo attraversamento semantico, ad un tempo ne viene allargata all'infinito la *portata* – è il caso di dire –, essendo fatta interamente propria nel processo di in-carn-azione<sup>146</sup>. L'evento ironico della incomprendimento (cfr. *Gv* 10,6) – caratteristica portante del *QV*<sup>147</sup> – è esattamente ciò che segnala al lettore questo spostamento. Chi, infatti, ascolta/legge il monologo del Nazareno, riconoscendovi lo sfondo antico-testamentario delle immagini da lui evocate, fa l'esperienza improvvisa di non più capacitarsi. Il piano del senso, fino a quel momento tramandato e fruibile, viene letteralmente a saltare, o

---

<sup>142</sup> Di questo parere è A. BOTTINO, *La metafora della porta*, op. cit., p. 207. Più cautamente M. MARCHESELLI, *Giovanni*, pro manuscripto, p. 13, considera che «le divergenze tra la parabola e il successivo discorso [...] hanno anche la funzione di ricordare che nessuna singola immagine può dire la totalità della persona di Gesù». Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, II, op. cit.; S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit.; A. CULPEPPER, *Anatomia del Quarto vangelo*, op. cit.

<sup>143</sup> Qui lo stigma è portato addirittura all'estremo, poichè al doppio “amen”, tipicamente giovanneo, segue la non meno enfatica formula predicativa *ἐγώ ειμι* (io sono); «le affermazioni di Gesù riguardo se stesso non solo impegno il divino “Io sono” [...] ma servono anche a mettere in modo le immagini e i temi del vangelo. Ciascuna immagine si sviluppa in vari passaggi ed è messa in relazione con Gesù. Ognuna serve, in un modo o nell'altro, ad arricchire il progressivo svelamento dell'identità di Gesù [...] Così come c'è una gloria che è possibile riconoscere nella carne, allo stesso modo le cose del mondo possono indicare una realtà più alta: Gesù le incarna entrambe, e le rivela a quanti gli crederanno» (A. CULPEPPER, *Anatomia del Quarto vangelo*, op. cit., p. 146).

<sup>144</sup> «Al v. 7 Gesù aveva detto: *Io sono la porta delle pecore*; al v. 9 non dice più *delle pecore*, ma semplicemente *Io sono la porta*; non è più soltanto *porta delle pecore* della *paraimia*, che hanno ascoltato la voce del pastore che le ha fatte uscire dal recinto del giudaismo, ma di chiunque entri *per mezzo di Lui*» (A. BOTTINO, *La metafora della porta*, op. cit., p. 211).

<sup>145</sup> Noto è il motivo delle “porte del cielo” (cfr. *Sal* 78,23), particolarmente caro tanto all'apocalittica giudaica (cfr. *Libro di Henoc*), quanto a quella canonica di matrice cristiana (cfr. *Apocalisse*). Ritorna altresì lo stretto legame e la congenialità con il già summenzionato tema presente in *Gv* 1,51.

<sup>146</sup> «Gesù non si dice *porta del cielo*, ma *porta delle pecore* [...] Non possiamo neanche considerare Gesù come *porta dell'aulè*, in quanto è ben specificato che Gesù è la porta delle pecore; dobbiamo quindi staccarci dalla *paraimia* in quanto non si tratta né di una parabola, né tantomeno di una allegoria che va spiegata in ogni particolare... La metafora della porta acquista un significato in se stessa» (A. BOTTINO, *La metafora della porta*, op. cit., p. 212)

<sup>147</sup> Cfr. nota 132 del presente *Capitolo*.



meglio, a *rovesciarsi* (*Aufhebung*)<sup>148</sup>. Ancora una volta, mentre la figura – nella fattispecie, la *porta* – lascia adombrare il suo senso, rimanendo quasi ai margini e sullo sfondo dell'enigma, nello stesso istante spinge se stessa e il suo interlocutore entro una zona di indeterminazione<sup>149</sup>, in virtù della quale è possibile un contatto che sfugga alla signoria dispotica di un sapere onnivoro. Per esattezza, si deve evocare a questo punto un'espressione verbale, tanto rara nella letteratura neo-testamentaria, quanto cara alla trama del *QV*: il verbo *λκῶω* (attrarre)<sup>150</sup>. Pur senza venir qui terminologicamente esplicitata, origina in ogni caso da questa forza di attrazione il fenomeno che vede la figura – e colui che la fronteggia, leggendo/ascoltando – transitare verso quella centralità<sup>151</sup> da sempre agognata, eppure indecidibile a priori nella sua identificazione: ogni cosa e chiunque *avviene* presso «il luogo in cui l'Io soggiorna»<sup>152</sup>. L'unico *topos* in grado di ospitare incondizionatamente, lasciando essere la differenza di chiunque, senza traccia alcuna di possesso, è esattamente l'"Io sono" messianico, nel suo voler coincidere – senza sutura alcuna (cfr. *Gv* 19,23) – con la figura della *porta*: non trattenendo nulla per/in se stesso (cfr. *Gv* 19,34; *Fil* 2,6), in quanto *soglia* irrevocabilmente *dis-chiusa*! Sul piano di questo primo tornante evangelico, in cui alla simbolica della figura è processualmente donata la carne del messia, giunge al suo *telos* quell'esodo iniziato molto prima dell'attraversamento del Mar Rosso. Lo si può già scorgere in atto nell'immemoriale

---

<sup>148</sup> L'ironia potrebbe non risparmiare – di certo il (o, forse, assieme al) sottoscritto, nell'azzardo della presente lettura –, l'eminente ermeneutica di coloro sulle cui fatiche, e in virtù delle corrispettive fortunate illuminazioni, si possono muovere attualmente muovere nuovi passi, per quanto incerti. Esemplicativamente, «quale difficoltà nel quadro precedente poteva creare all'ascoltatore la porta? Inoltre ciò che si dice di essa in 10,7.9 non si accorda con la raffigurazione dei vv. 1-2, dove è il pastore che entra attraverso di essa, mentre qui egli è la porta» (X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, II, *op. cit.*, p. 455). Proprio il fatto che non sia immediatamente riscontrabile un "ricordo" fra il "prima" della figura, secondo il senso comunemente disponibile e veicolato dalla *paroimia*, e il suo "poi", costituito dal passaggio al corpo in e di Gesù, può far comprendere l'impercettibilità di un simile scarto, insieme alla sua graziosità.

<sup>149</sup> Sulla suddetta categoria si sofferma il *Capitolo Secondo* della dissertazione, in merito all'analisi della figura della *soglia* in G. AGAMBEN.

<sup>150</sup> Cfr. *Gv* 6,44; 12,34; 21,6.11. Il verbo, in effetti, sembra ritmare i tempi storico-teologici (e teologici) dell'"attrazione" divina, se, nel "libro dei Segni", compare in quota all'intento del Padre; nel Libro dell'Ora, invece, vede il Figlio come soggetto; infine, nell'epilogo ecclesiale, è ormai la comunità a farsi responsabile del compito. Per lo sfondo antico-testamentario del verbo e il suo impiego nel NT si rimanda a X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, I, *op. cit.*, pp. 195s., il quale afferma: «[i]l tema dell'attrazione divina nella Scrittura è inseparabile da quello dell'amore di cui è un'espressione [...] implica un'idea di costrizione [...] [che] dipende dalla resistenza dell'uomo di fronte a un Amore che fa esplodere la sua naturale chiusura in se stesso [...] Per Giovanni significa entrare nel mistero divino e ciò non può avvenire se Dio non ne apre l'accesso» (corsivo aggiunto).

<sup>151</sup> Non a partire dal criterio quantitativo, ma qualitativamente, si è pressochè al centro del *QV*, prossimi all'*omphalos* della sua narrazione (cfr. *Gv* 13,1).

<sup>152</sup> K. APPEL, *Apprezzerla la morte*, *op. cit.*, p. 26. Davvero illuminanti le riflessioni che il teologo viennese dedica al "(rad)doppio" costituito dalla figura dell'*albero* genesiaco, per ciò che attiene alla sua enigmaticità e per la sua solo apparente facilità di localizzazione. Per questi e per non pochi altri aspetti, è infatti parso avvicinarsi notevolmente alla figura rappresentata dalla *porta*, quantomeno nel suo progressivo slittamento verso il centro della soggettività – libero e liberante – costituita dall'"Io sono" messianico.

raccontato in *Genesi*, ove viepiù emerge dallo sfondo la sagoma dell'albero della conoscenza – del bene e del male –, fino al punto da diventarne vera e propria fissazione presso il maschio e la femmina, seguiti ormai con amara ironia verso la loro inesorabile dis-unione. Lo sguardo dell'*Adam* – l'essere uno dell'umano nella differenza del maschile e del femminile – sempre più si piegherà alla cattura del godimento (p)ossessivo, ri-volgendo il desiderio contro se stesso nell'afferrare il frutto. Tale albero, che

era originariamente posto fuori dal campo visivo umano e, di conseguenza, anche dalla possibilità di una proiezione diretta da parte dell'uomo [...] si collocava *fra* l'appartenenza e la non-appartenenza [...] Nel suo stare "fra" è come un *ospite* dell'albero della vita e dell'orizzonte umano – poiché anche l'ospite sta al centro della casa, ossia di ciò che è proprio, senza tuttavia appartenervi<sup>153</sup>.

Dal momento in cui l'*Adam* alzò su di esso (lui?) la mano, afferrandone il frutto, nel tentativo/tentazione di *ap-propri-arsene*, (con)fondendosi in esso (lui?), non vi è più stata altra storia se non quella *a partire dalla di-varicazione* inauguratasi *come* perdita o separazione originaria (cfr. *Gen 3*)<sup>154</sup>. Da una parte, infatti, sarà la fuga a caratterizzarne il corso – del soggetto da se stesso, davanti all'orrore spalancatosi al centro di sé, come «un puro vuoto inscrutabile (il "male") che divora tutto. L'albero della conoscenza [...] si trasforma in una pura assenza (di sé), rispetto alla quale l'uomo cerca di proteggersi»<sup>155</sup>. Dall'altra, invece, si dipanerà il contrappunto di una ricerca insonne – ad opera, per così dire, dello stesso *albero della vita*, univocamente votato all'incontro con quella qualità dell'umano non ancora arresasi all'angoscia di fronte al "nudo nulla". Qualità d'inusitata resistenza, incrollabile nella determinazione a «rendere "inoperosa" (Agamben), nel

---

<sup>153</sup> *IBIDEM*, p. 26.

<sup>154</sup> È A. WÉNIN – in dialogo con lo psicanalista Jean-Pierre Lebrun sul terreno comune dell'antropologia, a partire dal differente approccio, rispettivamente biblico e laciano – ad esprimersi nei termini di una «separazione radicale rispetto a una fusione che non potrà mai essere ritrovata. Il Dio biblico, *che significa proprio questa separazione*, è per così dire "ombelicale". è come il ricordo di un taglio, di una separazione» (corsivo aggiunto). Al netto di una tensione verso la prospettiva altrui, scevra da inutili compiacenze, non potrebbe esserci convergenza più favorevole con la riflessione peculiarmente laciana. E infatti Lebrun rilancerà affermando che «quel che gli psicoanalisti mettono in evidenza in ogni soggetto è proprio questo taglio fondativo [...] una separazione inaugurale [...] un effetto di quanto chiamiamo struttura, cioè la struttura del linguaggio» (A. WÉNIN; J.-P. LEBRUN, *Le leggi per essere umano*, *op. cit.*, p. 10)

<sup>155</sup> K. APPEL, *Apprezzare la morte*, *op. cit.*, p. 26.

suo crescente dilagare, quella violenza insita nella volontà del controllo di sé e dell'altro»<sup>156</sup>. Accadrà, storicamente, la felice riuscita di questo intento squisitamente messianico<sup>157</sup>, ogni qualvolta l'incessante "uscita" dal riposo sabbatico<sup>158</sup> venga a coincidere con quell'umano disposto a non rimuovere la mancanza originaria e a mantener-si nella differenza: in se stesso, tra sé e l'*albero*, e – non ultimo – *come albero della vita* nel differimento al suo "gemello" (cfr. Gv 11,16; 20,24; 21,2) *albero della conoscenza*. Finalmente, l'ἔγώ εἰμί sulla bocca del messia, *figlio dell'uomo*, che potrebbe risuonare come l'enunciazione più arrogante e blasfema della storia (cfr. Gv 10,33; inoltre Mc 2,7; 14,64 e //; Lv 24,16)<sup>159</sup>, si mostra singolarmente capace nel non opporre resistenza all'essere che, nell'altro da sé, si attesta come differenza inafferrabile (cfr. Mt 5,39ss). Per questa incondizionata capienza nella forma dell'ospitalità – fino all'estremo (εἰς τέλος – Gv 13,1) – l'io messianico si manifesta come *il sabato escatologico*, presso il quale ogni figura che lo at-*tra*-versi può trovare vero riposo: «Io sono la porta; se uno entra attraverso di me, sarà salvato, entrerà e uscirà, e troverà pascolo» (Gv 10,9)<sup>160</sup>. Così, in questo esser-*soglia* e at-*tra*-versamento del messia, l'*albero della conoscenza*, non più minacciato, si ri-conosce libero presso il *telos* della propria localizzazione archetipica, ove, in *Genesi*, l'indeterminatezza di un luogo specifico valeva come

---

<sup>156</sup> *IBIDEM*, p. 27.

<sup>157</sup> La canonicità della Scrittura in quanto tale sta a segnatura di una narrazione, la cui trama trova unificazione precisamente nell'intento di raccogliere ogni possibile traccia, che attesti, nella storia, la felice riuscita – ma anche i clamorosi fallimenti – di questo incontro – fino alla venuta del messia.

<sup>158</sup> Verbo attraverso cui si mostra narrativamente la teologia marciiana (cfr. Mc 1,38), nonché categoria cara all'attuale papa Francesco (cfr. *supra*, nota 47).

<sup>159</sup> «L'interdizione del nome di Dio serve a reprimere uno dei desideri più intensi dell'uomo: quello di profanare il sacro. È noto che il sacro ispira condotte ambivalenti. La tradizione religiosa ha voluto conservare il sacro divino e escludere quello maledetto. La bestemmia cerca, a suo modo, di ristabilire la totalità, profanando lo stesso nome di Dio. Si bestemmia il *nome* di Dio, perché tutto ciò che di Dio possediamo è il suo *nome*» (É. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 256). Nel quadro delle analisi sulla parola performativa del giuramento, si legga la lucida ricognizione di G. AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento (Homo sacer II, 3)*, Laterza, Roma – Bari 2008, pp. 53-99.

<sup>160</sup> «Il Cristo non interviene solo come il pastore del gregge, ma è anche la porta dell'ovile [...] Se il Cristo è la porta dell'ovile, è perché l'accesso a ogni possibile io trascendentale risiede nell'ipseità originaria in cui soltanto sono possibili qualcosa come un Sé e un io» (M. HENRY, *Io sono la Verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 1997, p. 142). Sull'importanza del dettato giovanneo in ordine alla configurazione dell'impianto fenomenologico dell'autore francese cfr. ID., *Parole di Cristo*, Queriniana (Giornale di teologia, 296), Brescia 2003; inoltre ID., *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino, 2001.

ineffabilità<sup>161</sup>. Non solo questo, ma l'“auto-sottrazione” (*Selbstentzug*) ospitale<sup>162</sup>, che nutre l'auto-coscienza del *figlio dell'uomo*, ed entro cui si muove, gli permette di lasciarsi altresì identificare con quell'*albero della vita*, adombrato presso il suo popolo in esodo (*Gv* 3,14; *Nm* 21,7ss). E, fin dall'inizio, secondo l'intrigo del *QV*, con quella *scala*, attraverso cui si accede ai cieli (cfr. *Gv* 1,51; *Gen* 28,12). In ultimo, l'“Io sono” pronunciato dal messia si fa insuperabile spalancamento ospitale, ossia «permanente passaggio dal centro della vita ai suoi margini [...] in cui soltanto è possibile che l'altro si riveli»<sup>163</sup>.

## I.4 *Gv* 19,34: ermeneutica degli elementi fenomenologicamente sensibili

### I.4.1 La triplice apertura della croce (*Gv* 19,34-37)

Il testo giovanneo viene a circoscrivere la costellazione di un triplice evento che, a livello dell'intrigo costituito dalle meta-figure, mantiene il racconto come in sospensione, in una zona di indecidibilità, oscillante com'è fra *dis-chiusura* e/o *soglia*<sup>164</sup>. La ricognizione di questa sezione del *Capitolo* ne seguirà direttamente solo uno, esattamente quello in cui spazia la trafittura/fenditura sul corpo crocifisso del *Logos* di Dio (v. 34). Solo indicati, invece, saranno qui gli altri due, corrispondenti alle aperture degli occhi del Discepolo amato e del senso ultimo delle Scritture (vv. 35-37). Questo secondo snodo presentato dalla pericope del *QV* sarà ripreso in modo conclusivo dalla dissertazione.

Il «Testimone fedele e verace» (*Ap* 1,5; 3,14; 19,11), nella cui *Haltung* (postura/dis-posizione) filiale<sup>165</sup> Dio si è interamente riconosciuto (*Mc* 1,11; 9,7; 15,39), si lascia ora tra-passare. Stabillizzando se stesso nella forma della irrevocabile *dis-chiusura*, permette che lo si attraversi nel bel

<sup>161</sup> K. APPEL, *Apprezzer la morte*, op. cit., pp. 24-25: «l'*albero della vita* si trova al centro di questo mondo festivo [=giardino paradisiaco], mentre l'*albero della conoscenza*, che viene aggiunto in seguito, non viene localizzato [all'interno del giardino] [...] era dunque 'fuori' – o, meglio, al di là della dicotomia dentro/fuori [...] nella non localizzabilità dell'*albero della conoscenza* [si] indica uno spazio aperto [...] e resta a proprio modo indisponibile all'uomo». Ma il racconto genesiaco procede, di sequenza in sequenza, registrando un movimento inatteso; più esattamente si tratta dello slittamento dell'*albero della conoscenza* che, surrettiziamente, viene a prendere «il posto dell'*albero della vita* in mezzo al giardino: è stato dunque spostato al centro del desiderio umano» (*IBIDEM*, p. 26).

<sup>162</sup> Cfr. K. APPEL, *Apprezzer la morte*, op. cit., pp. 27-29. Molto prossima a questa categoria sembra essere quella di “santità”, elaborata da C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile*, I, op. cit. Si veda a questo proposito D. ALBARELLO, *Una maniera di abitare il pluralismo. Il Cristianesimo come ospitalità e apprendimento secondo C. Theobald*, in: LINGUA G. (a cura di), *Religioni e ragione pubblica. Percorsi nella società post-secolare*, ETS, Pisa 2010, pp. 163-194. Cfr. infine R. KÜHN, *Dimenticanza di sé e passibilità*, in: “*Annali di Studi religiosi*”, 10 (2009), pp. 269-288.

<sup>163</sup> K. APPEL, *Apprezzer la morte*, op. cit., p. 27.

<sup>164</sup> Debitamente riproposta nella narrazione della manifestazione offerentesi al riconoscimento apostolico (cfr. *Gv* 20,19-29) e da cui ripartire per impostare la ripresa al *Capitolo Terzo* della presente dissertazione.

<sup>165</sup> M. NERI, *Gesù*, op. cit., pp. 165-173, offre una calibrata e convincente esegesi della categoria balthasariana, nel suo dar corpo alla figura testimoniale. Contestualmente alla questione cristologica del teologo svizzero, indica «la

mezzo della propria carne (simbolica del cuore trafitto)<sup>166</sup>, fino ad accadere come l'incondizionato di una *soglia* che non oppone resistenza all'oltre-passamento di sé<sup>167</sup>. Al corpo già aperto perché crocifisso, e sigillato dal colpo di lancia, fa narrativamente seguito non solo l'effondersi dei flussi vitali, ma nondimeno la *dis-chiusura* del *corpus* scritturistico (vv. 36s). Con l'affiorare di parole appartenenti al Primo Patto, anche la forma delle Scritture canoniche ab-borda, per così dire, la frontiera estrema delle sue terre, oltre la quale nulla si dà in anticipo al conoscere nel modo dell'apriori. Sulle tracce dell'antico popolo, giunto alle sponde del Mare, e ormai senza via di scampo (cfr. *Es* 14), l'intero del senso scritturistico si espone ora all'azzardo del suo trapasso inaudito, ai bordi dell'unica attestazione affidabile, simbolizzata dalla ferita nella carne del Figlio. In posizione di medio (cfr. v. 35), tra il *dis-chiudersi* del corpo testimoniale e lo spalancarsi del *corpus* scritturistico, al punto inaggirabile della loro *di-varicazione*<sup>168</sup>, si staglia la figura di colui che viene raggiunto nel più profondo di sé dalla testimonianza del Crocifisso. In questo lembo di tempo, sulla *soglia* del compimento, che si dà ancora un pò di tempo per giungere alla sua fine<sup>169</sup>, gli si aprono gli occhi (*Lc* 10,23s; *Mt* 13,13-17) e, con essi, anche la possibilità di de-cidersi in favore della medesima postura testimoniale dell'unico Giusto (cfr. *Lc* 23,47), lasciandovisi dis-locare. Così, la coniugazione delle tre istanze, ossia

---

disposizione fondamentale della relazione di Gesù Cristo verso il suo Padre-Dio (relazione filiale), da un lato, e, dall'altro, la qualità affettiva della posizione di Dio verso se stesso e verso il mondo [...] Tale disposizione fondamentale, che in cristologia allude alla coscienza assolutamente singolare di Gesù, ha – proprio in quanto *Haltung* – uno “spessore” e una “sensibilità” insuperabili» (*IBIDEM*, p. 36 [nota 37]). Valga quale assaggio del profilo teoretico complessivo del teologo svizzero. H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Saggi teologici, II*, Morcelliana, Brescia, 1985; ID., *Verbum Caro. Saggi teologici, I*, Morcelliana, Brescia 1985; ID., *Spiritus Creator. Saggi teologici, III*, Morcelliana, Brescia 1983. M. NERI, *La testimonianza in H. U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologna 2001, rileva in modo assai promettente la tenuta, sul piano sistematico, dell'istanza testimoniale permeante l'impianto teologico balthasariano; mentre P. SEQUERI, *Antiprometeo. Il musicale nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar* (in: H. U. VON BALTHASAR, *Lo sviluppo dell'idea musicale. Testimonianza per Mozart*, Glossa, Milano 1995, pp. 67-141), ne porta magistralmente all'evidenza l'ispirazione genuinamente artistica.

<sup>166</sup> Anche nel *Libro dell'Apocalisse* sono estremamente importanti gli atti di apertura: esemplificativamente, l'apertura della porta nel cielo (*Ap* 4,1) e del libro della storia o della vita (*Ap* 5,1-14). Cfr. C. THEOBALD, *La rivelazione*, op. cit., pp. 92-101.

<sup>167</sup> Secondo la magnifica caratterizzazione lucana del Risorto nell'incontro con i due discepoli sulla strada di Emmaus (cfr. *Lc* 24,28).

<sup>168</sup> Cfr. M. NERI, *Il Dio attestato*, op. cit., pp. 41s; cfr. inoltre H.-D. BAHR, *Die Sprache des Gastes*, op. cit.

<sup>169</sup> Mentre il testo giovanneo menziona con sorpresa che “subito” fuoriesce “sangue e acqua” (*Gv* 19,34), sembra, al contempo, udibile l'eco di quel monito di sapore apocalittico – il “ma non è subito la fine” (*Lc* 21,9) del grande discorso escatologico (cfr. *Mc* 13,5ss; *Mt* 24,4ss; *Lc* 21,8ss) –, entro cui il Gesù sinottico legge le doglie della palinogenesi, coincidenti con il “tempo che resta” alla storia per finire. Il tempo, così come lo spazio, si apre un tempo entro sé medesimo (e relativamente si lascia spaziare in sé). Cfr. G. AGAMBEN, *Verità come erranza*, in: DONÀ M. (a cura di), *Sulla verità, “Paradosso” 2-3* (1997); ID., *La Chiesa e il Regno*, Edizione Nottetempo, Milano, 2010; ID., *Il tempo che resta*, op. cit.

la storia della manifestazione cristologica di Dio, la genesi del *corpus* delle Scritture, il configurarsi della fede ecclesiale, si intrecciano fra di loro fino a fare corpo unico quale “canone” della pretesa veritativa del cristianesimo storico. Nella trama di questo *corpus* scritto scorre, come in filigrana, la ragione cristologica di quell’ulteriorità a se stessa che la Scrittura non solo permette, ma richiede: quella di una manifestazione di Dio che non ha accordato alcun potere ultimo a un “così sta scritto”, ma che si è giocata e decisa sul filo di un gioco di relazioni, esposte e incerte [...] in quel complesso di disposizioni alla consegna e al ricevimento che fa delle pratiche del vivere la forma del suo stesso essere e accadere<sup>170</sup>.

All’attenzione posta, con sguardo fenomenologico, sull’accadere delle meta-figure di *dis-chiusura* e *soglia*, nelle trame del morire-così del messia, si impone ora una lunga interruzione. Più esattamente, prima di incrociare nuovamente – nella sezione conclusiva della dissertazione – i versetti che presentano rispettivamente la testimonianza del discepolo (v. 35) e quella scritturistica (vv. 36s), si propone, immediatamente, un’analisi dell’Aperto crocifisso (v. 34). Successivamente, la digressione sul *TV* – la celebre parabola de *Il buon Samaritano* (Lc 10,30ss) –, avrà lo scopo di verificare l’effettiva pertinenza dell’orientamento ermeneutico appena delineato. Infine, i due capitoli a seguire prenderanno in carico, come già evidenziato, rispettivamente le meta-figure della *soglia* e della *dis-chiusura*.

#### **I.4.2 «Il suo fianco trafisse» (Gv 19,34)**

Da sempre attira immediatamente l’attenzione degli esegeti il verbo che l’evangelista utilizza per circoscrivere il movimento della lancia a contatto col corpo di Gesù. Agostino, fra gli innumerevoli commentatori, ebbe – gli riuscì sovente – parole particolarmente suggestive in merito:

l’evangelista è stato attento alla scelta del verbo. Non ha detto: colpì, ferì il fianco, o qualcosa di simile, ma aprì. Voleva indicare che in quel luogo, per così dire, era aperta la porta della vita, da dove sono essi, i sacramenti della Chiesa, senza i quali non si può entrare nella vera vita<sup>171</sup>.

L’esegesi moderna è, tuttavia, pressoché unanime nel ritenere che la versione latina consultata dal vescovo di Ippona riporti un itacismo, con probabile influsso esercitato dal testo del profeta

---

<sup>170</sup> M. NERI, *Il Dio Attestato*, op. cit., p. 39.

<sup>171</sup> Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni, II*, op. cit., p. 210 (nota 94); E. R. BROWN, *Giovanni*, p. 1166. Interessante, invece, il commento di S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, op. cit., p. 741; – il quale parla di “colpo di lancia” e “trafittura del costato”, ma pone questa scena peculiare del *QV* come vertice – anche se di un’altra figura non esplicitamente relativa alle nostre in questione, ossia l’acqua. Insieme al sangue, «sono simboli che descrivono due aspetti della sua vita, quello della donazione estrema e quello della salvezza vivificante».

Zaccaria citato al v. 37. Non si tratterebbe, pertanto, di ἀνοίγω (aprire), quanto piuttosto di νόσσω (pungere, perforare, ferire; battere, urtare) il verbo maggiormente accreditato dalla critica testuale. La direzione che questa scoperta imprime alla presente ricerca non si riveste affatto di toni delusi, come in prima battuta potrebbe apparire. Da una parte, infatti, la ricorrenza di ἀνοίγω permetterebbe un indubbio rimando diretto, anche sul piano lessicale, a Gv 1,51, evidenziando, in tal modo, un'architettura narrativa progettata all'interno di una grande inclusione<sup>172</sup>. Dall'altra però, ovvero per la peculiarità della presente prospettiva, il verbo sapientemente scelto dall'evangelista – νόσσω – consente una maggiore e più articolata differenziazione. L'agire così enucleato iscrive, in effetti, sull'ignominia della figura nuda e aperta nell'ostensione del patibolo (cfr. Ebr 12,2), i tratti tutt'altro che violenti del caratteristico *coup de grâce*. Il paradosso sta esattamente nello scarto tra la spietatezza del contesto proprio ad una esecuzione capitale e la palpabile percezione di una vibrazione “fuori luogo” (cfr. Lc 23,41) nel gesto del soldato. L'eco di una rispettosa esitazione, udibile in esso, trasforma persino quel che, dalla prassi militare, è tollerato agli aguzzini, ossia il vilipendio estremo del giustiziato. L'intento del narratore, invece, sembrerebbe ri-volgersi altrove.

Al cuore di una scena, appartenente al solo QV, si situa un *hapax legomenon* per l'intero NT che, pur non perdendo nulla della crudezza inerente al suo campo semantico, vira verso l'inspiegabile di un senso, i cui toni – in questo preciso contesto e con non poca sorpresa – riecheggiano persino delicati e densi di premura<sup>173</sup>. Sospesa fra il significato di “punzecchiare o pungolare” e quello di “colpire”<sup>174</sup>, diminuisce di intensità la violenza semantizzata dalla “lancia”, mentre si sovrappone in crescendo – in una sorta di “dissolvenza” *ante litteram* (cfr. Gv 3,30) – la luminosità di un'altra immagine: «Ecco, io sto alla porta e busso! Se qualcuno ascolta la mia voce e apre la

---

<sup>172</sup> Gli studiosi sono ad esempio sostanzialmente concordi nel rilevare come questo accada per ciò che attiene al Vangelo di Marco. Nella disposizione del suo materiale evangelico l'intero arco della predicazione di Gesù sarebbe incluso entro le uniche due ricorrenze marciiane del verbo σκίζω (squarciare): 1,10 (cieli) e 15,38 (velo del tempio). Cfr. Commentari! C. THEOBALD, *La rivelazione*, op. cit., p. 91, con pertinenza segnala che «i cristiani [...] mantengono non soltanto (con altri) la presenza di profeti e di apostoli nelle loro comunità, ma confessano anche che *il cielo si è definitivamente aperto* sopra il Nazareno e i suoi testimoni, come attestano le tre scene di Rivelazione del suo battesimo [...], della sua trasfigurazione [...] e lo squarciarsi del velo del tempio».

<sup>173</sup> Che questa sensazione potrebbe non essere il puro frutto di uno svolazzo misticista sarebbe confermato anche da X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni, IV*, op. cit., p. 210 (nota 95), il quale in proposito, stando ulteriormente sul significato del verbo, osa l'accostamento col passo di At 12,7, dove «l'angelo, “toccando il fianco di Pietro, lo svegliò”. Non è impossibile», aggiunge l'esegeta, «che Gv offra così un significato misterioso: il soldato starebbe per svegliare Gesù morto?». L'incoraggiante apertura di credito mostrata dal biblista Dufour ad una simile ipotesi di lettura fenomenologica – e che in questa dissertazione percorrerà la direzione *intragiovannea* – legittima l'esercizio di una ricerca nella medesima prospettiva. Va, inoltre, notata una certa corrispondenza con la figura del centurione: la sua esclamazione “credente” davanti al crocifisso, secondo le differenze contemplate presso la tripla tradizione sinottica.

<sup>174</sup> Si tratta di una oscillazione fra la figura di un battere lievemente il dormiente per svegliarlo e quella di un perforare a fondo, fino ad infliggere una ferita mortale; cfr. E. R. BROWN, *Giovanni*, p. 1165.

porta, io entrerò da lui e cenerò con lui ed egli con me» (*Ap* 3,20; cfr. *Gv* 14,23). La rfigurazione, che il testo giovanneo adombrerebbe, attrae per associazione la riscrittura di un altro *topos*, presso cui la profezia contempla un tempo a-venire, nel quale le lance saranno forgiate in falci (cfr. *Is* 2,4). Si tratta esattamente di questo giorno: lo spaziarsi dell'“oggi” messianico (cfr. *Lc* 23,43)<sup>175</sup> che *dis-chiude* il suo battente, affinché tra-passi la scena di questo mondo (cfr. *I Cor* 7,31), intimamente segnata da guerre e rivoluzioni, terremoti e carestie (cfr. *Lc* 21,9s). In virtù della sua “esegesi” (*Gv* 1,18), scritta in carne e sangue, il messia mette a disposizione di chiunque il modo grazioso – e ag-graziato – di librarsi incolumi sul mare del *mysterium iniquitatis* (cfr. *Gv* 6,19s; *Mc* 6,48s; *Mt* 14,25s) coesteso all'intero della storia. È il giorno in cui non solo gli opposti, ma ogni essere entra nello spazio ultimo di attrazione (*Gv* 12,32; 6,44), per una nuova inedita *coniunctio*<sup>176</sup>, sotto il segno ospitale della pace – «pace fra cielo e terra, pace fra tutti i popoli, pace nei nostri cuori»<sup>177</sup>. E se, da una parte, al tempo occorrerà ancora tempo per giungere al suo termine, dall'altra, proprio questo sarà il modo mediante il quale il “principe della pace” (*Is* 9,5) *presenzierà* – essendo la *par-ousia*<sup>178</sup> – all'incondizionato della sua opera di *meta-morfosi* (cfr. *Fil* 2,6s; inoltre *Mc* 9,2-10 e parr.). Il giorno liminale della storia si sottrae, così, al piano an-affettivo (univocamente) crono-logico del tempo, mostrandosi *sogli-azione kairologica* del senso in quanto tale (cfr. *Tt* 2,11s). Le fondamenta stesse della terra vengono scosse e squarciate<sup>179</sup>, essendo, questo, il

---

<sup>175</sup> *Terminus technicus* dell'imminenza salvifica, nell'immanenza dell'essere alla mano di chiunque. Riecheggia pertanto, ad un tempo, l'intero del Pentateuco nella riscrittura del *Dt*, di cui è vero e proprio *leit motiv*; il *TV*, la cui trama è letteralmente intessuta delle sue ricorrenze (cfr. *Lc* 2,11; 4,21; 5,26; 13,32; 19,5.9; 23,43); fino all'altro capo della Bibbia, ovvero la *Lettera agli Ebrei* (cfr. 1,5; 3,7.13.15; 4,7; 5,5), passando per i *Sal* 2,7; 95,7.

<sup>176</sup> N. CUSANO, *La dotta ignoranza*, in: ID., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, (a cura di E. PEROLI, testo latino a fronte), Bompiani, Torino 2017. In merito, si legga inoltre con interesse l'ottima ricognizione di H. SCHELKSHORN, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2009.

<sup>177</sup> Dall'inno della *Terza Domenica del Tempo Ordinario*, secondo il rito della *Liturgia delle Ore* della Chiesa Cattolica.

<sup>178</sup> «La sospensione dell'autorità dello scritto interviene precisamente al momento in cui la mutua presenza degli interlocutori – la *parousia* (cf. *Fil* 1,25s) – o l'evento che vi si produce in modo inatteso riceve l'autorità ultima. [...] L'evento di “presenza” o di “svelamento” (*I Cor* 3,16-18) non si colloca mai dunque al termine della lettura della Legge, dei profeti e degli altri scritti; è di un altro ordine e funziona come presupposto o condizione di lettura [...] permettendo ai testi di aprirsi e di produrre i loro effetti di senso. [...] L'invenzione di un nuovo tipo di scrittura nella Chiesa nascente è integralmente a servizio di questa *parousia* apostolica e dell'evento di conversione o di svelamento che la presenza evangelica vuol rendere possibile al cuore stesso di un mondo comune [...]. L'assenza di scrittura [da parte di Gesù] è così l'espressione della priorità assoluta accordata, nel breve spazio della vita pubblica, alla sua presenza presso l'altro e alla distanza anch'essa assoluta nei confronti di se stesso» (C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile*, I, op. cit., pp. 48.55).

<sup>179</sup> In *Mt* 27,51 – utilizzando per ben due volte il verbo *σχίζω* (strappare) – non solo il senso religiosamente costituito viene a squarciarsi nella simbolica del velo del tempo, ma anche le rocce che fissano la terra tutta al suo senso sempre ogni volta già stabilito. Cfr. C. THEOBALD, *La Rivelazione*, op. cit., pp. 104-108.



giorno teo-logale e teo-logico per antonomasia, il giorno del messia<sup>180</sup>. Nella *dis-chiusura* del suo esser crocifisso, ri-vela l'irrevocabilità del passaggio al corpo da parte di Dio, manifestando, contemporaneamente, la totalità della propria carne come *soglia* inaggrabile del desiderio – tanto dell'uomo, quanto di Dio – che *solo così* accede alla beatitudine della pace (cfr. *Mt 5,9; Gen 1*). Precisamente nella sua carne – *in quanto* quella del *Logos* di Dio – accade che la realtà s-figurata dall'inimicizia si trans-figuri in amicizia, abbattendo il muro divisorio ed edificando l'ospitalità fraterna, accessibile solo mediante la *soglia* messianica (cfr. *Ef 2,14-22*)<sup>181</sup>.

A questo punto, si intende analizzare fenomenologicamente – nei limiti imposti dalla ricerca – alcuni fili tematici che qui giungono ad annodarsi secondo l'intrigo narrativo del *QV*. Tra quelli ritenuti più significativi, per riferimento alla loro prossimità con l'oggetto della dissertazione, va

---

<sup>180</sup> Non può essere taciuta la bellissima immagine benjaminiana del messia veniente contenuta nell'ultima tesi de *Sul concetto di storia*: «È certo che il tempo non era appreso dagli indovini, che cercavano di estrarne ciò che si cela nel suo grembo, come omogeneo né come vuoto. Chi tenga presente questo, può forse giungere a farsi un'idea del modo in cui il passato era appreso nella memoria: e cioè nello stesso. È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La *thorà* e la preghiera li istruiscono invece nella memoria. Ciò li liberava dal fascino del futuro, a cui soggiacciono quelli che cercano informazioni presso gli indovini. Ma non per questo il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia» (W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, a cura di G. BONOLA e M. RANCHETTI, Einaudi, Torino 1997, p. 83. Attualmente si può trovare in una nuova edizione raccolta, sempre secondo i tipi di Einaudi, ne: ID., *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*). L'estremo interesse relativo all'immagine della "porta", in questa sede, non ha bisogno di ulteriori sottolineature. Solo basti una duplice considerazione, la prima delle quali è in ordine alla "piccolezza" della soglia messianica. Non poco riecheggiante l'icona della "porta stretta" sulla bocca del Gesù matteo (*Mt 7,13s*), la "misura" non si impegna con il livello meccanico-quantitativo (crono-logico), bensì con la qualità utopico-rivoluzionaria dell'estremo lembo/bordo temporale (*kairo-logico*), in quanto *éschaton*, la cui "debolezza"/"piccolezza" sa sorprendentemente tener insieme il futuro col passato (futuro anteriore). Questo livello coincide, ultimamente, con il piano dell'atto di lettura, con la precarietà del qui-e-ora, dunque, in cui la storia – nella fattispecie: nel medio insuperabile dell'attestazione canonica – si lascia leggere/interpretare. La seconda considerazione punta invece l'attenzione sul fatto che, con ogni probabilità, l'immagine e la corrispondente densità teoretica sono il risultato del fascino esercitato su Benjamin dalla lettura della *Stella* di F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, *op. cit.*, di cui pare qui appropriato citare, tra i tanti possibili, il seguente passaggio: «[N]ell'idea del progresso pare [...] che la connessione, la crescita, la necessità siano vive proprio come nell'idea del regno di Dio. Ma ben presto, attraverso il concetto di infinità, esso tradisce il suo intimo; anche se si parla di un progresso "eterno", in verità si intende sempre soltanto un progresso "infinito", un progresso che va sempre avanti ed in cui ogni istante ha la certezza garantita che il suo turno verrà e può quindi essere così certo del suo futuro venire all'esistenza quanto un istante passato può esserlo del suo esser-già-qui. [...] è precisamente la *shibboleth* che può distinguere il credente nel regno, il quale utilizza il termine "progresso" sto per parlare la lingua del tempo presente, ma in verità intende il regno, dall'autentico adoratore del progresso: opponga o non opponga resistenza alla prospettiva ed al dovere di anticipare la "meta" nel prossimo istante stesso. Senza quest'anticipazione e l'interiore costrizione a compierla, senza il "voler far venire il Messia prima del suo tempo" e senza la tentazione di "fare violenza al regno dei cieli" il futuro non è affatto un futuro, ma solo un passato trascinato per una lunghezza infinita e proiettato in avanti. Infatti senza questa anticipazione l'istante non è eterno, bensì è qualcosa che si trascina perennemente oltre sulla lunga strada maestra del tempo. Alla *porta chiusa* [corsivo qui aggiunto] del futuro si bussa quindi da due parti. [...] il mondo e l'anima, bussano alla porta chiusa: quello crescendo, questa agendo» (p. 244). In maniera estremamente significativa proprio mediante l'immagine della porta – i cui battenti sono ormai aperti – si concluderà l'intero percorso dell'opera maggiore rosenzweighiana (cfr. *supra*, nota 40).

<sup>181</sup> Va notata *en passant* la referenza indiretta alla figura della *soglia* mediante l'immagine particolare – ma tutt'altro che marginale – della "pietra angolare" (cfr. *Sal 117,22; Mc 12,10*): posta al vertice dell'uscio, permette alla fisica della *soglia* la sua ospitalità costitutiva.

anzitutto presa in considerazione la figura della *di-varicazione*, nell'ostensione del corpo crocifisso (1). Dall'evento di apertura del costato si è richiamati, invece, alla semantica di una triplice istanza. Più precisamente, si tratta anzitutto della ferita, nel suo poter essere intesa come figura del dif-ferimento (2); a seguire, è la volta dell'o-sceno/irrapresentabile quale immaginazione emergente dallo s-vuotar-si del messia, conseguente al vuoto spalancatosi nel suo cuore (3). Infine – *aber nicht zuletzt* –, l'elemento costituito dai lembi della ferita, che si lasciano apprezzare nella figura del limite/con-fine (4).

Della fenomenalità del corpo Aperto, quale *dis-chiusura* crocifissa, come anche dello spessore proprio allo spaziarsi di quella carne, quale *soglia-zione* ospitale, si occuperà la parte conclusiva del *Capitolo*, grazie alla ripresa consentita dalla parabola lucana de *Il buon Samaritano*.

#### **I.4.2.1 Corpo crocifisso come di-varicazione**

Per essere nella giusta posizione e, dunque, cercare di comprendere fenomenologicamente il Crocifisso, occorre anzitutto partire dal dato apparentemente più elementare<sup>182</sup>, ossia il senso e il peso specifico della *di-varicazione* come forma propria del corpo appeso. Si tratta del corpo dell'Aperto. Si può tentare un affondo ulteriore se, a partire dall'unità differenziale di un corpo, nella singolarità patica accesa dalla *di-varicazione* (come scarto intimo nella sua propria carne), si trova un'ulteriore, preziosa sponda in alcune affermazioni di MAURICE MERLEAU-PONTY.

Secondo il fenomenologo francese, «vedere è sempre più di quanto si veda [...] È la visibilità stessa a comportare una non-visibilità»<sup>183</sup>. Vedere/percepire il corpo grazie all'in-evidenza del reale che è la carne, a partire dal fatto che «i “visibili” stessi sono solo concentrati su un nucleo di assenza»<sup>184</sup>. Nucleo, pertanto, che non solo in prima istanza va a smentire l'inerzia con cui si fa coincidere il visibile col reale, ma che si propone come vera e propria scaturigine e in-tessitura del reale: in-evidenza intima(nte) al/del suo cominciamento/originazione. Assenza o vuoto, dunque, nel bel mezzo del vedere, che non si lascia ricondurre a un difetto di realtà, venendo piuttosto a darsi e dirsi come il cuore stesso della presenza *tout court*. Abissale spalancamento/spalancarsi

---

<sup>182</sup> Per non correre il rischio di comportarsi come indicato da un antico adagio orientale, secondo cui “il punto più buio è quello sotto la lampada”, citato da M. GALBIATI, *Introduzione*, in: E. ACETI, M. GALBIATI, *Abitare la soglia*, Tranchida, Milano 1994, p. 9; non lontano è M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, *op. cit.*, p. 259, quando afferma che «ogni visibile è invisibile, che la percezione è impercezione, che la coscienza ha un “*punctum caecum*”, che vedere è sempre più di quanto si veda».

<sup>183</sup> *IBIDEM*.

<sup>184</sup> *IBIDEM*, p. 242. «L'Invisibile è simile alla luce che consente di vedere tutto ciò che sfiora, senza mai far vedere se stessa» (G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame*, *op. cit.*, p. 61). Cfr. inoltre F. ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966.

interno al fenomeno che, proprio e solo perchè mantenuto nella sua insopprimibile *dis-chiusura*, viene a possibilità reale nella/della manifestazione sensibile/corporea. Al contempo, è reso ultimamente impossibilitato a che il suo effettivo apparire si riduca a mera oggettivazione di una datità deprivata così della sua intrinseca inesauribile apertura/trascendenza. La carne, finalmente, è istanza originaria – evento di *sogli-azione* – attraverso cui solo si accede all'esperienza dell'alterazione; ciò grazie a cui il corpo si tiene nel reale come evento irriducibilmente in-saturo, dislocandosi in quanto incondizionatamente *dis-chiuso* all'altro da sé – “erotizzazione”<sup>185</sup> – per poter essere autenticamente se stesso<sup>186</sup>.

Come è ben noto, la ripresa merleau-pontiana del tema husserliano<sup>187</sup> incontra, presso la fenomenologia contemporanea francese, particolare attenzione. Segnatamente, MICHEL HENRY con

---

<sup>185</sup> Cfr. R. A. QUINN, *Sessualità e peccato*, in: ORTH S. (ed.), *Eros – Corpo – Cristianesimo. Una provocazione per la fede?*, Queriniana (Giornale di teologia, 354), Brescia 2012, particolarmente p. 101: «se si riesce a sviluppare un'identità religiosa, un'identità morale e un'identità sessuale, che non si escludono né si combattono [...] allora si ha la possibilità di vivere una vita buona e integrale. *ciò che tiene insieme queste forme di identità diverse, ma tra loro strettamente collegate*, potrebbe essere descritto con il termine erotismo» (corsivo aggiunto). Cfr. inoltre gli importanti contributi di J.-L. MARION, *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Siena, 2007; ID., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino, 2001; M. HENRY, *Fenomenologia materiale*, Guerini e Associati, Milano, 2001; ID., *Incarnazione*, op. cit.; U. CURI, *Miti d'amore. Filosofia dell'eros*, Bompiani, Milano 2007; ID., *Passione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013. In ultimo, va nuovamente segnalato l'ottimo studio di C. TARDITI, *Abitare la soglia*, op. cit. L'autore rintraccia nella istanza *affettiva* la comune strategia dei due fenomenologi francesi appena citati. È una “dimensione più originaria” rispetto a quella trascendentale cara ad Husserl. Dimensione «in cui l'Io e l'altro non si fronteggiano come due soggettività rivendicanti entrambe la propria supremazia sull'intero ambito della fenomenalità, ma scoprendo il loro comune radicalmente in quell'*appello* che li provoca e li interpella, esponendoli al loro reciproco rapporto *affettivo* – e non esclusivamente gnoseologico/percettivo – di comunione [...] [L]o stesso territorio di *soglia* [qui: corsivo aggiunto] in cui l'Io riceve se stesso nell'evenemenzialità di ogni donazione è necessariamente anche lo spazio in cui egli incontra e *sente* l'altro non nella distanza della percezione, ma nella prossimità delle *carni* e della loro reciproca *erotizzazione*» (pp. 89-90). La formula della “riduzione erotica” (Marion), quindi, vale non per «[l]a *certezza* [che] deriva dalla riduzione trascendentale (Cartesio-Husserl) o da quella ontologica (Heidegger)». Si tratta invece della «assicurazione dalla riduzione erotica, che risponde ad un'istanza necessariamente indeterminata – in quanto avviene secondo la propria struttura evenemenziale – ma originaria, in quanto in grado di rispondere alla domanda sono amato – da altrove? Il fatto di certificarmi l'esistenza dipende dal mio pensiero, dunque da me. Il fatto di ricevere l'assicurazione contro la vanità della mia esistenza certa, non dipende da me ma da un altrove che non domino e che mi costituisce come a-donato» (pp. 111-112). Sulla crisi contemporanea del fenomeno erotico si consulti HAN B.-C., *Eros in agonia*, Nottetempo Edizioni, Roma 2013; ID., *L'espulsione dell'Altro. Società, percezione e comunicazione oggi*, Nottetempo Edizioni, Milano 2017.

<sup>186</sup> «Il livello-zero dell'oggettualità è costituito dal fenomeno della *mia* carne, fenomenologicamente intesa come coincidenza di percepito e percipiente, dunque sia come polarità noetica rivolta alle cose e agli altri *Io*, sia come polarità noematica termine dell'intenzionalità altrui e offretesi a titolo di datità-per-gli-altri [...] siamo dinanzi ad un vero e proprio *campo di forze*, uno spazio mobile coincidente con ciò che Husserl chiama “sfera originaria di esperienza” costitutivamente intersoggettiva. al suo interno – un interno tuttavia senza confini, si potrebbe forse dire “entro la sua apertura” – ogni mutamento spaziale delle cose o delle altre soggettività possiede un correlato soggettivo, un “riperciorimento” intenzionale dello spazio in cui ha luogo quel movimento e in cui esso viene soggettivamente costituito» (*IBIDEM*, pp. 83-84).

<sup>187</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 163, procederà infatti sulla scorta del *Leib* husserliano, anche se forse ad esso non pienamente/perfettamente sovrapponibile: i tempi sono maturi per scoprire, a partire da questo punto e precisamente in esso stesso, una sorta di scarto interno/intimo all'ipseità, che lui stesso designerà come l'“in-nominato” della filosofia, ovvero l'in-pensato/non tematizzato: «ciò che chiamiamo *carne* [...] non ha nome in nessuna filosofia». Il fenomenologo francese aveva, nel medesimo saggio, tentato di delineare in negativo la categoria: «[L]a carne non è materia, non è spirito, non è sostanza. Per designarla occorrerebbe il vecchio termine “elemento”,

*Incarnation. Une philosophie de la chair*<sup>188</sup>, cerca esplicitamente di ritrovare le connessioni del reale a partire dalla cifra *carne*, da intendersi come *auto-affezione*, ossia «come il fondamento insensibile di tutta la sensibilità e dell'ordine del sensibile»<sup>189</sup>. Smarcandosi contemporaneamente dalla duplice visione fenomenologica husserliana e heideggeriana, inquadrata nell'orizzonte dell'“apparire del mondo”, effettua teoricamente una vera e propria *Aufhebung*, radicalizzando il suo discorso nei termini di una “in-visibilità” (che riecheggia la heideggeriana “in-evidenza”) della rivelazione della vita nella sua *auto-affezione*:

la vita è un processo, l'incessante processo in cui essa si impadronisce di se stessa [...] prova se stessa nella propria *venuta* [...] tale movimento della vita è radicalmente immanente, è la venuta della vita nel processo di auto-affezione attraverso cui essa si rivela nella sua invisibilità e nell'orizzonte in-estatico [...] emerge quella ipseità senza cui nessuna “prova di se stessa” sarebbe concepibile [...] la condizione trascendentale di possibilità di ogni Sé, cioè la sua generazione immanente nella Vita assoluta, si rivela essere allo stesso tempo la condizione di possibilità della relazione di ogni Sé con tutti gli altri [essere-con!], ossia la condizione dell'esperienza di ogni alterità [...] originariamente “l'uno con l'altro”<sup>190</sup>.

A sua volta il reale in quanto tale si inverte se, e solo nella misura in cui, giunge alla manifestazione. Se cioè avviene come senso e in quanto sensibile/visibile: «la carne del mondo è qualcosa di Essere-visto, è un Essere che è *eminentemente percipi*, e grazie a essa si può comprendere il *percipere*: quel percepito che chiamiamo mio corpo»<sup>191</sup>. Corpo-di-carne dice, perciò, da un lato, la non-separazione, come anche l'impossibilità di una progressiva dissipazione/estenuazione della seconda nella prima delle figure. Dall'altro, rivela il movimento costitutivo dell'identità, quello di cercar-si potendosi ri-trovare unicamente nell'esteriorità (appropriazione)<sup>192</sup>. Venire all'esteriorità/esteriorizzazione, perciò, altro non vuol essere dall'interiorità-nella-donazione.

---

nel senso in cui lo si impiegava per parlare dell'acqua, dell'aria, della terra e del fuoco, nel senso cioè di una *cosa generale*, a mezza strada tra l'individuo spazio-temporale e l'idea, specie di principio incarnato che introduce uno stile d'essere in qualunque luogo se ne trovi una particella. In questo senso la carne è un “elemento” dell'Essere» (p. 156). Cfr. N. SEGGIANO, *La chair et le pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano – Udine 2009; M. ARICI, *Chōra-Carne: un confronto fra Derrida e Merleau-Ponty*, in: “*Segni e Comprensione*”, 67 (2009), pp. 7-33.

<sup>188</sup> Cfr. *supra*, nota 159.

<sup>189</sup> M. NERI, *Il corpo di Dio*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>190</sup> C. TARDITI, *Abitare la soglia*, *op. cit.*, pp. 97-103.

<sup>191</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, *op. cit.*, p. 262.

<sup>192</sup> «Il sapere effettuale di Gesù di quell'identità (che lo costituisce), e di quell'identificazione (che egli testimonia ad altri perché essa si attesta primariamente a lui), non può realizzarsi che mediante il suo corpo e il riconoscimento del senso da esso inteso/osteso (struttura simbolica della coscienza di Gesù). [...] Il corpo non rappresenta un mero fenomeno privilegiato della manifestazione di quell'unità, ma ne è il solo fenomeno adeguato» (M. NERI, *Gesù*, *op. cit.*, p. 93).

Sapendosi solo nell'evento della propria identificazione corporea, non si dà un *dietro*, o un *dopo* veritativo/essenziale che andrebbero, una volta per tutte, oltre-passate/rimosse, come giustapposizioni accidentali/in-essenziali e meramente funzionali alla manifestazione, come vorrebbe il “*logos greco*”:

la permanente stoltezza della fede cristiana per i greci di ogni tempo è proprio l'azzardo di pensare e viver Dio non nella formalità della pura intelligibilità, ma nella materialità di una manifestazione che ha lo spessore del sensibile. La condizione cristiana della pensabilità di Dio, dunque, non è previa a una fenomenologia del vissuto di Gesù, ma la segue e ne consegue. È il dato di questo fenomeno che determina le categorie, anche logico-teoriche, dell'idea cristiana di Dio<sup>193</sup>.

In altri termini, il corpo di carne, segnatamente del Crocifisso, altro non vuol essere dal «luogo in cui si intreccia la tessitura fondamentale del reale (ontologia) e la manifestazione dell'essere nella sua originaria sensibilità (fenomenologia)»<sup>194</sup>. Carne crocifissa di un corpo che si dà ultimamente al con-tatto come apertura/*dis-chiusura als solche* – in quanto tale –, entro cui trova il suo proprio e-scrivere<sup>195</sup> la meta-figura della *soglia*, nella indecidibilità a priori della loro oscillazione, intrinsecamente legata alla libertà di colui/colei cui si offre:

Si tratta della sempre nuova scoperta del corpo di Gesù come datità di Dio, nella storia e come storia. Tale datità teologica del divino nel fenomeno che appare, sta e cade con la permanente capacità del fenomeno stesso di *dischiudere*, sempre di nuovo e nuovamente, la portata teologica della sua fenomenalità<sup>196</sup>.

---

<sup>193</sup> *IBIDEM*, pp. 40s; inoltre. M. HENRY, *Incarnazione, op. cit.*

<sup>194</sup> M. NERI, *Gesù, op. cit.*, p. 99.

<sup>195</sup> Soprattutto in J.-L. NANCY, *Corpus, op. cit.*, viene tratteggiato questo neologismo, nel quadro più vasto di una ricerca tutt'ora inconclusa intorno alla questione ontologica. Se, dopo Heidegger e i suoi epigoni – non ultimi quelli della stagione decostruzionista – l'esistenza, e non più l'essenza, è in rapporto con l'essere, ciò che non può più sfuggire alla tematizzazione filosofica è la questione del corpo. Tale svolta esige, nondimeno, anche un paradigma di scrittura radicalmente nuovo. Non si tratta più di rappresentare idee *i*-scrivendone linguisticamente i contenuti, ma, in modo ben più complesso e tutto da inventare, di “toccare l'estremo” in quanto oggetto stesso di cui si scrive – che, dunque, si *e*-scrive. In definitiva – e nello specifico –, la scrittura si stabilisce non più come strumento, o operazione *de*-scrittiva del corpo, ma come vero e proprio *e*-scrivere del corpo medesimo. Relativamente alla ontologia nancyana, per riferimento diretto al tema discusso, si rimanda alle analisi del *Capitolo Terzo*.

<sup>196</sup> M. NERI, *Il corpo di Dio, op. cit.*, p. 100 (corsivo aggiunto). Se il fondamento dell'essere (Dio) si lascia costitutivamente “aggiornare” nella/dalla forma concreta della sua manifestazione, si trova per così dire intrinsecamente “s-fondato”, “dis-chiuso”, significa allora che Dio è sempre *oltre* Dio, altro nel suo apparire/dar-si, l'originario *novus*! La sua fedeltà non è più rivolta al passato e alla sua immutabilità, ma sta in avanti, nel manifestarsi come pura apertura, che accoglie il suo incremento realistico mediante l'evenemenzialità della stessa manifestazione.

#### I.4.2.2 Ferit(o)ia, ovvero: nel dif-ferire<sup>197</sup>

«Un universo nasce quando uno spazio è tagliato in due»<sup>198</sup>: nell’“in-principio” la bocca di Dio si aprì; si lasciò, in un certo senso, lacerare dall’e-venire sgorgante di una parola nuova, e tutto iniziò ad accadere<sup>199</sup>. Questo è anche il senso della carne lacerata, al culmine del “tutto è compiuto”: «Dio si rivela sempre strappando i segni che pure, come in passato il velo del tempio, designano già la sua venuta»<sup>200</sup>.

Il venire stesso dall’esteriorità da parte del messia sta al suo popolo, cui è destinato, come la sua lacerazione; ovvero

evento per eccellenza che lacera il popolo tra passato e presente [...] non appena Gesù compare, l’omogeneità del mondo si spezza, l’umanità si scinde, le opinioni si delineano con nettezza, l’ordine tradizionale è sconvolto. Più egli parla e agisce, più la rottura si aggrava. Dinanzi al vero, gli uomini sono strappati alla loro incoscienza: nella notte del loro cuore il giorno arriva come un ladro (cfr. *ITs* 5,2)<sup>201</sup>.

L’evento stesso, tra il “qui” e l’“ora”, è lacerazione rivelativa (“Pensate che io sia venuto a portare pace sulla terra? No, io vi dico, ma divisione”, *Lc* 12,51). Il messia, in quanto tale, si lascia figurare nell’evento escatologico di lacerazione, il suo irrompere o spaziarsi lacera, sconvolge sempre, come un ladro (cfr. *Ap* 16,15; *Mt* 24,43), l’essere col/nel suo esser-ci. Questo provocare il giudizio, la presa di posizione (pro o contro; “sì, sì! no, no!”), cfr. *Mt* 5,38) è nient’altro dalla figurazione, nell’ordine della decisione/libertà, del dif-ferimento del *novum* nell’aprir-si del suo stesso accadere.

Detto altrimenti,

---

<sup>197</sup> Sulla scia della figura della ferita – rottura, spaccatura, crepa, separazione(-nel-più-proprio-corpo-di-carne)...; *Und, nicht zuletzt*, il legame col marciante *σχίζω* – si aprirebbe in effetti lo spazio per un affondo dedicato ai nessi corrispondenti con le tematiche del “(dif-)ferire” e della “dif-ferenza” a cui tuttavia corre qui l’obbligo di un rimando, in modo particolare all’opera di J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971; ID., *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina Raffaello, Milano 1996.

<sup>198</sup> H. MATURANA – F. VARELA, *Autopoiesi e cognizione*, Marsilio, Venezia 1985.

<sup>199</sup> Cfr. A. NEHER, *L’esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Medusa Edizioni, Milano 2010. Si legga inoltre G. L. MOSSE, *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, Giuntina, Firenze 1995<sup>2</sup>. Ancora tre autori vanno considerati nel loro tentativo di circoscrivere il pensiero ebraico nel moderno: F. G. FRIEDMANN, *Da Cohen a Benjamin. Essere ebrei tedeschi*, Giuntina, Firenze 1995; M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2003; ID., *Il coltello smussato e altre ricerche. Su André Neher, Simone Weil, Franz Rosenzweig, Vladimir Jankélévitch*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1993; R. DELLA ROCCA, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, Giuntina, Firenze 2015.

<sup>200</sup> M. DE CERTEAU, *Mai senza l’altro. Viaggio nella differenza*, Qiqajon, Magnano (Biella) 2007, p. 116.

<sup>201</sup> *IBIDEM*, pp. 116.118s.

non tentare di costituire ogni fenomeno come un oggetto per la coscienza, ma cogliere la possibilità di esserne a propria volta costituito, rovesciato, ferito, segnato per sempre dall'evenemenzialità di ciò che ci ad-viene aprendoci [...] [e] tutto ad un tratto ci permette di accedere ad una nuova temporalità e ad un rinnovato rapporto col mondo<sup>202</sup>.

### I.4.2.3 La scabrosa o-scenità del vuoto

A patto di mantenere quella indistinguibilità fra le lettere *u* e *v* del latino, la lingua francese offre, secondo il drammaturgo svizzero V. Novarina,

uno splendido anagramma della parola DIO: è VUOTO. Ogni lingua pensa anche attraverso i suoi anagrammi. In ogni frase *Dio* è una parola in silenzio, un'aspirazione d'aria che permette allo spirito di ritrovare respiro e movimento, come in quel gioco in cui, in un quadrato, trenta-sei lettere ruotano intorno ad una casella vuota. È un'aspirazione d'aria che libera il movimento: un *niente* che consente il nostro gioco e ci dà libertà. Nessun'altra parola buca altrettanto: essa è, nel linguaggio, una parola che apre, una parola che attira, un vuoto – un'attrazione nel pensiero: una gravitazione, un principio d'amore nell'universo [...] *una parola al contrario di tutte le parole*, che rimette in movimento lo spirito<sup>203</sup>.

L'istanza del vuoto deve, pertanto, poter essere compresa per se stessa, ancor prima della funzione che la subordina ad altro – nello specifico, l'effluvio di sangue ed acqua. Lo spostamento semantico, che la figura dello s-vuotarsi (*laissez fluire*) evidenzia, disloca il senso di questo accadere nella *di-varicazione* che, nel bel mezzo della carne dell'Aperto crocifisso, “fa il vuoto”. A *dis-chiudersi* è il corpo crocifisso, in quanto spazio votato al vuoto, come spaziar-si del vuoto – *v(u)otar-si*. Il suo lasciar-si essere, in quanto vuoto, non è affatto puro nulla, né esaltazione del nichilismo. Al contrario, dice, hegelianamente, il non-nulla di questo spaziarsi crocifisso. Impercettibile, nella sua incommensurabilità; ineliminabile, nel suo in-tangibile “quasi”-essere<sup>204</sup>. Lo spazio messianico, che a-viene nella qualità ospitale della *dis-chiusura* crocifissa, scarta “appena” in se stesso, lasciando essere quel “in-occupabile”, simbolizzato dal vuoto apertosi sul suo costato.

---

<sup>202</sup> C. TARDITI, *Abitare la soglia*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>203</sup> V. NOVARINA, citato da J.-P. Lebrun, in: A. WÉNIN; J.-P. LEBRUN, *Le leggi per essere umano*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>204</sup> «Il nulla della morte è un qualcosa [...]. Il nulla non è nulla, è qualcosa. [...] Chi, come qui accade, misconosce e contesta all'essere la totalità nega dunque l'unità del pensiero. Chi lo fa scaglia un guanto di sfida all'intera venerabile comunità dei filosofi dalla Ionia fino a Jena. [...] Dal nulla al “qualcosa” oppure, con maggior precisione, dal nulla a ciò che nulla non è» (F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, *op. cit.*, pp. 5.12.26).

Il testo giovanneo rivela questo infinitesimale abisso col paradossale rinvio costituito dall'espressione "e subito", sbilanciando così l'attenzione del lettore sull'immediato accadere successivo, ovvero lo sgorgare di sangue ed acqua.

Con folgorante, icastica efficacia S. Weil non sbaglia affermando che «amare la verità significa sopportare il vuoto»<sup>205</sup>. Non vi è nulla di più reale del vuoto in quanto tale, se esso coincide con l'accedere stesso del suo inoccupabile spaziarsi. Ciò non toglie che, ineludibilmente e in concomitanza ad esso, si generi un sentire di "insostenibile leggerezza", impalpabile eppure grave come solo l'angoscia sa essere. Al contempo, con l'esperienza del vuoto si affaccia quella dell'osceno, che si accende davanti a ciò che accade nella sua ineliminabile irrapresentabilità. In termini nietzscheani, si potrebbe tradurre tutto questo come segue: la vita, per sopportare – e supportare – il suo proprio lato dionisiaco/caotico, necessita dell'esperienza artistica. L'arte, cioè, nel suo rappresentare la dimensione apollinea/formativa dell'esistenza, custodisce il suo senso non tanto nel rimuovere l'orrore del/dal reale. Fungendo, piuttosto, da estremo lembo protettivo dell'umano sguardo, inverte se stessa assumendo in sé il dionisiaco. Più che barriera posta tra l'umano e l'informe, l'arte simbolizza, ossia congiunge nell'esperienza l'"al di qua" del desiderio con l'innocenza dell'"al di là" che lo chiama. Ciò accadrà

solo quando la nozione di forma smetterà di essere l'antitesi meccanica dell'informe, quando non sarà più un fenomeno reattivo ma verrà collegata a meccanismi di articolazioni nella loro pluralità, soltanto allora il modello stilistico si svincolerà da quello energetico e conquisterà piena autonomia<sup>206</sup>.

I Greci, come Nietzsche ha sagacemente saputo mostrare, si assunsero il compito di dare forma all'informe: agli dei fu affidata la caratteristica di istanza in-formante il caos terrificante del dionisiaco, senza fondo alcuno e come assenza di ogni forma in quanto tale.

L'evento della creazione dell'Olimpo

noi dobbiamo senz'altro immaginarlo così, che dall'originario ordinamento divino-titanico del terrore fu sviluppato attraverso quell'impulso apollineo di bellezza, in lenti passaggi, l'ordi-

---

<sup>205</sup> S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano, 1985, p. 25; la frase nel suo intero recita come segue: «Amare la verità significa sopportare il vuoto, e quindi accettare la morte. La verità sta dalla parte della morte». Per riferimento alla relazione della filosofa e mistica francese con la simbolica della *soglia*, si leggano inoltre i saggi di M. C. LUCCHETTI BINGEMER, *Simone Weil. Una mistica sulla soglia*, Città Nuova, Roma 2016; A. PEZZINI, *Pensare la soglia. La riflessione di Simone Weil tra filosofia e mistica*, Cantagalli, Siena 2007.

<sup>206</sup> G. BOTTIROLI, *Teoria dello stile*, Nuova Italia, Firenze 1997, p. 74



namento divino olimpico della gioia [...] altrimenti come avrebbero potuto sopportare l'esistenza?<sup>207</sup>

L'umano è, pertanto, nietzscheanamente sospeso sulla tragica assenza di fondamento in riferimento alla sua più propria esistenza: «un cavo teso fra la bestia e il superuomo [...] un cavo al di sopra dell'abisso»<sup>208</sup>.

Non sfugge, all'attenta analisi di MASSIMO RECALCATI, il debito nei confronti di Nietzsche, maturato da Lacan su questo preciso snodo teoretico<sup>209</sup>. Insieme a questo, egli sa dar contezza della ripresa kantiana del suo maestro, a proposito dell'esperienza del "sublime". La legittimazione dell'idea estetica fondamentale, non potendosi recepire nei termini di una mera idealizzazione (e/o ideologizzazione, che fa necessariamente evaporare il reale nella sua scabrosità), «scaturisce [piuttosto] dal confronto con la dimensione dello smisurato, dell'informe, dell'incommensurabile, dell'inappropriabile, di ciò che eccede e stravolge la dimensione dell'unità, della totalità e della forma»<sup>210</sup>.

Il tratto specifico del lavoro artistico si darebbe, pertanto, quale *organizzazione del vuoto*<sup>211</sup>, ovvero in qualità di articolazione dell'inarticolabile, attraverso l'intreccio del simbolico e dell'immaginario col reale. Se, in quanto organizzazione simbolico-significante, anche la creazione artistica può essere a tutti gli effetti considerata un linguaggio, si trova a questo punto esposta al suo

---

<sup>207</sup> F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali*, in: ID., *Opere*, (a cura di G. COLLI, S. GIAMETTA, M. MONTINARI), III/1, Adelphi, Milano 1972, p. 32. Cfr. inoltre G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1988<sup>4</sup>; ID., *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980; ID., *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.

<sup>208</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in: ID., *Opere, op. cit.*, VI/1, p. 8, che così prosegue: «Un passaggio periglioso, un periglioso essere in cammino [...]. La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo». Eppure, «gli estremi di questo cavo [in quanto corda, certo... ma nondimeno anche come cavità/vuoto...] non devono necessariamente essere intesi in senso darwiniano» (cfr. A. TAGLIAPIETRA, *Icone della fine, op. cit.*, p. 133); cfr. anche R. MARCHESINI, *Il concetto di soglia*, Theoria, Roma 1996.

<sup>209</sup> M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Vol. 1: Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 595.

<sup>210</sup> *IBIDEM*, p. 587.

<sup>211</sup> J. LACAN, *Seminario VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, (a cura di G. B. CONTRI) Einaudi, Torino 1994. Seminario in cui in modo particolare la figura del vuoto riceve una lettura psicoanalitica certamente suggestiva in rapporto al presente oggetto di ricerca. Il contesto del discorso lacaniano si comprende per riferimento al concetto freudiano di sublimazione, in un rapporto di tensione costitutiva con il vuoto della Cosa (*das Ding*). Oltre alla creazione artistica, qui direttamente presa in esame – e che come già si è indicato, si determina come *organizzazione del vuoto* –, si danno altre due strategie sublimanti (che ineriscono al "sublime"): la *saldatura*, anzitutto, definisce la strategia della scienza che si muove come sapere teso a coprire ogni fessura di non-senso attraverso una ragnatela di significanti idealmente consensiva al reale – la qual cosa, acutamente ripresa da Recalcati, incrocia in modo non casuale e non privo di interesse, la stessa prospettiva paranoica. L'*evitamento*, invece, circoscriverebbe la «strategia ossessiva che contraddistingue la dimensione religiosa; il luogo terrificante e senza senso di *das Ding* è aggirato – "evitato" –, perché incompatibile con l'idea teologica che l'essere coincida con il Bene». Non va però trascurato il fatto che per lo psicoanalista francese, a differenza di Freud, la cifra del religioso non rappresenta un puro elemento nevrotico delirante prodotto dall'umano in quanto tale. Ben di più, vi sarebbe un residuo autentico, materiale irriducibile all'opera censoria dell'istanza inconscia. Cfr. M. RECALCATI, *Jacques Lacan, op. cit.*, pp. 581ss.

limite estremo. Si tratta di organizzare, in termini pratici, la significazione di un extrasignificante, apparizione del reale nella dimensione della sua propria eccedenza, «irriducibile a quella del significante [...] che, grazie a questa resistenza interna, si costituisce come luogo (vuoto e inappropriabile) di scaturigine di ogni possibile rappresentazione»<sup>212</sup>.

La paradossalità dello statuto, caratterizzante la dimensione del vuoto, sta proprio in questo suo essere costituito quale aver-luogo di un fuori-significato interno ad ogni processo significante/simbolico. Si è, dunque, condotti al pensiero del suo darsi nei termini non di un'essenza negativa trascendente, al modo delle architetture della ontologia negativa. Semmai lo si voglia comprendere, il vuoto va inteso nei termini di pura differenza, come «ciò che del reale patisce del significante»<sup>213</sup>. Detto in altri termini, «il simbolo si manifesta in primo luogo come uccisione della Cosa, e questa morte costituisce nel soggetto l'eternizzazione del suo desiderio»<sup>214</sup>.

Il vuoto mortale, che “realizza” il mancante di *das Ding*, mentre da una parte è scaturigine dell'indisponibile all'umano per antonomasia – il suo più proprio desiderio –, è dall'altra e allo stesso tempo la sua più inquietante oscena minaccia<sup>215</sup>. Lo è proprio in ragione del suo spalancarsi al centro del soggetto, voragine incandescente tesa a risucchiarne l'identità stessa, fino alla sua liquidazione. La realtà medesima sarebbe l'invenzione, più o meno riuscita dal punto di vista artistico, di ciò che può reggere – e proteggere da – l'eccesso del caos dionisiaco. Estrema, tra le barriere antropologicamente create, spicca l'istanza del Bello<sup>216</sup>. Il velo, che l'immagine estetica

---

<sup>212</sup> *IBIDEM*, p.588.

<sup>213</sup> J. LACAN, *Seminario VII, op. cit.*, p. 151; cfr. M. RECALCATI, *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Jacques Lacan*, Mimesis, Milano-Udine, 2013, p.58).

<sup>214</sup> J. LACAN, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in: ID., *Scritti*, Vol. 1, (a cura di G. B. CONTRI), Einaudi, Torino 1974, p. 313; cfr. M. RECALCATI, *Il vuoto e il resto, op. cit.*, p. 57).

<sup>215</sup> L'evento fenomenico del bello si trova dunque sul confine, abborda per così dire l'o-sceno in quanto tale, che permanentemente terrorizza il soggetto: a dirla classicamente, nei termini della fenomenologia del religioso, si tratta di quel “*fascinans et tremendum*” peculiare all'esperienza del Totalmente Altro (cfr. R. OTTO, *Opere*, a cura di S. BANCALARI, Fabrizio Serra Editore, Roma – Pisa 2010). In ciò che fino all'istante prima si è potuto contemplare, può aprirsi repentinamente l'abisso orribile, tanto che la stessa esperienza estetica sembra accadere come immanente “corda tesa”, o velo, nell'imminenza del suo lacerarsi e/o del subitaneo suo rovesciamento rivelando il suo più atroce opposto/contrario. Viene alla memoria qualche sequenza della celebre pellicola *L'avvocato del diavolo* (diretto da TAYLOR HACKFORD, 1997), in cui volti belli e familiari, spesso femminili, mutano improvvisamente in sembianze luciferine. Eco che pare risuonare in R. BODEI, *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 93, allorché, indagando il fenomeno dell'esperienza estetica, così si esprime: «Il bello contiene in sé, come ambiguità essenziale l'immagine del suo doppio. Conserva qualcosa di spaventoso, un ineliminabile lato oscuro, che la bellezza basata sull'armonia e la simmetria ha spesso cercato di nascondere. All'interno del bello vengono individuati elementi perturbanti (il tremendo del tragico, il brutto “senza dolore” del comico, lo smisurato del sublime), la cui rimozione rischia di depotenziare la bellezza stessa». Cfr. inoltre H. G. GADAMER, *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, (a cura di R. DOTTORI), Marietti, Genova 1986; U. CURI, *L'apparire del bello. Nascita di un'idea*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

<sup>216</sup> «Il bello è un velo necessario che ricopre il Terrificante di *das Ding* [...] funzione protettiva della bellezza [...] di scongiuro rispetto allo spettro inquietante del reale maligno della Cosa [...] Il Bello è l'ultima barriera, l'ultimo velo

si incarica di circoscrivere, non solo non significa la rimozione del Terrificante abissale, rappresentandone piuttosto la più prossima esposizione ad esso possibile. Ben di più, per dirla nuovamente *à la* Nietzsche, «non esiste superficie che sia bella senza la terribilità degli abissi»<sup>217</sup>, il che appare come una sorta di figurazione poetica di ciò che, narrativamente, si trova esposto in *Mt* 14,22-33<sup>218</sup>. In entrambi i casi, infatti, si tratta di uno sguardo spalancato sul tragico “non-poter-fare-che-così”, inevitabile per ogni esistenza.

Tanto la “risoluzione” messianica di camminare sulle acque, quanto la rivisitazione lacaniana della sublimazione, stanno a dire lo stile, evangelicamente attestato e perfettamente riuscito, in grazia del quale si possibilizza l’attraversamento dell’esistenza. Senza garanzie, sia rispetto all’inaggrabile sua caoticità, sia di fronte alla pervasiva esperienza del tragico che l’accompagna. Esposizione a quei gorghi abissali, la creazione artistica – quando è tale – sa simbolizzare il soverchiante potere del sacro, mettendo in esercizio più che un suo addomesticamento. Essa, infatti, si rende capace di una im-possibilità: con-iuga in-cessantemente, nel miracolo della forma, le energie proprie all’informe acefalo con il desiderio più autentico dell’essere umano<sup>219</sup>.

---

di fronte al reale, più prossimo dunque al reale di quanto non sia la barriera del Bene» in M. RECALCATI, *Jacques Lacan, op. cit.*, pp. 590s.

<sup>217</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, in: ID., *Opere, op. cit.*, III/3 (a cura di G. COLLI, C. COLLI STAUDE), p. 161.

<sup>218</sup> «Καὶ εὐθέως ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς ἐμβῆναι εἰς πλοῖον καὶ προάγειν αὐτὸν εἰς τὸ πέραν, ἕως οὗ ἀπολύσῃ τοὺς ὄχλους. καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος κατ’ ἰδίαν προσεύξασθαι. ὀψίας δὲ γενομένης ὁ ἄνεμος ἦν ἐκεῖ. τὸ δὲ πλοῖον ἤδη σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχεν, βασανιζόμενον ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄνεμος. τετάρτη δὲ φυλακῆ τῆς νυκτὸς ἦλθεν πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν. οἱ δὲ μαθηταὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἐταράχθησαν λέγοντες ὅτι Φάντασμα ἐστίν, καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραζαν. εὐθὺς δὲ ἐλάλησεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων· Θαρσεῖτε, ἐγὼ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε. Ἀποκριθεὶς δὲ αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπεν· Κύριε, εἰ σὺ εἶ, κέλευσόν με ἐλθεῖν πρὸς σὲ ἐπὶ τὰ ὕδατα· ὁ δὲ εἶπεν· Ἐλθέ. καὶ καταβὰς ἀπὸ τοῦ πλοίου Πέτρος περιπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδατα καὶ ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν. βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον ἰσχυρὸν ἐφοβήθη, καὶ ἀρξάμενος καταποντίζεσθαι ἔκραξεν λέγων· Κύριε, σῶσόν με. εὐθέως δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπελάβετο αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτῷ· Ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας; καὶ ἀναβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος. οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες· Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ» («Subito dopo ordinò ai discepoli di salire sulla barca e di precederlo sull'altra sponda, mentre egli avrebbe congedato la folla. Congedata la folla, salì sul monte, solo, a pregare. Venuta la sera, egli se ne stava ancora solo lassù. La barca intanto distava già qualche miglio da terra ed era agitata dalle onde, a causa del vento contrario. Verso la fine della notte egli venne verso di loro camminando sul mare. I discepoli, a vederlo camminare sul mare, furono turbati e dissero: “È un fantasma” e si misero a gridare dalla paura. Ma subito Gesù parlò loro: “Coraggio, sono io, non abbiate paura”. Pietro gli disse: “Signore, se sei tu, comanda che io venga da te sulle acque”. Ed egli disse: “Vieni!”. Pietro, scendendo dalla barca, si mise a camminare sulle acque e andò verso Gesù. Ma per la violenza del vento, s’impaurì e, cominciando ad affondare, gridò: “Signore, salvami!”. E subito Gesù stese la mano, lo afferrò e gli disse: “Uomo di poca fede, perché hai dubitato?”. Appena saliti sulla barca, il vento cessò. Quelli che erano sulla barca gli si prostrarono davanti, esclamando: “Tu sei veramente il Figlio di Dio!”»).

<sup>219</sup> «Il miracolo della forma può avvenire solo implicando – non escludendo – il reale [...] la bellezza non può più essere separata dal caos, dalla ripugnanza del reale» in M. RECALCATI, *Jacques Lacan, op. cit.*, p. 592. Cfr. inoltre ID., *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicoanalitica*. Bruno Mondadori, Milano 2007. Concezione che non sembra divergere sostanzialmente dalla seguente tesi estetica di T. W. ADORNO, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino, 1977, p. 85: «Riuscite sono quelle opere d’arte che dall’amorfo [...] salvano qualcosa trasportandolo nella forma, che opera il salvataggio della scissione».

L'umano desiderare sarebbe dunque prodotto da questo “vuoto causativo” che, attestandone l'ulteriorità e l'indisponibilità al soggetto, ad un tempo mostra come sia agito/mosso «da dietro, da qualcosa che resta fuori discorso [*das Ding*] ma che nondimeno esercita su di esso una forza “irresistibile” [...]. Adesso è veramente il desiderio che porta l'uomo»<sup>220</sup>, vedendo in questo modo il capovolgimento paradigmatico per cui non si dà più un oggetto del desiderio, la cui determinazione trova ancora rappresentazione compiuta nella dialettica hegeliana in quanto desiderio di riconoscimento dell'Altro. Piuttosto, e propriamente, è l'oggetto/*das Ding* nel suo venir meno a divenire l'aver-luogo del desiderio<sup>221</sup>. In altre parole, il togliimento (o, uccisione) reale di *das Ding*, nel vuoto creato dalla mano del simbolico/significante, non è puro nulla. Esso è, piuttosto, un “quasi-nulla”; ovvero, quel qualcosa che – di *das Ding* – resta strutturalmente, il residuale nel/come vuoto *dis-chiuso* dal simbolo<sup>222</sup>.

Non possono sfuggire assonanze con la sottrazione/togliimento che già – in quel morire-così – il corpo crocifisso significa, ancor prima dell'evento stesso di risurrezione. Anticipata dall'affidamento con cui il messia si lascia aprire e s-vuotare, l'a-venire del desiderio fiduciale (fede) trova la sua condizione di possibilità. Non solo, ma in ciò si dà quale germoglio di verità – suo proprio incremento di realtà veritativa –, grazie al suo essere legame col Risorto e alla possibilità corrispondente di identificarsi con lui. Si potrebbe ulteriormente procedere come segue: se al simbolo,

---

<sup>220</sup> M. RECALCATI, *Il vuoto e il resto*, op. cit., p. 60.

<sup>221</sup> Da un punto di vista clinico-psichiatrico probabilmente sta proprio in questa ambivalenza paradigmatica la ragione di non pochi disturbi della personalità. Nella misura in cui non è l'*Io* a produrre il desiderio del Sé, ma piuttosto il secondo si lascia ri-conoscere dal primo, si può vivere (o meno) una vita liberata/liberante (riconciliata/per-donata/donante). Cfr. M. RECALCATI, *La forza del desiderio*, Qiqajon, Magnano (Biella) 2014; ID., *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015; ID., *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina, Milano 2011; ID., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina, Milano 2010; ID., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano 2009; ID., *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*, Mondadori Bruno, 2007.

<sup>222</sup> «Il vuoto appare come irriducibile sia al registro dell'immaginario sia a quello del simbolico, nel senso che il vuoto della Cosa si sottrae a ogni possibile rappresentazione [...] appartiene al registro del reale, è un suo nome [...] il vuoto della cosa [...] è anzitutto un effetto dell'azione del significante sul reale primordiale. È un vuoto che ‘patisce del significante’, non precede ma è generato dal significante come quella parte di reale che l'azione stessa del significante ha reso irrecuperabile. Il reale lacaniano non è un reale ontologico che precede e istituisce il linguaggio [...] ma è un effetto del linguaggio, un suo prodotto [...] un “centro esterno” al linguaggio [...] paradossale poiché il centro del sistema del linguaggio sembrerebbe non rispondere all'ordine del linguaggio; questo centro si scava proprio all'interno del linguaggio mostrando l'impossibilità del linguaggio di ricoprire senza scarti l'essere che la sua azione ha generato [...] persiste una “esteriorità intima” che abita il centro del linguaggio e che costituisce il suo limite interno. Questo significa che la presa del simbolico sul reale primordiale non può mai essere esaustiva, perché c'è sempre un'area di non-coincidenza tra il reale e il simbolico, sebbene questa non-coincidenza non sia l'effetto di una impotenza del linguaggio ad afferrare l'essere, quanto un risultato dell'azione stessa del linguaggio che ritaglia nell'essere un resto, un residuo, “qualcosa che resiste” [...] un resto reale che segnala che l'azione di significantizzazione dell'essere rivela l'esistenza di un resto di questa stessa operazione, sicché il resto non è affatto ciò che la precede e che il significante non riuscirebbe a catturare, ma un suo prodotto specifico. Il reale appare qui come un'estimità interna al linguaggio, qualcosa che sfugge alla resa del linguaggio non perché sia al di fuori del linguaggio [...] ma perché ne costituisce il limite interno [...] il centro esterno della morte si trasfigura nel vuoto irriducibile della Cosa» (M. RECALCATI, *Jacques Lacan*, op. cit., pp. 589s). Cfr. inoltre ID., *Il vuoto e il resto*, op. cit., pp. 56s.

lacanianamente inteso, si associa il significante del colpo di lancia, se ne addurrebbe che il vuoto, (buco/apertura/ferita) *dis-chiuso*-si al cuore del reale corporeo crocifisso, altro non sarebbe dalla perdita irrimediabile di quella/della “Cosa” – sacra! Nella sua terribile fascinazione (anche se Lacan non lo direbbe in questi termini). Così operando, accenderebbe l’irriducibile inestinguibilità del desiderio, che, nel fuori-uscire di “sangue-e-acqua”, corrisponderebbe alla significazione del senso. A ciò che “fa” senso, infine, si connetterebbero congenialmente le istanze presenti nel testo di *Gv 19,34-37*: la testimonianza (mediazione apostolica) e la profezia dell’AT (la attestazione della Scrittura) che, nella cornice di quel togliamento, si *dis-chiude* al suo compimento.

#### **I.4.2.4 S-confinamenti ai bordi del senso, o l’in-con-tenibile senso del limite**

I bordi della ferita fenomenizzano l’irrevocabile figurazione della manifestazione corporea della verità di Dio, progressivamente assunta lungo quell’inarrestabile dinamica simbolica, mediante la quale, da sempre, si comunica l’intenzionalità divina. A partire da una prima inclusione, formata dalla cosiddetta “vita nascosta” di Gesù: unendo, cioè, la marginalità della venuta al mondo del *figlio dell’uomo* con l’esteriorità della sua inaugurale “uscita” pubblica presso i bordi del Giordano – a lambire la periferia della socialità del suo tempo.

La seconda grande inclusione coincide con il suo ministero, la cui parte preponderante si dipana tra la “Galilea delle genti” e i territori meno affollati della Giudea. Dopo la risurrezione, nondimeno, continua a de-bordare – se così si può dire –, mantenendosi sull’asse di un’incessante fuori-uscita: dall’esteriorità all’estraneità (e viceversa!), senza timore di non venire immediatamente identificato, come emblematicamente attesta l’episodio di Emmaus (cfr. *Lc 24,13s*).

La postura messianica – dalla marginalità dei suoi esordi alla e-marginazione della sua fine apparsa fallimentare – si rende riconoscibile nel suo essere invariabilmente alla portata di tutti, “alla mano” (cfr. *Mc 1,15*) – o, se si vuole, *ab-bordabile*. Univoco è il farsi-bordo di Gesù; per essere, dunque, nell’incrollabile incondizionatezza di una donazione, il cui accesso (ab-bordaggio) non è precluso neppure ai violenti (cfr. *Mt 11,12; Mc 14,46.48*). Tutto in lui, dall’inizio alla fine, compreso l’ordine della risurrezione, si gioca sul/al/in quanto e(sser)-margine: venire dal “fuori”, marginalità di un “fuori” che si fa spazio ospitale, creando un “dentro” ad ogni suo passo, fino all’ultimo respiro. In questo senso, prende una luce singolare il fatto della morte di Gesù, o, per essere più precisi, la localizzazione evangelica della sua morte. Egli è crocifisso, secondo l’asse spaziale, fuori dalla porta della città santa – il “dove” marginale/e-marginato – e al *limes* del grande sabato – il “quando” marginale.

L'esistenza messianica, da questo punto di vista, equivale alla incessante disseminazione di decentramenti (de-bordaggi) che, contemporaneamente, costituiscono l'incomparabile possibilizzazione di sempre nuovi imprevedibili ab-bordaggi al mistero santo – di Dio e dell'uomo! Il suo scartare, de-soggettivizzando sé per lasciare a-venire l'altro, somiglia alla mobilità di uno scivolamento/slittamento, possibile solo a chi non fa di sé frutto di rapina (cfr. *Fil 2,6*). Scartando-si a lato di sé, de-borda continuamente e senza paura, facendosi in-senatura per l'ap-prodo (ab-bordaggio) delle moltitudini. Sconnessioni impreviste e benedette emergono nel vissuto corporeo del *Logos*, e inedite ri-dis-locazioni evenemenziali della manifestazione di Dio.

Farsi al margine, accogliente e generativo; lembo/bordatura di un in-occupabile (vuoto), la cui pienezza si vuole ab-bordabile, ossia alla mano di chiunque: sarebbe possibile cogliere in questi termini il cristologico il dar-si e dir-si di Dio? Si potrebbe rispondere affermativamente,

ponendoci tuttavia ai bordi [...] perdendo cioè la centralità nel mondo della manifestazione: in altri termini, rinunciando a costituire in forma oggettuale qualunque fenomeno [...] il che, beninteso, non significa escludere l'oggettività dal campo della manifestazione, ma riuscire a ricollocarla nella dinamica [...] dell'evenemenzialità<sup>223</sup>.

In ultimo, i lembi della ferita, sul costato di Gesù, rinviano simbolicamente al fronteggiarsi ravvicinato e re-sponsoriale dei bordi estremi, entro i quali, dall'*alfa* all'*omega*, la storia distende se stessa. O meglio: i bordi della ferita, in-ferta a quel corpo, figurano il movimento dell'*omega* che raggiunge il punto *alfa* (dell')originario. Non per il mitico di un eterno ritorno, che, in ogni caso – sia detto *en passant* – subisce ingiustamente l'accusa di eresia/blasfemia, in un processo sommario interno ad un certo pensiero di matrice cristiana, secondo la logica dicotomica che regola il codice religioso del sacro. Quando, in grazia dell'interruzione, *omega* e *alfa* si fronteggiano è, piuttosto, per celebrare la pienezza ospitale del loro desiderio nuziale: la *dis-chiusura* della *soglia* – imprevedibile/inimmaginabile – nella creazione di cieli e terre nuovi della risurrezione (cfr. *Gv 1,51*).

---

<sup>223</sup> C. TARDITI, *Abitare la soglia*, op. cit., p. 142.

## **I.5 Nell'oscillazione tra *soglia* e *dis-chiusura*: la carne come trama affettiva del corpo – le meta-figure in esercizio dalla prospettiva de *Il buon Samaritano* (Lc 10,30-35)**

Nel *topos*, unico e irripetibile, del *corpo* di Dio, teso fino allo spasmo nella drammatica dell'apertura radicale qual è l'evento della croce, le istanze del *corpo* e della *carne* vengono a configurare, mettendole in esercizio, rispettivamente le meta-figure della *dis-chiusura* e della *soglia*. Nel morire-così del messia viene, cioè, alla luce come il corpo sia costitutivamente *dis-posizione* incondizionata alla *dis-chiusura*, spalancamento e accesso sull'universo di quella – come di ogni – singolarità. Neppure il corpo del messia, però, dice il tutto della figurazione evangelica nel suo a-venire. Nella narrazione vi è, in effetti, un eccesso, che rimanda allo scarto del corpo su se stesso. Evento che permette di evitare la ricaduta entro il regime dicotomico dell'antropologia classica, che vuole il corpo strumento del principio immateriale/immortale. Proprio la *di-varicazione* prodotta dalla lancia sul suo fianco fungerebbe da indice realistico per il darsi di un'ulteriore meta-figura, non perfettamente sovrapponibile alla *dis-chiusura* corporea del *Logos*. Emerge, così, la *carne* di quel corpo, con-figurandosi come l'ulteriorità ospitale propria di *quel* corpo – e dunque di *ogni* corpo. Ciò che accade come (dif)ferimento di/in quel corpo è, allora, l'evento della carne *come sogli-azione*, ossia come effettiva ed affettiva possibilità di ospitalità incondizionata, offerta a chiunque, se è vero che ogni dimora si dà come estensione/dilatazione ospitale della *soglia*.

### **I.5.1 Relativamente alla fenomenologia del corpo**

Che il *corpo* e la *carne* siano istanze tutt'altro che coincidenti, e tantomeno perfettamente sovrapponibili, non lo mostra solamente l'indagine fenomenologica degli ultimi decenni, alla quale in ogni caso, occorrerà immediatamente riferirsi, prima di poter proseguire la ricognizione sull'oggetto della presente ricerca<sup>224</sup>. Non sembra fuori luogo, in effetti, porre attenzione al fatto che, senza alcun dubbio, i più interessanti sviluppi del pensiero, in ordine alla corporeità, vengano dall'elaborazione in campo fenomenologico. Fin dagli studi del suo fondatore, E. Husserl, la questione connessa al corpo (*Körper*) si determina per riferimento diretto a quella di un superamento

---

<sup>224</sup> Intorno al tema della corporeità, oltre ai testi già citati di P. SEQUERI, G. C. PAGAZZI, M. NERI, si rimanda al bel saggio di G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella Editrice, Assisi, 2006. Dello stesso autore, inoltre, si leggano i seguenti saggi, che tra le altre cose declinano la corporeità nella dimensione rituale del sacramento: ID., *Il dono efficace. Rito e sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2010; ID., *L'estetica del rito. Sentire Dio nell'arte*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2013.

della posizione epistemologica comune alla modernità e alla classicità. Sia nell'uno come nell'altro caso, infatti, si tratta dell'unica struttura egemonica pronta a schierarsi tanto per il primato del principio soggetto/*ratio*, quanto in precedenza aveva difeso il suo antagonista, il principio oggetto/*res*. Per Husserl, nonostante l'oscillazione della sua concezione in proposito<sup>225</sup>, il corpo rappresenta comunque "l'altro stesso" e non semplicemente «un segno, né un mero analogo, una immagine, in qualunque senso naturale»<sup>226</sup>. M. Heidegger, in seguito, coglierà nell'istanza della cura, proprio all'evento del *Da-sein*, il *topos* dello svelamento dell'essere, altrimenti dissimulato nella presenza degli enti mondani. Precisamente al corpo è assegnato il compito strategico di *dis-chiudere* l'accesso alla lotta ri-velante fra essere e non-essere. Nel suo corpo, dunque, l'uomo è costituito come apertura radicale affinché si dis-veli l'incondizionato originario nascosto come fondo oscuro del reale/mondano visibile<sup>227</sup>. Ma è soprattutto mediante la riflessione di M. Merleau-Ponty che la figura del corpo stabilizza fenomenologicamente il suo senso specifico. In modo particolare, con la sua *Fenomenologia della percezione*<sup>228</sup>, radica il discorso filosofico esattamente nello spessore corporeo, individuato come «il punto originario di congiunzione di pensiero ed essere, di ragione e realtà, di soggetto e oggetto»<sup>229</sup>. Si assiste, in effetti, ad un avanzamento essenziale, non solo in ordine alla specificità del corporeo, ma, con esso, in ordine allo statuto stesso della conoscenza. Fino a questo momento, infatti, il pensiero occidentale si era, per così dire, limitato a rappresentare l'agone per antonomasia, fra l'oggettivo e il soggettivo<sup>230</sup>. A partire dal tema del percepire/sentire, inteso come «tessuto intenzionale»<sup>231</sup> e precedente la scomposizione tipica della conoscenza in oggettivo e soggettivo<sup>232</sup>, appare la forma propria al corpo, «tralasciando il corpo oggetto, *partes extra partes*, e riportandomi al corpo che esperisco attualmente»<sup>233</sup>. L'esemplificazione celebre della mano destra toccata dalla sinistra, che il filosofo francese riprende da Husserl, segna l'approdo al luogo anelato dallo stesso padre della fenomenologia attraverso le sue ricerche: quel momento unitario e pre-razionale, in cui pensiero e realtà si trovano congiunti, si dà

---

<sup>225</sup> Cfr. in particolare E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, II, Einaudi, Torino, 1976; ID., *Metodo fenomenologico statico e genetico*, (a cura di VERGANI M.), Il Saggiatore, Milano 2003.

<sup>226</sup> E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, op. cit., p. 143.

<sup>227</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976.

<sup>228</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003.

<sup>229</sup> G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio*, op. cit., p. 125.

<sup>230</sup> E, con esso, tutta una serie di altre non trascurabili opposizioni: da sostanza/accidente, a trascendente/immanente, ed exteriorità/interiorità, passando per attivo/passivo...

<sup>231</sup> Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 96.

<sup>232</sup> *IBIDEM*.

<sup>233</sup> *IBIDEM*, p. 124.



propriamente nel corpo. L'ambivalenza dell'esperienza senziente corporea, infatti, emerge in modo ineludibile allorché «l'oggetto mano destra ha anch'essa la singolare proprietà di sentire [...] Io colgo il mio corpo come un soggetto-oggetto»<sup>234</sup>. Quasi che l'estensione spaziale che è il corpo «cominciasse a conoscersi interiormente»<sup>235</sup>, in una relazione di co-presenza oscillante e non facilmente esplicabile. La dimensione spirituale, o trascendentale, dell'uomo è designata «come l'altra faccia del corpo [...] c'è, cioè, un corpo dello spirito, e uno spirito del corpo e un chiasma tra di essi»<sup>236</sup>. In questa coestensiva reciprocità, lo spirito e il corpo si compenetrano a tal punto da non potersi dare neppure uno iota di separazione fra le due dimensioni del *Da-sein*, né il più infimo de-bordare dell'uno sull'altro. Piuttosto, l'uno visibilizza l'altro, nel momento esatto in cui dall'altro viene interiorizzato.

Merleau-Ponty con acutezza – e non temendo di incardinare la riflessione sul punto della datità materiale<sup>237</sup> – parla a questo proposito di un corporeo “a due fogli”<sup>238</sup>, posto, cioè, nella simultaneità somatica, afferente l'esperienza umana in quanto tale, di appartenere all'ordine dell'agente e dell'agito, dell'attivo e del passivo. Ciò che, conclusivamente, ridetto in termini teologici sensibili alla sfera psicologica, potrebbe coincidere con la questione posta dall'istanza non meramente

---

<sup>234</sup> *IBIDEM*, pp. 144.146.

<sup>235</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 157.

<sup>236</sup> *IBIDEM*, pp. 270-271.

<sup>237</sup> Si potrebbe dire, con P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2002, p. 375, che «[l]a carne precede ontologicamente ogni distinzione fra il volontario e l'involontario. [...] La carne è il luogo di tutte le sintesi passive sulle quali si edificano le sintesi attive che, solo possono essere definite come opere (*Leistungen*): essa è la materia (*hyle*), in risonanza con tutto ciò che può essere detto *hyle* in ogni oggetto percepito [...]. Insomma, essa è l'origine di ogni “alterazione del proprio”. Da queste ultime risulta che l'ipseità implica un'alterità “propria”, se così si può dire, di cui la carne è il sostegno». Esattamente l'*impasse* in ordine alla questione della possibile valenza ontologica propria alla dimensione affettivo-*hyletica* ha impegnato fino alla fine il fondatore della fenomenologia, impedendogli di sciogliere l'enigma intorno al corporeo, non riuscendo ad apprezzarlo, ultimamente, quale trama unitaria di un'intimità, vicendevolmente relata differenza. Per C. TARDITI, *Abitare la soglia*, op. cit., p. 89, Husserl, «[n]onostante i tentativi di messa a punto della nozione fenomenologica di *empatia* come luogo d'accesso all'alterità al di fuori della mera sfera percettiva e gnoseologica, [...] non è mai giunto a rimettere in causa l'equivalenza tra esperienza ed *Erlebnis*, non riuscendo così ad uscire dalla bipolarità di noesi e noema, la quale esclude come tale ogni esperienza che non si dia nella correlazione tra l'apparire e ciò che appare [...]. Così, *la spirale di cui la soggettività husserliana finisce per rimanere ostaggio coinvolge non soltanto la sua dimensione temporale, ma anche quella intersoggettiva*». Sull'istanza dell'*empatia* non smette di suscitare interesse il classico E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 2009; di seguito si indicano anche due studi intorno alla sua statura esistenziale e fenomenologica: H.-B. GERL, *Edith Stein. Vita – Filosofia – Mistica*, Morcelliana, Brescia 1998; M. EPIS, *Fenomenologia della soggettività. Saggio su Edith Stein*, Edizioni Universitarie LED, Milano 2003. Infine si legga il contributo online di V. BIZZARRI, *Empatia e fenomenologia nel dibattito contemporaneo*, in: <http://mondodomani.org/dialegethai/vbi01.htm>.

<sup>238</sup> «Il nostro corpo è un essere a due fogli, da una parte cosa fra le cose e, dall'altra, ciò che le vede e le tocca; diciamo, poiché è evidente, che esso riunisce in sé queste due proprietà, e la sua doppia appartenenza all'ordine dell'“oggetto” e all'ordine del “soggetto” ci rivela relazioni molto insospettate fra i due ordini» (M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 153).

fisico-biochimica del bisogno. Questi, infatti, se lo si congiunge intimamente all'evento della carne,

si presenta come la prima parola della carne che afferma, non senza veemente ambivalenza, che quando l'Io s'interessa di sé, s'interessa *già* d'altro, quando parla di sé, parla *già* d'altro. L'"altro" che l'Io sente, quando nel bisogno sente sé, è tutto ciò che precede l'Io e senza il quale l'Io non sarebbe: l'origine e il mondo. La dimensione preegoica – che fa parte dell'Io e di fronte alla quale l'Io è chiamato a prendere posizione, senza poterla porre – colloca l'Io in una situazione *originariamente* passiva, ricettiva [...]. [D]alla quotidianità, dalla necessità e perfino dall'"automatismo" del bisogno trapela un mistero grande: la discrezione della Vita che si lascia dimenticare. Il corpo prova il bisogno che gli permette di vivere senza che l'Io debba pensare, ricordarsi e decidere di aver bisogno [...] [del]la costante, ininterrotta quotidiana ricezione della vita. Anzi: il bisogno che il corpo prova è una forma originaria di *memoria* della *continua donazione della vita* che, a motivo della sua antecedenza rispetto all'Io, della sua fertilità e discrezione è e diventa *Immemorabile*<sup>239</sup>.

### I.5.2 A partire dal verbo *ὁπάω* (vedere)

L'affondo si volge ora ad una celebre pagina del *Vangelo di Luca*, al *topos* nevralgico costituito dalla parabola nominata *Il buon Samaritano*

Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall'altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. Il

---

<sup>239</sup> G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame*, op. cit., pp. 42-44. Cfr. inoltre F. MANZI – G. C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere*, op. cit., pp. 19-33; 67-100. Seguendo in maniera piuttosto rizomica le suggestioni di E. FALQUE, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 82, colpisce il tratto che dipinge l'essenza della voce – *soglia* affezionata, in cui il sensibile del corpo e della carne si ospitano vicendevolmente – tesa tra un essere «[c]atturata nel linguaggio e allo stesso tempo nel suo doversi iscrivere come traccia». In questa polarità entra in una sorta di oblio rispetto al suo compito più proprio: «parlare, e non solamente piangere e urlare per le ferite della corporeità, né produrre significati al servizio di una coscienza logicamente articolata. La voce deve dire i *pathemata* o "i simboli degli stati d'animo", insomma la "vita" (*psyché*) nella sua manifestazione». La voce, ultimamente, designa «il "luogo" o il "quel che" nel quale le affezioni vengono autenticamente a formarsi e a esprimersi [...], "ciò che è *nella voce* è segno dei patemi nell'anima – per usare l'espressione letterale – e ciò che è scritto è segno di ciò che è *nella voce*" [citazione da G. AGAMBEN, *La cosa stessa*, in: ID., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 21]». M. NERI, *Il corpo di Dio*, op. cit., pp. 99-111, mettendo in guardia dal pericolo di una «sconnessione fenomenologica» nascosta nelle pieghe della presentazione dogmatica del mistero cristologico, mostra come sia «getta[ta] un'ombra lunga sul differenziale cristiano del pensiero di Dio», imponendo «probabilmente una delle resistenze più tenaci da parte della fede cattolica a concedersi a quella kenosi estetica della riduzione dello spirituale al sensibile» (p. 111).

giorno seguente, estrasse due denari e li diede all'albergatore, dicendo: Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno (Lc 10,30-35)<sup>240</sup>.

Anche qui, infatti, sembra proporsi la compresenza paradigmatica di *corpo* e *carne*, esattamente a partire dal chiasma che il modo di “vedere”, proprio ai protagonisti, viene a comporre. Nota è la trama perché la si debba richiamare, se non per l’orizzonte drammatico che contestualizza l’immagine dell’*homo viator*, costitutivamente esposto all’incertezza della meta e alla violenza dell’altro, nel suo tragitto esistenziale. L’enigma inaggirabile che, in questo senso, il corpo dell’altro rappresenta, si mostra con evidenza nel momento in cui il malcapitato – sul ciglio della strada – si dispone ad essere esattamente il centro focale del racconto. Al margine della drammatica storica nel suo accadere, l’evento e-marginato del corpo esposto diviene incrocio di cammini differenti, investito da una duplice percezione *visiva* – tra *di-visione* e *pro-visione* – a mostrarne una contrapposta e dialettica possibilità di comprensione. Certo, ha un notevole impatto, sul piano fenomenologico, la triplice ricorrenza del verbo *ὁράω*<sup>241</sup>. Esso, infatti, sembra circoscrivere un rimando sineddotico/metonimico alla presa complessiva della sfera sensibile, che accomuna sia chi scende per la stessa via (figure ecclesiastiche)<sup>242</sup>, sia chi sta percorrendo la propria strada. Seppure non

---

<sup>240</sup> «ὄπολαβὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· Ἄνθρωπός τις κατέβαινε ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱεριχὼν καὶ λησταῖς περιέπεσεν, οἱ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ. κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεὺς τις κατέβαινε ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ, καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν· ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν. Σαμαρίτης δὲ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ’ αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη, καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτήνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν δύο δηνάρια ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν· Ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὃ τι ἂν προσδαπανήσης ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με ἀποδώσω σοι». «Le parabole [...] sono quel medio narrativo in grado di dire a tutti come e dove è alla mano quel Regno, che Gesù percepisce essere l’esperienza storica del suo corpo-vissuto. In questo, le parabole prima di dire qualcosa su Gesù parlano a Gesù stesso. Esse gli dicono tangibilmente il legame fra la sua identità (essere il *Logos* di Dio) e l’identificazione del Padre-Dio con il vivere e morire che solo egli è. Così lo “spessore” della parabola diviene il luogo in cui ogni lettore può toccare la *Haltung* filiale di Gesù, proprio perchè essa è il luogo in cui egli stesso la sente. Ed egli può sentirsi di essere questa *Haltung* filiale solo nel momento in cui qualcuno, toccandolo sensibilmente, la tocca» (M. NERI, *Gesù, op. cit.*, p. 125). Cfr. inoltre V. FUSCO, *Oltre la parabola*, Borla, Roma 1983; B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche*, Vita e Pensiero, Milano 1992; G. SEGALLA, *Cristologia implicita nelle parabole di Gesù, op. cit.* Nel quadro di una prospettiva realistica della immaginazione cfr. anche G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame, op. cit.*, pp. 55-93.

<sup>241</sup> Nel peso di questa insistenza si può percepire la preponderanza della cultura occidentale a “fidarsi” prevalentemente di questa dimensione del sensibile. A partire da ciò, si fa ancora più apprezzabile il gesto del *QV*, che tenta un ampliamento canonico (culturale e religioso) sull’incremento di orizzonte ermeneutico per cui il *logos* è non più affare di menti elette e raffinate (gnosticismo), ma destinato all’umano comune, fino alla sua stessa mano. La discriminante perciò va posta nel differenziale che si manifesta a livello del sensibile: va messo spregiudicatamente in discussione il privilegio accordato da sempre all’ordine della vista, a favore di quello più compromesso con la materia – il tatto (cfr. M. NERI, *Gesù, op. cit.*, pp. 107s). Per ciò che attiene al peso semantico del “vedere” specificamente all’interno del *TV*, cfr. ALETTI J.-N., *L’arte di raccontare Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1991, pp.

<sup>242</sup> Forse non va trascurato un velato quanto (auto)ironico accenno al fatto che la “via” era, per la letteratura lucana, la prima designazione dell’esperienza cristiana di sequela messianica (cfr. *At* 9,2; 19,23; 24,14). Che qui si stia, fra le altre cose, mostrando anche, in *parresia*, la seguente presa di coscienza? Che, cioè, non necessariamente chi condivide *teoricamente* la stessa fede (= scende la medesima “via”) è pronto a farsi carico del fratello/sorella? E che la fraternità si sa davvero solo *praticamente*, anche quando la teoria è teologicamente ineccepibile?

sia, su un piano bio-fisiologico, il sensoriale dell'umano che, cronologicamente, si attivi per primo, il "vedere"<sup>243</sup> è, in ogni caso – non solo nella fattispecie –, cifra del sensibile nel suo spaziarsi. Assume, qui, la portata simbolica che caratterizza lo spaziare umano, nella sua costitutiva apertura, sensorialmente mediata, all'evenemenzialità dell'essere-gettati nel mondo. Un primo rilievo, fenomenologicamente sensibile, inerisce proprio al fattore spaziale, con la vastità del quale, più dell'udito e dell'olfatto, la vista intrattiene un rapporto privilegiato e preminente. È, letteralmente, il senso dell'umano con più ampio raggio d'azione, che si nutre della giocosa alternanza di vicinanza e distanza e si muove a proprio agio com-misurando-si sull'asse spaziale, mentre su quella temporale il soggetto percepisce una certa contemporaneità. Si potrebbe anche dire che questi, mai così lontano da sé, può sporger-si, spaziando se stesso oltre i limiti imposti dall'estensione materiale corporea. Nella sua esposizione effettuale all'enigma del reale, ciò che viene visto, giunge, per così dire, ineliminabilmente "da lontano". O forse, più precisamente, "pro-viene" sempre da altr-ove, disponendosi, in questa modalità d'essere, non solo nel suo stadio iniziale – ossia, di ingresso nell'orizzonte visivo – bensì mantenendosi costitutivamente alla distanza propria di quell'apparire nella sua unicità. Se è vero, come magistralmente afferma M. Merleau-Ponty, che «l'enigma sta nel fatto che il mio corpo è insieme vedente e visibile [...] e riunisce in sé queste due proprietà, e la sua doppia appartenenza all'ordine dell'"oggetto" e all'ordine del "soggetto"»<sup>244</sup>, non meno vera è l'irriducibilità dello spazio che distanzia la soggettività da ciò che ad essa sensibilmente si offre al contatto visivo. Pur non dovendo a priori venir accolta, la donazione del fenomeno si dispone nella possibilità di esser colta, in forza di quella sua ineliminabile, intima distanziamento che la rende, appunto, de-finibile. All'opposto del tatto, che esige – almeno in apparenza – una resa incondizionata della presa di distanza<sup>245</sup>, il senso della vista è, per così dire, ciò a cui la distanza si arrende, o meglio: ciò in cui riposa. Detto altrimenti: in grazia della r-esistenza, che la vista oppone alla (tentazione della) cessione del più-proprio spazio<sup>246</sup>, viene ad attestarsi

---

<sup>243</sup> Non è forse casuale che proprio nella trama del *TV* sia particolarmente acuita la sensorialità visiva – complessivamente, il più "ellenico" dell'attestazione evangelica quadriforme.

<sup>244</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., pp. 150.153.

<sup>245</sup> Il tatto "tenta" in tutti i modi la riduzione di questa distanza. Innescando intrinsecamente un rapporto tensionale con la vista. Si prova cioè incessantemente ad una revoca, senza compromessi, della separazione, imposta dall'occhio al fenomeno nell'incondizionato del suo offrirsi.

<sup>246</sup> L'inaggirabile variazione quantitativa non elide l'invariabile qualitativa di questo rapporto. Forse la malizia della menzogna si insinua proprio in questa intercapedine fra il desiderio di prossimità e la necessità di una irriducibile distanza – anche nel più intimo dello scambio amoroso (cfr. M. HENRY, *Incarneazione*, op. cit.) –, con-fondendo i piani del secondo col primo. Il desiderio infatti sa il tempo della pazienza.

l'apparire in quanto tale del fenomeno, ossia in-sorge l'orizzonte nell'ordine del sensibile e, dunque, del senso. Il soggetto, mediante il vedere, si scopre, così, nell'irrevocabile di un rapporto con la vastità spaziale entro cui giace immerso. Si sa "gettato" a distanza da sé<sup>247</sup>, esistendo senza evitare di fare i conti con l'inaggrabile di questa condizione dell'esser-(a)-distanza, nell'appello di dare senso al senso nel suo darsi come vista. Nell'irriducibile di questa esperienza – anche all'apparire dei fenomeni nella vicinanza<sup>248</sup> – si mostra, ultimamente, la piega in-confondibile della dif-ferenza del sé a se stesso, non meno che con altri da sé.

Insistendo ancora sulla sponda offerta dal testo parabolico, si annuncia un secondo rilievo, non affatto secondario, in ordine al verbo *ὁράω*. Si tratta esattamente dell'implicazione correlativa al sorgere del fenomeno nell'orizzonte visivo, ossia al suo apparire come esteriorità alla e della soggettività. Nel suo progressivo lasciarsi vedere, pro-venendo da un altrove sempre distante e distinto rispetto a chi vede<sup>249</sup>, la donazione fenomenica si impone a partire dalla sua esteriorità, in un certo senso, proprio nell'essere evidenza della sua incondizionatezza rispetto al soggettuale, ed in un certo senso, sempre in anticipo, anteriore ad esso. L'esteriorità custodisce l'inaugurale apparire fenomenale nell'orizzonte sensibile soggettuale, sigillandone, per così dire, l'improducibilità intrinseca alla sua donazione. Vi è, dunque, in questa dimensione, come un qualcosa di inviolabile: pro-venire dall'esteriorità, implica un irriducibile essere-fuori dalla portata del soggetto e, nella sua dif-ferenza, in-oggettivabile rispetto alla presa intenzionale – per sé, mai priva di istanze proiettive e manipolatorie<sup>250</sup>.

Si intende, cioè, inerire all'esteriore come a ciò che si es-pone nella sua *sacertà*<sup>251</sup>. Ciò che si esteriorizza è, anzitutto, lo spaziarsi fenomenico, nel suo essere intrinsecamente caratterizzato

---

<sup>247</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, (a cura di F. VOLPI) Longanesi, Milano 2005.

<sup>248</sup> Ad esempio come accade nella pratica di laboratorio, attraverso lo sguardo microscopico.

<sup>249</sup> Estremamente interessante, a questo proposito, la strategia adottata dal *QV* per intro-durre la comparsa di Gesù, il messia, sulla scena evangelica: *Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν, καὶ λέγει: Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (Gv 1,29)*; va nondimeno notato l'accento posto sulla sfera del sensibile visivo in questo *Capitolo Primo* – designato dalla maggioranza degli esegeti come "prologo narrativo" – che, intorno alla presenza effettiva della figura messianica nella storia, apre e chiude con il riferimento a questo campo semantico (*βλέπω/ὁράω* – rispettivamente: 1,29.50.51).

<sup>250</sup> Per questo il messia non potrà non provenire dall'esteriorità: non solo per ragioni morali-spirituali, ma essenzialmente per esigenze ontologico-fenomenologiche (cfr. l'insuperato E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1990 – notevole il saggio introduttivo di S. PETROSINO, *La fenomenologia dell'unico. Le tesi di Lévinas*, in: LÉVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, pp. XIII-LXXV)!

<sup>251</sup> Sull'esame della suddetta categoria si rimanda al *Capitolo Secondo*, in merito all'analisi proposta in ordine alla proposta filosofica di G. AGAMBEN.

dalla simultaneità di *fascinans et tremendum* propria al “sacro”<sup>252</sup>. Quasi che l’implicita ripetizione dell’interdizione sacrale “vedere; non toccare!”<sup>253</sup>, in esercizio al cospetto di opere d’arte, renda in verità esemplare, nella cornice di una esposizione museale, ciò che accade, sul piano ontologico dell’estetica, all’apparire in quanto tale di qualcosa. Condizione di accesso al qui-e-ora che accade di fronte al soggetto, la vista mantiene quest’ultimo in uno stato di vicendevole esterioresità – a debita distanza – rispetto al fenomeno registrato, dando al contempo contezza sull’effettività dell’evento<sup>254</sup>.

In ciò si annuncia anche l’esistenza, nell’estetico, di una irriducibile ambivalenza, alla luce della quale risulta anzitutto ragionevole tanto la sua *necessaria* autonomia, quanto l’essere abitata da una intrinseca indecidibilità/indeducibilità in ordine ad un suo *grazioso*, dunque possibile trapasso nell’etico<sup>255</sup>. La marcatura vuol però mostrare anche ciò che, quantomeno nel contemporaneo, conta come l’apparire di un’irreversibile asimmetria: l’etico, infatti, sembrerebbe non poter

---

<sup>252</sup> In questo contesto va notato il rapporto “collusivo” che il codice della rivelazione intrattiene con l’istanza del sacro, subendone l’influsso potente, fino a non poter sfuggire la medesima ambivalenza. A questo proposito, non può sfuggire la pertinenza del richiamo offerto da M. NERI, *Gesù, op. cit.*, p. 128 (nota 36): «uno dei grandi impensati del cristianesimo, ossia la commistione del codice della rivelazione con l’ambivalenza del sacro. Attratta dalla singolarità di Gesù (rivelazione cristiana), la teologia non sembra essersi avveduta a sufficienza che la figura della rivelazione è (anche) tema del sacro». La sua parola, piuttosto, in-vocando il tocco e l’attraversamento della sua carne, riconfigura l’ordine del sentire: relativizza il vedere e, con esso, depone l’univocità ambivalente del codice sacrale della rivelazione (*dis-chiusura*), a favore dell’irrevocabile ospitalità (*soglia*) concessa alla fede di chiunque – e alla sua mano (*ivi*, p.131). Cfr. inoltre ID., *Il corpo di Dio, op. cit.*, p. 37: «[i]l registro della pura rivelazione permette una trasmissione teorica dell’oggettività della manifestazione, senza che sia richiesta un’implicazione morale della soggettività rispetto alla parola data» (anche pp. 34-42).

<sup>253</sup> Ciò si iscrive nel proprio delle teofanie – non solo dell’AT, per le quali fa comunque fede il brano paradigmatico della manifestazione sinaitica (*Es* 33,17; *Nm* 12,6-8; cfr. inoltre *Is* 6,1-7).

<sup>254</sup> Non per caso nella giurisprudenza una figura fondamentale è il “testimone oculare”. A questo proposito, con i consueti acume e pertinenza, M. NERI, *Il corpo di Dio, op. cit.*, pp. 37-38, mette in evidenza l’inerzia negativa che si dispiega sull’asse informativo della testimonianza ecclesiastica/ecclesiale, dal momento che «rimane sul piano della ragione teorica, non implicando nessun coinvolgimento personale dei latori della “notizia”». Viene a mancare uno spessore corporeo alla verità, ancora una volta pensata come fatto mentale e dissociata da ciò che considera semplice supporto materiale transeunte (*facta bruta*). La rivelazione così configurata, «come trasmissione di un’informazione sulla base di una teoria del vedere, è ciò che consente il movimento di astrazione della fatticità dell’accadere; e di pensare poi questa sottrazione dal pratico come la forma stessa dell’originario di Dio che si dà a vedere». Ma si è incardinati in un modello di verità che oppone lo spirituale al sensibile che riduce l’idea di rivelazione a «un’affermazione su Dio, non la *realtà effettiva* del suo essere donazione definitivamente consegnata al libero riconoscimento dell’uomo». L’elemento negato in tutto ciò «è il vincolo morale che lega lo statuto definitivo della manifestazione di Dio con la contingenza storica di ogni posizione della libertà umana che si dispone al suo riconoscimento (anche di quella dei cosiddetti testimoni oculari); perché è a essa che la manifestazione desidera destinarsi».

<sup>255</sup> Cfr. T. W. ADORNO, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino, 1977; A. ALFIERI, *Necessità e fallimento della forma. Saggio su Adorno e l’arte contemporanea*, Mimesis, Milano – Udine, 2015; J. P. VERNANT, *L’immagine e il suo doppio. Dall’era dell’idolo all’alba dell’arte*, Mimesis, Milano – Udine, 2010; G. DIDI-HUBERMAN, *La conoscenza accidentale. Apparizione e sparizione delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011; ID., *L’immagine aperta. Motivi dell’incarnazione nelle arti visive*, Bruno Mondadori, Milano, 2008; ID., *Rendere un’immagine*, in: G. Didi-Huberman, *Un’etica delle immagini*, “Aut-Aut”, 348 (2010), Il Saggiatore, Milano, pp. 6-27; ID., *Epatica empatia. L’affinità degli incommensurabili in Aby Warburg*, in: G. Didi-Huberman, *Un’etica delle immagini, op. cit.*, pp. 132-152; C. METTA, *Forma e figura. Una riflessione sul problema della rappresentazione tra Ernst Cassirer e Paul Klee*, Quodlibet, Macerata, 2009; G. LARCHER, *Estetica della fede. Un abbozzo teologico-fondamentale*, Glossa, Milano, 2011; P. SEQUERI, *Il sensibile e l’inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia, 2016 (soprattutto la prima parte: *Estetizzazione del mondo*).

prescindere dall'estetico, mentre non si darebbe la condizione inversa. Quest'ultimo vivrebbe del suo: legge a se stesso! Sarebbe pertanto autorizzato a non oltrepassare mai il suo proprio limite, insistendo sul suo spazio, nella distanza di sicurezza offerta da una presunta (auto)consapevolezza.

Tenendo-si interamente in una presa d'atto sull'accadere, la postura puramente estetica (narcisistica) saprebbe in un certo senso affermare l'effettività delle cose, senza che, tuttavia, vi possa essere lo spazio per una qualità "altra", un più intimo coinvolgimento, né si attivi nel soggetto l'ulteriorità di un appello a discernere l'eventuale modalità affettiva.

Astraendo-si, questi, in effetti, può solo astrarre.

Si potrebbe perfino impegnare l'istanza gnoseologica in quanto tale, affermando che una siffatta conoscenza di tipo puramente "oggettivo" sarebbe facile preda dell'incantesimo dell'estetico: ricatto narcisistico auto-riflettente, che dissimulerebbe, sotto le apparenze di un oggettivo inattaccabile, l'impossibilità di uscire da un rispecchiamento autocelebrativo e confermativo della soggettività, ipertroficamente egemonica sul reale. Pertanto, ogni forma di alterità, pur in sé sussistente, cadrebbe fin dall'inizio in balia dell'estetica – ammesso che se ne dia una nel contesto di una simile gnoseologia –, non potendosi rivelare, né trovando uno spazio-tempo effettivo, se non come mera oggettualità anonima per la proiezione della soggettività.

La possibilità di oggettivare in modo comunicabile non sarebbe affatto esclusa, impegnata dalla soggettività nella esteriorizzazione dei contenuti gnoseologici, contestualmente a fattualità puntuali. Si accedrebbe, per questa via, anche alla dimensione estatico-contemplativa dove, tutto ciò che si dà a vedere è – proprio perché originariamente esteriore – anche inviolabilmente sacro, imponendo-si nella frontalità ingiuntiva ed inderogabile della presenza. E quella (ma, forse, di ogni) legge sull'impossibilità di oltrepassare limite e distanza dello sguardo, si ergerebbe all'apparire, nel medesimo istante, di qualcosa nell'orizzonte della soggettività. Più a protezione di quest'ultima, contrariamente a quanto si possa ritenere<sup>256</sup>. L'apertura dell'occhio che vede coincide, infatti, con la postura *dis-chiusa* del soggetto, che, in questo modo e all'accadere della fenomenalità davanti a sé, percepisce anche la propria ineliminabile vulnerabilità.

---

<sup>256</sup> Il peso della custodia e il dovere della protezione, che ineriscono alla interdizione, ricavano il loro territorio nell'interstizio fra la cosa e il soggetto, ma paradossalmente sono rivolte verso quest'ultimo. Contrariamente a quanto nell'immediato si possa ritenere, ossia l'esigenza di tutelare l'integrità dell'opera davanti alla possibilità di atti vandalici, non è questo il fronte di esposizione più "rischioso". Esso si trova, per così dire, sul versante del soggetto che guarda l'opera d'arte – *dis-chiuso*, dunque, e totalmente vulnerabile, all'abisso che nell'opera si dissimula. È come «uno scacco, un istante di vertigine. Ci colpisce qualcosa che eccede e delude la nostra presa. Qualcosa di perturbante. La monotona tessitura delle analogie dell'esperienza si interrompe, la "cosa" ci si offre priva di analogo, irripetibile» (F. LEONI, *L'inappropriabile. Figure del limite in Kant*, Mimesis, Milano – Udine 2004, p. 132). Cfr. inoltre ID., *Il corpo, la carne, la follia. Sui rapporti tra fenomenologia e psicopatologia fenomenologica*, in: "Comprendre", 21 (2010), pp. 201-216. A questo proposito M. RECALCATI, *Jacques Lacan, op. cit.*, p. 588, rileva come in J. Lacan la

Per questo il raddoppiamento relativo alla *figura ecclesiastica* proposto dalla parabola (*ἰερεὺς; Αερίτης* – Lc 10,31.32), mostra senz'altro il carattere di una convalida rispetto alla pertinenza di questa legge, che sanziona ogni atteggiamento difforme dall'atto di una pura presa visione. Quell'agire, stabilizzato nell'ordine semantico del "vedere" (*ἰδὼν... ἀντιπαρήλθεν* – Lc 10,31.32)<sup>257</sup> si impone, in un certo senso, a motivo del *tremendum*, il quale, apparendo, esigerebbe necessariamente una distanza di sicurezza. L'agire storico, pertanto, in questa ripetizione del primo tornante del racconto, tenderebbe a lasciarsi configurare come conferma di una ineludibile "presa di distanza", affinché l'umano possa ri-scriversi come identico.

Lasciato, per così dire, a se stesso, il vedere (estetica) induce ad una postura esistenziale chiusa, statica, alla fissazione delle posizioni e alla rigidità dei ruoli. L'esistenza subisce, perciò, la pressione univoca dell'istituzionalizzazione, venendo progressivamente de-privata della sua intrinseca dinamicità, paralizzata – e vampirizzata<sup>258</sup> – dagli stessi dispositivi di cui la socialità si dota per un suo più responsabile attraversamento della storia. Pre-occupato<sup>259</sup> di auto-de-finire se stesso secondo l'ordine della necessità e dell'esclusione – inderogabilmente colonne portanti della logica occidentale<sup>260</sup> –, l'essere umano percepirebbe nella d-istanza la modalità appropriata per fronteggiare il mondo (e l'altro) e, correlativamente, la facoltà preposta alla costruzione della/e identità<sup>261</sup>.

---

definizione di opera d'arte sia sospesa alla dimensione del vuoto; pertanto non può essere considerata una mera estensione/esemplificazione semantica nel campo del linguaggio. O meglio, «[s]e, in effetti, l'opera d'arte è una organizzazione testuale, una trama significativa che manifesta una sua propria particolare densità semantica, questa organizzazione non è solamente un'articolazione di significanti, ma un'organizzazione significativa di un'alterità radicale, irricognoscibile, extrasignificante, che, come nel caso del sublime di Kant, espone il linguaggio al suo limite estremo, al rischio dello smarrimento di sé, del suo sprofondamento. In altre parole, il soggetto dell'inconscio resta sì strutturato come un linguaggio, [...] ma al centro di questo funzionamento appare una dimensione irriducibile a quella del significante e che, grazie a questa esistenza interna, si costituisce come luogo (vuoto e inappropriabile) di scaturigine di ogni possibile rappresentazione». *Nicht zuletzt*, cfr. senz'altro J. LACAN, *Seminario VII, op. cit.*

<sup>257</sup> Al netto della tradizionale interpretazione negativa dei primi due protagonisti, qui posta in *epochè*, la peculiarità di questa postura sarà richiamata nell'analisi più dettagliata riservata, nel *Capitolo Terzo*, alla figura della *dis-chiusura* in rapporto alla presenza storica del cristianesimo in quanto religione.

<sup>258</sup> Cfr. K. APPEL, *Apprezzare la morte, op. cit.*; A. TAGLIAPIETRA, *Icone della fine, op. cit.*; M. BARZAGHI, *Il mito del vampiro. Da demone della morte nera a spettro della modernità*, Rubettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2010.

<sup>259</sup> A proposito di *Mt* 6,25ss – in cui si riscontra la più alta concentrazione neo-testamentaria del verbo *μεριμνάω* (preoccuparsi – 6 su 19 occorrenze), G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame, op. cit.*, p. 72, afferma che «gli eventi [...] appaiono agli occhi di Gesù come veri e propri enigmi da sciogliere, non senza averne attraversata la complicata ambialenza. Le scene che Gesù vede e che educa a vedere [...] non sono [...] artifici funzionali alla rivelazione del Regno, ma piuttosto rivelazione stessa del Regno. Essa è colta da chi – come Gesù – ha i sensi ben attenti [...] da vivere in costante con-tatto con il Suo mondo, in modo da intuirne il senso, anche quando esso è nascosto dall'irrelevanza». – come i passeri del cielo, o i gigli del campo, sui quale sembra non doversi spendere alcuna preoccupazione.

<sup>260</sup> L'ironia del testo evangelico marca, così, non solo il comportamento ecclesiastico, ma nondimeno quell'essere agiti dalla necessità che impedisce il poter-differire.

<sup>261</sup> Non sorprende che, ancora ai nostri giorni, sia stato il punto assiomatico di forza non solo dell'impianto epistemologico delle scienze, ma della cultura occidentale *tout court*. Cfr. G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura, op. cit.*



Così facendo, tuttavia, si priverebbe propriamente del saper *sentire*<sup>262</sup>. Più precisamente: del sapere generato dal/nel sentire. Ri-piegato sul proprio limite, aderendovi addirittura in maniera fusionale, inibente ogni possibile “rottura instauratrice”<sup>263</sup> in rapporto ad essa, la soggettività potrebbe – in un certo qual modo legittimamente<sup>264</sup> – *non(-ancora) sentir-si* convocata alle pratiche nell’ordine dell’etico.

Il piano etico, nel testo lucano, viene propriamente all’evidenza mediante l’ingresso in scena di un nuovo viaggiatore, il *Samaritano* (*Σαμαρίτης δέ τις* – v. 33). Come per i due precedenti, il racconto afferma che lui pure “vide” (terza ricorrenza di *ὄραω*) il malcapitato, sottolineando con ciò il comune dell’esperienza umana secondo l’orizzonte percettivo sensibile. A partire dall’esteriorità che caratterizza l’apparire fenomenico, condizione di possibilità per la percezione (visiva) in quanto tale, viene registrato uno scarto nel punto esatto in cui compare il fuori-legge che, nel suo operare, non si lascia ricondurre all’interdetto “vedere! non toccare”, né con-fondere da/con esso. Il suo a-venire sembra, infatti, conturbante, tanto da com-portare una costellazione di questioni circa la natura più intima della vista: cosa accade quando qualcosa compare nell’orizzonte della percezione visiva? Cosa (non) si vede quando si vede? La parabola, com’è risaputo, ha intenti tutt’altro che intellettualistici. Ad essa interessa un sapere originario, impastato con la dimensione

---

<sup>262</sup> Indicativo, a questo proposito, che la lingua italiana raggruppi tutti i campi senzienti dell’umano nel verbo “sentire”, ad eccezione del “vedere” – quasi godesse di uno statuto speciale, o tendesse a totalizzare metonimicamente la percezione –, almeno per quanto attiene alla sua forma attiva.

<sup>263</sup> «La tradizione non può che essere morta se essa resta intatta, un’invenzione non la compromette rendendogli la vita, se essa non è cambiata da un atto che la ricrea [...]. La rottura, coraggio di esistere, si esprime in una duplice relazione: non solo in seno di una stessa epoca, ma nel rapporto che essa intrattiene con le precedenti. Giocando nei due sensi, dal lato del passato e dal lato del presente, la differenza non cessa di essere l’elemento del rinnovamento e di suscitare il linguaggio dello spirito nella creazione di forme imprevedibili e reciproche. E questo linguaggio non è quello che noi troviamo già alle origini?» (M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, a cura di L. Giard, Seuil, Paris, 1987, p. 82). Cfr. S. MORRA, “*Pas sans toi*”. *Testo parola e memoria verso una dinamica dell’esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau*, Pontificia Univ. Gregoriana, 2004; ID., *La frattura instauratrice*, op. cit., pp. 148-167; D. NAPOLI, *Michel de Certeau. Lo storico “smarrito”*, Morcelliana, Brescia, 2014.

<sup>264</sup> Sarà proprio questo l’abbrivio della seconda parte della dissertazione, ossia l’esigenza di elaborare l’ambivalenza di una postura religiosa che si sa autonoma e, ad un tempo, inalienabilmente dipendente. Se legittimità e imprescindibilità della necessità (e del principio di non-contraddizione) non esauriscono la vastità dell’essere umano, allora l’esperienza storica del cristianesimo si sa nella propria verità come incessante – sempre nuovamente ripresentata – ospitalità etica (*soglia*) del piano no-etico (*dis-chiusura*). Da un religioso, dunque, vissuto an-affettivamente, col baricentro sull’asse del vedere/sapere razionale di una rivelazione informativa, ad un evangelico affettivo originario, che si lascia sbilanciare sul lato vulnerabile proprio della dimensione del toccare/sapere emozionato – e che solo così si consegna alla possibilità del riconoscimento (terza parte). In questa figura si fa convincente il senso della *di-varicazione* tra il sapere universalmente disponibile, come esteriorità di una notizia che porta informazioni, e il sapore sprigionato dall’insostituibilità di un tocco concreto, secondo l’evidenza emergente dalla pericope dell’incontro tra Gesù e l’emorroissa (cfr. *Mc* 5,25-34 – sul commento a questa pagina si rimanda alla parte conclusiva del prossimo *Capitolo*). Infatti, «la fede, che è affetta dalla gloria di Dio, non è solamente un evento cognitivo, ma è anche evento affettivo che, da ultimo, racchiude tutta la condotta di vita della persona che è in tal modo toccata, interpellata e colta». (U. H. J. KÖRTNER, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen-Probleme-Perspektiven*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2001, p. 253 – secondo la traduzione offerta da M. NERI, *Gesù*, op. cit., p. 104).

pratica dell'esistenza. Per questo, improvvisamente, si (e ci) sorprende per il *modus operandi* del *Samaritano*, indugiando nella descrizione minuziosa<sup>265</sup> di ciò che, mediante il suo vedere, ha singolarmente preso avvio. Si potrebbe dire che dalla “vista propria” – in quanto punto prospettico da cui il soggetto si sporge sull'enigmaticità del reale – si passa alla folgorazione di un “esser-visti nel punto più proprio”. Differimento impreveduto, spiazzamento che ridis-locata il soggetto a fare i conti con la differenza da sé, e lo dispone davanti a ciò che Lévinas chiama il *volto* dell'altro<sup>266</sup>.

Tale è, in effetti, il peso specifico di quell'apparentemente impercettibile variazione rinvenibile ad una lettura più attenta del testo. Eloquente, in riferimento ai primi due attori, la volatilizzazione progressiva della referenza corporea all'altro (il malcapitato), mentre viene con enfasi a definirsi la localizzazione dei rispettivi sguardi<sup>267</sup> – latenza rischiosa dell'estetico. Il *Samaritano*, invece, ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη, καὶ προσελθὼν (vv. 33s). Spicca con forza questo suo – letteralmente – “imbattersi” nell'altro<sup>268</sup>. La sequenza verbale sembra invitare il lettore a considerare una paradossale inversione di ruoli: chi è in cammino sulla propria via viene, in verità, “raggiunto” e “toccato” – quasi alle spalle, ossia ancor prima di poterlo vedere<sup>269</sup> – da chi giace inerte

---

<sup>265</sup> Cfr. H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca. Testo greco e traduzione. II/1* (a cura di O. SOFFRITTI, S. L. SANCASANO), Paideia, Brescia 1998, p. 23.

<sup>266</sup> «Noi chiamiamo volto il modo in cui si presenta l'Altro. Questo modo non consiste nel mostrarsi come un insieme di qualità che formano un'immagine. Il volto d'Altri distrugge ad ogni istante e oltrepassa l'immagine plastica che mi lascia» (E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, op. cit., p. 48); ID., *L'asimmetria del volto. Un'intervista*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/el01.htm>; E. LÉVINAS, F. RIVA, *L'epifania del volto*, Servitium, Sotto il Monte (Bergamo) 2010; F. RIVA (a cura di), *Il pensiero dell'altro. Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur*, Edizioni Lavoro, Roma 2008; P. SGROI, *L'altro come eccezione: Ricœur e Levinas a confronto*, in: <http://mondodomani.org/dialesthai/ps01.htm>. Cfr. inoltre O. AIME, A. MARTINENGO, P. G. PASERO, *Paul Ricoeur. Tra fenomenologia ed ermeneutica. Per una filosofia dell'ospitalità*, (Sussidio didattico), Torino 2008.

<sup>267</sup> «κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεὺς τις κατέβαιεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ, καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν» («Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall'altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre» – *Lc* 10,31s). Alla localizzazione sempre più circoscritta fa riscontro, per contro, la scomparsa dell'altro – quasi a dire che, guardando, non ci sia proprio nulla che meriti lo sguardo.

<sup>268</sup> A suo modo anche H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, op. cit., p. 223, mette in evidenza come il testo cerchi di esprimere uno scarto nell'anticipazione esperita dal *Samaritano* “prima” di vedere il moribondo sul ciglio della strada e, dunque, di dirigersi verso lui: «qui risulta chiaro come ἦλθεν κατ' αὐτὸν (cfr. *At* 16,7) non volesse dire ancora “dedicarsi a lui”».

<sup>269</sup> «Quanto a quel giorno e a quell'ora, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre. Come fu ai giorni di Noè, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo. Infatti, come nei giorni che precedettero il diluvio mangiavano e bevevano, prendevano moglie e marito, fino a quando Noè entrò nell'arca, e non si accorsero di nulla finché venne il diluvio e inghiottì tutti, così sarà anche alla venuta del Figlio dell'uomo. Allora due uomini saranno nel campo: uno sarà preso e l'altro lasciato. Due donne macineranno alla mola: una sarà presa e l'altra lasciata. Vegliate dunque, perché non sapete in quale giorno il Signore vostro verrà. Questo considerate: se il padrone di casa sapesse in quale ora della notte viene il ladro, veglierebbe e non si lascerebbe scassinare la casa. Perciò anche voi state pronti, perché nell'ora che non immaginate, il Figlio dell'uomo verrà» (*Mt* 24,37-44,27; cfr. inoltre *1Ts* 5,1-2,4). Interessante la prospettiva ermeneutica offerta da M. DE CERTEAU, *Mai senza l'altro*, op. cit.

sul ciglio della strada. Quella medesima esperienza di tenera – eppur spiazzante – anteriorità affezionata, che fu al cuore dell'incontro presso il rovetto ardente<sup>270</sup>, ri-vive ora nell'eccedenza di questo accadere davanti agli occhi del “mezzosangue”<sup>271</sup>.

Con il celeberrimo verso dantesco – «L'amor che move il sole e l'altre stelle»<sup>272</sup> – si potrebbe affermare che l'energia attrattiva coglie di sorpresa, all'improvviso<sup>273</sup>, il viandante nel bel mezzo di sé. La realtà palpitante dell'altro, nella concretezza inaggrabile della sua bisognosa vulnerabilità<sup>274</sup>, ha forza persuasiva tale da ri-dis-localarlo in ragione di una differenza promettente, tanto impreveduta quanto percepita come affidabile, cui dedicarsi senza misura. Si assiste, ultimamente, ad un inesorabile spostamento, un de-centramento per certi versi irresistibile, sull'asse dell'etico, autentico solo se in-sorgente dall'intimo – e in quanto intim-azione<sup>275</sup> – della sfera estetica<sup>276</sup>.

### I.5.3 Dal sensibile all'affettivo

Nel differenziale prodottosi con questo movimento si coglie un'ulteriorità interna alla sfera della sensibilità. Essa, infatti, essendo ben altro dalla realtà levigata e perfettamente compatta comunemente immaginata, s-copre una sconnessione che porta al riconoscimento dello scarto presente in sé tra il sensibile e l'affettivo. Si riafferma, cioè, nell'ordine fenomenologico, il configurarsi di quell'invarianza asimmetrica già osservata, nell'ordine dell'“erotico”, col rapporto fra este-

---

<sup>270</sup> Si tratta di un vedere che ri-suscita interiormente, intimamente. Adombra una ulteriorità, come l'offerta promessa/scarto/possibilità; non necessaria, eppure al fondo agognata. Una intimazione al passo autonomo di prossimità con ciò che si manifesta dalla exteriorità. Mosè si dice «Voglio avvicinarmi a vedere questo grande spettacolo: perché il rovetto non brucia?» (Es 3,3), ma il testo sembra tratteggiare l'anticipo di un esser-visto. Già il protagonista ha potuto osservare, ma questa prospettiva “a distanza” sembra, pur soddisfacendo l'esigenza estetica, intimarlo a rischiare – senza garanzia alcuna – una prospettiva inedita.

<sup>271</sup> Cfr. H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, op. cit., p. 222.

<sup>272</sup> D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia. Paradiso, XXXIII* (Commento di A. M. CHIAVACCI LEONARDI), Mondadori, Milano 2005, p. 145. Si legga proficuamente A. MAZZARELLA, *Alla ricerca di Beatrice. Il viaggio di Dante e l'uomo moderno*, La biblioteca di Vivarium Edizioni, Milano 2002.

<sup>273</sup> Cfr. Mc 1,18; At 9,3-7.

<sup>274</sup> Cfr. K. APPEL, *Apprezzare la morte*, op. cit.

<sup>275</sup> «Nella misura in cui si porta all'incontro con l'atto cristico del portare a compimento in quanto atto di obbedienza, quest'esegesi si accorda con una teologia il cui asse principale è la ricerca di ciò che fonda l'etica, nel momento stesso in cui la riposiziona in subordine (*dans le soubassement de l'éthique*). È proprio della natura stessa della verità che si manifesta nell'ordine etico di non costringere la libertà, ma, al contrario, di assicurarla ponendole un'obbligazione, per la quale ho più volte proposto il termine di “intimazione”» (LCAT, «Biblica» 81 [1981] 2000, pp. 105-115). Cfr. inoltre R. VIGNOLO, *Letteratura e teologia: parole e Parola nel solco di P. Beauchamp*, op. cit., pp. 115s.

<sup>276</sup> «L'imperativo etico cristiano è sempre un imperativo concreto; e tale concretezza è possibile sempre e solo in virtù del principio estetico del cristianesimo stesso [...]. Il nodo dell'etico cristiano non è la corrispondenza predeterminata a un principio che, nella sua formalità, è dato una volta per tutte; ma è invece squisitamente estetico» (M. NERI, *Gesù*, op. cit., pp. 104.105).

tico ed etico. Fra i due ordini della manifestazione esiste, in effetti, una relazione intima, che potrebbe essere tratteggiata con un ossimoro, o meglio con un paradosso: *la necessità della grazia*. Se è vero, da una parte, che non si dà un etico autentico scisso dalla sfera estetica, con altrettanta evidenza appare l'impossibilità di un travaso totale dell'estetico nell'etico. Dall'altra, solo ciò che, del sensibile, tocca – ovvero, che affetta e affeziona – conosce il passaggio alle pratiche etiche della cura e della dedizione.

Qual è, dunque, l'istanza realistica che, toccando, è in grado di resistere alla sua ri(con)duzione materialistica di mera aderenza al sensibile? Cosa tocca, effettivamente, nel darsi senziente di un corpo, se non la sua stessa *carne*? Ciò che spiazzava il vedere del *Samaritano*, posto inizialmente solo in contatto visivo col corpo del moribondo, è precisamente il sentir-si anticipato – stupito, non meno di Mosè – dal tocco dell'altro, quando ancora si trova, in un certo senso, a distanza di sicurezza. La carne altrui sa raggiungerlo – “affettarlo” ed affezionarlo – nel momento stesso in cui i suoi occhi si imbattono sul suo corpo, scoprendosi “affetto” nella propria carne dal *volto* di quello sconosciuto. Il mistero di quell'apparire corporeo – come di ogni (e, forse, non solo) umano – eccede, dunque, la datità materialistica della sua estensione<sup>277</sup>.

Ciò che, a questo punto, è visivamente compreso conduce alla *di-varicazione* dei cammini. Differenziale che manifesta l'intesa accordata alla qualità sensibile del corporeo. Laddove, cioè, il corpo è intenzionato nella sua exteriorità, ma non affettivamente investito in ragione della sua eccedenza, il desiderio dello sguardo viene esteticamente saturato dal sensibile corporeo che incontra. Ciò che, sul versante estetico, può comunque ulteriormente apparire, in regime di saturazione, non viene pressoché mai visto; oppure è mantenuto a distanza di sicurezza, essendo immediatamente avvertito come insidioso. Detto altrimenti: se l'orizzonte ultimo del sensibile, entro cui il soggetto si muove, è schiacciato su un corporeo risolto come intersezione delle coordinate biochimiche della materia, ne viene, sì, un agire esteticamente avvertito, ma privo di spessore etico. Spessore che, invece, tocca e affeziona la prassi umana esattamente nel punto in cui il corpo *si sente* solo nell'eccesso della (o, trascendenza che è la) sua propria carne.

---

<sup>277</sup> Non si vede davvero, dunque, – o non si vede l'altro – se non quando, nella condizione di vulnerabilità, ci si lascia toccare, entrando in con-tatto, *con-taminandosi*, come vi fosse una precedenza di questa qualità del tocco nell'ordine della “giusta percezione” e della verifica/inveramento. Vedere il limite ma rimanervi a distanza non permette di accedere propriamente al limite stesso, non vi si può mettere mano. Sulla positività delle due categorie (“vulnerabilità” e “contaminazione”) – permessa, insieme ad altri elementi della modernità culturale, dal rilancio fondato sul promettente contenuto nell'analisi della società “liquida” di Z. BAUMAN – si rimanda a P. RACITI, *Le dimensioni della vulnerabilità e la vita buona: un'introduzione ai concetti*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/pr02.htm>; M. GUZZI, *Dodici parole per ricominciare. Saggi messianici*, Ancora, Milano 2011; ID., *Dalla fine all'inizio. Saggi apocalittici*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 2011; ID., *La nuova umanità. Un progetto politico e spirituale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 2005; sempre dello stesso autore si consiglia la conferenza *Passaggio cruciale. La fine di mondo e la nascita dell'uomo*, sul sito [www.marcoguzzi.it](http://www.marcoguzzi.it) nella sezione *Nuove visioni*. Cfr. inoltre E. ANTONELLI, *Lo spazio sociale come spazio del contagio*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/ea01.htm>.

*Vedere di buon occhio la carne* – è proprio il caso di dire: paradosso di un compito affidato al cristianesimo storico, dagli esiti tuttavia piuttosto contraddittori e tutt'altro che scontati, se si ha contezza dei tornanti epocali del suo sviluppo. Cristianesimo, la cui dimensione istituzionale sconta, oggi più che mai – come si potrà meglio osservare nel corso del *Capitolo Terzo* –, un *gap* a partire, non ultimo, anche da quella prassi quasi univocamente istruita sul peso accordato all'occhio, piuttosto che alla mano. Un cristianesimo, cioè, quello almeno di marca occidentale, pericolosamente a rischio di estenuare il *proprium* del mandato evangelico, al fine di potersi anch'esso uniformemente attestare al riparo dell'interdetto “vedere! ma non toccare!”. L'efficienza del suo apparato istituzionale permette, in effetti, un'abbondante, pluriforme circolazione di informazioni evangelicamente pertinenti, e in genere consentita da un impianto epistemico rigoroso quanto basta per soddisfare anche gli intelletti più esigenti. Attraverso l'immagine di un tale cristianesimo, quando così si delinea nella storia, è, certo, quanto meno possibile intravedere il volto di quel Dio che Gesù ha mostrato «in opere e parole» (Lc 24,19). L'obiettivo apertura sulla santità divina, che esso rappresenta, rende indubbiamente fruibile la qualità estetica della sensorialità visiva – quella garantita dal mantenimento di una distanza di sicurezza da ciò che si lascia vedere, e persino contemplare. Al contempo, tuttavia, dà forma ad un ineluttabile nascondimento dietro al divieto del tocco, dis-abilitando ogni sua possibile trasgressione (cfr. Mt 25,18.24s). Se, dunque, non solo non viene impedita, ma, in questa precisa direzione, è dottamente istruita l'effettività di una certa esperienza percettiva, è altrettanto evidente quanto quest'ultima risulti sostanzialmente dis-affezionata, an-affettiva (cfr. Mt 11,25s).

Si tratta, in ultimo, di un cristianesimo tanto *efficiente*, quanto *deficiente*, o meglio deficitario. Mentre, infatti, è indubbia la sua capacità di lasciar (per ora, ancora) trasparire, sul piano quantomeno intellettuale, il profilo veritativo di Dio, verso quest'ultimo rivela quasi un disturbo della personalità, presentando indiscutibilmente sul piano del comportamento un vero e proprio *deficit* affettivo. Non che, ben inteso, an-affettiva sia la verità di Dio. Tutt'altro. Lo è, appunto, l'istituzione ecclesiastica della compagine cristianamente credente, nella misura in cui non si lascia affettare/affezionare dal darsi sensibile di quel mistero teologale – di cui, comunque, revoca a sé l'autorità in ordine all'autenticità del suo sapere, nonché alla legittimità nel regolarne il linguaggio. Non potendo, dunque, trovar se stessa nel provar-si empatica verso la verità teologale, si mostra a una distanza affettivamente irriducibile dall'esserne efficace attestazione incarnata.

I tratti fin qui esposti permettono l'evidenziarsi di una faglia interna all'esperienza, non solo del cristianesimo storico. La sconnessione è, cioè, sintomo di uno slittamento che si registra in simultanea su piani differenti della percezione, segnalando così, internamente alla fenomenalità percepita, una presenza reale al modo di un'assenza. Così, ripercorrendo sinteticamente la parabola

lucana a più livelli, se vi è un “vedere” che accomuna la soggettività, ossia i tre attori, solo con l’ultimo – cui vengono, per così dire, aperti gli occhi – si attesta il prodursi di uno scarto, intimo a quella stessa comune percezione. È, cioè, il medesimo vedere dei primi due e, ad un tempo, un vedere *altrimenti*<sup>278</sup>, come vi fosse una eccedenza improducibile, quasi che l’occhio venisse sorpreso, “toccato”, da colui sul quale lo sguardo si era posato. Uno sconfinamento del e nel sensibile – non è forse questo il senso? – tanto imprevedibile quel tocco, quanto interno al più comune vedere di tutti. La segnatura di una tale ulteriorità trascendente si riscontra, poi, sul piano della referenza oggettiva, ovvero nei confronti del malcapitato.

Allorchè, infatti, appare alla vista l’esteriorità di quel corpo e si localizza quale estraneità, viene a instruirsi una dis-posizione che induce a rimanere a distanza di sicurezza. Fino a quando non è percepita – non si è affezionati, ossia toccati/interpellati da, – la singolarità della carne di quell’unico corpo. Si tratta, ancora una volta, dello spiazzamento che solo l’incalcolabile del *kai-ròs* sa originare; scarto impercettibile, eppure reale, interno al sensibile: un vero e proprio *Wink*, o ammiccamento *kairologico*<sup>279</sup>!

A prodursi, in sostanza, è il movimento appena sopra circoscritto: lo slittamento, in questo versante, si verifica sul piano del referente corporeo, internamente al quale differisce la realtà unica della propria carne. A rigore, infatti, solo da questa ci si lascia toccare. La sorpresa del *Samaritano* sta precisamente nell’anticipo inesorabile di un tocco – da-carne-a-carne, se così si può dire – rispetto all’accendersi della propria intenzionalità. Così accadendo, gli è consentita l’intrapresa, in-attesa, di cammini di prossimità ospitale, venendo simultaneamente verso sé e verso l’altro da sé. Al livello dell’esperienza, è esattamente l’ordine del sensibile ad essere posto nella prova, a motivo di una ulteriorità, ossia di una eccedenza in esso pulsante. Internamente al sensibile comune scarta, infatti, una riserva *patica* originaria, una profondità ontologica affettiva che costituisce la trama del reale – à la M. Merleau-Ponty<sup>280</sup> –, e mediante la quale quest’ultimo sorge e sussiste. Tanto attesa, quanto indeducibile, l’*Aufhebung* della percezione accade, nell’affezione, in modo tutt’altro che scontato, come la parabola esemplarmente mostra. Essendo, infatti, istanza centrale per le movenze del desiderio umano, l’intrigo patico di cui il reale è – in una battuta –

---

<sup>278</sup> Cfr. E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Jaca Book, Milano 1998 (terza ristampa). Cfr. inoltre ID., *Tra Noi. Saggi sul pensare-all’altro*, Jaca Book, Milano 2016; ID., *Fuori dal Soggetto*, (a cura di F. P. CIGLIA), Marietti, Genova 1992. Intenso è il saggio di O. OMBROSI, *L’umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova 2010. Del consueto spessore si dimostra l’affondo intorno alla figura messianica di S. PETROSINO, *L’a-Dio di Cristo nell’interpretazione di Lévinas*, in: AA. VV. (a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO), *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, Glossa, Milano 2002, pp. 169-204.

<sup>279</sup> Per la pregnanza della categoria si rimanda alle dense pagine di J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., pp. 149-171, intitolate *Di un Wink divino*.

<sup>280</sup> Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, op. cit.; ID., *Il visibile e l’invisibile*, op. cit.

“inguaribilmente” affetto, non può venir semplificato sull’asse logica della necessità, né risolto nella traduzione offerta sull’asse economica della utilità. Se così fosse, il *Samaritano* avrebbe di certo più validi motivi – e più stringenti rispetto a chi l’ha preceduto – per non differire il suo viaggio. In questo caso, ci si troverebbe nuovamente a fare i conti con la parzialità di una presa d’atto che, mentre pretende la legittimità di uno sguardo obiettivo, in forza di questo, si mantiene a distanza di sicurezza dall’enigma che la carne del mondo – e dell’altro – inaggirabilmente comporta.

Nel vicendevole con-vergere di necessità e utilità viene così concluso un malaugurato patto, che disistima le coordinate più intime all’umano desiderare. La conseguente per-versione della postura antropologica, che così si fissa, registra il ripiegamento su se stesso di un *ego* impermeabile alla possibilità di ulteriori interlocuzioni. È l’univocità di un corporeo appiattito a misura della sua estensione biochimica, cui corrisponde l’immagine trasparente<sup>281</sup> di un umano “a una sola dimensione”<sup>282</sup>, ovvero di un sensibile privo di profondità affettiva e ideologicamente ricondotto alla sola piega materialistica del sensoriale. Così vissuta – e pensata – la dimensione estetica, caratterizzata per l’autonomia della propria sfera, rimane prigioniera di un processo identitario incapace di lasciarsi interpellare effettivamente dall’alterità. Emozionata solo per l’identico di sé, proiettato sull’altro, può solo perpetuare la tragica mimesi di Narciso.

Ancora una volta, però, dal più intimo del tornante estetico può avvenire l’in-sperato. Il *Samaritano*, a questo punto, sa di dover letteralmente sconfinare dal proprio cammino – e, forse, di dover far coincidere i suoi passi con il *potere* di uno sconfinamento<sup>283</sup>. Il motivo si dà in questo contatto affezionato, in un riconoscimento fraterno da carne a carne, mentre (ci) si scopre con sorpresa anticipati dall’altro. Come appello intrinseco, ma non identico, all’estetico, si dà l’ulteriorità di un atteggiarsi liberamente disposto in senso etico, che si sa provato nella carne da un incondizionato percepito (ovvero, visto e sentito) nel corpo dell’altro. Si tratta di una intimazione

---

<sup>281</sup> Così lo intende G. BATAILLE, nel suo sdraiarsi sull’*oltreuomo* nietzscheano. *L’uomo totale*, pertanto, non ha più nulla a che vedere con una soggettività di tipo assoluto, collocato in un orizzonte trascendente opacità; piuttosto, immanenza e pura trasparenza sono le coordinate della sua gettatezza nell’esistenza: «in fondo l’uomo integrale è solo un essere in cui si annulla la trascendenza, da cui niente è più separato: un pò burattino, un pò Dio, un pò pazzo...è la trasparenza» (G. BATAILLE, *Su Nietzsche*, a cura di A. ZANZOTTO, SE, Milano 2006, p. 26).

<sup>282</sup> Cfr. H. MARCUSE, *L’uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999.

<sup>283</sup> «Non esisterebbe alcun *movimento* se non ci fosse un *motivo*, qualcosa che lo *pro-muove*... Se non si mostrasse qualcosa da vedere, non mi volterei a guardare. Se non risuonasse una voce, non tenderei l’orecchio» (G. C. PAGAZZI, *Questo è il mio corpo*, *op. cit.*, p. 48). Non si può non percepire, in queste parole, la suggestione che “muove” il ricordo al racconto della duplice *con-versione* della Maddalena alla vista e alla voce del risorto.

alla cura affezionata della differenza irriducibile dell'altro, al punto tale da avere il potere di forgiare la forma di vita in qualità di pro-esistenza<sup>284</sup>. Con-figurandola, dunque, secondo uno stile che non si limita ad essere esistenza, per così dire, sulla *soglia*. Questa forma di vita, piuttosto, ostende un esistere (cfr. *Mt* 5,14-16) che si lascia de-finire solo dall'a-venire dell'altro, stabilizzandosi come *soglia*-di-esistenza, ossia in quanto offerta incondizionata di ospitalità accessibile a chiunque vi si imbatta.

Il testo lucano si muove decisamente in questa direzione, avendo cura di esplicitarlo anche sul piano lessicale: *ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ* (*Lc* 10,34)<sup>285</sup>. Tenendo in buon conto i tornanti precedentemente raggiunti nel corso della lettura parabolica – un tocco al centro del vedere; la carne come scarto del proprio corpo; l'affettivo come eccedenza del sensibile; l'etico quale intimazione al passaggio dall'estetico – la dissertazione proseguirà nella loro interrogazione. Si intende ora abbozzare, secondo il procedere fenomenologico, i lineamenti di una possibilmente appropriata figura del cristianesimo storico in regime di post-modernità<sup>286</sup>. Senza dimenticare che, come già si è intuito, la sua presenza nella storia si determina, di volta in volta, a partire dalla grazia di un indecidibile.

#### 1.5.4 A proposito di incarnazione

La figura cristiana della religione istituita si istruisce a partire da un movimento sviluppatosi sull'asse dogmatico di una cristologia dell'incarnazione definita come *instrumentum coniunctum*<sup>287</sup>. L'oscillazione si produce nel punto esatto di *di-varicazione* fra una concezione strumentale

---

<sup>284</sup> In merito consultare con frutto l'intera seconda sezione di P. SEQUERI, *Idea della fede*, op. cit., p. 75-123, intitolata "L'evento fondatore". Vanno inoltre considerate le analisi cristologico-fondamentali di A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia, I/1-2*; Paideia, Brescia 1982; G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, (a cura di F. G. BRAMBILLA), Glossa, Milano 1989; B. SESBOÛE, *Cristologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1997; ID., *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza, vol 1: problematica e rilettura dottrinale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991; ID., *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza, vol 2: i racconti della salvezza: soteriologia narrativa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994; ID., *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1987; F. G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso Risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 99), Brescia 1999<sup>2</sup>.

<sup>285</sup> Cfr. H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, op. cit., p. 222. Suggestivo il commento proposto da S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, EDB, Bologna 2011.

<sup>286</sup> Tra i numerosi riferimenti bibliografici orientativi del presente lavoro, corre senz'altro l'obbligo di mettere in primo piano, ancora una volta, C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile, 1-2*, op. cit.

<sup>287</sup> *S. Th.*, III, 62, 1.



del *teologumenon* cristologico e l'attrazione per l'immagine coniugativa – e, forse, coniugale/sponsale<sup>288</sup> – contenuta nello stesso. Vi è, in effetti, un'innegabile tensione interna, che si bramerebbe veder risolta a priori, in modo presto o tardi definitivo, sul piano razionale argomentativo. Con la messa a punto di una presunta nuova teoria teologica, finalmente in-eccepibile, ci si spererebbe capaci di reggere, in maniera esaustiva, anche di fronte alle obiezioni più radicali e filosoficamente esigenti, in base alle quali è chiesto conto della eccepibilità del fenomeno cristiano<sup>289</sup>.

È, questo, il primo corno dell'oscillazione, che corrisponde alla generalità di una necessità e all'istituzione di una tendenza tipiche della cultura occidentale, ben prima dell'apparire del cristianesimo sulla sua scena; ma, da allora, saldamente intrecciate ad esso. Si tratta, appunto, di quel modo in forza del quale si vuole ricondotta, e senza residui, la fenomenalità del reale sul piano di una pura estetica del *theorein* (da *θεωρέω*)<sup>290</sup>. Gesto, la cui impronta verbale, non a caso, condivide radice etimologica e campo semantico con quell'*ὄραω* già sopra individuato come elemento portante del racconto parabolico. Di conseguenza, ciò che, col fenomeno cristiano, verrà a rappresentarsi sarà nel segno di un'eccezionalità spettacolare<sup>291</sup>, la cui verità esige la lontananza di un altrove deprivato di materialità.

L'apparato semiotico della rappresentazione, nell'ordine della storia, finisce per avere un peso equivalente alla *dis-chiusura* di una finestra, direttamente affacciata sulla semantica rivelativa dell'apparire divino. Il segno, infatti, mentre opera un'apertura oggettiva sulla verità di Dio, che attraverso esso si mostra, nondimeno im-pone per se stesso l'irriducibile di una certa distanza, tanto inaggrabile quanto non coincidente *tout court* con la questione della sua *giustizia* (e giustizia). E la ingiunge, in ragione del fatto che il suo senso risiede esattamente nel funzionare *in-vece* di, ossia nell'essere *al posto di* ciò che significa. Il significato, infatti, riposa custodito nell'esteriorità di un altrove, estraneo ed irraggiungibile dalla presa diretta della soggettività. La distanza, a questo punto, prende la forma di una lontananza dovuta: condizione-indispensabile, sia per la contemplabilità (intelligibilità) della verità, sia per la salvaguardia della sua intangibilità.

---

<sup>288</sup> Cfr. G. MAZZANTI, *Persone nuziali*, *op. cit.*

<sup>289</sup> Per ciò che attiene alla categoria di "stato di eccezione" si rimanda al *Capitolo Secondo*; nella fattispecie, alla sezione che prende in esame alcune categorie filosofiche proprie a GIORGIO AGAMBEN.

<sup>290</sup> Cfr. M. NERI, *Gesù*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>291</sup> «Visto ciò che era accaduto, il centurione glorificava Dio: "Veramente quest'uomo era giusto". Anche tutte le folle che erano accorse a questo spettacolo [*θεωρίαν* (*hapax legomenon* del NT)], ripensando a quanto era accaduto, se ne tornavano percuotendosi il petto. Tutti i suoi conoscenti assistevano da lontano e così le donne che lo avevano seguito fin dalla Galilea, osservando questi avvenimenti» (*Lc* 23,47-49).

Tale forma elegge a propria e più adeguata immagine la figura della *dis-chiusura*, in quanto disponibilità universale all'esperienza estetica/estatica della verità. Il fenomeno, per se stesso, e non solo quello cristianamente inteso, si rende più refrattario del previsto alla penetrazione teorica a motivo di una sua durezza costitutiva. Detto in modo più preciso, il dato fenomenico si presenta nell'orizzonte umano della percezione, offrendosi come inesauribile eccedenza di senso. Inesaurito, esso non smette di sollecitare i sensi in un modo non confinabile nella semplificazione "contenitore-contenuto" che governa lo schema epistemologico caro alla modernità<sup>292</sup>. Vi si muove qualcosa – *à la Lévinas* – corrispondente all'*altri-menti* dell'essere che si manifesta, e non si lascia esaurire nella percezione univoca del suo *altr-ove*.

Dicendo ciò, si è già introdotta l'oscillazione dogmatica della forma cristologica verso il secondo corno della sua traiettoria. Si tratta del versante sul quale la manifestazione di Dio non assume solo la rappresentanza di un corpo a referente strumentale, anche se ultimo, della sua verità per sé inattuabile. Propriamente, accade invece come vero e proprio "attendarsi", tra gli uomini, del suo stesso *Logos* (cfr. *Gv* 1,14). Ovvero, il *Logos* di Dio a-viene interamente nella singolarità di quella *con-iunctio* che solo la realtà della *carne* conosce<sup>293</sup>. Quella del mondo diviene la sua propria dimora, al punto che il dimorare degli uomini è scoperto – riconosciuto – *essere* Dio<sup>294</sup>.

Il portato del concilio cristologico calcedonense non può di certo intendersi come tradimento di un simile evento, allorché, «"immaginandolo" secondo i termini della filosofia e cultura ellenica»<sup>295</sup>, afferma in contemporanea l'unità e la differenza delle due nature<sup>296</sup>. O meglio, se di tradimento si deve necessariamente parlare nell'esercizio di ogni opera di traduzione<sup>297</sup>, in questo

---

<sup>292</sup> Cfr. G. BONACCORSO, *La critica della ragione impura*, op. cit.

<sup>293</sup> Cfr. G. MAZZANTI, *Persone nuziali*, op. cit.

<sup>294</sup> «In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: *Poiché di lui stirpe noi siamo*. Essendo noi dunque stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana. Dopo esser passato sopra ai tempi dell'ignoranza, ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi, poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti» (*At* 17,28-31).

<sup>295</sup> M. NERI, *Gesù*, op. cit., p. 107.

<sup>296</sup> «[D]a riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipòstasi; egli non è diviso o separato in due persone, ma è un unico e medesimo Figlio unigenito, Dio, Verbo e Signore Gesù Cristo» (*DS* 302, in: H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, P. HÜNERMANN edd., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1995<sup>37</sup>).

<sup>297</sup> Ritenendo che le diverse lingue siano versioni diversificate di una sola lingua originaria (cfr. il mito di Babele) – e che, dunque, siano a qualche livello comunicanti –, F. Rosenzweig afferma che «il traduttore si fa portavoce della voce straniera, che egli rende percepibile oltre l'abisso dello spazio o del tempo. Se la voce straniera ha qualcosa da dire allora la lingua, dopo, deve di necessità apparire diversa da prima. Questo risultato è il criterio per riconoscere se il lavoro del traduttore è stato eseguito a dovere. E non è possibile in alcun modo che una lingua dentro la quale e per

caso, ciò che viene *tràdito*, è la stessa passione per l'accadere inaudito della *carne* di Dio, consegnantesi nel togliimento di sé in grazia dell'attestazione delle Scritture – ieri come oggi.

Vi è, dunque, auto-denunciata l'intenzione di voler rimanere in un ininterrotto ascolto dell'intero testimoniale costituito dall'esistenza stessa del fenomeno cristiano nella sua complessità, lasciandosi costantemente guidare dall'ispirazione – ispirante – della parola biblica. All'interno di essa, contestualmente al percorso della presente ricerca, sembra illuminarsi la convergenza di un duplice passaggio.

L'in-crocio di una loro co-implicazione emerge, anzitutto, nell'orizzonte costituito dalla promessa, che nel racconto biblico fondatore così si esprime: «e i due diverranno una carne sola» (cfr. *Gen* 2,24; inoltre *Mc* 10,7)<sup>298</sup>. Essa, però, viene colta nel punto esatto in cui la prefigurazione è portata a pienezza di realtà nel medio linguistico della parabola lucana. Imbattutosi nel malcapitato, il forestiero di Samaria è paradossalmente sorpreso dall'anticipo con cui *quella* carne lo raggiunge e lo tocca, mentre i suoi occhi stanno ancora prendendo visione a distanza della drammaticità nella quale riversa quel corpo in fin di vita. Si sorprende, se così si può dire, a riconoscersi da sempre coniugato – anteriormente ad ogni possibile intenzionalità soggettiva – alla *differenza* di quel corpo nel più intimo della propria carne.

---

il cui tramite Shakespeare o Iasia o Dante hanno realmente parlato non ne sia rimasta neppure sfiorata. [...] Nel tradurre arriva sempre il momento in cui il diaframma che separa il poema e la traduzione, sia pure per un breve istante, cade. È per questo istante che si traduce, anche se noi stessi non lo sappiamo» (F. ROSENZWEIG, *Postfazione agli inni e poemi di Yehudah haLevy*, in: ID., *La Scrittura, op. cit.*, pp. 147s.160s). Cfr. anche A. D'URSO, *Sul Baudelaire di Walter Benjamin. Dalla teoria della traduzione alla sociologia della letteratura*, in: "Enthymema", 13 (2015), pp. 108-122.

<sup>298</sup> «Secondo l'etimologia l'assoluto è il distaccato. Per sua stessa definizione l'origine si espande, ha natura genitiva ('origine di'). L'assoluto e l'origine sono due versanti di una stessa realtà che si gioca nella parola a ogni *soglia*, quella nascosta nell'individuo e tutte le altre. E, anzitutto, fra corpo e corpo. [...] [L]a parola è ben altro e bon più che un mezzo di comunicazione! È più nobile, poiché noi siamo raccolti in essa e per mezzo di essa. Ed è meno semplice, perché è anche un giudizio che separa, un'ordalia. [...] Nella pausa successiva al racconto, l'uomo è sospeso a una risposta. La mia vita non è mia e mi rimetto ad altri, che è nella stessa situazione: tale è il fatto, la necessità. Né lui né io abbiamo altra soluzione per rendere reale la differenza che ci distingue l'uno e l'altro dalla vita, né altro mezzo di riconoscere alla vita la sua origine. Questo determina la radicalità del silenzio successivo al racconto che lo trasforma in domanda. È una *soglia* fra la solitudine e l'incontro [...]. Nel momento in cui il neonato gridava la perdita del suo inizio, proprio allora ne prendeva atto e già ne portava il lutto. Più che gridare verso sua madre, gridava verso *ciò che* sua madre era per lui. Quando la ritroverà, essa sarà *la stessa* della prima volta solo perché la seconda volta sarà un'altra volta. Differenza in cui si situa la voce, in cui si prepara la parola [...]. L'operazione che conosce l'altro e il sé man mano che li distingue è anche piacere: il corpo risuona nel mondo e il mondo risuona nel corpo. [...] *Come* – d'altra parte – comprendere che "il Verbo si è fatto carne", senza sentirsi invitati a esplorare, sia pure con i pochi mezzi a disposizione, le connessioni del Verbo e della Carne? [...] Non solo sottovoce l'incontro amoroso è paragonato a una morte, mentre la nascita del nuovo rivelerà una differenza ben più insospettata che quella del sesso, in ciò che separa il generante dal generato. Lotta fra la gioia di essere genitore e la protesta che insorge contro l'indiscrezione della vita, contro l'irruzione di questa vita che, in modo esplicito, si annuncia in sostituzione della nostra e la rivela mortale. Quando, mio malgrado, rifiuto di aver donato la vita, mi viene chiaramente rinfacciato di non aver saputo volerla. Qui più che altrove si avvera che l'unico è onorato in me solo se io onoro l'unico dell'altro. 'Un Altro in me ha voluto che tu sia'» (P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, 2., *op. cit.*, pp. 18-21.43-44; corsivo aggiunto per il termine "soglia").

Lo snodo del passaggio dal corpo alla carne – la carne di *quel* corpo –, segnala, con il compimento della promessa, anche il bordo estremo e sottile in virtù del quale esso è operato. Ben oltre la rigida delimitazione cartesiana che oppone la *res extensa* alla *res cogitans* – confine sul quale, forse, l'intero della storia occidentale si trova compreso – la partita si gioca tutta sulla qualità realistica dell'in-visibile. Da un punto di vista teologico, ciò traspare con nettezza per riferimento all'ordine del sacramento. Se infatti

l'aspetto visibile, sperimentabile del sacramento non è *solo* un'immagine, bensì l'incorporazione della grazia, dovrebbe risultare anche chiaro che il corpo è sempre *più di* una semplice [...] materia anonima informata da un'anima totalmente meta-empirica e invisibile<sup>299</sup>.

Si tratta esattamente, e ancora una volta, di *provare* lo spessore corporeo di questo “di più” (cfr. *Mt* 5,20) – sperabilmente di origine non maligna (cfr. *Mt* 5,37) –, uscendo per una volta dal (o *trans-gredendo* il) limite imposto per mano della *ratio* formale. Il letteralismo gnoseologico, verso il quale ques'ultima tende a declinare, non può giungere a conoscenza se non in forza di una meccanica dimostrativa stabilizzata sul mero piano esteti(sti)co/estetizzante. Mentre, infatti, schiude alla contemplazione il mondo popolato dalle forme ideali, rendendole visibili, si chiude nello stesso istante – come vetri di una finestra – a protezione del soggetto, impedendogli un sapere esperienziale nutrito di *pathos*. L'immanenza della carne come trascendenza del corpo<sup>300</sup> è esattamente quel “di più” che sfugge alla pura estensione materiale quantitativamente misurabile. Coincide, inconfusa, senza scarti né suture, con l'ulteriorità di cui il corpo è manifestazione, e non semplice apparizione di un'entità sostanziale percepita nella sua inesorabile ritirata verso il riparo di un *vacuo* altr-ove.

### **I.5.5 Quando a parlare sono i numeri...**

Grazie alla carne, allora, l'umano conoscere de-borda dallo schema idealista contenuto-contenitore – o, se si preferisce, essenziale-inessenziale – per s-confinare sul piano etico di un sapere *patico*. Di un sapere, cioè, che conosce il patire della differenza, non de-materializzato, né depurato da quel sentire affezionato che le pratiche della cura accendono. Un sapere di volta in volta arrischiato, che non-sa a priori ma si lascia attraversare e allargare alla misura ospitale dalla dismisura dell'altro. La *soglia* è la figura adeguata ad un sapere della carne. Ciò che, in definitiva, orienta e

---

<sup>299</sup> P. SEQUERI, *Ritrattazioni del simbolico*, op. cit., p. 31 (corsivi aggiunti).

<sup>300</sup> Cfr. M. HENRY, *Incarnazione*, op. cit. Meritevole a questo proposito l'affondo di C. CANULLO, «*Patire l'immanenza*» ne *L'essence de la manifestation di Michel Henry: possibilità di un ossimoro*, in: <http://mondodamani.org/diagnosthai/cca02.htm>.

differenzia la postura comune di op-posizione propria del vedere, coincide con la qualità della stessa percezione visiva. Interna alla sensorialità è la ragione concreta della *di-varicazione* che distingue l'atteggiarsi dei protagonisti della parabola.

Il testo lucano sembra suggerire qualcosa in merito, anche attraverso l'indice numerico che differisce la dis-posizione pratica dei cammini da loro intrapresi. Con il focus inizialmente puntato sullo s-doppiamento della figura ecclesiastica, forse, non si vuole ottenere solo l'effetto strategico di enfasi sull'agire susseguente del *Samaritano*. Nondimeno, infatti, è suggerito che la storia, nell'immediatezza con cui è percepita, si caratterizza per essere il luogo in cui, fin dall'inizio, si iscrive una struttura antropologica conscia di essere esposta al (e in ragione del) suo proprio limite. Il rafforzamento, ottenuto mediante il raddoppio del medesimo agire ecclesiastico, non solo ne consolida l'atteggiamento, ma fa emergere il carattere proiettivo implicato in questo "vedere". Se ciò è vero, ossia se i primi due passanti vedono riflessa nell'altro (e a/con lui con-fusa), come in uno specchio, l'immagine di loro stessi, si potrebbe affermare che la soggettività, nel suo cammino storico, non sappia evitare di ricondurre tendenzialmente la diversità all'identità; di ridurre, cioè, l'altro all'identico di sé. Si delinea, inoltre, con ciò, il profilo di un umano che guarda in direzione della drammaticità storica, lasciandosi condurre dalla necessità e dal potere che abita la legge.

È il modo di vedere dell'*homo sacer*, sulla cui tipizzazione Giorgio Agamben ha condotto, e recentemente concluso, una pluriennale ricerca, tanto estesa e accurata quanto variegata ed approfondita, cui sarà dedicato ampio spazio nel *Capitolo* seguente. L'umano, che dalla storia apprende lo spessore e il potenziale creativo insiti nella necessità<sup>301</sup>, si fa nel tempo, mediante essi, conscio della vulnerabilità cui è esposto. Egli si sa "nuda vita"<sup>302</sup>, nella posizione ineludibile di essere «al di fuori tanto del diritto umano che di quello divino»<sup>303</sup>. In balia di un destino, il cui potere incombe

---

<sup>301</sup> L'intimazione della grazia – per essenza non necessitata, non dovuta, non causata – si ode alla fine di ogni necessità, come il soffio leggero di una voce di silenzio. Sgorge da ciò come l'inafferrabile del suo più intimo scarto, nella inconsistenza cooriginariamente donata all'identità di non coincidere con sé stessa, di dif-ferire da sé nel suo stesso in-ferir-si.

<sup>302</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer, op. cit.*

<sup>303</sup> *IBIDEM*, p. 82. Inoltre: «la *sacratio* configura una doppia eccezione, tanto dallo *ius humanum* che dallo *ius divinum* [...] la struttura topologica, che questa doppia eccezione disegna, è quella di una duplice esclusione e di una duplice cattura, che presenta più che una semplice analogia con la struttura dell'eccezione sovrana [...] come, infatti, nell'eccezione sovrana, la legge si applica al caso eccezionale disapplicandosi, ritirandosi da esso, così l'*homo sacer* appartiene al Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità. *La vita insacrificabile e, tuttavia, uccidibile, è la vita sacra* [...] apre una sfera dell'agire umano [...] una sfera-limite [...]. Dobbiamo chiederci, allora, se la struttura della sovranità e quella della *sacratio* non siano in qualche modo connesse e possano, in questa connessione, illuminarsi a vicenda [...] l'*homo sacer* presenterebbe la figura originaria della vita presa nel bando sovrano e conserverebbe la memoria dell'esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica [...] escrescenza del profano nel religioso e del religioso nel profano, che configura una zona di indifferenza fra sacrificio e omicidio. *Sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera*» (p. 91s).

minaccioso su di lui, si scopre dis-locato «all'incrocio di una uccidibilità e di una insacrificabilità»<sup>304</sup>. Il marchio della *sacertà* segna l'esistenza umana nell'angoscioso/angosciato aprirsi al (e *sul*) suo proprio limite, nell'inesorabilità di essere faccia a faccia con esso<sup>305</sup>, scoprendosi indifesa, nuda, senza protezione a fronteggiare l'enigma dell'altro che, inderogabilmente, gli a-viene incontro<sup>306</sup>.

Il raddoppio, proposto con il secondo personaggio ecclesiastico, fa emergere una mimica esistenziale tesa a subordinare l'azzardo insito nella grazia della responsabilità, rispetto al peso sopportabile per garantirsi e garantire al procedere il necessario svolgimento. Il malcapitato, agli occhi degli ecclesiastici, è pura superficie corporea, che, come uno schermo, rimbalza le proiezioni dei loro sguardi, ri-flettendo l'angoscia delle loro esistenze. Egli non ha volto, né carne; è solo corpo, che duplica l'ineluttabilità di un destino in ogni senso in-af-frontabile.

La vita, che non sa immaginare (il proprio) sé, si spaventa di (fronte a) se stessa, mentre percepisce la differenza con diffidenza e brama un riparo dal pericolo fiutato – come dissimulato in essa stessa –, trovandolo nella legge. È una vita la cui forma tenta il più possibile di coincidere, anzi di fondersi, con la “*forma di legge*”<sup>307</sup>. Il punto in cui la vita si con-fonde con la legge corrisponde a quella «zona originaria di indistinzione [che si] apre, fra il profano e il religioso o oltre essi»<sup>308</sup> e che sembra chiamare direttamente in causa la figura paolina de «*τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον*» (*uomo vecchio* – *Ef 4,22*)<sup>309</sup>.

Quel profilo dell'umano, all'ombra del vincolo della legge, è coevo con il suo apparire nel mondo. L'orizzonte del suo sguardo non discerne scarti rispetto al limite imposto dal dispositivo giuridico, che comprende quello elementare e profano della necessità, fino alle forme elaborate

---

<sup>304</sup> *IBIDEM*, p. 82.

<sup>305</sup> «Che cos'è, allora, la vita dell'*homo sacer* [...] tutto fa pensare che ci troviamo qui di fronte a un concetto-limite [...] una figura autonoma e ci chiederemo se essa non permetta per caso di far luce su una struttura *politica* originaria, che ha il suo luogo in una zona che precede la distinzione fra sacro e profano, fra religioso e giuridico» (*IBIDEM*, p. 82).

<sup>306</sup> «*Sacer* ci presenta l'enigma di una figura del sacro al di qua o al di là del religioso, che costituisce il primo paradigma dello spazio politico dell'occidente [...] lo spazio della nuda vita, situato in origine al margine dell'ordinamento, viene progressivamente a coincidere con lo spazio politico, e esclusione e inclusione, esterno e interno, *bios* e *zoè*, diritto e fatto entrano in una zona di irriducibile indistinzione» (*IBIDEM*, p. 12).

<sup>307</sup> *IBIDEM*, p. 60. Il filosofo italiano prosegue, affermando che «il limite e, insieme, la ricchezza dell'etica kantiana è proprio nell'aver lasciato vigere come principio vuoto la forma della legge [...] [Qual è] la *forma di vita* che corrisponde alla *forma di legge*? [...] La vita sotto una legge che vige senza significare assomiglia alla vita nello stato di eccezione, in cui il gesto più innocente o la più piccola dimenticanza possono avere le conseguenze più estreme [...] in cui la legge è tanto più pervasiva in quanto manca di qualsiasi contenuto [...] una legge che ha perduto il suo contenuto cessa di esistere come tale e si confonde con la vita».

<sup>308</sup> *IBIDEM*, p. 95.

<sup>309</sup> Si allude ancora una volta alla figura della *soglia*, sull'analisi della quale si rimanda al *Capitolo Secondo*.

dei sistemi vincolanti e regolativi della socialità e del rapporto col sacro. Per questo, su un piano gnoseologico, il molteplice – rappresentato dai protagonisti, a livello della parabola – non può non vedersi ricondotto all'identico (del loro comportamento). È l'eccesso, o meglio, la radicalizzazione di quella tendenza tipica interna alla prospettiva teorica, intesa in senso intellettualistico e unilaterale. Quando, cioè, arroga a sé, in modo esclusivo ed escludente, l'intero dell'esperienza conoscitiva e la sua qualità veritativa. In quel modo di vedere si configura un sapere, che schiaccia l'apparire del dato sulla tavola autoptica di un dispositivo in esercizio nella sfera del conoscere, la cui funzione è duplice e simultanea.

L'accadere fenomenico, occasionando la ripetizione ritualistica del protocollo epistemico<sup>310</sup>, viene anzitutto utilizzato per l'auto-conferma della teoria – quasi un suo rispecchiamento narcisistico. Al contempo, viene privato di spessore vitale, reso trasparente nel suo farsi presente – un corpo senza carne! – in favore di una estetica della cura, che non conosce ancora la via per l'effettiva dedizione etica di una cura pratica e affezionata – da e dell'altro. Si perviene all'elementare, sempre utile, di un risultato intorno alla *teoria del prossimo*, che «corrisponde, nella sfera della conoscenza, [al]l'oggetto trascendentale [...]. Una “pura idea della relazione” (*bloss eine Idee des Verhältnisse*), che esprime soltanto l'essere in relazione del pensiero con un pensato assolutamente indeterminato»<sup>311</sup>. Entro le sacre leggi, tanto dell'*episteme* quanto dell'esistenza, ogni fenomeno deve sciogliere senza residui il suo enigma, facendosi rinchiudere nella gabbia che la *ratio* formale ha saputo costruirgli attraverso la serie, viepiù articolata, delle deduzioni logiche.

A questo modo di procedere corrisponde, sul piano teologico, una linea di sviluppo, maggioritaria nel corso della storia, che ha visto il deprezzamento della dimensione pratica – e patica – in ordine alla conoscenza della verità (di Dio). La prassi, cioè, non ha nulla da dire per se stessa, ma si produce come mera esecuzione di un inderogabile a-priori teorico, fissato dall'eternità, i cui *arcana* si tramandano per via gerarchica ininterrottamente dall'età apostolica. Il pensiero credente, a sua volta, vi si dispone *frontalmente dis-chiudendone* il misterioso contenuto, *intelligendone* cioè la sostanza immateriale. È affare di anime, non di corpi; per la trasparenza di spiriti acuti e profondi, non per lo spessore pesante e opaco della carne. Eppure, se qualcosa di nuovo compare, è proprio per ciò che accade sul piano pratico della vicenda parabolica.

Contestualmente, almeno tre sono gli elementi che non possono essere elusi, il primo dei quali, a sua volta, è tripartito nella rinnovata referenza alla simbolica dell'indice numerico: lo straniero, infatti, giunge sulla scena per *terzo* e, contemporaneamente, è l'*ultimo* della serie, mentre *solo* lui

---

<sup>310</sup> La ripetizione degli esperimenti di laboratorio conserva molto della ritualità culturale, dal momento che l'effetto auspicato/desiderato per entrambi gli ambiti sarebbe l'in-veramento o s-velamento della verità.

<sup>311</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., p. 60.

si ad-opera fattivamente a favore dell'altro. Facendo un passo indietro, dal piano-sequenza del microcosmo parabolico emerge che la variazione, rappresentata dal secondo personaggio, vale per il suo apporto enfatico, sottolineando l'allineamento con la scelta del primo protagonista. In questo caso, cioè, l'oscillazione ambi-valente intrinseca al numero *due* (seconda figura ecclesiastica) non declina il suo possibile in direzione di una differenza/di-vergenza rispetto al numero *uno* (prima figura ecclesiastica)<sup>312</sup>. Al contrario, risolve la tensione implicata nell'intrigo narrativo iscrivendo, mediante l'uni-formità del suo gesto, la prospettiva di una tradizione – intesa in senso non solo religioso – concepita come pura ripetizione dell'identico, sotto la cogente esecuzione delle sue leggi<sup>313</sup>.

È, perciò, indubbio che il peso strategico della narrazione si sposti sui passi di questo scabroso<sup>314</sup> *terzo* personaggio, il quale, per motivi che il parabolista non manca di adombrare, non si comporta come i precedenti. Avesse, infatti, anch'egli proseguito il suo viaggio senza divergere verso l'umano in fin di vita, avrebbe condotto a conferma la regola chiudendo definitivamente la possibilità ad una benché minima – o minoritaria – eccezione. Sarebbe risuonato come pura e semplice “chiusura del cerchio”, allorché con quest'ultimo venga intesa la storia nell'inderogabilità del suo eterno ripetere se stessa – dove in definitiva non v'è scampo neppure per un eventuale divino<sup>315</sup>! La storia – come intrapresa di un cammino orientato – assumerebbe la valenza di uno specchio, nella cui rifrazione apparirebbe l'impossibilità (non solo umana) a di-vergere dalla fissità della propria immagine, rigidamente regolata<sup>316</sup>. Non si troverebbe eccezione autentica, se non nella finzione della sua figura, sulla quale tuttavia la legge verrebbe inesorabilmente ad operare con-fondendola a se medesima, nella riduzione di ogni possibile all'uni-formità della necessità.

L'*ultimo*, dunque, a giungere sulla scena non tratteggia semplicemente la figura della “eccezione che conferma la regola”, di un certo modo di vedere/percepire e di pro-cedere/agire nel corso

---

<sup>312</sup> Per ciò che attiene all'intrigo parabolico, attestato dai sinottici, il fenomeno è costante allorché l'alternativa figurata contempra due possibilità (emblematicamente: *Lc* 15,11-32). Similmente a quella de *il buon Samaritano* si comporta l'altrettanto celebre parabola dei servi ai quali sono affidati talenti (cfr. *Mt* 25,14-30): l'ultimo della serie sostiene l'attesa del lettore e il peso narrativo degli attanti.

<sup>313</sup> Sulla cogenza della legge in rapporto alla figura agambeniana dell'*homo sacer* si rimanda alle analisi del *Capitolo Secondo*.

<sup>314</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Cortina Raffaello, Milano, 2003.

<sup>315</sup> Nella visione nietzscheana dell'eterno ritorno, mutuata dalla ripresa della mitologia pagana, anche gli dei sono obbligati dalla rigidità di un ruolo assegnato inderogabilmente da *Ananke*. “Gioco di ruolo” che, radicato nelle viscere dell'umano, consente attualmente alla psicoanalisi una base interpretativa sufficientemente convincente per riuscire a “leggere”, attraverso le sue figure in relazione dinamica, la tipicità dei caratteri umani, nonché la sintomatologia dei loro complessi psichici.

<sup>316</sup> Sulla figura patologica della fissazione, come questione caratterizzante la contemporaneità nel quadro della clinica psicanalitica, si rimanda – in *Bibliografia* – alle opere di S. FREUD; C. G. JUNG; J. LACAN; M. RECALCATI; L. ZOJA.



della storia. Per quanto inserita anch'essa nel *continuum* dell'unica serie di attanti, si dispone, piuttosto, in discontinuità come *prima* inaudita *alter*-nativa, che sbilancia il proprio baricentro esistenziale (e ontologico) a partire dall'altro, improvvisamente comparso all'orizzonte percettivo.

In questo senso, l'ultimo compare come il primo in grado di un'effettiva e non più solo immaginata *alter*-azione, mentre, al contempo, l'origine di un fattivo agire – di un agire che, nel bel mezzo del *notum*, sgorga ogni volta come *novum*<sup>317</sup> – si mostra nella figura della fine. Detto in modo più conciso: l'inizio si manifesta come tale solo alla luce della fine. Ed è inizio di un modo nuovo di abitare la terra, e i legami. Origine posta non sull'asse cronologico di un tempo an-affettivo, ma sempre ri-pro-posta in ogni decisione a favore dell'altro, come costruzione di una storia della cura, affettuosa e affezionata, per la carne di ognuno. Interna alle coordinate della storia comune a tutti, inconfusa, l'origine coincide con la *singularità* del *Samaritano*, la cui *Haltung* – contegno, atteggiamento e postura esistenziale<sup>318</sup> – si lascia intravedere nell'istanza caratterizzante la cristologia proposta dalla *Lettera agli Ebrei*: «una volta per tutte» (7,27; 9,12; 10,10). L'antica omelia, canonizzata nel NT, istruisce esattamente sul nuovo modo di essere *homo sacer* da parte del messia e lo fa ponendo questi in tensione con la ripetitività delle prescrizioni rituali cui deve sottostare il sacerdozio culturale (non solo ebraico). Medesima tensione che si ascolta nelle parole – riportate unicamente dal *QV* – della cosiddetta “grande preghiera sacerdotale”, con la quale Gesù, nell'imminenza della morte, «celebra il Padre»<sup>319</sup>, rimettendo nelle sue mani i “suoi”, che sono “nel mondo”, “ma non del mondo” (*Gv* 17,11.14.16.18). Con l'avvento dello straniero, in effetti, ad affacciarsi nel racconto è una terra di confine. È, anzi, il con-fine vero e proprio, ossia quello spazio in cui il limite estremo scopre se stesso non più come muro – tanto invalicabile per quanto invisibile –, ma come transito auspicato, come tra-passo verso i territori ignoti dell'altro. Egli, esterno alla tradizione e alle leggi di chi lo ha preceduto sulla via (cfr. *Gv* 4,20s; inoltre *Lc* 17,18; 24,18), esteriorizza in se stesso il confine<sup>320</sup>, che ad ogni suo passo si

---

<sup>317</sup> In riferimento al venire alla parola dell'inedito, convincente è M. EPIS, *Teologia Fondamentale*, *op. cit.*, p. 406, «[I]l *novum* può essere detto solo a partire dal *notum*. Senza la grammatica delle Scritture insegnata da Gesù non sarebbe possibile dire la novità del Crocifisso risorto; ma senza l'incontro con il Crocifisso risorto il codice delle Scritture non risparmia lo scandalo». Dello stesso autore si legga con profitto il saggio *Vedere e credere: l'incontro con il Risorto*, in: AA. VV. (a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO), *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, Glossa, Milano 2002, pp. 139-154.

<sup>318</sup> Cfr. *supra*, note 164 e 240.

<sup>319</sup> X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, III, *op. cit.*, p. 352. Per ciò che attiene alla titolazione della lode cfr. *IBIDEM*, pp. 353s.

<sup>320</sup> A questo proposito illuminante la riflessione di M. NERI, *Verso una fenomenologia di Gesù*, *op. cit.*, pp. 373s: «Marco [evangelo] inserisce però un elemento differenziale [...] legato al “venire” di Gesù: egli viene dalla Galilea, ossia da un territorio considerato allora pagano; Gesù viene – se così si può dire – dalle genti. La particolare sensibilità di Gesù per un gesto *interno* alla storia del Patto [qual è il battesimo di Giovanni] si origina, e s'affina, in uno spazio

sposta come ap-prossim-azione ospitale verso l'estraneo a sé. Pro-venendo dall'esterno, procede dif-ferendo rispetto alla direzione di marcia degli altri protagonisti – che scendono da Gerusalemme a Gerico (cfr. *Lc* 10,30-32) – sensibile alla dif-ferenza dell'altro, resistendo all'inerzia di osservarla con dif-fidenza. Se una malizia antica ha dis-graziatamente curvato lo sguardo umano, privandolo di quella familiarità originaria nel contatto visivo con il volto altrui<sup>321</sup>, la dif-fidenza verso la dif-ferenza, che quest'ultimo ripresenta, ne è la conseguenza immediata.

Da questa prospettiva, la legge sorge precisamente come istanza pratica a garantire la bontà incancellabile, nonché la necessità dei legami sociali. Ingiungendo limiti precisi – se così si può dire – alla paura e alla reciproca dif-fidenza dei soggetti, essa rende praticabili – norma-le – legami di fraternità<sup>322</sup>. Su questo punto esatto si dà *di-varicazione* di cammini. Il *Samaritano* è colui che giunge per ultimo, poichè si mostra unico nel suo agire di-vergente. La sua unicità è, cioè, segna-tura allo stesso tempo del suo essere *ultimo e primo*, *ultimo perché primo*. È il manifestarsi di quel *qualcosa* che precede il limite della legge e che da essa non può venir esaudito, né esaurito. In altre parole, in quanto *uni-genito*, godendo cioè dell'unicità di generazione – e portando nel mondo un modo nuovo di abitare i legami –, è anche il *primo-genito*, poichè fa emergere in sé stesso come

---

*esterno* a essa; egli sviluppa questa sua particolare sensibilità rispetto agli indici storici dell'Alleanza venendo dall'esteriorità [...] essa contribuisce, infatti, a plasmare la particolare sensibilità religiosa di Gesù fino a specificarla singolarmente, ossia fino a configurare la sua *più-propria sensibilità* verso tutti coloro che sono “fuori” dai codici d'appartenenza religiosa come giusto rapporto con Dio [...] questa “esteriorità” spaziale si specificherà fino a presentarsi come una radicale inclusione antropologica all'interno del suo rapporto con il Padre-Dio dei molti “esclusi/esterni” alla riuscita di una felice relazione con Dio. In una battuta, è questa esteriorità di provenienza che plasma, quale condizione esistenziale di possibilità, la sua sensibilità specifica rispetto alla destinazione ulteriormente ospitale del suo vivere (e morire): peccatori, prostitute, pagani – insomma, tutti i malati, gli “esterni” alle condizioni religiose codificate del rapporto con Dio (cfr. *Mt* 9,10-13)». Cfr. inoltre P. SEQUERI, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù*, *op. cit.*, pp. 289-329.

<sup>321</sup> «Come il senso del pericolo e la paura appaiono solo dopo la colpa, così fatica e sforzo sono dirette conseguenze della disobbedienza. I primi effetti del peccato concernono le e-mozioni (paura) e i movimenti che perdono la grazia del *savoir-faire* [...] Quando il male mira al dovere dell'uomo lo fa per diminuirne il potere, trasmessogli da Dio col primo respiro. L'intenzione profonda del male non è che l'uomo venga meno al proprio dovere, ma che non viva all'altezza del proprio potere. Il potere di Adamo di muoversi e muovere, la sua forza nativa si tramuta in s-forzo. La familiarità piena di grazia tra *terroso* e *terra* cede il passo a un faticoso corpo a corpo, dove entrambi i contendenti risultano sconfitti: l'*ādāmā* è maledetta e l'*'ādām* a stento ne ricava nutrimento» (G. C. PAGAZZI, *Questo è il mio corpo*, *op. cit.*, pp. 38-39).

<sup>322</sup> La legge, in questa prospettiva, *dis-chiude* alla visione del bene, ma, come il vetro di una finestra, lo pone al contempo *al di là*, a distanza irrimediabilmente irraggiungibile dal soggetto. Anzi, propriamente, la legge è il distanziamento tra il bene e il desiderio della soggettività. Esemplarmente M. RECALCATI, *Jacques Lacan*, *op. cit.*, nel primo volume dedicato al maestro, mette in esergo una frase tratta dalla terza omelia al *Commento al Vangelo di Giovanni* di S. Agostino: «Chi compie la Legge non è sotto la Legge, ma è con la Legge; chi invece è sotto la Legge non viene sollevato ma oppresso dalla Legge». Cfr. sul versante biblico P. BEAUCHAMP, *La Legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 2000.

questa unicità non sia “tesoro geloso” da difendere contro tutti, ma, da sempre, origine condivisa di fraternità pacificata<sup>323</sup>.

Coi passi del *Samaritano* ci si trova passati, anzi *tra-passati* nel/dal suo sguardo. Uscendo, così, dalla traiettoria formata dalla coppia di un vedere meramente estetico-estatico – di occhi, cioè, che non sanno vedere oltre l’a-priori del loro presupposto bene, contemplabile a distanza di sicurezza, protetto dietro l’astrazione trasparente del *nomos*<sup>324</sup>. Figura dell’*arché* non è il vedere dello straniero, corrispondente all’accezione attiva; piuttosto, è l’essere-già-anticipato – visto. Scoprendo su di sé l’intimo sconfinamento vicendevole dei piani nel sensibile – fluidità di osmosi percettiva –, si s-fonda la pregiudiziale anteriorità del vedere (priorità moderna del soggettivo sull’oggettivo) col realismo, per quanto im-palpabile, del *vedersi visto*. Come un sentirsi toccato alle spalle<sup>325</sup>, un essere mosso da un  *tocco*  in-visibile antecedente la vista, interno al suo stesso guardare, se è concessa l’espressione.

La trama lucana tenta di esprimerlo ponendo attenzione alla duplice qualità del movimento che caratterizza lo straniero. Anzitutto, come già si accennava, si tratta di un movimento sul piano esteriore, del suo corpo, per intendersi: la percezione visiva (*ὄραω*) è preceduta da un “venire presso/accanto a lui [= moribondo]” (v. 33). La stessa radice verbale – *ἐρχομαι* – segue nel circoscrivere l’agire del protagonista, che “gli venne appresso” (v. 34). Prima però di questa seconda ricorrenza, e immediatamente dopo il verbo *ὄραω*, il testo registra la qualità intima del sentire proprio del *Samaritano* – una *e-mozione*, ossia un movimento sul piano interiore/interno: egli si com-muove<sup>326</sup> per l’uomo esanime sul ciglio della strada. Sembra di poter percepire lo sforzo dell’intrigo testuale mentre suggerisce di cogliere l’intersecarsi di piani differenti e il convergere di un duplice procedere: allo straniero che, dall’esteriorità, si muove *ap-prossimandosi*, fa sponda il *com-muoversi*, in e verso se medesimo – come cammino progressivo d’interiorizzazione –, di

---

<sup>323</sup> «Il Figlio diletto è da sempre l’Unigenito di Dio; legandosi a ciò che crea, Egli diviene Primogenito di ogni creatura, ma la Sua primogenitura si compie effettivamente solo a partire dalla Sua elezione “dai morti”» (G. C. PAGAZZI, *C’è posto per tutti. Legami fraterni, paura, fede*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 81 – cfr. anche pp. 69-81). Cfr. inoltre ID., *Il pastore dell’essere*, *op. cit.*, pp. 33-65.

<sup>324</sup> «Sarebbe un modo di accentuare unilateralmente la dimensione di “distanza” o di “chiusura” nei concetti di Tradizione o di autorità, dicendo che il ruolo della Tradizione e dell’autorità ecclesiale sarebbe quello di salvaguardare il privilegio del Figlio di essere l’unico, mentre il Nuovo Testamento traccia piuttosto una direzione inversa, che va verso la scomparsa della chiusura e della distanza, facendo del discepolo di Cristo, come dicono alcuni “spirituali”, un altro Cristo» (C. THEOBALD, *“Seguendo le orme...”*, *op. cit.*, p. 68).

<sup>325</sup> Cfr. alcuni spunti interpretativi intorno alla guarigione della donna emorroissa, nell’ultima parte del *Capitolo Secondo*.

<sup>326</sup> Il verbo *σπλαγγνίζομαι* (commuoversi, essere mosso a compassione) – la cui posizione è un *unicum* sinottico (x 11); infatti non compare più nel resto del NT. Rispetto ai paralleli di *Mc* e *Mt*, nelle tre occorrenze lucane si tratta sempre di materiale proprio al *TV* (due parabole – qui e in *Lc* 15,20 – e un racconto di azione potente: 7,13).

quell'umano gettato ai bordi della vita. Dove la coincidenza chiasmatica dei piani, nella simultaneità del duplice accadere, non può nascondere l'antiorità di un *tocco* che, impercettibile – da carne a carne<sup>327</sup> –, gioca come d'anticipo sull'intento del *Samaritano*.

A questi, se così si può dire, è dato l'effettivo potere di un progressivo “venire-presso” (intenzionalità) – o, *ap-prossim-azione* –, solo in grazia dell'essersi lasciato antecedentemente raggiungere (impressionalità) dall'*intim-azione*, tanto che l'esteriorizzazione dello sguardo coincide perfettamente con il suo *venire at-tratto* dall'altrui presenza. La fatticità di tale coincidenza corrisponde a ciò che in precedenza si indicava con l'esperienza dell'essere affezionati, o “affettati”, dall'altro: quel cogliersi come “affetti” da un legame originario, *patito* non perché, intrinsecamente, vi si nasconda un qualche male, ma in ragione della sua indisponibile ulteriorità. Affezione che porta allo scoperto il realismo dell'in-visibilità caratterizzante l'istanza della *carne*. Dimensione patica dell'immanenza corporea, la carne

ha infatti il pregio di collocare in rapporto stringente il primato della soggettività personale e la percezione fenomenologica della realtà come simultaneità che si rivela. A livello della carne la Totalità è colta dall'io come familiarità e connaturalità, e la singolarità della percezione fa del rapporto io-mondo una rivelazione *per me e con me*, un intreccio di segni che colgo come “miei” pur non appartenendomi: come *miei-in-altro*<sup>328</sup>.

Il tenore familiare, che pervade non solo l'incontro intersoggettivo, ma l'intero dei rapporti costituenti il reale, richiama l'immagine sponsale a cui si faceva precedentemente riferimento. L'io, cioè, si dispone verso l'intero del reale in modo così tanto con-geniale, da lasciar trasparire una *prossimità* tipicamente con-iugale – e che a giudizio della presente ricerca è configurabile nei tratti della *soglia*.

Alla duplicità delle posture descritte dall'intrigo narrativo della parabola<sup>329</sup>, fa dunque immediatamente riscontro l'irriducibilità dei loro tratti caratteristici, eppure anche una certa loro inospettata connaturalità, seppure risulti solo in modo mediato. Si può a questo punto affermare che, se nel *Samaritano* viene precisamente ad in-carnarsi la figura della *soglia*, la *dis-chiusura* invece

---

<sup>327</sup> Fosse anche solo per la frattura/frazione infinitesimale di quel tempo-spazio, a cui la maestria michelangiotesca, nel vertiginoso vertice della Cappella Sistina, ha saputo dare figura nell'affresco dei due indici – umano e divino – in uno sfiorarsi di “distante prossimità”. T. VERDON, *La Cappella Sistina. Cuore e simbolo della Chiesa vol. 3. La volta di Michelangelo*, Edizioni Musei Vaticani, Città del Vaticano 2017. Cfr. inoltre P. STEFANI, *Le radici bibliche*, op. cit., pp. 56ss; ID., *La Bibbia di Michelangelo*, Claudiana, Torino 2015; ID., *L'esodo della parola. La Bibbia nella cultura dell'Occidente*, EDB, Bologna, 2014.

<sup>328</sup> G. MAZZA, *La liminalità come dinamica di passaggio*, op. cit., pp. 146s. Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit.

<sup>329</sup> La parabola non manca di tratteggiare, secondo le risorse ad essa concesse, il peso e l'importanza dell'agire del *Samaritano*, minuziosamente descritto con l'uso di un vocabolario denso sul piano simbolico, in rapporto all'asciuttezza laconica riservata al tratto dei primi due attanti.

prende corpo nei due personaggi ecclesiastici. Il cui raddoppiamento, come già si è fatto notare secondo la chiave interpretativa proposta, non vuole immediatamente valere quale giudizio negativo di carattere morale, ma intende circoscrivere e fissare, in prima battuta, l'essenziale necessità della *distanziamento* per lo sguardo (estetica) del soggetto in rapporto al mondo e all'altro. Vi è, senza dubbio, tra *dis-chiusura* e *soglia*, quantomeno un duplice livello di relazione che, mentre le differenzia, ne stabilisce al contempo la co-implicazione. Sul piano spazio-temporale segue lo sviluppo, per cui ciò che viene prima/*ἀρχή* si configura come *dis-chiusura* e, conseguentemente, il dopo/*τέλος* come *soglia*. L'*ἀρχή*, in questo modo, può accedere a sé, e sa di esser tale, solo in ragione di ciò che accade come il suo *τέλος*; mentre quest'ultimo semplicemente non sarebbe, né si saprebbe, se non fosse nel *prima* la sua origine.

Lo scarto ulteriore che va registrato è anche in ordine alla modalità operativa delle due metafigure. La *dis-chiusura* concentra la prospettiva da cui il soggetto osserva il reale – nella tendenza a slittare in una postura ac-centratrice, dispotica e totalizzante –, puntando alla conservazione di una distanza tra l'io e l'esteriorità del mondo qualitativamente irriducibile, e a cui è concessa, sul piano quantitativo, una condizionata libertà di variazione spaziale. Essa opera in modo esclusivo/escludente, assegnando ad ogni cosa e momento una precisa de-limitazione, fissando propriamente il reale – tanto nelle sue parti quanto come totalità – nella legge inderogabile del suo proprio limite.

Il bordo che de-cide – se così si può dire – il termine di questa prima figura, coincide con l'evento di una nuova figura, con la *di-varicazione*, cioè, entro cui accade il prender forma della *soglia*. Decisiva in questo senso è la qualità peculiare del *bordo*, o limite. Potrebbe essere tradotto in termini di (in-)abitabilità – oppure, ancor meglio: di (in-)ospitalità. La figura della *soglia*, infatti, de-centra il *focus* dello spazio che non solo la costituisce, ma che, grazie ad essa, avviene. Lo spazio peculiare alla *soglia* è bi-focale, ossia ellittico, nel duplice senso del termine: tanto come campo di tensione per la co-implicazione di due fuochi irriducibili l'uno all'altro<sup>330</sup>, quanto nel suo esser cifra di una mancanza, espressione che sottende l'avvento – l'a-venire – di altro da sé<sup>331</sup>. Nel momento stesso in cui questa prospettiva de-centrata sorge, si attua la sua modalità operativa, di tipo inter-soggettivo.

---

<sup>330</sup> «Detto di una configurazione o espressione nella quale v'è una coppia di elementi complessi coniugati» (M. DOGLIOTTI, L. ROSIELLO [a cura di], *Il Nuovo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1983<sup>11</sup>).

<sup>331</sup> Da B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 1988, pp. 225s: «figura essa medesima è l'ellissi o "sottinteso" [...] come mezzo efficace per suscitare attese [...] come preannuncio del tema di un discorso».

La *soglia*, in quanto meta-figura è, in prima istanza, l'esperienza di uno spazio che sorprende per la sua improvvisa, imprevedibile capacità di farsi abitabile, creando ulteriore spazio in sé – letteralmente, uno *spaziar-si* –, come un'inusitata dilatazione dell'affettivo. L'accoglienza del suo allargamento costituisce, nondimeno, il movimento dei soggetti, la messa in esercizio della loro prossimità – *ap-prossimando-li* – in modo vicendevolmente inclusivo/includente, come «una perenne cancellazione dei confini»<sup>332</sup> che, invece, li vorrebbero fissare *confinandoli* nella separazione irrevocabile dei rispettivi corpi. Grazie alla qualità ospitale del suo bordo/limite, la *soglia* realizza la comunicazione intersoggettiva – l'essere-in-comune, nel linguaggio di JEAN-LUC NANCY. Essa fluidifica l'osmosi nell'ordine del reale, mentre è resa “inoperosa” la legge della fissazione, mediante la quale ogni cosa riceve in modo univoco la staticità della propria definizione<sup>333</sup>. Essa è, ogni volta, esperienza di messa fuori uso, di abolizione – *elisione* – di quella distanza tra i soggetti inalienabilmente unici. Ben più, dunque, di un'eccezione alla regola, che, pur derogandovi, non potrebbe evitare di essere riassorbita nell'orbita della sua vigenza.

Sia consentito, a questo punto, circoscrivere in forma più sintetica i contorni specifici delle due meta-figure, dal loro sorgere internamente all'attestazione evangelica, tanto per riferimento alla narrazione del *QV*, quanto a quella lucana, appena osservata nel dispositivo linguistico esemplare della parabola. Va messa anzitutto a tema un'assimmetria per certi versi sorprendente, la cui formulazione potrebbe suonare come segue: quello stesso scarto, che permette una certa sovrapposibilità fra le simboliche di *soglia* e *dis-chiusura*, impedisce la totale risolubilità dell'una nell'altra. Così pure viene ad interrompersi quella proiezione che vorrebbe perfettamente reversibili i cammini dell'una figura verso l'altra. Detto in modo più esplicito: si può affermare, in un certo qual modo, che la *soglia* interpreti una forma specifica di apertura, ma non si può dire, inversamente, che la *dis-chiusura* appartenga al campo semantico della *soglia*. Quest'ultima, infatti, non si lascia esaurire nella spazialità del suo apparire, essendo precisamente l'esperienza graziosa di un *kairòs* illocalizzabile, ovvero dell'evento improducibile dell'ospitalità come grazia.

Per quanto affini, dunque, non sono affatto intercambiabili; anzi, rinviano ad un'alterità e ad una coimplicazione. Una duplice analogia, tratta da campi gnoseologici differenti, può servire

---

<sup>332</sup> R. CALASSO, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1983, p. 175.

<sup>333</sup> Oltre al riferimento obbligato all'intera opera di G. Agamben, cfr. K. APPEL, *Apprezzare la morte, op. cit.*; ID., “Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden”. *Die messianische Gemeinschaft und der Homo sacer im Zeugnis von Giorgio Agamben und Johann Reikerstorfer*, in: K. APPEL, J. B. METZ, J.-H. TÜCK (Hg.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie* (FS Reikerstorfer) (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 4), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, pp. 281-301; ID., *La religione e la comunità che viene: il discorso messianico di Giorgio Agamben*, in: W. KALTENBACHER, C. MELICA, H. NAGL-DOCEKAL, *Il dibattito filosofico sulla religione dopo la critica della religione*, La scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2017, pp. 147-174.

all'esemplificazione. È, anzitutto, il caso afferente al fenomeno dell'attestazione scritturistica: la sua definizione è il concorso di una mutua referenza fra le due categorie teologiche qui tradizionalmente applicate del canone (fissazione) e della ispirazione (dinamismo). L'ulteriore esempio, sia pure in maniera troppo schematica, emerge dal campo della psicologia applicata alla formazione della identità soggettuale. Anche su questo versante la maturazione dell'Io accede alla sua riuscita nella misura in cui due istanze convergono a plasmarne la fisionomia: una di natura fusionale, l'altra di natura individuativa. In assenza, o nel deficit dell'una o dell'altra istanza l'individuo svilupperà, come è noto, una personalità quantomeno problematica.

Accade similmente anche per ciò attiene alla personalità del cristianesimo storico, se così si può dire, come a breve si osserverà. Per il tratto peculiare alla *soglia* è, in ogni caso, questione di tempo (qualitativamente affezionato) e di movimento (affettivamente) *ek*-statico. Suppone pertanto una qualche spazialità, una esteriorizzazione; ma non si risolve in essa, come per contro sembra accadere alla meta-figura della *dis-chiusura*, la quale tenderebbe a identificarsi nello spazio senza tempo proprio, ad esempio, alla fissità testuale. Fino a giungere a quel tipo di staticità di cui gode anche la de-finizione concettuale, sotto il cui potere sarebbe tentata – una *dis-chiusura* assoluta, ovvero: assolta dalla relazione con la *soglia* – di ricondurre l'intero del reale e l'altro.

Da quanto fin qui compreso è possibile sintetizzare un ulteriore duplice elemento inerente alle meta-figure, il primo dei quali è di natura fenomenologica. Esse non solo si offrono per ri-significare esteticamente l'articolarsi di distanziamento spaziale e prossimità temporale, di fissa datità e movimento evenemenziale; ma la loro costellazione permette di ri-configurare la questione posta dal rapporto fra necessità e grazia. Detto per ora in modo lapidario – in attesa di una ripresa in sede conclusiva: se ciò che si manifesta narrativamente alla fine (cfr. *QV*) è precisamente l'originario ospitale della *soglia*, allora anche l'istanza insopprimibile della necessità, rappresentata dalla figura della conoscenza quale *dis-chiusura*, è in essere per grazia. Insomma, se corrisponde al vero che la grazia (di Dio) suppone la natura (umana) – esponendosi *alla* necessità –, non è meno vero che anche la necessità esiste per pura grazia – vulnerabilità radicale e incondizionatamente ospitale *della* grazia. Quella grazia, cioè, a cui si potrebbe assegnare a questo punto il nome di desiderio (di Dio): non vuole prescindere dal necessario – dai bisogni che costituiscono l'uomo e, nello specifico, dalla sua sete di conoscenza. Eppure sa di non volersi né potersi risolvere in ciò. Si sa quale intimazione rivolta alla conoscenza umana per una ulteriorità sempre possibile: la carne, coi suoi bisogni e le sue seti, non basta a se stessa; è l'ospitalità testimoniata dallo Spirito che le ridona, sempre ogni volta, di uscire dalla fissità mortifera dell'autosufficienza per incontrare la vita come grazia del e per l'altro (cfr. *Gv* 6,63). È la grazia riposta in questo azzardo, acceso dalla prossimità vulnerabile fra differenze irriducibili – dif-ferire tanto tra i soggetti (differimento *da*

sé), quanto del soggetto rispetto a se medesimo (differimento *di sé*) – a costituire propriamente l'evento illocalizzabile della *soglia*.

In questa cornice può essere meglio compreso il secondo elemento, riferito più direttamente all'ermeneutica del cristianesimo e della sua presenza storica. Si può ritenere, come poc'anzi si accennava, che l'immagine di sé prevalentemente offerta nel corso della modernità dalla "personalità" dal cristianesimo storico, di marca occidentale, sia stata fortemente condizionata dalla schiacciante, onnivora presenza della semantica imposta dalla figura della *dis-chiusura*. Il che sta a significare, su un piano decisamente teologico, come abbia finito per prevalere, per le ben note ragioni, il carattere intellettualistico riservato alla riflessione sulla *fides*. In questa unilateralità stilistica, per quanto siano indubbi gli avanzamenti acquisiti sul versante dottrinale, risiede la responsabilità di aver complessivamente risolto il cristianesimo nella forma rassicurante di una (auto)comprensione ad essere la via occidentale alla conoscenza (intellettualistica) del Dio biblico. Tagliando fuori, tuttavia e in un solo colpo, tutte quelle regioni (*loci theologici*), certo teoreticamente più instabili e meno aprioristicamente determinabili, che potrebbero essere ricondotte alla semantica dell'esperienza e del sensibile. Esattamente quelle istanze che il contemporaneo rimette invece in circolo, trovando ad esse una dimora nella costellazione sopra tratteggiata della *soglia*.

La presente ricerca si incarica in definitiva di raccogliere la provocazione della post-modernità rivolgendola direttamente/auto-criticamente al cristianesimo storico: ad essere all'altezza della sua attestazione scritturistica e a favore dell'umano comune che vive qui-e-ora, in questa stagione non solo crepuscolare di fine delle grandi narrazioni. Contestualmente, ci si impegnerà anzitutto a valorizzare entrambe le meta-figure ostese dal testo biblico, mantenendole in quella loro costitutiva tensione generativa. Va però accordato il privilegio di un'attenzione specifica alla simbolica circoscritta dalla *soglia*. Ai motivi finora esposti che esortano teologicamente al suo recupero, nonché ad uno scavo intorno al suo spessore teorico non vale per ora aggiungere altro.

Come *diastole* e *sistole* per il cuore, sono, entrambe le meta-figure, movimenti ineludibili, mediante cui lo stesso canone scritturistico re-spira lo Spirito di Dio, connaturato al suo *Logos*. Si intende, pertanto, coi prossimi due capitoli, argomentare in modo più articolato la fisionomia di entrambe, tratteggiando rispettivamente quella di *soglia*, mediante un confronto con il pensiero di GIORGIO AGAMBEN; e quella di *dis-chiusura*, attraverso la meditazione del succitato J.-L. Nancy. Mediante questo allargamento si tenterà in maniera fattiva un pensiero "per figure" – o, *Bildersprache*, secondo l'accezione freudiana –, che sia come «la confluenza di due mari» (Corbin). Essere, cioè, il punto esatto in cui confluiscono «il mondo delle idee e delle cose sensibili. È il



piano in cui la finzione si interseca con il reale: il piano della sua verità»<sup>334</sup>. Il luogo, in definitiva, del modo in cui il pensiero – anche teologico – non solo si *con-figura*, ma giunge fino alla sua *trans-figurazione*.

Per la figura, essenziale quanto il *was*, è il *wie*, si potrebbe dire. Non le sarebbe altrimenti possibile accadere, essa stessa, come la coincidenza fra l'essere *in-comune* del contenuto veritativo e l'unicità irripetibile di *quello* stile incomparabile, in grazia del quale è dato di abitare il mondo. Altrimenti detto: la verità accade solo come concordanza stilistica di vivibilità (*soglia*) e visibilità (*dis-chiusura*).

---

<sup>334</sup> F. RELLA, *Pensare per figure*, *op. cit.*, edizione digitale, posizione 3879.



## CAPITOLO SECONDO

### *SOGLIA* ILLOCALIZZABILE *KAIROS* DEL TEMPO ESCATOLOGICO

#### Un confronto con il pensiero di GIORGIO AGAMBEN

##### II.1 Introduzione

L'abbrivo al presente capitolo è dato dalla ripresa dello scarto intimo al sensibile corporeo – “vedere” e/o “toccare” – appena considerato alla luce della parabola lucana de *il buon Samaritano*. La tensione costitutiva del differenziale proprio al sensibile e, ad un tempo, della estetica (*aisthêsis*) del senso<sup>335</sup>, si lascia ancora una volta ricondurre alla figura del costato trafitto, ora però nella contestualizzazione della narrazione giovannea in ordine alle apparizioni del Risorto (*Gv* 20). L'affondo canonico, che il *QV* dedica a questo snodo imprescindibile – eppure, nel corso della modernità, *an-estetizzato*<sup>336</sup> – del credere cristianamente inteso, si dispone “a dittico” secondo la successione di un vero e proprio piano sequenza fenomenologico della manifestazione. Il crocifisso risorto circo-scrive, in grazia del suo duplice apparire ai suoi “fratelli” (*Gv* 20,17 – nonché “amici”: *Gv* 15,15), l'incandescenza di un mistero inestinguibile, di quel fuoco antico di giorni, che arde, eppure non brucia (cfr. *Es* 3,2s). Precisamente nella trascrizione, secondo l'ordine del sensibile, delle polarità caratterizzanti le rispettive scene – il “vedere” (cfr. *Gv* 20,19-23) e il “toccare” (cfr. *Gv* 20,24-29) – si rendono evidenti le prossimità con l'immagine di quell'inattendibile che *toccò* intimamente Mosè, intimandolo alla *visione*. A consolidamento non solo del legame fra questi due *tópoi* scritturistici, ma della stessa logica del sensibile che governa la rivelazione, si può convocare, tra gli altri, il monito isaiano, che l'attestazione evangelica unanimemente ascrive all'esegesi<sup>337</sup> autorevole del Nazareno:

---

<sup>335</sup> «Si intuisce quanto sia proficua una trattazione della parabola evangelica come teoria estetica dell'immaginazione di Gesù, se per “estetica” non s'intende – come d'abitudine – la scienza dell'arte o una generica meditazione sul bello, ma una riflessione sull'*aisthêsis*, cioè sulla *sensazione*» (G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame*, op. cit., p. 64; illuminanti anche le pp. 60-72).

<sup>336</sup> Cfr. D. CORNATI, *Spasmi e apatie del male*, op. cit., pp. 807-819. Inoltre, G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame*, op. cit., pp. 67-72.

<sup>337</sup> Citando esplicitamente *Gv* 1,18, P. SEQUERI, *La giustizia di Agápe. L'ago religioso della bilancia*, Servitium Editrice, Milano 2010, p. 27 (nota 3), ne accoglie la funzione sintetica a sigillo del “Prologo” del *Vangelo di Giovanni*,

Ascoltate pure, ma senza comprendere, osservate pure, ma senza conoscere. Rendi insensibile il cuore di questo popolo, fallo duro d'orecchio e acceca i suoi occhi e non veda con gli occhi né oda con gli orecchi né comprenda con il cuore né si converta in modo da esser guarito<sup>338</sup>.

L'incolmabile interstizio differenziale al livello della sensibilità corporea che, ogni volta, non manca di sorprendere il lettore, possibilizza la stessa dinamica scritturistica. Sul piano evangelico, poi, si lascia scorgere nelle pieghe di quella potente, misteriosa taumaturgia “a due tappe”, operata da Gesù sul (non)vedere del cieco di Betsaida (*Mc* 8,22ss) – e registrata unicamente dal più antico dei *memoriali* evangelici, secondo la disposizione propria alla strategia del suo impianto teologico. Precisamente nell'azzardo di percorrere il filo teso – e sospeso sull'abisso, come un “camminare sulle acque” (cfr. *Gv* 6,19) – fra un estremo e l'altro del (non)vedere, si gioca al contempo la qualità sensibile del realismo evangelico e il dif-ferire della sua realizzazione effettiva, sospesa alla possibilità di lasciarsi da esso *toccare* – e, così *vedere dav-vero, vedendo-ne*, cioè, il senso (cfr. *Mc* 12,28.32). Un percorso non troppo dissimile sembra, perciò, proporsi al lettore/uditore del *QV*, nel momento in cui la topica del dittico suddetto lo attende davanti all'innegabile tensione fra le due pericopi. Quasi a ribadire, senza timore di ulteriori smentite, che per poter (ri-tornare incessantemente a leggere/udire e) *vedere* non si può – men che meno apostolicamente – *bypassare* il (lasciarsi) *toccare*.

Detto altrimenti, una cecità nativa condizionerebbe ogni veniente al mondo, a patto che non la si consideri isolandola al mero piano bio-fisiologico del sensibile corporeo (cfr. *Gv* 9). Riduzione, questa, riconducibile ad una visione dicotomica del reale e, dunque, tendenzialmente gnostica, dal sapore tanto antico quanto inesausto nella sua attualità. Condizione dovuta, inaggirabilmente, a

---

rimarcando come «il verbo greco tradotto con “rivelato” è *exegésato*: che suggerisce il modo di *dispiegamento* che realizza di fatto quella rivelazione».

<sup>338</sup> *Is* 6,9s; cfr. *Mt* 13,14s; *Mc* 1,22.27; *Gv* 12,40. Nella misura in cui la sapienza popolare – come la gnomica del celebre «Non si vede bene che col cuore» (*Il Piccolo Principe*, immortale opera di A. DE SAINT-EXUPÉRY, Bompiani, Milano 2000), o anche «Và dove ti porta il cuore» (dell'omonimo fortunato romanzo di S. TAMARO, BUR, Milano 2010) – resiste alla riduzione sentimentalistica, può valere come attualizzazione, niente affatto banale, della parola di Dio richiamata. A questo proposito cfr. M. NERI, *Gesù, op. cit.*, particolarmente pp. 21-106. Colpisce, inoltre, il fatto che nei vangeli sinottici il detto isaiano sia registrato contestualmente ai racconti parabolici, dove cioè il sensibile del regno, che «gema in modo inesprimibile» (cfr. *Rm* 8,26), trova un'immaginazione che sa dargli parola. Si affaccia, pertanto, come spiegazione – per bocca di Gesù – dello scarto incolumabile fra il generale riconoscimento dell'autorità senza paragoni, mediante cui il profeta di Nazareth opera e insegna, e la difficoltà/diffidenza, non solo fra i notabili, a stabilizzarne l'identificazione, quantomeno, come inviato da Dio (cfr. sintomaticamente *Lc* 11,15s). In modo emblematico, la voce fuoricampo del narratore onnisciente, udibile in *Gv* 12,40, conduce il lettore alla constatazione sorprendente della sempre possibile in-evidenza a motivo dello scarto insormontabile nel sensibile – o, comunque, della non automatica evidenza. Non si può dimenticare, infine, in un l'altro passaggio capitale del *QV*, in cui viene richiamato il detto isaiano: a conclusione nella disputa di Gesù coi suoi avversari, dopo la guarigione del “cieco nato” (*Gv* 9,39-41) – molto prossima alla figura della “porta”-*soglia*, esplicitata di lì a poco dalla narrazione giovannea. *Dis-chiusura* degli occhi e ospitalità della *soglia*, le cui pericopi appartengono, dunque, alla medesima sezione narrativa al centro del *QV*.

motivo di un essere es-posti all'abbacinante<sup>339</sup> abbaglio del *fuoco sacro*, irresistibilmente terrificante attrazione.

Nel *tocco* dell'*una caro* messianica trova riposo il nodo gordiano che, dalla notte dei tempi, assale, angosciato, l'umano che è comune. Per la sua incomparabile dis-posizione ad ospitare, in se stesso, incrollabilmente – e fino all'estremo<sup>340</sup> –, la condizione antropologica accecata per l'esposizione al dispotico del sacro, l'originario della *carne* del messia *simbolizza* (cfr. *Lc 2,19*), ossia ri-concilia (cfr. *Ef 2,14-18*) ciò che per sua natura rimane in-conciliabile, irriducibile. Nell'inesauribile accadere di questo grembo fiduciale, affidabile perché persuasivamente affidato, «c'è posto per tutti»<sup>341</sup>, e per ognuno può a-venire secondo la più propria (ri)generazione<sup>342</sup> – ciò che, non

---

<sup>339</sup> Si rimanda alla poesia di A. V. REALI citata nella *Introduzione Generale*, cfr. *supra*, nota 1.

<sup>340</sup> Cfr. *Gv 13-19*. Sulla duplice reazione emotiva di Gesù, registrata dai vangeli, per riferimento alla fede, che informa la dedizione della sua pro-esistenza, memorabile sintesi di P. SEQUERI, *Idea della fede*, *op. cit.*, pp. 114-115. Il teologo milanese ne focalizza acutamente i corni estremi, allorché scorge anzitutto la sorpresa del Nazareno «sia in rapporto a una inimmaginabile permeabilità alla fede che egli porta in scena, sia a una incomprensibile durezza della resistenza che essa solleva». Nondimeno, lo stesso Gesù «non può essere totalmente “sorpreso” dallo scandalo che la sua pretesa obiettivamente rappresenta. Ma non intende neppure rinunciare alla sua intenzione profonda di sollecitare l'apprezzamento per la particolare congruenza fra l'evangelo e la fede di Israele [...] [P]roprio perciò egli deve, per così dire, sorprendersi da due lati». Sorpresa che non diminuisce, si potrebbe aggiungere, davanti a parola e postura ecclesiastiche, nella misura in cui uno «[s]bandierare la confessione cristologica e trinitaria della “filiazione” e della “incarnazione” di Dio in Gesù», non riesce a tematizzare «a differenza rivelata da Gesù», poiché resiste ad assimilare «la coerenza della consegna alla croce [...] Nulla dovrebbe sembrare più superficiale dello scomposto timore che la cristologia trionfante possa ridursi a una gesuologia della croce (come si dice con termine orrendo). Timore tipico di una sequela ecclesiastica senza fede *cristiana*» (*ivi*, pp.118-19). Ne consegue il tratto patico della «solitudine del Figlio», ri-tratto abilmente da G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame*, *op. cit.*, pp. 15-54.

<sup>341</sup> È il titolo scelto da G. C. PAGAZZI per il suo intenso saggio sulla categoria teologica della fraternità: *C'è posto per tutti*, *op. cit.*

<sup>342</sup> Secondo P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, *op. cit.*, pp. 126-27, si deve ripartire da questo luogo/non-luogo della generazione ospitale, in cui «siamo stati per forza (o per amore), pur senza propriamente esserci come presenti (a noi stessi). Quel luogo è il nostro (non-nostro) essere-nati. Noi (non-noi) siamo stati quel luogo. Il luogo non è propriamente la nascita, ossia il venire-alla-luce che inizia l'apprendistato delle sue possibilità. Piuttosto, è quel venire-al-mondo che rimane ancora nascosto nelle profondità che la precedono: metabolismo di un'alterità ospitale nella forza e nella forma di un'identità aliena. Noi siamo originariamente esperienza-senza-(ancora)-riflessività, affezione-senza-(ancora)-fronteggiamento, intimità-senza-(ancora)-esteriorità, coscienza-senza-(ancora)-sapere. Effettivamente, c'è molto essere-spirituale che non ha l'esibizione autoreferenziale e il dominio cognitivo come unica destinazione». Sulla simbolica della generazione filiale si rimanda agli istruttivi contributi raccolti in AA. VV., *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano, 2012, pubblicazione degli atti dell'annuale Convegno di studio organizzato dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano. Tra gli interventi raccolti si segnalano, in questa sede, M. RECALCATI, *Cosa significa ereditare? Paternità e trasmissione del desiderio*, pp. 3-9; E. TOURPE, *Potentia Dei. Fecunditas Entis. La ricerca dei fondamenti metafisici di una ontologia della fecondità secondo Tommaso e dopo Boehme*, pp. 141-160; A. COZZI, *Il mistero del Figlio: generazione di Dio, destinazione dell'uomo*, pp. 161-221. Si segnala, inoltre, M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano 2013, oltre al più volte citato F. MANZI – G. C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere*, *op. cit.*, in cui vi è, fra gli altri – al pari dello stesso Sequeri –, un richiamo alla intuizione di H. ARENDT (*Id.*, *The Human Condition*, Charles R. Walgreen Foundation Lectures s.n., University of Chicago Press, Chicago 1958) di ripartire dall'essere-per-la-nascita, contro l'assioma heideggeriano dell'essere-per-la-morte. Cfr. inoltre M. DURST, *La forza della fragilità. La nascita in Hannah Arendt*, in: “*Fenomenologia e società*”, 3 (2001), pp. 32-50.

solo biblicamente, viene sovente a mostrarsi nel gesto dell'imposizione del nome proprio. Finalmente, all'ardore dell'ardire messianico emerge l'antecedente di una connessione originaria, il «nascosto fin dalla fondazione del mondo» (Mt 13,35). Un'antica e sempre nuova *immagine* prende corpo: l'aver luogo della *soglia* nella e come *carne* messianica. Al gesto del suo *tocco affezionato e ospitale*, si manifesta la sapienza originaria, capace persino di ammansire la potenza soverchiante del *sacro* e, ad un tempo, stabilizzare nella fiducia/fede chiunque si lasci sorprendere dall'affezione del suo volgersi (cfr. Mc 10,21). Ciò che, allora, viene a manifestazione nel dittico giovanneo è il filo – realissimo nella sua im-percettibile (in)sondabilità – della differenza cristologica, entro cui, solo, il cristianesimo riceve il senso del suo essere costituito, e la giusta sensibilità per istituir-si a servizio dell'abitabilità di questa storia comune. Filo veritativo che si tende, dunque, nella polarizzazione permanente tra ciò che, imprescindibile, si iscrive sul registro rivelativo universale (prima scena del dittico) e la singolarità irriducibile del differenziale costituito dalla manifestazione cristologica medesima (seconda scena)<sup>343</sup>.

Senza la lingua e la *vis erotica* del *sacro* che la religione organizza, e a cui l'umano *tout court* ha strutturalmente accesso, nessuna parola e nessun gesto del divino sarebbero letteralmente rivelativi, né universalmente comprensibili. Tuttavia, prescindere dalla singolarità di *quel* darsi effettuale, che è concreta *carne* ospitale (manifestazione cristologica), varrebbe a votarsi per una schiavitù di angoscia<sup>344</sup>, subendo l'insormontabile ambiguità dell'erotica sacra, tendenzialmente incline all'ingiunzione dispotica secondo la percezione comune all'umano. Si resterebbe cioè condannati alla cogenza di un limbo che, mentre separa minacciosamente l'umano da Dio, confonde le lingue della terra (cfr. Gen 11,1-9), proiettando sulla *dif-ferenza* una *dif-fidenza* immemorale – ombra inesorabile della violenza sacra. La *carne* ospitale del messia, ossia il *grazioso aver-luogo della*

---

<sup>343</sup> «La presenza nella Scrittura di due diversi modelli di comprensione dello statuto definitivo della manifestazione di Dio mostra la complessità interna che ha caratterizzato l'elaborazione di un paradigma storico adeguato per la verità cristiana. Tale complessità non può essere sciolta, perché corrisponde alla singolarità cristiana dell'incondizionato teologale che accade nella spaziatrice di un corpo vissuto, che è quello stesso di Dio. Se l'incondizionato di Dio è contingenza della storia, ossia quello che afferma la fede per riferimento a Gesù di Nazaret, allora alla *forma della manifestazione* compete un peso teologico ineludibile e insuperabile. Essa è *il luogo* della donazione stessa di Dio, quello che affetta sensibilmente l'uomo che si dispone al riconoscimento verso di essa, e quello che è affezionato da ogni disposizione dell'umana libertà». Ciò vede incrementare il suo valore alla luce della «congiuntura culturale interna alla Chiesa stessa che era tutt'altro che favorevole» per la soluzione una simile *complexa realitas* (cfr. LG 8), ma nella quale la fede costituentesi individua «l'indicatore antignostico della differenza cristiana di Dio: il corpo del *logos*, ferito, misconosciuto e dimenticato, e Dio» (M. NERI, *Il corpo di Dio, op. cit.*, pp. 41-42).

<sup>344</sup> «Gli risposero [i Giudei]: "Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi tu dire: Diventerete liberi?". Gesù rispose: "In verità, in verità vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato. Ora lo schiavo non resta per sempre nella casa, ma il figlio vi resta sempre; se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero"» (Gv 8,33-36).

*soglia*, per l'intero insormontabile del limite estremo (morte), si espone in piena solitudine a fronteggiare l'ingiunzione dispotica del sacro (cfr. *Mc* 14,50-52). Non tanto, però, su un piano estrinseco. Essa, infatti, si mostra quale intrinseca dis-posizione *auto-critica*<sup>345</sup>, nel senso inteso con quell'irrevocabile movimento di fiduciale spossessamento, che rende radicale ed effettivo il dimorare presso di sé – la morte, legge di ogni legge, non è affatto *abolita*, ma, si potrebbe quasi dire, *coricata*, condotta appunto in sé alla piega ultima del suo riposo, *compiuta* (cfr. *Mt* 5,17)<sup>346</sup>.

---

<sup>345</sup> «La critica *cristologica* della religione – a differenza di quella degli stessi profeti, che ne rappresenta certamente la premessa religiosamente più alta – non riguarda semplicemente i difetti della sua coerenza, ma la sua intrinseca capacità di sottrarsi totalmente e stabilmente all'ambivalenza storica del sacro, a motivo della sua mescolanza col peccato. È il modo di intendere “Dio” che è in questione, nel modo con il quale Gesù interpreta l'essenza della religione e limita il suo potere di rivelazione» (P. SEQUERI, *La giustizia di Agápe*, *op. cit.*, p. 27).

<sup>346</sup> Quantomai suggestiva l'interpretazione della mortalità offerta da K. APPEL, *Apprezzare la morte*, *op. cit.*, colta – nel quadro delle disposizioni divine *post peccatum originalis* – «come misur[a] di restituzione, come simulacr[o] della protezione originaria» (p. 28). La sua lettura fa perno, per un verso, sul parallelismo narrativo tra le figure *illocalizzabili* – e, dunque, per sé ineffabili/indisponibili – del “settimo giorno” e dell’“albero della conoscenza del bene e del male” e, per un altro verso, sulla brama di godimento dell'*Adam* che tende ad ac-centrare, attraverso le sue proiezioni, ogni creatura a sé. Piegando il proprio desiderio all'ingiunzione del suo godimento – teologicamente: cedendo alla tentazione – l'*Adam* perde irrimediabilmente proprio ciò che voleva ottenere una volta per tutte: l'innocenza della condizione protettiva di nudità che lo “rivestiva”. «Grazie alla lacuna garantita da questo albero, capace di decentrare l'io da ogni sguardo diretto, l'io non aveva infatti a disposizione alcuna superficie sulla quale poter proiettare se stesso. Ciò significa che tale protezione, che in alcune tradizioni patristiche viene chiamata “abito della grazia”, non rappresenta altro che un dirottamento dello sguardo dell'uomo, oltre la violenza insita nella volontà del controllo di sé e dell'altro» (p. 27). Proprio questa perdita di libertà a lasciar-essere la simbolica dell'auto-sottrazione (nella figura dell'albero) getta l'*Adam* nell'angoscia senza fondo, poiché i suoi occhi si aprono ormai ineluttabilmente sul suo essere s-fondato, incapace cioè di auto-fondarsi ponendo da sé i confini del proprio desiderio. In questo quadro ermeneutico emerge il senso adeguato della mortalità, anch'essa posta sull'asse dell'abito di grazia: «[d]opo la perdita della veste di luce, la morte diviene il *secondo* abito dell'uomo – quella maschera ambivalente che lo protegge di fronte al vuoto che annichisce ogni cosa e che è effetto del suo sguardo quando desidera la totalità. Tale totalità è interrotta dalla morte, che sottrae ogni sé da se stesso e dagli altri [...] la morte simula quell'originario limite di nominabilità che avvolgeva l'uomo: un limite che, se oltrepassato, non conduce a Dio o a una cosa in sé, ma al nulla assoluto [...] la morte diviene l'ultima tragica difesa che separa il soggetto umano dal suo proprio sguardo, cioè dall'oggettivazione di sé nel proprio doppio» (p. 29). Si legga inoltre il bel saggio di U. CURI, *Via di qua. Imparare a morire*, Bollati Boringhieri, Torino 2011. Pagine filosoficamente memorabili anche quelle dedicate alla benedizione della morte – per il singolo individuo e in ordine al pensiero del singolare, quale interruzione della totalità (hegeliana) – da F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, *op. cit.*, pp. 3-23. Si rinvia, nondimeno, anche all'intensa riflessione di C. THEOBALD, *La Rivelazione*, *op. cit.*, pp. 121-127 (in particolare: pp. 122-123). J.-L. NANCY, *Noli me tangere. Saggio sulla levata del corpo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, pp. 30.33, nel quadro di un'ermeneutica sulla produzione artistica che pone a soggetto il celebre incontro della Maddalena col Risorto, afferma la tenuta della morte rispetto alla risurrezione, ossia come quest'ultima non rappresenti semplicemente il superamento di questo stadio: «Lo splendore del sorgimento non è altra cosa dalla tomba vuota. Il “risorto” non media l'uno per l'altro: piuttosto, egli espone come essi siano il medesimo assentarsi, lo stesso scarto che uno non può pensare di toccare, perché è esso, e solo lui, che ci tocca nel più vivo: in punto di morte [...]. [T]enersi con fermezza nella certezza di una tenuta davanti alla morte. Questa “tenuta” fa propriamente l'anastasis, la “risurrezione”, ossia il risollevarlo o il sollevamento [...]. Né rigenerazione, né rianimazione, né palingenesi, né rinascita, né reviviscenza, né reincarnazione: ma sollevamento, levata – o meglio, il levare in quanto verticalità perpendicolare all'orizzontalità della tomba, non abbandonandola, non riducendola a nulla, ma affermando in essa la tenuta (e dunque anche il ritegno) di un intoccabile, di un inaccessibile». Va, infine, posta attenzione su quanto segue: ciò che qui è inteso con “tragico”, non equivale a cifra dell’“assurdo”, accezione prevalente sul piano culturale odierno; e neppure si lascia interpretare isolatamente come l'inescricabile cui è per necessità appesa ogni esistenza. Si vuole, piuttosto, segnalare l'eccesso “ironico” che si accompagna e contestualizza l'ineluttabilità insormontabile della mortalità. Cfr. P. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002; ID., *Il timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993; ID., *Il tragico nell'esistenza e la Teologia crucis*, in: “*Teologia*”, 19 (1994), pp. 311-339; R. OTTONE, *Il tragico come domanda. Una chiave*

In ragione di queste osservazioni iniziali il presente *Capitolo* continuerà a sviluppare la figura ospitale della *carne* messianica come l'aver-luogo della *soglia*, il cui evento attesta la plausibilità della verità di Dio in quanto affidabile, per l'irrevocabile *dis-chiudersi* dei suoi cieli sacri (riconoscimento). Lo farà istruendo, immediatamente, una lettura fenomenologica del secondo quadro del dittico (*Gv* 20,24-29)<sup>347</sup>, con particolare insistenza sulla centralità, nella scena evangelica, della singolare figura di Tommaso. Successivamente, la sagace erudizione della riflessione filosofica di GIORGIO AGAMBEN condurrà la ricognizione, che qui si propone, esattamente al *tópos* e al *typos* della *soglia*, nella sua ineludibile connessione con il tema del sacro. Posizionarsi in modo pertinente in questo snodo cruciale permetterà di rinnovare lo sguardo tanto sul carattere singolare della coscienza del *Logos* di Dio nella sua propria *carne* (Immaginazione messianica), quanto sull'autentico della postura apostolica/ecclesiale (Ri-presentazione testimoniale).

## II.2 *Gv* 20,24-29: una lettura fenomenologica

Secondo la netta scansione della duplice scena<sup>348</sup>, che ritma l'irrompere del Risorto al cospetto dei suoi – *rin-chiusi* e, dunque, non ancora *dis-chiusi* – nel luogo tradizionalmente identificato come “cenacolo”, ad emergere con indiscussa evidenza sono, appunto, le decise sporgenze del sensibile, polarizzate intorno ad un duplice ordine fenomenologico, rispettivamente all'indice del “vedere” (cfr. *Gv* 20,19-23) e del “toccare” (cfr. *Gv* 20,24-29). L'irriducibile dialettica interna, che caratterizza l'esperienza credente nella prospettiva cristiana, prende strategicamente forma grazie al personaggio di Tommaso. L'assenza di questi, al primo apparire del Risorto, interrogando non poco il lettore, apre il varco ad una esigenza che solo con lui viene a tema. Si pone, direttamente ai suoi compagni – (im)mediatamente, tuttavia, e con una punta di sintomatico ri-sentimento, al Signore stesso – l'inedito (scandaloso) di una radicale riconfigurazione dello statuto proprio alla rivelazione divina. Nel suo desiderio di attraversare con mano l'apertura non più ri-marginabile incisa nella carne del messia, Tommaso mostra al cristianesimo *tout court* il sorgere del suo anelito

---

*di volta della cultura occidentale*, Glossa, Milano 1998; R. GIRARD, M. SERRES, *Il tragico e la pietà*, EDB, Bologna 2015.

<sup>347</sup> Per quanto attiene alla ripresa di *Gv* 20,19-23, si rimanda al commento in prospettiva fenomenologica situato nel *Capitolo Terzo*.

<sup>348</sup> Contestualmente a *Gv* 20 e ai relativi elementi narrativi, mediante i quali le due pericopi qui in oggetto sono articolate, si rimanda ai commenti del *QV* già citati nel corso del *Capitolo Primo*. L'interesse, in ogni caso, si rivolge immediatamente alla disposizione del materiale narrativo. Si compone di una duplice coppia di racconti di apparizione. A dire il vero, ai protagonisti del primo racconto – inserito dal redattore finale (?) all'interno di quello che, pertanto, diverrà il secondo della successione – non appare nessuno. Ovvero, appare loro un'assenza; e sembra pure capace di parlar loro. A costo di rischiare un'interpretazione eccessivamente disinvolta, si vorrebbe richiamare l'attenzione sul fatto curioso di uno strano accordo fra i quattro episodi suddetti e le finali pasquali dei quattro evangeli secondo il loro ordine canonico.



spregiudicato: sempre e ogni volta non potendo disporre di un “quasi” nulla – è l’Evangelo della *grazia*, appunto! – a garanzia della propria effettiva e genuina riuscita. L’indecidibile a priori di un tale esito si determina, cioè, a partire dal fatto che, seppure *crisologicamente* assolto “una volta per tutte” (cfr. *Eb* 7,27), non ne con-seguita *necessariamente* – per quanto contraddittorio possa apparire (e sia storicamente comparso) – una fedele traduzione in termini ecclesiastici.

Il paradosso si riferisce direttamente alla istanza della storicità, le cui acque incerte non smettono di tenere chiunque le attraversi nella sospensione inaggirabile di un “di volta in volta”. La con-vocazione dell’istituzione ecclesiastica accade precisamente come appello a questa incessante traversata, secondo quell’ulteriorità che configura il *proprium* della rotta evangelica. In altre parole, si tratta niente meno che della chiamata a ri-presentare creativamente nella storia quell’unico stile improducibile – e, per sé, incomparabile – rappresentato dal *novum* messianico. Portato a termine una volta per tutte, invoca di venire iscritto nel flusso del “qui-e-ora” mediante il *notum* necessario del codice religioso universalmente disponibile; tuttavia, scartando internamente ad esso stesso, senza perdere nulla della sua sorgiva freschezza evangelica<sup>349</sup>. L’oscillazione, entro cui spazia questo scarto, viene sapientemente istruita dall’evangelista, già a partire dalla cornice narrativa riservata alla figura di Tommaso.

---

<sup>349</sup> Viene alla mente l’emblematica figura del traduttore, tratteggiata magistralmente da M. DE CERTEAU sullo sfondo culturale del passaggio epocale dalla scrittura amanuense alla riproduzione delle copie permessa dall’invenzione della stampa. Si riporta, in merito, una lunga citazione tratta da: ID., *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 176-77 – «Il parlare mistico è fondamentalmente “traduttore”, un tramite. Compone un tutto operando incessantemente su parole straniere. Da un materiale variegato, organizza una suite orchestrale di discordanze, e anche di travestimenti e citazioni lessicali. Questo stile di scrittura è un esercizio permanente della traslazione, quindi preferisce i modi di impiego alle definizioni acquisite [...] [I mistici, in quanto traduttori] perseguono unicamente il compito di intendere e far intendere parlate diverse. Sono traduttori che “perdono la parola all’estero”. Hanno solo quella dell’altro [...] Il copista muta il suo corpo in parola dell’altro, imita e incarna il testo in una liturgia della riproduzione; simultaneamente egli dà corpo al verbo (“*verbum caro factum est*”) e fa del verbo il proprio corpo (“*hoc est corpus meum*”), in un processo di assimilazione che cancella tutte le differenze per dar luogo al sacramento della copia. Il traduttore, che a sua volta esercita talora il mestiere di stampatore o di proto, è operatore di differenziazione. Come l’etnologo, mette in scena una regione straniera, anche se lo fa per renderla appropriata, lasciando che turbi il suo linguaggio. Fabbrica dell’altro, ma in un campo che non è prevalentemente il suo e dove non ha alcun diritto d’autore. Produce senza luogo che gli appartenga, nello spazio intermedio, lungo la linea dove, incontrandosi, più lingue si arrotolano su se stesse. Copista e traduttore hanno la stessa resistenza, ostinata, il primo però in modo contemplativo e non un rito di identificazione, mentre il secondo in maniera più etica, con una produzione di alterità. Potrebbe darsi che la storia della mistica avesse convertito il “copista” nel traduttore, asceta che, prigioniero della lingua dell’altro, grazie ad essa, crea un possibile pur smarrendosi personalmente nella folla. Le maniere di parlare, comunque, dipendono da questa operatività itinerante che non ha un posto suo». Cfr. inoltre ID., *La scrittura dell’altro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005; ID., *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2006. Per un affondo, in campo teologico, sull’originalità complessiva del pensiero sviluppato dal poliedrico gesuita francese, si rimanda con piacere alle ottime ricerche di S. MORRA, “*Pas sans toi*”, *op. cit.*; M. QUIRICO, *La differenza della fede. Singolarità e storicità della forma cristiana nella ricerca di Michel de Certeau*, Effatà Editrice, Torino 2005.

Questi – è scritto – «non era con loro quando venne Gesù», proprio lui, «uno dei Dodici, chiamato Didimo» (cfr. *Gv* 20,24). Quest’ultimo elemento narrativo, apparentemente poco significativo, si mostra al contrario capace di destare interesse, nella misura in cui non venga risolto (né, ovviamente, tradotto) come appellativo bizzarro dell’apostolo, ma secondo la prospettiva simbolica peculiare all’autore del *QV*. *Θωμάς* (Tommaso), infatti, non è il nome proprio del personaggio-apostolo, ma la traslitterazione greca del termine comune aramaico, il cui significato corrisponde esattamente al greco *Δίδυμος*, ovvero *Gemello*. L’apostolo non ha nome proprio, ma è l’aver luogo di una predicazione: il “Gemello” – quantomeno in questo, è senz’altro gemello (se è permesso il gioco di parole) con l’altro apostolo privo di nome proprio: il Discepolo amato.

Perché, anzitutto, è fatta notare al lettore la valenza semantica della simbolica corrispondente alla nominazione<sup>350</sup>? A quale gemmazione, in favore dello stesso dinamismo del credere, è data

---

<sup>350</sup> Tranne che in *Gv* 14,5, nelle restanti due ricorrenze (*Gv* 11,16; 21,2), in cui – come nel suddetto versetto – viene esplicitata la presenza del personaggio, l’autore non manca mai di richiamare quella che, ai suoi occhi, appare a tutti gli effetti come importante indizio simbolico. Come già notato (cfr. nota 1, *Capitolo Primo*), la condizione di “gemello” intriga il lettore, al pari di quella dell’essere “amato” da Gesù, che caratterizza l’enigmatica figura di un altro discepolo, del quale in ugual modo non è detto il nome. Non può inoltre sfuggire che il prendere parola, da parte di Tommaso, si accompagna con l’invariabile della referenza alla figura della via/andare, quasi a marcare l’ulteriorità inassorbibile dell’essere-via del messia: alla un po’ sconsolata esclamazione discepolare («Signore, non sappiamo dove vai! Come possiamo sapere la via?») la celebre replica di Gesù non manca di misteriosità – «Io sono la via e la verità e la vita! Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (*Gv* 14,5s). Di analogo parere, in ordine alla simbolica *gemellare*, sembra essere anche C. DOGLIO, *Personaggi giovannei*, in: *Symbolon.net/Nuovo Testamento/Vangeli/Giovanni*, pp. 1-6 «[d]al momento che il narratore traduce il nome proprio, significa che ha una intenzione; anche Natanaèle ha un significato, ma l’evangelista non lo spiega. Se qui lo dice, e lo ripete più volte, è perché ritiene che, per capire il personaggio, bisogna partire dal significato del suo nome». Si potrebbe aggiungere che qui si tratta molto più che di capire il solo personaggio “Tommaso”. Doglio gioca, ad ogni modo, su un duplice livello semantico circoscritto dalla figura dell’apostolo, il primo dei quali è relativo alla duplicità gemellare, che si sovrappone allo schema contrappositivo tipicamente paolino *παλαιός άνθρωπος* (uomo vecchio) / *καινός άνθρωπος* (uomo nuovo) (cfr. *Ef* 4,22-24): «quando tocca a noi abbiamo una difficoltà enorme a capire; anche se la testa lo sa, poi comprendere – far diventare nostra quella strada – è duro, perché il nostro vecchio uomo, l’io corrotto, il cuore di pietra, si oppone. Forse abbiamo intuito che cosa può significare “gemello”. Il gemello è un doppio, è una figura duplice e difatti Tommaso – che significa gemello – è proprio caratterizzato dal doppio, è un personaggio doppio, denuncia uno stile che è un po’ il nostro, di una doppiezza. C’è una differenza tra la teoria e la pratica, fra il dire e il fare». Il secondo livello semantico è ripreso in modo più netto da un motivo tradizionale che vuole associato Tommaso alla figura del dubbio: «[l]a parola “doppio” in italiano dà origine ad un’altra parola, che è la stessa, ma con semplici mutazioni fonetiche; la “o” diventa “u”, e la “p” si trasforma in “b”, dando origine a “dubbio”. Il dubbio non è altro che un doppio; il dubbio è la condizione in cui si hanno davanti almeno due prospettive e non si sa quale scegliere. Se c’è una strada sola non si hanno dubbi; per avere un dubbio di strade ce ne devono essere due e non sapere quale delle due scegliere. Il dubbio è un bivio, è l’occasione della scelta; il dubbio non è un problema in sé, non è un peccato, è come la tentazione. Peccato è sbagliare la scelta, cedere alla tentazione. Porsi un dubbio vuol dire verificare che ci sono più strade e che bisogna scegliere qual è quella giusta. È già importante accorgersi che bisogna scegliere; poi è importante scegliere bene». Per lo spessore simbolico, tanto di Tommaso quanto del discepolo amato – e del loro enigmatico legame, con le implicazioni corrispondenti sul piano dell’intrigo teologico del *QV* – non si può che rimandare a R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano, 2004. Cfr. inoltre: A. CULPEPPER, *Anatomia del quarto vangelo*, op. cit.; X. LEON-DUFOUR, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni*, op. cit. Sia permesso, infine, riportare il celebre passaggio tratto da F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 2005: «Un vero realista, se non è credente, troverà sempre in se stesso la forza e la capacità di non credere neanche nel miracolo, ma se il miracolo diventasse un fatto innegabile lì davanti ai suoi occhi, egli sarebbe disposto a non credere ai propri sensi piuttosto che ammettere il fatto. E se lo ammettesse, lo ammetterebbe come un fatto naturale fino a quel momento a lui ignoto. In un realista non è la fede a nascere dal miracolo, ma è il miracolo a nascere dalla fede. E una volta che il

vita mediante ciò che, posto sul piano linguistico della strategia narrativa, tanto si avvicina alla figura di un parto *gemellare*<sup>351</sup>? E lo è, senza incertezze, nell'intenzione sottesa alla disposizione adottata dal *QV*, che, sulla bocca di Tommaso, percepisce l'irrompere (sempre) sconcertante del *novum* messianico nell'esperienza vissuta dai discepoli, ad interrompere il *notum* di una sua trascrizione quantomeno parziale – se non pregiudiziale/pregiudicata – nel dominio della (tradizione come) religione istituita secondo l'ordine del sacro. L'evento messianico, dunque – sembra affermare fuori campo la regia evangelica –, revoca in questione, simultaneamente, l'istanza costitutiva del sacro e il suo addomesticamento mediante l'istituzione della religione. Se, infatti, il cristianesimo vuol essere all'altezza della sua vocazione messianica, non può retrocedere di un passo dinanzi all'azzardo inscritto a lettere di fuoco nella propria dimensione istituzionale: essere, in quanto religione/tradizione – secondo lo stile di Gesù –, a salutare sprezzatura in favore dell'umano (*mysterium salutis*)<sup>352</sup>, nella tensione fino al conflitto con il sacro. Conflitto che è sempre a caro prezzo, non giocandosi al solo livello intellettualistico di una pur giusta intenzione a istruire l'ortodossia del credere nell'ambito del “conflitto delle interpretazioni” religiose intorno

---

realista crede, allora egli dovrà inevitabilmente ammettere, proprio per via del suo realismo, anche il miracolo. L'apostolo Tommaso disse che non avrebbe creduto finché non avesse visto e quando vide disse: *Signore mio, Dio mio!* Fu il miracolo a costringerlo a credere? È molto probabile di no: egli credette unicamente perché voleva credere e, forse, già credeva ciecamente, nel profondo del suo cuore, persino quando diceva: *Non crederò finché non avrò veduto*».

<sup>351</sup> Dalla bibbia si conosce che la prima celebre coppia di gemelli, Esaù e Giacobbe (cfr. *Gen 25,21-26*), non difetta in varietà di sentimenti, circolanti in essa secondo la vasta gamma comune all'umano: da un sano ambire alla più bieca rivalità, che, se da una parte non teme il prezzo della menzogna, dall'altra si ferma quasi inspiegabilmente – per grazia, è il caso di dire – nell'imminenza di vendicare il proprio diritto usurpato. Sarebbe senz'altro interessante un affondo che si dedichi a verificare possibili afferenze semantiche e teologiche tra la figura di Tommaso e la modulazione dell'essere gemello proposta nel racconto di *Genesi*. Si rimanda, in ogni caso, alle quantomai istruttive indagini di P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento*, 1. e 2., *op. cit.* In questa scia vanno senz'altro segnalate le ricerche biblico-antropologiche – con un'attenzione specifica alla questione della violenza insorgente all'interno del legame familiare e sociale – di A. WÉNIN, *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Qiqajon, Magnano (Biella) 2005; ID., *Violenza divina. Un problema esegetico e antropologico*, EDB, Bologna 2012; ID., *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2004; ID., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008; ID., *Giuseppe o l'invenzione della fratellanza. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. IV. Gen 37-50*, EDB, Bologna 2007; ID., *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, EDB, Bologna 2005.

<sup>352</sup> «“Ascoltate: il seminatore uscì a seminare. Mentre seminava, una parte del seme cadde lungo la strada; e gli uccelli vennero e lo mangiarono. Un'altra cadde in un suolo roccioso dove non aveva molta terra; e subito spuntò, perché non aveva terreno profondo; ma quando il sole si levò, fu bruciata; e, non avendo radice, inaridì. Un'altra cadde fra le spine; le spine crebbero e la soffocarono, ed essa non fece frutto. Altre parti caddero nella buona terra; portarono frutto, che venne su e crebbe, e giunsero a dare il trenta, il sessanta e il cento per uno”. Poi disse: “Chi ha orecchi per udire oda”» (*Mc 4,3-9*).

ad esso (sacro)<sup>353</sup>. Né si tratta di risolversi univocamente come autentica prassi regolativa dell'istanza spirituale nel faccia a faccia con il «*mysterium tremendum et fascinans*»<sup>354</sup>.

Proprio perché problematico ma, al contempo, ineludibile appare il loro intreccio, va fatta salutare l'indebita saldatura instaurata dalla *vis erotica* primigenia del sacro con l'istituzione storica della religione e delle sue tradizioni. Ciò è reso possibile esattamente recuperando l'originarietà veritativa dell'evento ospitale che è la *soglia* messianica. Ineludibile, precisamente a motivo della necessità di una mediazione salutare (religione) a favore dell'umano, nella sua insuperabile esposizione alle potenze soverchianti del sacro (cfr. *Gen 32,25ss*). Nel corpo a corpo con queste ultime, l'umano comune si scopre nella possibilità di godere autentiche esperienze di salvezza, sempre disposte sul precipizio di una inevitabile perdutezza – consapevolmente o meno, in *recto* e *verso*, checché ne dica un certo ideologismo contemporaneo<sup>355</sup> – nell'attraversamento del fascinoso abisso.

Eufemisticamente problematica la loro relazione, dal momento che la necessità della mediazione istituzionale non è tuttavia sufficiente a scongiurare all'umanità il naufragio. Le spire di dominio, presenti anche nelle pieghe della istituzione religiosa – traccia inconfessabile della mescolanza con la menzogna e la corruzione del peccato<sup>356</sup> –, per questo stesso abbraccio che essa non può fare a meno di stringere con le potenze arcane che soggiogano il mondo<sup>357</sup>, rappresentano

---

<sup>353</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1972; ID., *Tempo e racconto*, 3, Jaca Book, Milano 1986-1988 (ristampa 2007-2008); P. C. BORI, *L'interpretazione infinita*, Il Mulino, Bologna 1987.

<sup>354</sup> Cfr. R. OTTO, *Opere, op. cit.*; S. BANCALARI, *Rudolf Otto e le due fenomenologie della religione*, in: *Filosofia della religione oggi?*, "Archivio di filosofia", LXXV, n. 1-2 (2007), pp. 169-82. Pregievole è l'opera di J. RIES, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa. L'uomo alla ricerca di Dio, vol. 1*, Jaca Book, Milano 2009; ID., *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1981; ID., *Il rapporto uomo-Dio nelle grandi religioni precristiane*, Jaca Book, Milano 1983. Meritano attenzione due classici: M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1984; P. L. BERGER, *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1995 (nuova edizione). Cfr. inoltre, P. MARTINETTI, *Il fondamento della religione secondo Rudolf Otto*, in: "Rivista di Filosofia", 1/1 (1931), pp. 1-23; ID., *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Guida Editori, Napoli 1972; A. VIGORELLI, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998. Si legga infine P. E. BIAGINI, *Come dire Dio all'uomo d'oggi?*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/peb01.htm>.

<sup>355</sup> Si rimanda alla folgorante lucidità delle analisi di P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano 2017. Si segnalano inoltre due saggi da leggere con soddisfazione: A. PESSINA, *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita & Pensiero, Milano 2016; G. ZANCHI, *Prove tecniche di manutenzione umana. Sul futuro del cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

<sup>356</sup> Cfr. P. SEQUERI, *La giustizia di Agápe, op. cit.*, pp. 17-30.

<sup>357</sup> «[L']umano rimane costantemente esposto al sacro. Questa esposizione può essere deprecata, combattuta, persino rimossa: non cessa per questo di produrre effetti che soltanto in riferimento alle dinamiche del sacro possono essere effettivamente compresi e affrontati. Il fatto è che, senza alcuna forma di mediazione sociale del discernimento del divino che si rivela e si nasconde nel sacro [...] l'umano rimane indifeso nei confronti del sacro, esposto alla sua ambivalenza e incapace di orientamento. Noi, certo, sappiamo del sacro attraverso il religioso che deve contenerlo: ma sono l'azione e la rivelazione del divino che devono, infine, decifrarlo per noi. Il sacro deborda totalmente la sfera del religioso, si adatta continuamente le sue mediazioni, attiva la sua ingiunzione nella sfera individuale e sociale. Il sacro è in sé pura potenza dell'incondizionato del senso che ci coinvolge affettivamente, la cui enigmatica giustizia è indecifrabile» (P. SEQUERI, *La cruna dell'ego, op. cit.*, p. 134). Di rilievo è anche la citazione di M. MICHEL (nota

inevitabilmente un rischio tutto interno alla religione. Quest'ultima finirebbe, così, di mancare tragicamente il contatto vitale con le «potenze primigenie che caratterizzano quella sua [= del sacro] tendenza fusionale generativa di comunanza e *communitas* fra il divino, l'umano, la natura e la socialità»<sup>358</sup>.

Non meno del sacro, dunque, anche la religione vive di un'ambiguità ineliminabile: se, da una parte, giustizia vuole che essa sia la disposizione storicamente istituita deputata all'addomesticamento delle forze sovrachianti del sacro, dall'altra, inerzialmente, tende a imporsi, usurpando il posto del sacro stesso. Dove reperire la discriminante in grado di assolvere l'immane compito nell'attraversamento dell'esistenza, sapendo che «[u]na convivenza umana in difetto del sacro è una convivenza in perdita di umanità»? Bisogna non dimenticare, infatti, che

[q]uando il sacro perde la sua natura religiosa, perché l'addomesticamento istituito dalla religione lo spinge verso altri ambiti del vivere umano, allora la società rischia di mettere a repentaglio la sussistenza di quei vincoli fondamentali [...] la realtà di un vivere-insieme che possa essere desiderato e desiderabile<sup>359</sup>.

Come più ampiamente si dovrà osservare in seguito (*Capitolo Terzo*), l'ultima parola che fissa il criterio decisivo per il limite intrinseco al dispositivo religioso appartiene alla figura cristologica dell'*agápe* evangelicamente attestata. Per ora, invece, si porrà attenzione sul fatto che, ad essere individuato quale *gemello*, è il racconto stesso, l'equivalente, cioè, nello spazio linguistico, di un impercettibile scarto realistico, dalla semantica infinitesimale quanto irrevocabile: quella sorprendentemente sancita dalla pretesa messianica, che non risparmia ai suoi uditori neppure lo scandalo (cfr. *Gv* 6,60s.66s) e si lascia ribadire dalla figura e nelle parole dell'apostolo. Le apparenti minorità e marginalità della prospettiva di Tommaso, rispettivamente evocate dall'essere uno soltanto,

---

17), secondo il quale «la "gerarchia" è sempre "sacra" e la sovranità trae potenza dall'ordine divino: o perché vi appartiene, o perché lo occupa» (cfr. ID., *Introduction. Pouvoir, vérité et discours religieux*, in: *Pouvoir et vérité*, Cerf, Paris, 1981). Non sfugge la compatibilità con il linguaggio tipologico di matrice apocalittica, presente nelle lettere deutero-paoline, con cui vengono evocate le potenze celesti: «per mezzo di lui [il Figlio] sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui» (*Col* 1,16; inoltre: 2,10.15; *Ef* 1,21; 2,2; 6,12).

<sup>358</sup> M. NERI, *Esodi del divino. Caproni, Pasolini, Valesio*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 99; cfr. inoltre ID., *Die Krise des europäischen Geistes. Humanismus neu bedenken*, in: C. WESSELY (Hrsg.), *Frage-Zeichen. Wie Kunst Vernunft und Glauben bewegt*, Pustet Verlag, Regensburg 2014, pp. 259-278.

<sup>359</sup> *IBIDEM*, p. 100; l'autore, proseguendo, afferma che «[i]l problema sorge quando la religione come addomesticamento del sacro finisce con il sostituirsi a esso». Si avvia, in questo caso, un vero e proprio «processo di separazione e occupazione», che induce ad un progressivo «allontanamento dall'originario [...] come effetto secondario della realizzazione storica della religione».

rispetto al più ampio cerchio discepolare, e dal suo a-venire ai “Dodici” dall’esteriorità<sup>360</sup>, ottengono il paradossale risultato di rafforzare la qualità pro-vocatoria e non (più) riassorbibile della sua presa di posizione. L’ulteriorità fenomenica del Risorto non può essere accostata riconducendola unilateralmente allo schema ermeneutico – ancora in funzione nella precedente pericope *sorella* (cfr. *Gv* 20,19ss) –, secondo cui ciò che si fa *vedere* rientra nello statuto di prova eminente per la giustificazione esaustiva del divino immutabile<sup>361</sup>. Sul piano dell’esperienza religiosa si tratta, per così dire, di un medesimo patrimonio genetico, necessario a garantire la possibilità di percepire e riconoscere la rivelazione di Dio.

Nel darsi sensibile del suo mistero santo, che si manifesta senza incertezze, disposto alla sconvenienza di un “tocco”, viene tuttavia “reso inoperoso”<sup>362</sup> ciò che nell’apparato della religione, illudendosi, brama insonne di disporre a proprio consumo le potenze del sacro. Questa seconda scena, in effetti, è figlia – non meno della prima – dell’unica esperienza di prossimità col messia (cfr. *Gv* 15,16.27), che ha, per così dire, fecondato i sensi dei discepoli, *tocandone* profondamente la sensibilità, muovendoli cioè non solo alla *con-senziente* sequela in terra di Palestina, ma, nondimeno, alla pienezza del senso mediante l’azione dello Spirito di verità (Cfr. *Gv* 4). E, dunque, alla ricerca – felicemente riuscita ed assicurata dal versante canonico – dell’attestazione che, osando proclamare ultimamente abitabile l’assoluto del sacro nelle sue stesse ambivalenze, stabilizzi la propria mediazione religiosa sull’asse evangelico di un’origine paterna, incondizionatamente affidabile, perché visceralmente uno col “voler-bene”<sup>363</sup> ad ogni sua creatura.

---

<sup>360</sup> Cfr. M. NERI, *Verso una fenomenologia di Gesù*, op. cit., pp. 372-376.

<sup>361</sup> Parabola di inesauribile efficacia, a questo proposito, rimane la narrazione biblica di *Giobbe*. La funzione strategica degli amici del protagonista sta proprio nella capacità di iscrivere la sua vicenda nel quadro ermeneutico di un divino incombente, al cui sguardo minacciosamente giudicante non sfugge alcunché. Si legga l’arguto commento di P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, op. cit., pp. 39-50.

<sup>362</sup> L’intera opera di GIORGIO AGAMBEN – senza nulla togliere alla vastità della sua erudizione, né alla profondità della sua analisi archeologica – potrebbe ritrovarsi nella ricerca del punto prospettico di volta in volta più congeniale all’osservazione dell’agire nel reale di questa categoria. Si rimanda alle considerazioni proposte nel seguito del *Capitolo*, nonché alla nota 405.

<sup>363</sup> «Fra l’essere-bene e l’essere-buono (il voler-bene) esiste uno scarto irriducibile, che non può essere trascritto concettualmente nel registro di un’identità e di una differenza ontica. Il registro della sua conoscenza percorre il filo che congiunge la sensibilità per l’affezione e la sua giustizia. La perfezione ontica dell’ente non è proporzionata alla qualità del voler-bene. Il voler-bene attinge la sua perfezione anche rivolgendo amore all’essere imperfetto. E l’essere imperfetto può diventare soggetto di un purissimo voler-bene: anche là dove la perfezione dell’intelligenza o della potenza mostrano limiti consistenti [...] La giustizia e la bellezza del voler-bene trascendono radicalmente la logica dell’appetito come quella della privazione [...] Il *come-deve* dell’*essere-giusto* e del *voler-bene* [...] emerge nella sua differenza dal vero e dal bene, ma non è *costituito dall’opposizione* ad essi [...] Esso vive però la sua unicità e la sua differenza nello scarto e nel *compimento modale* del vero e del bene [...] La principalità dell’evento della generazione trasforma la domanda radicale del cominciamento filosofico moderno: la verità e il bene del venire-al-mondo non sono dati con l’origine, ma con l’affezione [voler-bene] che presiede l’origine delle cose. Il bello e il sublime del *come-deve-essere* la destinazione sono decisi dall’affezione che sopravvive alla destinazione delle cose [...] l’*epistēmē* senza la *pistis*, che fornisce sostanza alle cose sperate e argomento per l’inapparente, è vuota di sapere (e la

La differenza cristologica si compie nelle battute finali dell'evangelo, secondo la sua spaziatura narrativa, allorché sembrava ormai essere stata detta/scritta – in quanto *vista* – ogni cosa. La realtà irrevocabile della manifestazione di Dio – e, forse, con essa, l'intero del reale nella sua massima densità di invero – accadendo semplicemente *così*, interrompe il canone tradizionale dell'interpretazione religiosa, fondata sulla rappresentazione dell'equazione autorità/potere (divino) = centralità/centralismo (istituzione), che governa l'epistemologia del suo discorso<sup>364</sup>. A tutt'oggi, infatti, la stessa riflessione teo-/cristo-logica si trova nel dilemma che urge ad essa dal canone genuinamente evangelico: “passare il Rubicone”<sup>365</sup> del vincolo ineludibile con la prospettiva cristo-centrica<sup>366</sup>, per approdare, quantomeno, ad un suo allargamento.

---

*pistis*, senza *epistēmē* dell'affezione, è cieca anche sulle cose visibili)» (P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, op. cit., pp. 129-32).

<sup>364</sup> Tra le più centrali metafore della modernità filosofica – se non addirittura il centro metaforico, *schlechthin* – si staglia quella del fondamento, come ha sagacemente mostrato Heidegger. Note sono le analisi in merito del filosofo marburghese (cfr. *Bibliografia*). Ad ogni modo, per lui la metafisica occidentale ha al centro la questione del fondamento, appunto, che coincide con la ricerca della sostanza. La *Kehre* heideggeriana spinge il pensiero, in un certo senso, “fuori”: dall'ossessione per il fondamento (*Grund*), si va verso ciò che fondo non ha, all'abisso (*Abgrund*) del *Da-sein*. Non è questo lo spazio per proseguire ulteriori riflessioni. Solo sia concessa una operazione associativa, più adatta al metodo psicoanalitico, in effetti. Si potrebbe accostare, a quando detto poc'anzi, la “centralità” del morire-così di Gesù – rivelazione ultima della gettatezza patita fino all'estremo, nonché manifestazione insuperabile dell'intero coscienziale che ha guidato ogni passo del suo vissuto. Il suo morire-così al centro (cfr. *Gv* 19,18) va ricondotto al contesto di massima esclusione: è solo, crofisso “fuori” dalla porta della città santa (spazio) e dal grande giorno del sabato (tempo). Chi viene al centro è solo il margine: la porta/soglia che è il *figlio dell'uomo* (è la medesima localizzazione del risorto, nel cenacolo, secondo *Gv* 20).

<sup>365</sup> Cfr. E. FALQUE, *Passare il Rubicone*, op. cit.

<sup>366</sup> Si trova, pertanto, assolutamente condivisibile quanto affermato da D. BALOCCO nella sua bella dissertazione, *Dal cristocentrismo al cristomorfismo*, op. cit., pp. 392-93. Alla tradizionale posizione cristo-centrica – a cui non pare distonico associare la figura della *dis-chiusura* – occorre quantomeno affiancare quella cristo-morfica: «chiamare cristomorfica questa prospettiva teologica vuol dire non accontentarsi di affermare che Cristo è il centro della rivelazione e della realtà». Va infatti deposta quella modalità assertiva di una teologia che non sa fare i conti con la fenomenologia di Gesù, che cioè non viene a «svolgere tale asserzione attraverso la forma della coscienza di Gesù» – a cui sembra appropriato attribuire la figura della *soglia*. La coscienza messianica del Nazareno, infatti, «oltre ad essere il polo di attrazione di ogni affetto e di ogni intelligenza, è la *forma* di ogni affetto e di ogni intelligenza». Si tratta, ancora una volta, di dare dignità e peso adeguati alla dimensione patico-affettiva nella riflessione teologica, in modo che sia «più orientata sull'aspetto cosmologico-comunitario che sulla dimensione volitivo-individuale», sapendo che ciò non è «affatto incompatibile con l'identità cristiana: il punto chiave è l'*articolazione tra* questi due momenti [corsivo aggiunto]». Mentre l'autore sottolinea, conseguentemente, l'aspetto integrativo di una soteriologia chiamata ad uscire dall'impasse fra una prospettiva comunione, più sensibile al dato biblico, e dimensione individuale, tradizionalmente ancorata alla questione della “responsabilità personale” e alla drammatica della libertà del soggetto – secondo la piega agostiniana che ha plasmato la soteriologia occidentale –, nella prospettiva della presente ricerca si rende evidente un altro elemento. Preziosa indicazione è, infatti, quella che lascia emergere il *proprium* della *soglia* esattamente nell'istanza a-simmetrica che, proprio perché irriducibile a quella della *dis-chiusura*, sa farsene carico, custodendone la giustizia mediante l'istituzione dell'articolazione appena menzionata. L'asimmetria, come già mostrato, risiede nel fatto che solo apparentemente si dà sovrapposizione; o meglio, solo fino ad un certo punto le due figure possono coincidere. Poiché, se è vero che la *soglia* inerisce alla costellazione della *dis-chiusura*, apparendo come un suo modo singolare di essere-apertura, non si può immaginare la seconda altrettanto capace di rinunciare alla separatezza di cui è essenzialmente nutrita.

L'ontologia iscritta nel fondamentale cristologico della *marginalità*, se così si può dire, mostra precisamente un inedito in grazia della sua ricontestualizzazione narrativa. Già dal solo posizionamento della pericope emerge infatti la postura ospitale del de-centramento messianico che il Crocifisso risorto manifesta compiuto. Nel suo gesto disarmante, il differire da sé si fa disposizione testimoniale, concreta e insuperabile, al riconoscimento in favore dell'autentico di altri – posto nella figura del desiderio –, lasciando essere l'altro nella sua più propria verità. Qui è custodita la chiave di volta dello stile *che* è Dio. Il raddoppio *gemellare* della scena, che viene imbastita nel quadro di una innegabile simmetria, evita tuttavia accuratamente il rinforzo enfatico della mera riproduzione – dalle inclinazioni non troppo difformi a quelle sperimentazioni che mirano all'*auto-clonazione narcisistica identitaria*.

Il ripiegamento auto-referenziale è, così, mantenuto a siderale distanza grazie all'asimmetrica istanza rappresentata dalla figura di Tommaso, la cui partecipazione alla scena post-pasquale – apparentemente fuori tempo massimo – permette l'interruzione di una ineluttabile ricaduta in quella già indicata sopraffazione del sacro, inducendo altresì alla chiusura il religioso e al conservativismo le sue tradizioni. E non solo questo. Dalla singolarità irripetibile di quel costato, da cui scaturisce, secondo la lettura concorde della *paradosis* cristiana, il sacramento ecclesiale<sup>367</sup>, (ri)nasce nondimeno l'ulteriorità *gemellare* di un senso pienamente apostolico, ovvero secondo lo stile testimoniale, come si metterà a fuoco nel corso del presente *Capitolo*. Chi *dopo* viene alla luce, già da *prima* era – addirittura da *sempre* (cfr. *Gv* 1,1ss; *Col* 1,15ss) –, come la tradizione non solo biblica insegna<sup>368</sup>. Detto altrimenti, ciò che si mostra è ben più di – eppure, non oltre – ciò

---

<sup>367</sup> L'immagine, secondo l'ermeneutica della tradizione, si sovrappone alla rappresentazione del momento apicale genesiaco, ossia al "vespero" del sesto giorno della creazione, secondo il linguaggio mitico di *Genesi*. L'uomo nuovo è cioè part(or)ito in piena sintonia e a compimento del venire al mondo dell'uomo vecchio, o del primo Adam – marcando al contempo, in questa maniera, anche una contiguità importante con la fenomenalità della bibbia, del suo essere bi-part(or)ita in "antico"/"primo" e "nuovo" testamento. Cfr. G. MAZZANTI, *Persone nuziali*, *op. cit.*

<sup>368</sup> Sebbene dal punto di vista scientifico, a tutt'oggi, non possa essere suffragata da prova alcuna, quantomeno sul piano legale è mantenuto l'ancoraggio a questa "convenzione". Perciò nella letteratura medica si insiste nell'evidenziare che «la credenza per cui il gemello che esce per primo dall'utero materno è anagraficamente più vecchio, ma presenta in realtà un'età biologica minore, è sbagliata in quanto non appena un ovulo viene fecondato e si deposita nell'utero, quest'ultimo si chiude al mondo esterno, per impedire qualsiasi contaminazione del feto». Pertanto «non c'è un più grande o un più vecchio in una coppia di gemelli. Da un punto di vista anagrafico, in Italia, nei certificati di assistenza al parto (CedAP) nelle nascite gemellari risulta l'ordine di nascita, quindi in un parto gemellare c'è un primo nato, un secondo nato, ecc. Se ci si riferisce alle dimensioni del nato, nella letteratura scientifica è stato più volte riportato che, in media, il primo nato è anche quello con il maggior peso alla nascita. Infine, se si pensa a chi dei due gemelli è stato concepito per primo, non c'è modo di rispondere. I gemelli monozigoti, sono concepiti contemporaneamente e quindi non c'è un gemello concepito prima dell'altro. I gemelli dizigoti possono derivare da due cellule uovo fecondate in momenti leggermente diversi da due spermatozoi ma, qualora accada, non c'è modo di stabilire chi è stato fecondato prima e chi dopo. Non è neanche vero che chi nasce prima è stato concepito prima». L'interesse a stabilire chi, fra i gemelli, sia il più grande è, in definitiva «un problema puramente legale, perché deve comunque essere assegnata una primogenitura, il che in alcuni casi – tipo le dinastie reali – è di fondamentale importanza. Il fatto che il primogenito sia il secondo che viene partorito si basa sul concetto che dovrebbe essere stato il primo ad essere



che appare<sup>369</sup>. La *primo*-genitura del senso squisitamente apostolico, il cui gesto linguistico inventa letteralmente un nuovo modo di scrivere<sup>370</sup>, solo *dopo* viene al mondo nelle trame (non solo) della lingua. Quest'ultima è, perciò, con-vocata alla spregiudicata *e-scrizione* – a conio di J.-L. Nancy<sup>371</sup> – di una (antica e sempre) nuova figura, non più saturabile, la quale, senza posa, provocherà alla trasgressione dell'interdetto sacro per eccellenza: “non toccare!” (cfr. *Gen* 2,17; 3,1ss). Sfida non certo esibita per chissà quale motivo, se non che

l'essere-*agape* di Dio nella rivelazione evangelica, si pone come antecedente al sacro, e dirimente per la decifrazione della sua ingiunzione e del suo interdetto: a costo di suscitare “scandalo” fra i custodi e i critici della religione, riscatta la potenza divina del *sanctum*, nel momento stesso in cui rivela l'ambivalenza mondana della *religio*<sup>372</sup>.

---

concepito, ma questa affermazione non ha basi scientifiche, infatti basti pensare ai gemelli monozigoti che per forza devono essere stati concepiti insieme. Resta comunque la necessità di dover assegnare la primogenitura e pertanto si segue questa convenzione» [www.medicinaonline.co – post pubblicato 06/03/2017]. Esula dal campo d'indagine del presente lavoro l'interessante approfondimento, sul piano antropologico, dell'origine di un simile convincimento, tale da fondare giuridicamente i destini singolari e plurali di persone e di popoli – e come, forse, il racconto genesiaco, incentrato sulla prima coppia gemellare, possa dirsi spregiudicatamente critico di fronte alla tenuta pratica di un simile fondamento.

<sup>369</sup> «Mentre le folle si accalcavano, Gesù cominciò a dire: “Questa generazione è una generazione malvagia; essa cerca un segno, ma non le sarà dato nessun segno fuorché il segno di Giona. Poiché come Giona fu un segno per quelli di Ninive, così anche il Figlio dell'uomo lo sarà per questa generazione. La regina del sud sorgerà nel giudizio insieme con gli uomini di questa generazione e li condannerà; perché essa venne dalle estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone. Ed ecco, ben più di Salomone c'è qui. Quelli di Ninive sorgeranno nel giudizio insieme con questa generazione e la condanneranno; perché essi alla predicazione di Giona si convertirono. Ed ecco, ben più di Giona c'è qui”» (*Lc* 11,29-32).

<sup>370</sup> «Si deve [...] capire nello stesso tempo che il testo del Nuovo Testamento, innestato su un Antico, non rappresenta nulla, oserei dire, ma vuole rendere possibile un “accadimento” tra i lettori, e che colui di cui permette l'avvento e i suoi effetti non ha di fatto scritto assolutamente nulla. Come non contraddire questo dato elementare che dovrebbe informare tutto il pensiero cristiano, se non collocando il modo di fare teologia [...] al problematico incrocio (che sfida al contempo ermeneutica e fenomenologia) della Scrittura come opera ed espressione culturale dello spirito umano con l'esistenza incarnata del Nazareno stesso, uomo di relazione senza essere scriba [...] Lo stile stesso di questo testo, infatti, si definisce mediante la possibilità di lasciar avvenire ciò che accade fra Gesù e coloro che egli incontra così come il loro modo particolare di abitare il mondo [...] Mentre Gesù porta così a compimento la sua esistenza senza aver lasciato nulla di scritto ai suoi discepoli, l'apostolo Paolo e altri si mettono a scrivere inscrevendo questa “sospensione” decisiva nello stile stesso della loro scrittura» (C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile*, 1, *op. cit.*, pp. 46-47; inoltre, pp.48-49). Cfr. inoltre K. APPEL, *Apprezzare la morte*, *op. cit.*; J. DEIBL, *Poetica del congedo*, *op. cit.* Per ciò che afferisce alla categoria di invenzione, come capacità immaginativa che sa culturalmente confidare in e accedere ad una sovrabbondanza simbolica, cfr. emblematicamente lo straordinario saggio di M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2010 – particolarmente suggestive le pp. 69-75, dedicate all'analisi della differenza, in campo militare, fra strategia e tattica.

<sup>371</sup> Cfr. *supra*, nota 195.

<sup>372</sup> P. SEQUERI, *La cruna dell'ego*, *op. cit.*, pp. 140.

Il raddoppio del racconto giovanneo si innesta esattamente all'altezza di questo impronunciabile – o, se si vuole, di questa insormontabile cesura/faglia –, che attraversa in longitudine e latitudine, tanto il canone biblico, quanto il desiderio – non solo biblicamente attestato<sup>373</sup>. Assecondando le peculiarità ben note dello stile caro al *QV*, esso non può in alcun modo obbedire ai pleonasmi di un'estetica tesa al rinforzo enfatico, come già notato. Piuttosto, non solo osa attestare canonicamente l'emersione del *novum*, proprio lì dove l'ignominia della morte del messia pareva aver spazzato via, con la sua vita, ogni realistica possibilità di sperabile ri-scrittura dell'esistenza (cfr. *Lc* 24,21). Ben di più, per bocca di Tommaso, l'evangelista lascia emergere compiutamente, in forma linguistica, ciò che fin dall'inizio annunciava la sua presenza – «E il *logos* si fece carne, e venne ad abitare in mezzo a noi» (*Gv* 1,14). Discernere, dunque, il crin(al)e che, ad un tempo, lega e distingue l'irrisolubilità/*in-solutum*, a priori e costitutiva, di quell'ambivalenza invincibile che pervade le trame del sacro, e l'assolutezza/*ab-solutum* della istituzione religiosa, mediante il fenomeno del cristianesimo storico: riceve l'equivalente adeguato nell'aver luogo dell'evento di *soglia*. Ovvero, è l'intrigante che si consegna al lettore/uditore quale possibilità di credere, secondo il dinamismo dell'attestazione cristiana del mistero santo.

Ecco, forse, perché solo a questo punto – ed è proprio il caso di dirlo – l'evangelista sente arrivata l'"ora" (cfr. *Gv* 2,4; 7,6.30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1) di impegnare quell'altra non meno importante connotazione: «uno dei Dodici». Curiosamente, infatti, non solo non era ancora comparsa nel quadro dei racconti di apparizione – in cui continua l'uso del *terminus technicus* "discepoli" – ma neppure nel corso dell'intero costituito dal cosiddetto *Libro dell'Ora*, ossia la seconda parte del *QV* (cc. 12-20[.21])<sup>374</sup>. Impedito, o quantomeno recalcitrante ed estremamente parsimonioso rispetto al suo uso, l'autore attende gli ultimi passi della fede di Tommaso, quelli del suo venire all'attestazione della manifestazione (*Gv* 20,25.27-29). Gli sembra insufficiente, per quanto necessario, il rinvio all'aver *visto* coi propri occhi il Signore risorto per inquadrare l'autenticità di questa postura.

Sia espresso, per ora, in termini sintetici: la meta-figura della *dis-chiusura* (vista) – cfr. l'intero *Capitolo Terzo* – è tale solo nell'irriducibile differenziarsi possibilizzato dall'evento di *soglia*. È in grazia di quest'ultimo che l'apertura diviene leggibile/comprendibile nei termini di *dis-chiusura*. In altro modo giunge quest'ultima senz'altro a cogliere innumerevoli ragioni del reale, ma non a

<sup>373</sup> Cfr. G. MAZZANTI, *Persone nuziali*, op. cit.; ID., *Mistero pasquale*, op. cit.

<sup>374</sup> *Unicum*, come appena detto, nel quadro della seconda parte del *QV*, nel resto del vangelo compare solo altre tre volte, al cap. 6 (vv. 67.70.71): nel momento cioè della maggior tensione possibile interna alla sequela discepolare del messia – con l'annuncio del tradimento da parte di Giuda, "uno dei Dodici". In effetti, è quantomeno curiosa la sovrapposizione fra i due personaggi (Tommaso e Giuda) permessa dal ricorrere per entrambi della medesima espressione. Ancor più singolare se si pone attenzione al fatto che ormai, al cap. 20, non sono più dodici, ma undici.

rendere compiutamente ragione del realismo proprio al *logos* evangelico. Non può cioè accadere, per sé, alcuna attestazione, per quanto se ne renda paradossalmente rappresentabile l'esigenza. Va da sé l'esposizione rischiosa all'urto soverchiante delle potenze, terrificanti e seducenti, del sacro, pervasive dell'esperienza religiosa, la cui mediazione, d'altro canto, sta nell'ordine dell'inaggrabile: non sarebbe infatti possibile (per i discepoli, come per chiunque) decodificare la qualità rivelativa dei gesti e delle parole di Gesù. Tuttavia, irresistibile appare l'ingiunzione al ri-piegamento<sup>375</sup> che, internamente ad essa, raggiunge ogni profilo dell'umano religiosamente devoto.

Sia detto solo *en passant*: non può sfuggire, a questo proposito, la prossimità con ciò che si ebbe ad osservare in occasione della parabola de *il buon Samaritano*. Se lì, infatti, il levita interveniva sulla scena – in qualità di ripetizione attanziale – a sancire un agire *quasi* irresistibilmente piegato e univocamente diretto dall'apertura del vedere, qui il *QV* riparte precisamente dal senso della vista. La quale, tuttavia, non può ancora definirsi *dis-chiusa*. L'aprirsi di quel vedere discepolare si rivela, cioè, catturato nel bel mezzo di una persistente *ri-chiusura* (cfr. *Gv* 20,19.26): quasi che quell'essere raggiunti visivamente non riuscisse ancora a far breccia nei cuori – con la riemersione dell'immagine dello schiavo, evocata in *Gv* 8,31ss.

L'eccesso della provocazione estetica, che, per timore, non si concede allo spazio di un contatto affezionato/affezionante, non riesce a spingere il soggetto verso l'*ek*-statico di uno spossessamento. Non si giunge, in definitiva – tanto nella parabola lucana quanto nell'intrigo giovanneo – a quel riconoscimento in grado di mettere in esercizio un vero e proprio transito verso l'etico della cura testimoniale, modo di essere al mondo che, ad un tempo, disloca i passi fuori dal cerchio sempre già con-cluso dell'auto-referenzialità, orientandoli al margine/e-marginazione, lì dove il reale a-viene e in-voca cor-responsorialità<sup>376</sup>.

---

<sup>375</sup> Va nondimeno discriminato rispetto un atteggiamento ad esso molto affine: quello della ri-flessione, determinata dall'esperienza fatta da chiunque legga. In effetti «[l]a lettura richiede l'adattamento del proprio corpo al testo. Curvandosi su se stesso, il lettore ha davanti agli occhi il testo e sé. Il testo fa ri-flettere sia nel senso che dà da pensare sia richiedendo la *flessione* del lettore che, in tal modo, si china su se stesso, si ri-flette. Leggendo, il corpo si piega come un punto di domanda che incontra il testo e se stesso». Emblematico è ciò che accade a Gesù nella sinagoga di Nazareth: «leggendo la Scrittura, incontra Se stesso e, riflettendo su di Sé, legge la Scrittura. Il contatto fra due "testi", quello del corpo e il rotolo, è dato dallo Spirito che abita entrambi. Ciascuno dei due testi diventa il vocabolario e la grammatica per leggere l'altro» (G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame*, *op. cit.*, p. 50).

<sup>376</sup> La poesia, questo movimento, lo conosce bene, tanto da sapersi tutta in esso. L'opera poetica è quanto di più "profanatorio" – categoria agambeniana sulla quale si tornerà nel seguito del *Capitolo* – l'uomo sappia agire. Cfr. in merito G. AGAMBEN, *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata 2002; J. DEIBL, *Poetica del congedo*, *op. cit.* Secondo la penetrante analisi che M. NERI, *Esodi del divino*, *op. cit.*, dedica in modo appassionato alla figura poetica di P. Pasolini, la sua provocazione, «portata talvolta all'eccesso», si configura come «l'indice artistico necessario per spingere verso quel passaggio ai margini della prospettiva estetica del reale; oltre che rappresentare la qualità soltanto indiziaria, frammentata e sospesa, dell'esperienza estetica a cui essa potrebbe permettere di accedere» (p. 96). L'eccesso non di rado irritante costituito dalla provocazione iscrive, nella poetica pasoliniana, una referencia «alla necessità di dover scompaginare le forme istituite di una società che si sta progressivamente disumanizzando». Necessità che si scorge

Anche ora, inoltre, l'inedito irrepresentabile (o-sceno) di un con-tatto accade alla e come fine del racconto testimoniale, nel comune di un sentiero e come scarto interno al sentire/sensibile della sequela. Emblematico, pertanto, non può che apparire lo stallo da cui riprende la narrazione: se, in occasione della prima apparizione, la menzione «per paura dei Giudei» verrebbe ad esplicitare, in misura storicamente congrua, il motivo di un tale comportamento, meno evidenti risultano i fattori che muovono a smentita della *dis-chiusura* appena mostrata. Ancora più dissonante, e per certi versi amara, se accostata all'esaltazione del grido «abbiamo visto il Signore!» (Gv 20,25), con cui sembrava – una volta per tutte – doversi marcare il confine tra fede e incredulità. Pertinente è il sospetto che, anche in questa circostanza, si tratti di uno slittamento semantico determinato dalla natura simbolica del *QV*.

Miglior comprensione risulterebbe in effetti qualora il genitivo τῶν Ἰουδαίων (dei Giudei) venisse considerato oggettivamente e, insieme, soggettivamente. L'angoscia, che revoca a sé ogni possibilità di oltrepassare le mura rassicuranti, per quanto anguste, a recinzione del territorio che è il religioso – entro cui i discepoli si sentono custoditi –, non è solo a motivo del pericolo costituito dalla più che probabile rappresaglia dei loro correligionari (la paura *per i* Giudei). Se è vero che la «religione cerca il governo dell'ingovernabile, la misura dell'incommensurabile», esigendo pertanto «un gesto di coraggio per accettare la pressione del sacro»<sup>377</sup>, molto più, in essi pulsa il medesimo sentire: la paura *dei* Giudei.

Gli uni op-posti agli altri; e, tuttavia, allo stesso tempo, ri-com-posti a fronte del

sacro arcaico [che] requisisce quello che tocca, lo avvolge contagiosamente, lo fa dispoticamente proprio, nel bene e nel male: la vita e la morte, la felicità e il dolore, l'unità e la separazione, la colpa e la purificazione, la verità e il senso, la giustizia e la destinazione. Per l'uomo senza rivelazione non c'è scampo: assoggettarsi o perire, assecondarlo o esserne annientati<sup>378</sup>.

Essi sono, cioè, né più né meno, attratti/irretiti assieme a questi ultimi – e dunque prigionieri/schiavi senza scampo – nel/del medesimo timore che domina il *pathos* pervasivo ed inesplacabilmente seduttivo/seducente esercitato sull'umano dal sacro, «incalza[n]te da ogni lato, oltre il limite della nostra capacità di fronteggiamento»<sup>379</sup>.

---

nella «pericolosa economia con cui il sacro» – ovvero, la «forza primigenia che dà spessore alla relazione religiosa» – «si inserisce nelle trame del reale [...] forza originaria di coesione e prossimità fra i diversi, [che] si accosta alla critica di una religione» (p. 98) storicamente predisposta al suo irrigidimento secondo procedure di istituzionalizzazione.

<sup>377</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, p. 142.

<sup>378</sup> *IBIDEM*, p. 392.

<sup>379</sup> P. SEQUERI, *La cruna dell'ego, op. cit.*, p. 136.

La netta percezione di questo soverchiante essere esposti, già notato *en passant* anche nel *Corpus Paulinum*, scopre l'invariabile antropologica insuperabile, corrispondente alla consapevolezza di essere-(nella)vulnerabilità. Essa, in quanto costitutiva apertura, porta il marchio immemorabile di un sospetto antico, in ordine alla effettiva bontà della sua configurazione destinale, rendendo incerto – e ineluttabilmente intermittente – il corrispondervi sul piano esistenziale. L'essere umano è, così, sempre sul punto di regredire nella neg(oz)iazione di ogni apertura; in una oscillazione, cioè, che vale il tratto trasversale a segnatura della polarizzazione interna alla realtà della *dischiusura*: apertura e coazione a ricadere verso quell'antica *ri-chiusura* genesiaca (cfr. *Gen 3*)<sup>380</sup>. A motivo di quella *vergogna*<sup>381</sup> messa a tema dal paradigma biblico (nella connessione con la figura della “nudità” originaria), il discepolo si sa sopraffatto dall'ambiguità intrascendibile del sacro. Ambiguità che lo muove all'inerzia di un maggior credito affidato al lato oscuro della sua coscienza, quello che «ricorda la follia di Adamo e conduce alla violenza di Caino»<sup>382</sup>. Mentre il lato «luminoso [che] rammemora la divina signoria dell'origine e della destinazione»<sup>383</sup>, tende ad essere quasi rimosso, procrastinando così quella pur possibile stabilizzazione della postura testimoniale, dis-posta al coraggioso fronteggiamento nella es-posizione al sacro.

Oscillazione che non può non avere, sul versante antropologico, effetti permanentemente corrosivi e storicamente devastanti in ordine al profilo dell'immagine di Dio. La cui credibilità e la giustizia del cui volto rimangono in effetti indisciungibilmente appese alla enigmaticità del sacro, «iscritt[a] nelle pieghe della natura come nel cuore della legge», inoculata nella storia come «*phàr-makon*: contiene il veleno e la medicina. È rimasto in esso qualcosa dell'intelligentissimo serpente della Menzogna, che ci incoraggia alla *violazione* e alla *saturazione*»<sup>384</sup>, rendendo il sentire incerto, e indiscernibile il profilo originariamente affidabile del volto di Dio. E, sebbene fuori dalle

---

<sup>380</sup> Cfr. K. APPEL, *Apprezzare la morte*, op. cit.

<sup>381</sup> Aiuta alla comprensione di questa categoria ciò che ad essa si contrappone; a questo proposito pare illuminante l'osservazione di G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, op. cit., pp. 62-63: «che vi siano luoghi e situazioni in cui la dignità è inopportuna, lo si è sempre saputo. Uno di questi luoghi è l'amore. L'innamorato può essere tutto, tranne che dignitoso, così com'è impossibile fare l'amore mantenendo la dignità. [...] Per questa impossibilità di conciliare amore e dignità vi sono delle buone ragioni. Tanto nel caso della *dignitas* giuridica quanto nella sua trasposizione morale, la dignità è, infatti, qualcosa di autonomo rispetto all'esistenza del suo portatore, un modello interiore o un'immagine esterna cui egli deve adeguarsi e che dev'essere conservata a ogni costo. Ma, nelle situazioni estreme – e anche l'amore è, a suo modo, una situazione estrema – non è possibile mantenere una sia pur minima distanza tra la persona reale e il suo modello, tra vita e norma». Si veda, inoltre, K. APPEL, *La religione e la comunità che viene*, op. cit.

<sup>382</sup> P. SEQUERI, *La cruna dell'ego*, op. cit., p. 135.

<sup>383</sup> *IBIDEM*.

<sup>384</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 138.

sue trame ambivalenti non si dia alcuna salvezza divina<sup>385</sup>, i lineamenti di Dio non possono in ogni caso non giungere pregiudicati dalla rifrazione de-formante dello specchio sacro<sup>386</sup> e dalla sua brama, per la quale «[q]ualcosa (o qualcuno) da adorare – da consacrare – deve sempre essere trovato. Qualcosa (o qualcuno) da esecrare – da sacrificare – deve essere sempre individuato»<sup>387</sup>. E seppure, da una parte, solo Dio possa indiscutibilmente mettere al sicuro, ad un tempo, la propria affidabile natura, nonché «il *logos* e il *nomos* dell'uomo»<sup>388</sup>, facendosi trovare – *vedere*; così, dall'altra, in modo assolutamente paradossale, neppure la rivelazione di sé, continuando a mantenersi sull'asse di una distanza di sicurezza (cfr. *Lc* 24,34; *I Cor* 15,5-8: *ὄφθην* – «lasciandosi vedere»), consente di *percepire* l'effettiva sua signoria sulle acque ambivalenti del sacro.

Precisamente qui è situato il punto – a giudizio della presente ricerca – in cui fa il suo ingresso sulla scena Tommaso e il portato della sua pretesa. In essa affiora il differenziale cristiano nello scarto irriducibile, tanto rispetto alla sua sovrapposizione con la religione, quanto con la sua chiamata a fronteggiare il sacro. Non possono sfuggire i due corni della questione.

À la Barth, «è l'evento cristologico a decidere la verità della religione, e non il contrario». La qualità della dialettica, entro cui accade la verità (di entrambi), stabilisce altresì, allo stesso tempo, che «la fede cristiana abita necessariamente la religione, pur lottando contro la sua inevitabile tendenza all'autolegittimazione salvifica»<sup>389</sup>, tesa com'è ad espugnare il regno del sacro a proprio vantaggio. A motivo di questa non-sovrapposibilità che costituisce la *fides* cristiana si è scelto di procedere nel presente *Capitolo* – come già richiamato – cercando di coglierne l'irriducibile nel nesso che partecipa alla sua configurazione, ossia con l'ingiunzione del sacro<sup>390</sup>.

Il sopraggiungere di Tommaso sulla scena evangelica delle apparizioni coincide, allora, con la possibilità effettiva, sua e di tutti, di esser finalmente introdotti nello spazio proprio alla qualità *apostolica* della fede. Poiché

---

<sup>385</sup> «Da che lo abitiamo, il sacro vive nel punto di intersezione di questa duplice configurazione [...]. Senza questo codice di accesso del sacro arcaico – che innanzitutto ci ammutolisce – d'altra parte, la nostra sensibilità per l'opera mediatrice della religione – rito, mito, comunità – non sarebbe maggiore di quella di un ratto» (*IBIDEM*, p. 139)

<sup>386</sup> Cfr. A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

<sup>387</sup> P. SEQUERI, *La cruna dell'ego*, op. cit., p. 135. Lo illustra con altrettanta efficacia P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, op. cit., pp. 100-121, allorché, riprendendo la parabola di *Mt* 25,14-30, vede proiettata sulla figura del padrone il tratto di una «religione del sospetto e della paura [...] [che] finisce per essere simmetrica all'irreligione dell'egoismo e della prevaricazione. Perché là dove questa logica conserva una qualche plausibilità etica, il serpente ha buon gioco» (p. 120).

<sup>388</sup> P. SEQUERI, *La cruna dell'ego*, op. cit., p. 135.

<sup>389</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 39.

<sup>390</sup> Per il suo inalienabile rapporto con il fenomeno della religione storica si rimanda al *Capitolo Terzo*.

quello che Tommaso chiede è che l'apparizione (del Risorto) si mantenga nello spazio della manifestazione (di Gesù); e che quindi l'apparire [...] non implichi una ricaduta della verità (di Dio) dal suo darsi (nel e come corpo di Gesù) al suo rivelarsi (come nell'apparire e scomparire del Risorto): il corpo di Gesù non deve solo mostrarsi, ma proprio darsi nell'apparire del Risorto<sup>391</sup>.

Lo scarto che ora viene in effetti all'evidenza accade non più semplicemente sul piano dell'apparizione, bensì su quello della manifestazione: esattamente il passaggio – inaudito e improducibile, per quanto da sempre bramato – che *manca* per opporsi a «quella tendenziale spiritualizzazione del corporeo e de-materializzazione del sensibile che ha caratterizzato la fede cristiana – e che, in parte, la caratterizza ancora»<sup>392</sup>. Va anche notato che la qui proposta ermeneutica della versione giovannea intende leggere la logica, che governa la canonicità dei due brani, nel segno comune del loro essere «[i]ndice di una disputa interna all'ortodossia della fede». Ciò che, in prima battuta, si sarebbe portati a inquadrare secondo la logica governata dall'*aut/aut* – per cui, in forza dei protocolli epistemologici a tutt'oggi in circolo, il secondo verrebbe a falsificazione/elisione del primo elemento –, in realtà dal canone viene all'attestazione la biunivocità dell'*et/et*, la cui dialettica auspica un incremento veritativo, l'inveramento vicendevole degli elementi<sup>393</sup>. La versione giovannea, che sente prossima a sé la prospettiva di Tommaso, non supera né esclude quella prevalentemente maturata negli ambienti in cui si coagula la tradizione sinottica. E neppure si limita ad una sua mera riproduzione, ma se ne fa *gemella*, compiendola nella prospettiva offerta dalla comunità del *Discepolo amato* (cfr. *Mt* 5,17).

---

<sup>391</sup> M. NERI, *Gesù, op. cit.*, p. 130.

<sup>392</sup> *IBIDEM*, p. 130.

<sup>393</sup> Sul piano della cristologia neo-testamentaria accade similmente di assistere ad un incremento veritativo mediante la polarizzazione del nome di Gesù con l'identificazione del titolo "Cristo" e/o "Signore" (cfr. *Gv* 20,31; così come *I Gv* 2,22; 5,1; inoltre: le numerose citazioni di *At*, così come in *Fil* 2,11 e nelle *Lettere* paoline; cfr. anche *Mc* 1,1). In merito consultare con frutto GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, op. cit.*; G. MOIOLI, *Cristologia, op. cit.*; B. SESBOÛE, *Cristologia fondamentale, op. cit.*; ID., *Gesù Cristo, l'unico mediatore, 1-2, op. cit.*; ID., *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa, op. cit.* Dal punto di vista epistemologico, si tenga conto della svolta – da un impianto orientato alla semplificazione, ad uno istruito a partire dalla complessità – segnalata in modo chiaro ed efficace da G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura, op. cit.* Effettivamente, anche solo sul piano ermeneutico e/o scientifico, si può dire che il soggetto osservante – per il fatto stesso di "guardare" – si in-contra con ciò che osserva, in un modo tale da implementare la realtà di entrambi. Si può dire, quindi, che già nel "vedere", in quanto evento di *dis-chiusura*, si annuncia un accesso all'intimità della realtà in quanto tale, al suo con-tatto. L'imprescindibile del credere sta proprio in esso, ossia nel con-tatto col corpo del risorto. In grazia di ciò si *dis-chiude* l'elementare della fede (cfr. C. THEOBALD, *La Rivelazione, op. cit.*) o, la fede che salva (cfr. P. SEQUERI, *L'idea della fede, op. cit.*), che a sua volta possibilizza l'evento di soglia *schlechthin*, qual è la figura della testimonianza – pura e-scrizione esistenziale della postura incomparabile, sempre antica e sempre nuova, propria del "Testimone fedele" (cfr. *Ap* 1,5).

Con essa, però, giunge a stabilizzazione la dialettica *gemellare*<sup>394</sup>, necessaria ad articolare, compiutamente (sin-fonicamente) e secondo giustizia, l'attestazione della manifestazione del vero Dio nella carne risorta del Signore. La «indecidibilità che il cristianesimo non ha temuto di canonizzare a misura delle generazioni a venire», ovvero la compresenza di *dis-chiusura* e *soglia* data nell'esistenza di «due comprensioni diverse della permanente presenza del Signore, nella sottrazione di ogni possibilità di disporre di essa»<sup>395</sup>, va finalmente compresa come il profilo insuperabile di una tensione generativa del cristianesimo – e, dunque, costitutivamente in seno ad esso, non solo a quello delle origini. Essa indica la imprescindibilità a tutti gli effetti (nel bene e nel male) dell'iscrizione cristiana del credere nel registro istituito (e istituzionale) della mediazione religiosa. Nondimeno, si dà internamente a quest'ultima, e in simultanea al suo prendere storicamente un *corpus*, una differenza irriducibile che ne costituisce il senso proprio, inteso nella sua estensione totale (cristologicamente conforme): dall'antecedenza originaria/originante alla sua graziosa, indeducibile destinazione.

L'operatore fenomenologico di questo scarto – non più riassorbibile nella prospettiva della manifestazione cristologica di Dio – emerge compiutamente nell'inversione operata, sul piano del sensibile, dall'accredito acceso presso di sé dallo stesso Risorto<sup>396</sup>. Ormai, «[i]l vedere segue il toccare e si chiude con un con-tatto con quello spazio che la croce ha aperto, per sentire in esso tangibilmente il cuore stesso della verità del *Logos* di Dio»<sup>397</sup>. Il vedere, dunque, non è spazzato via dal toccare per la pre-potenza del suo im-mediato insorgere, ma ri-compreso, ri-con-figurato a partire dal voler fare i conti fino in fondo con quello “spessore” corporeo (cfr. *I Gv* 1,1ss) definitivamente guadagnato alla sua più propria dignità dalla coscienza del Figlio nella carne<sup>398</sup>.

---

<sup>394</sup> Da questo punto di vista va notata – peculiarmente nel caso dei gemelli omozigoti – la prossimità e, nello stesso tempo, l'irriducibile differenza con il fenomeno della clonazione. Ciò che di primo acchito appare una constatazione alquanto banale, potrebbe non esserlo se trasposto a metafora chiamata a misurare la fedeltà delle chiese e delle loro scelte pastorali.

<sup>395</sup> M. NERI, *Il corpo di Dio*, op. cit., p. 35.

<sup>396</sup> «Ma egli [Tommaso] disse loro: “Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il dito nel posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato, non crederò” [...] disse [Gesù] a Tommaso: “Mettila qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano, e mettila nel mio costato» (*Gv* 20,25.27).

<sup>397</sup> M. NERI, *Gesù*, op. cit., p. 131.

<sup>398</sup> A motivo di ciò si è scelta, sul piano metodologico, prioritariamente una lettura del testo di *Gv* 20,24ss, per poi lasciare emergere in seconda battuta, e nella cornice di ciò che è stato appena sviluppato, il proprio della *dis-chiusura* narrato dal primo quadro del dittico, ossia *Gv* 20,19ss.



Toccare l'Aperto – il corpo risorto del Crocifisso in quanto «aperto»<sup>399</sup>: invito/ingiunzione al con-tatto con quella medesima unica spaziatrice corporea lasciata *dis-chiudere* sulla croce, disponibile ad ogni con-tatto che desideri fare corpo, ovvero con-iugar-si con essa (*una caro* – cfr. *Gen 2,24*), compimento esigito ed attestazione esibita dal *corpus* scritturistico. A questo proposito illuminanti giungono alcune riflessioni di J.-L. Nancy, sulle quali si avrà modo di soffermarsi più diffusamente nel corso del *Capitolo Terzo*. In riferimento al gesto affettivo/patico del toccare, il filosofo francese coglie come il generarsi del sensibile “*par excellence*” sia proprio nel «punto in cui il toccare non tocca». Di più, «non deve toccare per poter esercitare il suo tocco (la sua arte, il suo tatto, la sua grazia): il punto o *lo spazio privo di dimensione che separa* ciò che il toccare accosta, la linea che divide il toccare dal toccato e dunque il tocco da se stesso»<sup>400</sup>. Come un pennello che, «depositando il colore, subito si ritrae, traccia[ndo] il limite fra il senso del tatto e quello della vista»<sup>401</sup>; e permettendo, così, all'immagine – mediante questa interruzione di con-tatto – di divenire tale. Analogamente, seppure in modo inverso in questo snodo decisivo della narrazione evangelica, si fa evidente, nella tensione fra i due sensi corporei, la figura liminale di una interruzione. La risoluzione, posta sul *continuum* della visione (cfr. *Gv 20,29*) dalla sfrontata richiesta di voler/poter con-tattare la manifestazione, trova il suo sigillo nella fattiva conferma della ostensione definitiva della medesima (cfr. *Gv 20,27*).

Sulla punta dell'istanza – autorizzata dallo stesso Risorto – che l'apostolo rivendica, si concentra, dunque, ciò di cui il cristianesimo, non ultimo, attende il compimento, e fin dal suo esordio nelle regioni della cultura occidentale. Si tratta di quello che potrebbe venir espresso nei termini di una *evangelizzazione* dell'ontologia (metafisica)<sup>402</sup>: fare i conti fino in fondo con la questione

---

<sup>399</sup> Cfr. J.-L. NANCY, *Corpus*, *op. cit.* Dello stesso autore va apprezzata anche la descrizione di ciò che appare a prima vista quanto di meno “corporeo” vi sia: «[l']immagine del cielo, [i] fatto cioè che sopra la terra si apre una dimensione che non è nemmeno più una dimensione, ma che è l'apertura, spalancata e senza fondo. Non c'è niente da vedere in fondo a questo cielo [...] ma si può vedere, sapere, capire o sentire che c'è questa apertura [...] la cosa essenziale è l'impossibilità di richiudere questa apertura [...] che cosa significa essere il più possibile se stessi, e quindi il più possibile uomini, se non appunto essere fedeli a quest'apertura?» (ID., *In cielo e in terra. Piccola conferenza su Dio*, Sossella, Roma 2006, pp. 39-41). Cfr. inoltre l'ulteriore scavo dell'intuizione nancyana in I. NICOLETTO, *Le nostre seti, le nostre sorgive. Intrecci tra vangelo e mondo*, Pazzini Editore, Verucchio (RN) 2011; ancora: ID., *I passaggi di Dio*, (Quaderni di Camaldoli, 24) EDB, Bologna 2003; ID., *Transumananze. Per una spiritualità del/nel mutamento* (con un testo inedito di J.-L. NANCY), Città Aperta Edizioni, Troina (Enna) 2008.

<sup>400</sup> J.-L. NANCY, *Noli me tangere. Saggio sulla levata del corpo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 24 (corsivo aggiunto).

<sup>401</sup> A. TAGLIAPIETRA, *Icone della fine, miti*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>402</sup> Cfr. in modo particolare P. SEQUERI, *Metafisica e ordine del senso*, in: “*Teologia*”, 36/2 (2011), pp. 159-171; ID., *Ontologia della libertà e struttura della fede. L'apertura di Luigi Pareyson e l'istanza di una nuova teologia filosofica*, in: AA. VV., *Teologia e filosofia. Modelli, figure, questioni. Scritti in onore di Mons. Angelo Bertuletti*, Glossa, Milano 2008, pp. 139-58; ID., *Una svolta affettiva per la metafisica?*, in: P. SEQUERI, S. UBBIALI (ed.), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009, pp. 85-116.

del sensibile, o meglio, della sensibilità per il senso. In altre parole, si tratta di sondare l'aver *luogo* di un *modo* unico di stare al mondo, entro cui viene a permanente stabilizzazione l'attestazione della verità di Dio, affezionata affidabilità paterna nelle trame del sacro<sup>403</sup>. Il tocco esigito da Tommaso, omologo al con-tatto esibito dal Risorto, sta al contempo sul medesimo asse della segnatura che indica la

*frattura* [non solo] *riflessiva* nella tradizione del sacro. In questa frattura – che assume valore di *soglia* [corsivo aggiunto] verticale fra l'immemorabile dell'origine e la memoria del mondo – si annuncia il divino [...] si stabilisce il contatto fra ciò che sta al di qua e ciò che sta al di là del sacro-che-diventa-*soglia* [corsivo aggiunto] fra il divino e l'umano<sup>404</sup>.

### II.3 Una *tipo*-logia *topo*-logica: la paradigmaticità della *soglia* nella figura della *sacertà* in Giorgio Agamben

Sull'enigmatica imprescindibilità (non esclusivamente) antropologica della connessione fra l'istanza del *sacro* e l'ineludibile della percezione legata alla meta-figura della *soglia* lo svolgersi della presente argomentazione incrocia la riflessione di GIORGIO AGAMBEN<sup>405</sup>. *Homo sacer* rappresenta, certamente, ciò sotto il cui titolo si condensa l'intero di un più che ventennale progetto, a cui l'autore deve in gran parte la sua celebrità. Piuttosto paradossale, a dire il vero: si registra, infatti, un apprezzamento persino entusiastico in merito allo stile delle sue argomentazioni “para-

---

<sup>403</sup> Cfr. P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, op. cit.; M. NERI, *Il corpo di Dio*, op. cit.; E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella Editrice, Assisi 2009; ID., *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

<sup>404</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 147.

<sup>405</sup> G. Agamben sembra saper raccogliere l'eredità di pensiero della modernità nel coagulo intorno ad una duplice tensione: da una parte quella che va dagli imprescindibili Hegel e Heidegger; dall'altra quella che ad ognuna delle due figure interfaccia dialetticamente, e nel rispettivo distanziamento, le letture di Benjamin e di Foucault. Proviene dunque dalla marcatura, in misura e grado variamente decisivi, di questi quattro punti cardinali la sussunzione altamente erudita e creativa della lezione agambeniana. Per ciò che attiene ad una introduzione del suo pensiero complessivo si rimanda a M. MÜLLER, *Das Paradigma der Schwelle. Rekapitulation, Interpretation und Anwendung des Denkmotells Giorgio Agambens und seine Relevanz als Perspektive für die politische Theorie*, Doktorarbeit (Philosophie), Wien 2011, pp. 23-34; L. DE LA DURANTAYE, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford/CA 2009; J. CLEMENS, N. HERON, A. MURRAY, *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*, Edinburgh University Press, Edinburg 2008; A. MURRAY, *Giorgio Agamben*, Routledge, London – New York 2010; E. GEULEN, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Junius, Hamburg 2005; C. SALZANI, *Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, Genova 2013; A. LUCCI, *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2016. In ordine all'affinità dell'impianto teoretico agambeniano con altri pensatori moderni cfr. E. GEULEN, *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, Fink, München 2008; V. BORSÒ (a cura di), *BENJAMIN – AGAMBEN*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010. Si segnala infine G. ASSELIN, J.-F. BOURGEOULT (a cura di), *La littérature en puissance autour de Giorgio Agamben*, VLB, Montréal 2006.

logiche”<sup>406</sup> e in ordine all’impianto complessivo del suo metodo d’indagine “archeologica”<sup>407</sup>. E questo vale tanto sulla sponda europea dell’Atlantico, presso le istituzioni culturali e accademiche (non ultimo, degli ambienti universitari teologici: francesi, anglofoni e di lingua tedesca), quanto oltreoceano. Non così, invece, accade in Italia; e in modo ancor più marcato (per non dire imbarazzante) all’interno delle pontificie facoltà teologiche – del resto, «*nemo propheta in patria*» (Lc 4,24; Mt 13,57).

L’intento qui evidenziato in conto al filosofo italiano risiede, in ogni caso, nella volontà di riflettere intorno alla storicità dell’accadere, individuandone, insieme ai nessi originari, l’origine permanente; giungendo, così, mediante un’analisi *archeologica*, all’apprezzamento qualitativo dello loro costitutiva paradigmaticità. L’affinamento del metodo foucaultiano, messo in campo da Agamben, fa indubbiamente leva sulla modalità tipologica del pensiero: la tipizzazione dei fenomeni storici, non è affatto arbitrio fantasioso, ma segue una certa intima “frattalità” (Nancy), o meglio, la loro misteriosa *signatura* ontologica – orizzonte entro il quale trova posto, non ultimo, anche la teologia del “carattere” sacramentale, proprio al pensiero cristiano tradizionale.

Va, perciò, anzitutto chiarito che, per lui, la centralità assegnata alla categoria di paradigma – in questo non così distante dall’eredità metafisica, da Aristotele a Kant – altro non sarebbe dal «movimento che va dalla singolarità alla singolarità e che, senza uscire da questa, trasforma ogni singolo caso in *esemplare* di una regola generale che non è mai possibile formulare a priori»<sup>408</sup>.

---

<sup>406</sup> La categoria vuole sottolineare il processo riflessivo che segue, propriamente, la logica del para-dosso, incentrata sulla figura del para-digma; dove non si ha «a che fare con un significante, che viene esteso a designare fenomeni eterogenei in virtù di una stessa struttura semantica» (G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 20). La para-logica agambeniana si ispira all’intuizione goethiana intorno all’*Urphänomenon* (fenomeno originario), funzione paradigmatica in cui l’ana-logia «vive in perfetto equilibrio al di là dell’opposizione di generalità e particolarità» (p. 32).

<sup>407</sup> Nel caso di Agamben, come in quello di Foucault, lavorare attraverso paradigmi significa sapersi con-iugare con l’origine/originario (*archè*) di ogni fenomeno: «L’*homo sacer* e il campo di concentramento, il Muselmann e lo stato di eccezione – come, più di recente, l’*oikonomia* trinitaria o le acclamazioni – non sono ipotesi attraverso le quali intendessi spiegare la modernità, riconducendola a qualcosa come una causa o un’origine storica». Piuttosto, lo «scopo era di rendere intellegibile una serie di fenomeni, la cui parentela era sfuggita o poteva sfuggire allo sguardo dello storico. Certo le mie ricerche, come quelle di Foucault, hanno carattere archeologico e i fenomeni con cui esse hanno a che fare si svolgono nel tempo e implicano quindi un’attenzione ai documenti e alla diacronia [...]; ma l’*archè* che esse raggiungono [...] non è un’origine presupposta nel tempo, ma, situandosi all’incrocio di diacronia e sincronia, rende intellegibile non meno il presente del ricercatore che il passato del suo oggetto» (*IBIDEM*, p. 33).

<sup>408</sup> *IBIDEM*, p. 24. L’autore dà parola allo stupore davanti a quella che gli appare «struttura paradossale, insieme sensibile e mentale», nominabile anche come «forma-elemento» (Goldschmidt): «[i]n altre parole, il paradigma, pur essendo un fenomeno singolare sensibile, contiene in qualche modo l’*éidos*, la forma stessa che si tratta di definire. Esso è, cioè, non un semplice elemento sensibile presente in due luoghi diversi, ma qualcosa come un rapporto tra il sensibile e il mentale, l’elemento e la forma [...] il paradigma non è mai già dato, ma si genera e produce[...] attraverso un “porre accanto”, un “congiungere insieme”» – al modo del *syn-ballein*, del simbolo – «e, soprattutto, un “mostrare” e un “esporre” [...] La relazione paradigmatica non corre, cioè, semplicemente fra i singoli oggetti sensibili, né fra questi e una regola generale, ma, innanzi tutto, fra la singolarità (che diventa così paradigma) e la sua esposizione

Nello specifico, ovvero per ciò che attiene alla storicità del *Da-sein*, l'esemplarità che viene, immediata, allo scoperto ottiene la sua paradossale figura nell'*homo sacer*. Attraverso quelle che il filosofo italiano considera categorie di matrice giuridico-politica, la vita dell'uomo sembra lasciarsi circoscrivere interamente entro il paradosso di una insostenibile contemporaneità: *uccidibile e insacrificabile*

una sfera-limite dell'agire umano che si tiene unicamente in una relazione di eccezione [...] *sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera*<sup>409</sup>.

In altre parole, se inteso correttamente, si potrebbe dire che la nuda vita dell'essere umano tende alla figura propria del suo «non sta[re] nell'ordine della retribuzione o della conquista, ma della risposta ad un appello improrogabile e tuttavia discreto, affidato com'è ad una sofferente, e gioiosa, quotidianità»<sup>410</sup>. Non può prescindere, pertanto, nella gettatezza del suo concreto situarsi nell'orizzonte di questo mondo-storia, dal fare i conti, in misura radicale, con la intrinseca vulnerabilità nel fronteggiamento del *potere* – sia sul lato del (eventuale) sacro/divino, che su quello dell'umano. È costitutivamente es-posto alla dis-posizione del potere sacro *ab-solutum*: assolto, cioè, sempre e comunque, da ogni legame di responsabilità che non sia verso l'*autòs* (auto-referenzialità).

La gettatezza del *Da-sein* comporta così l'esperienza di una duplice impossibilità. Da una parte, di scoprire con angoscia la condizione inaggirabile del proprio trovarsi sospesi all'impenetrabilità dell'essere insindacabilmente *costituito*, ossia del dipendere radicalmente dalla sovranità della decisione – nella forma ambivalente del *bando*. Il soggetto è, in sostanza, nell'esposizione ineluttabile dell'arbitrio sovrano, a cui piace accordargli custodia (con-sacrabilità), o, al contrario, di ritenerlo esecrabile (in-sacrificabilità). Dall'altra, esattamente questa cattura del/nel bando assoluto della sacralità sovrana determina quella soggezione esistenziale cui il soggetto non ha la forza di

---

(cioè la sua intelligibilità)» (pp. 24-25). Cfr. a questo proposito l'ottima ricognizione proposta nella dissertazione dottorale di M. MÜLLER, *Das Paradigma der Schwelle*, *op. cit.*

<sup>409</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 91. A suo giudizio l'antica istituzione romana della «*sacratio* configura una doppia eccezione, tanto dallo *ius humanum* che dallo *ius divinum* [...] la struttura topologica, che questa doppia eccezione disegna, è quella di una duplice esclusione e di una duplice cattura, che presenta più che una semplice analogia con la struttura dell'eccezione sovrana [...] come, infatti, nell'eccezione sovrana, la legge si applica al caso eccezionale disapplicandosi, ritirandosi da esso, così l'*homo sacer* appartiene al Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità» (*IBIDEM*).

<sup>410</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, *op. cit.*, p. 239. E, proseguendo, è affermato che «su questo non si può patteggiare, anche se si possono presentare casi drammatici: l'umano non va sacrificato».

sottrarsi: quell'essere sovrastati dall'inesorabile riconduzione alle dis-posizioni del potere *istituito* – in balia della sua malìa – di natura tanto giuridico-politica (uccidibilità), quanto religiosa (sacrificabilità). La *sacertà* dell'essere umano, perciò, che

si situa all'incrocio di una uccidibilità e di una insacrificabilità, al di fuori tanto del diritto umano che di quello divino [...] fa pensare che ci troviamo qui di fronte a un concetto-limite [...] [tanto da] interpretare la *sacratio* come una figura autonoma e ci chiederemo se essa non permetta per caso di far luce su una struttura *politica* originaria, che ha il suo luogo in una zona che precede la distinzione fra sacro e profano<sup>411</sup>.

L'*homo sacer*, che, contestualmente all'esperienza orribile del campo di concentramento, si nomina con “musulmano”<sup>412</sup>, si offre come il *topos* e il *typos* del *dis-in-canto*, la *soglia* presso cui si lascia trovare “la chiave” dell'antropologico e della sua costitutiva storicità. Contemporaneamente,

---

<sup>411</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>412</sup> Un primo, crudo e lucido affondo nel paradosso costituito da questa figura – definita da Agamben «una sorta di sostanza biopolitica assoluta» (G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, *op. cit.*, p. 146), il prodotto ultimo della violenza biopolitica – emerge dalle pagine impareggiabili di P. LEVI: «Tutti i musulmani che vanno in gas hanno la stessa storia, o, per meglio dire, non hanno storia; hanno seguito il pendio fino al fondo, naturalmente, come i ruscelli che vanno al mare. Entrati in campo, per loro essenziale incapacità, o per sventura, o per un qualsiasi banale incidente, sono stati sopraffatti prima di aver potuto adeguarsi; sono battuti sul tempo, non cominciano a parlare il tedesco e a discernere qualcosa nell'infernale groviglio di leggi e di divieti, che quando il loro corpo è già in sfacelo, e nulla li potrebbe più salvare dalla selezione o dalla morte per deperimento. La loro vita è breve ma il loro numero è sterminato; sono loro, i *Muselmänner*, i sommersi, il nerbo del campo; loro, la massa anonima, continuamente rinnovata e sempre identica, dei non-uomini che marciano e faticano in silenzio, spenta in loro la scintilla divina, già troppo vuoti per soffrire veramente. Si esita a chiamare morte la loro morte, davanti a cui essi non temono perché sono troppo schiacciati per comprenderla. Essi popolano la mia memoria della loro presenza senza volto, e se potessi racchiudere in un'immagine tutto il male del nostro tempo, sceglierei questa immagine, che mi è familiare: un uomo scarno, dalla fronte china e dalle spalle curve, sul cui volto e nei cui occhi non si possa leggere traccia di pensiero» (ID., *Se questo è un uomo – La tregua*, Einaudi, Torino 1989, p. 82). Interloquendo in modo serrato con P. Levi, Agamben, con il saggio suddetto – attraversamento della immane tragedia concentrazionaria operata dalla cosiddetta “soluzione finale” nazista –, tenta la strada estrema per l'emersione e la tenuta ontologica di una categoria a suo giudizio imprescindibile, quella della testimonianza. Sotto le spoglie del *Muselman*, di chi, cioè, ha attraversato fino al fondo l'inferno del campo di concentramento, si nasconde la figura del “testimone integrale”. Per quanta incertezza etimologica regni sull'origine del termine, a lui va riconosciuta ed attribuita l'autentica dignità testimoniale. Esistenza residuale, «segnava in qualche modo la mobile soglia in cui l'uomo trapassava in non-uomo e la diagnosi clinica in analisi antropologica [...] non soltanto l'umanità e la non-umanità, ma anche la vita vegetativa e quella di relazione, la fisiologia e l'etica, la medicina e la politica, la vita e la morte transitano le une nelle altre senza soluzione di continuità [...] *non-luogo dove* tutte le barriere disciplinari vanno in rovina, tutti gli argini tracimano [...] il *luogo* di un esperimento, in cui la morale stessa, la stessa umanità sono revocate in questione. Egli è una figura-limite di una specie particolare, in cui non soltanto categorie come dignità e rispetto, ma persino l'idea stessa di un limite etico perde il suo senso [...] Il musulmano si è portato in una *zona* dell'umano – poiché negargli semplicemente l'umanità significherebbe accettare il verdetto delle SS, ripeterne il gesto – dove, insieme all'aiuto, dignità e rispetto di sé sono diventati inservibili» (G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 42-43.57. Corsivi aggiunti). Per ciò che attiene alla figura agambeniana del testimone si rinvia al paragrafo del presente *Capitolo*, non senza aver richiamata l'attenzione su P. MESSNER, C. KAHAN, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz: témoignages, interprétations*, Éditions Kimé, Paris 2001; RECCHIA LUCIANI F., *Agamben e la Shoah. Fenomenologia della testimonianza e potere dell'immaginazione*, in: DELL'AIA L. (a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano 2012, pp. 76-88.

l'enigma di una figura del sacro al di qua o al di là del religioso, che costituisce il primo paradigma dello spazio politico dell'occidente [...] lo spazio della nuda vita, situato in origine al margine dell'ordinamento, viene progressivamente a coincidere con lo spazio politico, e esclusione e inclusione, esterno e interno, *bios* e *zoè*, diritto e fatto entrano in una zona di irriducibile indistinzione<sup>413</sup>.

Percependo un certo ideologismo nell'inquadrare, come Agamben ritiene, il politico – *focus* teorico-critico della sua filosofia negli ultimi decenni<sup>414</sup> –, più e prima del religioso, quale istanza antropologica originaria, si preferisce in questo frangente lasciare sullo sfondo la considerazione di tale questione<sup>415</sup>. Ciò che della dimensione squisitamente (bio)politica del potere qui interessa è, infatti, l'evocazione di un *primo spazio-tempo paradigmatico*, entro cui le categorie e le figure si indeterminano. Coincide con quella «zona di indifferenza (o, almeno, il punto d'intersezione)», in cui il potere sovrano (si) produce, o *prende* (un) corpo – e, forse, proprio su questo sottilissimo crinale, o *piega*<sup>416</sup>, si decide *la* differenza, *tout court*. Operazione nella quale, non a caso, sono udibili neppur troppo vaghe assonanze con il fondamentale cristologico del cristianesimo<sup>417</sup>. E la cui apparenza di innocua legittimità dissimula la voracità onnivora del suo vero volto dietro il corpo fisico del sovrano<sup>418</sup>. «[Q]uesto nascosto punto d'incrocio fra il modello giuridico-istituzio-

---

<sup>413</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer, op. cit.*, p. 12.

<sup>414</sup> Agamben mostra, non ultimo nelle prime pagine di *Homo sacer*, il suo debito al pensiero di Foucault. In modo particolare sulla sua spregiudicata capacità di analizzare la pervasività del potere nell'impossessarsi del corpo del singolo come della intera società. Mediante il costante intrecciarsi dei due aspetti – “tecniche politiche” e “tecnologie del sé” – esso penetra nelle pieghe più intime della vita. «Il punto in cui questi due aspetti del potere convergono è rimasto, tuttavia, singolarmente in ombra» (G. AGAMBEN, *Homo sacer, op. cit.*, p. 8). Occorre pertanto «una teoria in grado di investigare la costituzione del potere sovrano a partire da un'esplorazione dello stato di eccezione e delle sue localizzazioni fondamentali... una proposta di rilettura critica dell'ontologia spaziale alla base dell'*arcanum imperii* del potere sovrano... un disegno che mostra come ogni *stato di eccezione* si traduca necessariamente anche in uno *spazio di eccezione*» (P. GIACCARIA, C. MINCA, *Geografie della soglia*, in: M. PONZI, D. GENTILI (a cura di), *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, Mimesis, Milano – Udine 2012, p. 47).

<sup>415</sup> Diverso è il parere di F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione, op. cit.*, p. 145: «non si deve pensare [...] che l'arcaico passaggio dal mondo-selva al mondo-villaggio, per così dire, introduca in un orizzonte idilliaco e pacificato. Al contrario. Mentre rappresenta l'accesso all'ordine superiore del simbolico, apre il varco per sue specifiche forme di eccesso e di *ubris*». Se, pertanto, si considera il passaggio all'ordine del simbolico come quello specificamente “politico” e, al contempo, umanizzante, non va concluso che il religioso sia già sempre ‘contenuto’ – “al di qua e al di là” – dunque derivazione non originaria, né originante il “paradosso antropologico”. Cfr. M. DE CAROLIS, *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata 2008; anche C. THEOBALD, *La Rivelazione, op. cit.*

<sup>416</sup> Cfr. *supra*, nota 16.

<sup>417</sup> Nella prospettiva inaugurata da *Eb* 10,5ss (interprete del *Sal* 39[40]), il cristianesimo storico potrebbe interpretare, quale rappresentanza messianica nella socialità comune, la parodia profanatoria del potere sovrano, e della “presa” sul corpo da parte del regime totalitario governamentale.

<sup>418</sup> Il corpo del sovrano, che viene duplicato nella effigie di cera accanto al cadavere per la cerimonia funebre e «quello dell'*homo sacer* [alla cui figura ben si accosta quella del *devotus*] entrano in una zona di indistinzione in cui sembrano confondersi» (G. AGAMBEN, *Homo sacer, op. cit.*, p. 107).

nale e quello biopolitico del potere» – sotto le cui coordinate vanno registrate le ricerche foucaultiane – che si vuole costituito dall’eccezione sovrana, ha di mira

l’implicazione della nuda vita nella sfera politica, ossia il nucleo originario – anche se occulto – del potere sovrano. *Si può dire, anzi, che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano.* [...] Mettendo la vita biopolitica al centro dei suoi calcoli, lo Stato moderno non fa, allora, che riportare alla luce il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita, riannodando così [...] col più immemorabile degli *arcana imperii*<sup>419</sup>.

#### II.4 «Il puro mezzo»: dalla visione strumentale all’aver-luogo dell’evento di *soglia*

Come a dire che il «sacro rilascia un sentore di contaminazione fra la vita e la morte alla quale non si può sfuggire [...] attrae nello stesso dominio il puro e l’impuro, l’innocenza e la colpa, l’amore e la violenza, la vita e la morte»<sup>420</sup>. Contaminazione di istanze primigenie tra loro irriducibili, sconfinamenti vicendevoli delle une nelle altre, all’interno di e grazie ad una entità che non si lascia ricondurre alla mera funzione strumentale. Ciò di cui si tratta – l’evento di *soglia* in rapporto al sacro – non è semplice questione di *luogo* ma di *stile*. E, precisamente, l’aver luogo di un

---

<sup>419</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer, op. cit.*, pp. 8-9. «Il musulmano nel campo [...] non manifesta soltanto l’efficacia del biopotere, ma ne presenta, per così dire, la cifra segreta, ne esibisce l’*arcantum* [...] nella struttura del potere, una faccia visibile (lo *jus imperii*) e una faccia nascosta (l’*arcantum* [...]). Nella biopolitica contemporanea, la sopravvivenza è il punto in cui le due facce coincidono, l’emerge alla luce dell’*arcantum imperii* come tale. Per questo esso resta, per così dire, invisibile nella sua stessa esposizione, recondito quanto più viene esibito allo sguardo» (G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz, op. cit.*, p. 145). D. BALOCCO, *Dal cristocentrismo al cristomorfismo, op. cit.*, pp. 148-151 (qui, p. 149), segnala opportunamente presenza e centralità della categoria “Arcano” (*Uncanny*) in D. TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1981. Presso il teologo statunitense, che rilegge i classici della cultura mondiale, «l’Arcano» manifesta la presenza dello «straordinario nell’ordinario». Tra i tanti rilievi proposti, spiccano due riferimenti: quello a W. Benjamin, sul piano filosofico. Sull’autore del *Passagenwerk* si avrà modo in seguito di tornare, seppur sinteticamente, in rapporto al pensiero di G. Agamben. Il secondo è a quello che Tracy considera il paradigma letterario del classico contemporaneo, ovvero l’*Ulisse* di J. JOYCE (tr. it., Einaudi, Torino 2013). In esso, «[i]l deliberato e consapevole “No!” iniziale del giovane artista (Stephen Dedalus) è l’*incipit* di un cammino archetipico che, procedendo dalla terra di esilio, si snoda incrociando la non eroica-eroica quotidianità feriale del presunto padre (Leopold Bloom). Questa iniziazione viene valorizzata e cantata nelle pieghe più infinitesimali delle azioni e dei pensieri per giungere – attraverso la più completa accettazione del corpo, del piacere, della sessualità, ma non meno del dolore, dell’umiliazione e del tradimento – alla figura della donna originaria, la compagna, la madre, la terra, la realtà (Molly Bloom) che pronuncia alla fine il suo “Sì!” al mistero della vita. [...] La quotidianità non viene compresa come punto di partenza verso un’ipotetica trascendenza ma piuttosto come il punto di arrivo e di rivelazione della dimensione “mistica” dell’esistenza». In termini wittgensteiniani l’Arcano si dice nel mondo; però «non *come* il mondo è, è il Mistico; ma *che* esso è. [...] V’è davvero dell’ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico» (6.44. e 6.522., in: L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1990, pp. 173.175). Per una introduzione alla lettura del *Tractatus*, cfr. M. DE CAROLIS, *Una lettura del “Tractatus” di Wittgenstein*, Cronopio, Napoli 1999; inoltre: AA. VV. (a cura di M. ANDRONICO, D. MARCONI, C. PENCO), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 2004; F. KERR, *La teologia dopo Wittgenstein*, Queriniana (Giornale di teologia, 215), Brescia 1992.

<sup>420</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione, op. cit.*, p. 389. Sembra quasi profilarsi una contiguità fra le rispettive aree semantiche del sacro e della soglia: sacro come soglia; ma anche soglia in quanto elemento originario del sacro. Si rimanda, in ogni caso, ancora una volta alla lettura di G. AGAMBEN, *Homo sacer, op. cit.*

evento stilistico. Il significato di questa categoria, pertinente alla semantica dell'estetico, è qui preso in prestito dal teologo gesuita già più volte richiamato, CHRISTOPH THEOBALD, tra i tanti che, più o meno recentemente, vi hanno messo mano. In estrema sintesi, con essa si vuole circoscritta l'esperienza di un evento che attrae per l'unicità incomparabile di concordanza fra la forma entitativa e il suo proprio contenuto; per cui non può darsi – né, altrettanto, dirsi – l'uno senza l'altra<sup>421</sup>.

Contestualmente allo svolgimento del presente discorso, in gioco è altro rispetto a un de-cider-si in ordine alla supremazia storicamente oscillante dell'un *contenuto* vincolante (dogma) e/o dell'altra *forma* razionale. Ne va, piuttosto, dello stabilirsi e venire al senso – ai sensi – dell'esperienza *estetica* afferente alla verità cristianamente intesa. La verità cristiana, in altre parole, si dà stilisticamente. Sarebbe a dire che lo stile veritativo, cristologicamente congeniale alla sua manifestazione, si lascia realmente apprezzare solo come e «[nel]la concordanza tra le sue [del messia] azioni, le sue parole e i suoi pensieri, rivelatrice della concordanza con se stesso e della beata semplicità del suo esistere»<sup>422</sup>.

Un'eco genuina di questo differenziale stilistico può essere udito nella ripresa neotestamentaria del *Salmo* 40 (vv. 7-9), per mano dello scritto che, più direttamente di altri, mette a tema esattamente la questione del sacro attraverso l'istituto del sacerdozio: la *Lettera agli Ebrei*. Facendo *epoché* delle interpretazioni tradizionali, si rilegga anzitutto il testo: «Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai adattato; non hai gradito né olocausti né [sacrifici] per [il] peccato. Allora ho detto: "Ecco, io sono venuto – nel rotolo del libro è stato scritto riguardo a me –, per fare, o Dio, la tua volontà"» (*Eb* 10,5-7)<sup>423</sup>.

È il caso di sostare sull'aver luogo di questo evento di stile, che dispone l'immediato passaggio all'esistenza nell'umano comune dell'Inviato di Dio, dal momento che la stessa cristologia, al suo

---

<sup>421</sup> La tradizione ermeneutica del pensiero cristiano, in effetti, ne conosce molto bene l'agire, descrivendo lo stile teologico attraverso l'aver luogo delle fonti sorgive proprie alla sua dottrina: i cosiddetti *loci theologici*. Cfr. J. WICKS, *Luoghi teologici*, in: R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, pp. 645-647; nonché M. SECKLER, *Il significato ecclesiologico del sistema dei "loci theologici"*, in: ID., *Teologia Scienza Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 171-206.

<sup>422</sup> C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile*, 1, *op. cit.*, p. 76.

<sup>423</sup> «διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει· Θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι· ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας. τότε εἶπον· Ἴδού ἡκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεός, τὸ θέλημά σου». La versione italiana cui si fa riferimento è quella proposta in: F. MANZI – G. C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere*, *op. cit.*, p. 101. Il testo della *Lettera agli Ebrei*, come già accennato, cita, ma allo stesso tempo – secondo lo stile tipico della *lectio* rabbinica prima, e cristiana poi – modifica il *Sal* 40,7-9, che per esteso proclama: «Sacrificio e offerta non gradisci, gli orecchi mi hai aperto, non hai chiesto olocausto né sacrificio per il peccato. Allora ho detto: «Ecco, io vengo. Nel rotolo del libro su di me è scritto di fare la tua volontà: mio Dio, questo io desidero; la tua legge è nel mio intimo».



interno, vi trova tanto la sua aporia, quanto il possibile suo dirimer-si – e, in qualche modo, redimer-si. Lasciando per il momento da parte l'affondo cristologico, l'inedito punto di ingresso ora tentato si concentra sul piano dell'evento linguistico e non teme di mostrare una certa opposizione con una parte piuttosto rilevante della interpretazione tradizionale. O, per la precisione, con l'adozione acritica di quelle premesse ermeneutiche tese pre-giudizialmente ad insistere ed esaurire il linguaggio alla mera dimensione strumentale<sup>424</sup>.

In una battuta, si potrebbe già affermare che, posta un'attenzione stilistica all'evento cristologico, qui ne va di un venire al corpo del messia, nei confronti del quale il *QV* impegna una denominazione alquanto scabrosa, quella di Verbo del/dal Padre. La Parola creatrice, pertanto, è colta mentre si ri-volge a Dio, nell'imminenza di prendere un corpo. Nell'orizzonte di una lettura essenzialmente culturale, tutto ciò non sembra poi così diverso dal fenomeno linguistico della metafora. Dio stesso si *metaforizza*, se è lecito esprimersi in questi termini. Ciò che appare niente più e niente meno che evento di linguaggio, in realtà accade essendo – *à la* Rosenzweig – «ben più che una metafora»<sup>425</sup>: è il simultaneo aver luogo della manifestazione di Dio, in quanto Parola/*soglia* del sacro – cos'è altrimenti una parabola in bocca a Gesù? L'evento di *soglia*, avvenendo come dispositivo metaforico, è, per così dire, non solo il de-bordare del linguaggio da se stesso.

---

<sup>424</sup> Non basta, cioè, nel caso specifico, affermare sul piano teorico la qualità cristologica della verità del sacrificio, se poi sul piano pratico dell'esegesi dei testi AT e NT, si slitta nuovamente verso paradigmi radicati in una ambiguità che confonde e rende in-sensibili al differenziale impresso nell'attestazione canonica. Se la verità cristologica continua ad essere *praticamente adottata*, poiché prodotta dall'adattamento a concetti e categorie elaborati altrove, per sé stessa viene a dipanarsi in una prospettiva *strumentalistica*, ossia in un *funzionalismo a-topico* dalle *fattezze* opportunistiche, che agisce piegando a sé il proprio dell'altro – l'esatto contrario del monito cristologico «non sono venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto dei molti» (*Mc* 10,45). Detto altrimenti, «è opportuno chiedersi se, nella determinazione della verità del sacrificio cristiano, conti maggiormente il fatto che esso consista nel  *dono di sé di Gesù*, oppure il fatto che esso sia  *di Gesù*. Più precisamente: è la categoria  *religionsgeschichtlich* pregiudicata di  *offerta di sé e di dono di sé* a stabilire la verità del sacrificio di Gesù oppure è l'azione di Gesù a decidere della verità del sacrificio?» (F. MANZI – G. C. PAGAZZI,  *Il pastore dell'essere*,  *op. cit.*, pp. 107s). In merito, imprescindibile è il confronto con R. GIRARD,  *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987; J. DERRIDA,  *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina Raffaello, Milano 1996. Si legga inoltre – tra i vari saggi proposti dal numero monograficamente dedicato al tema del sacrificio – J.-L. MARION,  *Esquisse d'un concept phénoménologique du sacrifice*, in: "Archivio di Filosofia", 1-2 (2008), pp. 9-22.

<sup>425</sup> «Se il linguaggio è più che un'analogia, se è veramente metafora (e quindi più che metafora) allora ciò che nel nostro "io" percepiamo come parola viva e ciò che, dal nostro "tu", vivo risuona a noi di rimando, deve "star scritto" anche nella grande testimonianza storica della rivelazione [...]. Ancora una volta noi cerchiamo la parola dell'uomo nella parola di Dio. La metafora dell'amore attraversa, come metafora, l'intera rivelazione. Presso i profeti è la metafora sempre ricorrente. Ma dev'essere ben più che una metafora. E tale è solo quando compare senza un "ciò significa", quindi senza un rinvio a ciò di cui dev'essere metafora. [...] [N]ella parola di Dio dev'essererci immediatamente il rapporto dell'amante con l'amata, cioè il significante senz'alcun rimando al significato. E così lo troviamo nel Cantico dei cantici» (F. ROSENZWEIG,  *La stella della redenzione*,  *op. cit.*, pp. 212-213). A G. Agamben non sfugge affatto l'eccedenza contenuta nella concezione rosenzweighiana di metafora; tanto che sembra parafrasarne il contenuto riferendosi alla «immagine fotografica [che] è sempre più che una immagine: è il luogo di uno scarto, di uno squarcio sublime fra il sensibile e l'intelligibile, fra la copia e la realtà, fra il ricordo e la speranza» (G. AGAMBEN,  *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005, p. 29).

Ben prima e di più, esso manifesta – senza il bisogno di oltrepassare i contorni impostigli dalla sua stessa *proprio-ità* – la dis-posizione ospitale del linguaggio in favore di altri da sé. Così essendo, però, verrebbe a saltare – secondo l’interpretazione qui addotta – il preteso paradigma funzionalistico a estenuazione dell’identità metaforica per una mera meccanica del semantico.

Il processo metaforico, insomma, vorrebbe fuori-uscire dal ruolo strumentale assegnatole dalla retorica classica, riconoscendosi sempre meno nell’essere «uno *strumento* privilegiato per sospendere il reale con lo spostamento del significato ordinario delle parole»<sup>426</sup>. Sempre più, invece, si lascia ordinare al sacro stesso – nella “immagine” coniata dalle Scritture – quale suo proprio stile linguistico, se così si può dire. Non si tratta tanto di sospendere il reale, ma di servire, in virtù dell’arte po(i)etica della parola, l’intimo con-iugarsi dei piani, irriducibilmente posti in una tensione generativa. La *dis-chiusura* della lingua per la dis-misura del sacro, che nell’evento di metafora/*soglia* incontra il mondo – la po(i)etica della/che è la metafora<sup>427</sup> –, si misura, pertanto, nella/dalla capacità di oscillazione che congiunge infaticabilmente le complessità del piano spazio-temporale dell’esistenza e quello trascendente del sacro. L’istituirsi linguistico della metafora accade mentre essa, instancabile tessitrice/ambasciatrice, è impegnata a far la spola tra il cielo e la terra (cfr. *Gv* 1,51), trovandosi costituita a *soglia*, per l’unicità stilistica di quell’intreccio ideal-concreto che fa l’indissolubilità del reale in quanto tale<sup>428</sup>. Senza fusione delle parti, né confusione dei ruoli.

---

<sup>426</sup> P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia (Studi Biblici, 43), Brescia 1983<sup>2</sup>, p. 92 (corsivo aggiunto). Pagine intense e dense quelle che G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame*, op. cit., pp. 55-93, dedica alla cristologia così come viene a costituirsi nel tornante sinottico – e in particolare al *locus theologicus* per eccellenza: il piano immaginativo della parabola. Sulla scia queste osservazioni, non potrà stupire la scoperta di affinità innegabili fra il linguaggio poetico e quello parabolico: si potrebbe trattare, in entrambi i casi, della lingua del sacro.

<sup>427</sup> La «poesia e [la] fede cristiana voglio pervenire al reale senza smarrirsi nella “sensazione”, nell’immediatezza delle sensazioni e anche senza chiudersi nel pensare solo *more geometrico*, estenuandosi nell’acribia della ricerca attraverso concetti astratti e mentali propri della filosofia; lo vogliono raggiungere attraverso l’immagine e la metafora, attraverso la dimensione simbolica, che ne dice insieme concretezza e profondità. La parola poetica e quella cristiana agiscono e portano oltre la sensazione e oltre il pensiero riflettente-pensante, oltre la percezione prima e oltre l’atto razionale. [] La poesia e la fede biblica-cristiana sanno che la datità sensibile-fattuale può diventare *epifania del divino* o, ancora e meglio, *epifania di Dio* di cui quella “numinosa” è accenno e annuncio [...] sanno che anche dentro il sasso palpita l’*anima mundi* e vi avvertono pulsare anche il divino, il *cuore del mondo*. [...] Non è questione allora di un salire meta-fisico, di un procedere oltre e dopo le cose fisiche, ma di un entrare dentro la realtà fisica, fino a coglierne il cuore e il rimando ad altro ivi contenuto. Il rimando ad altro della realtà fisica ma anche la presenza in essa del-*l’altro*, a cui essa rimanda, le sono immanenti. [...] Le cose incontrate stanno e poggiano sul più reale ancora e ne vivono. Per cui l’esperire dell’uomo non è questione di meta-fisica ma di intra-fisica e inter-fisica» (G. MAZZANTI, *La Parola che si fa carne nell’opera poetica e artistica di Agostino Venanzio Reali*, in: A. M. TAMBURINI, N. VALENTINI (a cura di), *Dipingere la Parola. La teologia della bellezza nell’opera di Agostino Venanzio Reali*, Edizioni Messaggero, Padova 2006, pp. 37-63 [qui, pp. 38-39]).

<sup>428</sup> «Le rappresentazioni geografiche [...] sono metafore che si collocano tra l’esistente e ciò che potrebbe esistere, mostrano cioè connessioni tra ciò che siamo e ciò che vorremmo essere. Per questa ragione si candidano da sempre alla mappatura del dentro e del fuori e di ciò che lo determina e/o lo potrebbe determinare. Se scambiamo, come abbiamo fatto troppo a lungo, queste metafore per spazio geografico, dimenticando che altro non sono se non misure

Esattamente su questo versante, ovvero sull'urgenza di smarcarsi dalla piega funzionalistica che la logica tecnocratica della modernità ha preteso stabilire sulla realtà per soggiogare la nuda vita al proprio dominio, viene rinnovato il confronto con Giorgio Agamben. Anzi, si potrebbe dire che proprio la necessità *po(i)etica* di rinvenire il *qui-e-ora*, o meglio, l'aver-luogo del «puro mezzo»<sup>429</sup>, innerva l'intero del suo percorso filosofico, fin dalle sue prime battute, ben prima del progetto *Homo sacer*<sup>430</sup>. Ridetto nei termini della ricognizione agambeniana, intercettare il «mezzo puro» significa (ri)trovare il «mezzo senza fine», che, impercettibile e abissale, spazia «tra»/le entità, «l'intervallo e quasi il gioco fra i due termini, la loro costellazione immediata in una non-coincidenza»<sup>431</sup>. Si tratta, cioè, del *medium* originario, puro *mànere*, ospitalità ineffabile che si lascia abitare, ancor prima di concedersi all'attraversamento.

Al lasciar-essere il reale, liberato dalla soggezione del potere sovrano, nell'ontologia dell'aver-luogo del linguaggio, è dedicata la *terza giornata* di un seminario agambeniano (1979-80) pubblicato sotto il titolo *Il linguaggio e la morte*<sup>432</sup>. Centrale appare qui la ricerca del *luogo* proprio al negativo, di una dimora, cioè, per ciò che – se così si può dire – «non ha dove posare il proprio capo» (cfr. *Lc* 9,58). Si tratta precisamente del *luogo* riservato al *non-luogo* dell'atto linguistico in quanto enunciazione. Essa comprende «ciò che, in ogni atto di parola, si riferisce esclusivamente al suo aver-luogo, alla sua *istanza*, indipendentemente e prima di ciò che, in esso, viene detto e significato [...] *che* [cioè] *il linguaggio ha luogo*»<sup>433</sup>. Se l'evento di linguaggio accade incessantemente come la sua messa in esercizio, nella «conversione della lingua in parola», è perché anzitutto ha ottenuto la liberazione dal giogo imposto di un ruolo meramente strumentale nell'ordine

---

“aperte” del possibile, rischiamo di produrre un vero e proprio mostro [...] che, abitando uno spazio indistinto, non si situa né dentro né fuori dalla metafora, ma si esclude dal mondo che esso descrive per deciderne, di volta in volta, il principio di inclusiva esclusione» (P. GIACCARIA, C. MINCA, *Geografie della soglia*, op. cit., p. 56). Non va tralasciata l'estremamente ricca e affascinante prospettiva di P. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, (a cura di G. LINGUA) Medusa, Milano 2003. Ancora, del poliedrico pensatore russo, si suggerisce la lettura di ID., *Stupore e dialettica*, (a cura di N. VALENTINI), Quotlibet, Macerata 2011; ID., *Il significato dell'idealismo*, (a cura di N. VALENTINI), Rusconi, Milano 1999. Per una complessiva ricognizione del suo pensiero si legga l'appassionato N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 2012. In ultimo G. MALAFRONTI, *Per una Weltanschauung integrale. Vita e pensiero di P. A. Florenskij*, in: <http://mondodmani.org/dialegesthai/gma01.htm>.

<sup>429</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996. Sul senso paradossale della “centralità della marginalità” cristologica si rimanda a K. APPEL, *Tempo e Dio*, op. cit., p. 188-191.

<sup>430</sup> Cfr. R. TALAMO, *Nel mezzo della voce. L'estetica come ontologia poetica in Agamben*, in: L. DELL'AIA (a cura di), *Studi su Agamben*, op. cit., pp. 9-23.

<sup>431</sup> G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 85.

<sup>432</sup> G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982 (ristampato Einaudi, 2008).

<sup>433</sup> *IBIDEM*, p. 36.

dell'essere stesso. Infatti, «[c]iò che sempre già si mostra in ogni atto di parola [...], ciò che, senza essere nominato, è sempre già indicato in ogni dire, è, per la filosofia, l'essere»<sup>434</sup>.

L'*istanza*, o l'aver-luogo del non-luogo che è l'essere – *schlechthin* –, si dà, appunto, nel medio del linguaggio, entro cui la metafora eminentemente opera. Quale “zona della trascendenza”, che permette l'incontro nuziale fra la sacralità dell'essere e la profanità, o la sua più propria profanazione qual è il mondo, mantiene entrambe nella loro apertura al pensiero. Parrebbe di poter affermare che, non meno degli «*shifters*, che indicano, in ogni atto di parola, la sua [= della lingua] pura *istanza*», anche la metafora ha una *stanza* propria<sup>435</sup> nella «struttura linguistica originaria della trascendenza»<sup>436</sup>, come zona di *soglia* entro cui l'essere – e ogni cosa – accade come *legame*<sup>437</sup>.

#### II.4.1 “Più che metafora”: *soglia* come “puro mezzo”

Costante e convergente è l'utilizzo, da parte di Agamben, della figura di *soglia* appena tratteggiata. Nel corso delle pagine in cui si articola il penetrante studio filosofico-politico sullo *Stato di eccezione*, in opposizione all'ontologia politica di C. Schmitt, egli mostra come questa categoria giuridico-politica si lasci comprendere quale *soglia*, appunto, ossia quale «zona di indifferenza, in

---

<sup>434</sup> *IBIDEM*, p. 36.

<sup>435</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977 (ristampato Einaudi, 2006). Si potrebbe anche dire che *shifter* e metafora rientrano a buon diritto nella costellazione della *soglia*: mentre il primo categorizza il passaggio dalla *langue* alla *parole*, la seconda funge da *shifter* tra il linguaggio e il materiale (non-linguistico). A questo proposito cfr. G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte*, *op. cit.*, pp. 34-37: «Svolgendo la distinzione [...] fra il simbolo (che è associato all'oggetto rappresentato da una regola convenzionale) e l'indice (che si trova in una relazione essenziale con l'oggetto che rappresenta), egli definisce gli *shifters* come una classe speciale di segni che riunisce le due funzioni: i *simboli-indice* [...]. [A]gli *shifter* è attribuita la funzione di articolare il passaggio fra significazione e indicazione, fra lingua (codice) e parola (messaggio) [...]. L'articolazione – lo *shifting* – che essi operano non è dal non-linguistico (l'indicazione sensibile) al linguistico, ma dalla *lingua* alla *parola*. [...] Ma, nella storia della filosofia occidentale, questa dimensione si chiama, da più di duemila anni, *essere*. [...] Solo perché il linguaggio permette, attraverso gli *shifters*, di far riferimento alla propria istanza, qualcosa come l'essere e il mondo si aprono al pensiero. La trascendenza dell'essere e del mondo – che la logica medievale coglieva nel significato dei *transcendentia* e che Heidegger identifica come struttura fondamentale dell'essere-nel-mondo – è la trascendenza dell'evento di linguaggio rispetto a ciò che, in questo evento, è detto e significato».

<sup>436</sup> *IBIDEM*, p. 37. Il Nostro, mantenendosi aderente al proposito di fare teoreticamente i conti con il pensiero di Heidegger (assieme a quello di Hegel), prosegue nel cogliere con interesse l'evento di linguaggio come spazio di apertura, permettendo così di «comprendere con maggior rigore il senso di quella differenza ontologica che a ragione Heidegger rivendica come sempre dimenticato fondamento della metafisica. L'aprirsi della dimensione *ontologica* (l'essere, il mondo) corrisponde al puro aver-luogo del linguaggio come evento originario, mentre la dimensione *ontica* (gli esseri, le cose) corrisponde a ciò che, in questa *apertura* [corsivo aggiunto], è detto e significato. La trascendenza dell'essere rispetto all'essente, del mondo rispetto alla cosa, è, innanzitutto, trascendenza dell'evento di linguaggio rispetto alla parola» (*IBIDEM*). Cfr. V. TERCIC, *La dimensione dell'es gibt nell'ontologia di Martin Heidegger*, Gregorian Biblical Bookshop, Roma 2006 (edizione digitale).

<sup>437</sup> Cfr. G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame*, *op. cit.*; M. NERI, *Gesù*, *op. cit.*

cui dentro e fuori non si escludono, ma si indeterminano»<sup>438</sup>. La *soglia*, in quanto metafora “più che metafora”, torna costantemente nel corso del pluridecennale scavo archeologico agambeniano, a coniarne la paradigmaticità del pensiero, annodando insieme topica e stringenza para-logica<sup>439</sup>. Sullo sfondo di questa concezione non si può non scorgere l’influsso persistente dell’intuizione benjaminiana<sup>440</sup>, magistralmente espressa nell’ultimo incompiuto *Passagenwerk*<sup>441</sup>, vero e proprio abbozzo di ciò che Benjamin stesso non esita a designare una *Schwelkenkunde* (scienza della *soglia*)<sup>442</sup>. Proprio in quest’ultima opera è affermato che

---

<sup>438</sup> G. AGAMBEN, *Stato di Eccezione. Homo sacer* II/1, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 33 (corsivo aggiunto). L’idea di in-determinazione, che si avvicenda all’alternativa inclusione/esclusione, implica col suo tenore di negazione l’impossibilità di stabilire un a-priori arbitrario – ciò su cui continuamente tenta di mettere le mani il potere sovrano – rispetto a quello stesso che si presenta con l’eccezione in quanto tale. Per questo, *soglia* e stato di eccezione sembrano co-implicarsi: «lo stato di eccezione non è né esterno né interno all’ordinamento giuridico e il problema della sua definizione concerne appunto una *soglia*, o una zona di indifferenza [corsivo aggiunto], in cui dentro e fuori non si escludono, ma s’indeterminano. La sospensione della norma non significa la sua abolizione e la zona di anomia che essa instaura non è [...] senza relazione con l’ordine giuridico. Di qui l’interesse di quelle teorie che [...] complicano l’opposizione topografica in una più complessa relazione topologica, in cui è in questione il limite stesso dell’ordinamento giuridico. In ogni caso, la comprensione del problema dello stato di eccezione presuppone una corretta determinazione della sua localizzazione» (p. 34).

<sup>439</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, op. cit.

<sup>440</sup> Verso il pensiero di W. Benjamin da sempre G. Agamben si mostra particolarmente sensibile. Lo dice già solo la sua storia di primo traduttore e curatore di quel progetto editoriale che avrebbe dovuto raccogliere l’intero delle opere del pensatore ebreo-tedesco – progetto che ha visto finalmente la luce, ma ormai senza più la curatela del Nostro. Il “pensiero poetico” di Benjamin, secondo la splendida espressione di HANNAH ARENDT (cfr. ID., *Walter Benjamin 1892 – 1940*, a cura di F. FERRARI, SE, Milano 2004), colpisce il filosofo italiano per l’incisività e l’effettività di una riflessione che viene al linguaggio e alla scrittura nel medio dell’immagine. La passione per le zone di passaggio, che conduce Benjamin a progettare il *Passagenwerk*, sostanza e corrobora la convinzione riflessa secondo cui piano figurativo e piano teorico non sono separabili, ma certo discernibili nella loro co-implicazione che il linguaggio manifesta. Per ciò che attiene al pensiero per immagini di W. Benjamin, nell’interconnessione con la figura della soglia, si rimanda con piacere a M. T. COSTA, *Il carattere distruttivo*, op. cit., particolarmente pp. 45-142; ID., “Bild”: *quella terza cosa tra pensiero e scrittura. Benjamin e la filosofia dell’immagine*, in: “Iride”, 2 (2005), pp. 331-348. Inoltre G. CARCHIA, *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2000. *Last but not least*, la raccolta critica tedesca delle opere in: W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, (I-VII Bd.), in collaborazione con T. W. ADORNO e G. SCHOLEM, a cura di R. TIEDEMANN, H. SCHWEPPEHÄUSER, Frankfurt a. M. 1972-1989. Si può, infine, tener conto anche dell’edizione critica italiana in: ID., *Opere complete*, (voll. 9), a cura di R. TIEDEMANN, ed. it. a cura di E. GANNI (e collaborazione di H. RIEDIGER), Einaudi, Torino 2000-2014.

<sup>441</sup> Il grandioso progetto benjaminiano, che mirava a configurare il moderno – facendo perno attorno ad alcuni suoi *Ur-bilder*, immagini originarie o *topoi* idealtipici – oggi è consultabile anche in lingua italiana: W. BENJAMIN, *I “passages” di Parigi*, in: ID., *Opere complete IX*, a cura di R. TIEDEMANN, ed. it. a cura di E. GANNI, Einaudi, Torino 2000.

<sup>442</sup> «Il motivo della soglia è richiamato da Benjamin in diversi luoghi, tra cui il saggio su *Le Affinità elettive*, il saggio *Sul Surrealismo*, il romanzo *Infanzia berlinese intorno al millenovecento*, il *Passagen-Werk*» (M. T. COSTA, *Il carattere distruttivo*, op. cit., p. 88). Cfr. inoltre G. AGAMBEN, *Un importante ritrovamento di manoscritti di Walter Benjamin*, in: *Paesaggi benjaminiani, “Aut-Aut”*, 189-190 (1982), pp. 4-6; ID., *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin*, in: ID., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 205-235; D. GENTILI, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata 2009; ID., *Il tempo della storia. Le tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Guida, Napoli 2002; G. COPPOLINO BILLÉ, *L’immagine dialettica. Lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, in: <http://mondodomani.org/dialegethai/gcb06.htm>.

[I]a soglia deve essere distinta molto nettamente dal confine. La *Schwelle* [soglia] è una zona. La parola *schwellen* [gonfiarsi] racchiude i significati di mutamento, passaggio, straripamento, significati che l'etimologia non deve lasciarsi sfuggire. D'altra parte è necessario osservare il contesto tettonico e cerimoniale che ha portato la parola al suo significato<sup>443</sup>.

Senza dubbio, già solo nello sforzo di tenere in una ineliminabile tensione, semanticamente feconda, l'istanza etimologica del termine con quella proveniente dal suo uso, viene a palesarsi la centralità della figura della *soglia*. In questa prospettiva, infatti, essa va considerata ben più di un *Ur-bild*, bensì con ogni probabilità il suo vero e proprio paradigma<sup>444</sup>. Tra gli aspetti assunti e rielaborati da Agamben vi è certamente ciò che in Benjamin viene a circoscriversi con il termine *Bild* – immagine. Stando, infatti, all'interpretazione agambeniana designerebbe un «vero e proprio *terminus technicus*»<sup>445</sup>, la cui imprescindibilità tuttavia è pari solo all'oscurità del suo senso<sup>446</sup>. In una ennesima rielaborazione di folgoranti intuizioni, celebre è senz'altro quella in cui Benjamin appuntava che «*Bild ist die Dialektik im Stillstand*»<sup>447</sup>. E ancora: «Là dove il pensiero si arresta in una costellazione satura di tensioni, appare l'immagine dialettica. Essa è la *cesura* nel movimento del pensiero»<sup>448</sup>.

In prima battuta sembra di poter rilevare, con Agamben, che, nella prospettiva benjaminiana, le immagini sono tutt'altro che rappresentazioni prive di soffio vitale<sup>449</sup>. Esse, essendo costituite di tempo, sono così vive da essere coinvolte in un costante processo di metamorfosi:

hanno una vita puramente storica, ma per essere propriamente vive hanno bisogno di un soggetto che le assuma e si faccia assumere da esse. Il rischio per le immagini di non venire

---

<sup>443</sup> W. BENJAMIN, *I "passages" di Parigi*, op. cit., p. 555; inoltre «[b]isogna distinguere nel modo più netto soglia e confine. La soglia è una zona, una zona di passaggio, di transizione (*eine Zone des Überganges*)» (p. 936).

<sup>444</sup> Secondo la terminologia benjaminiana ripresa da M. T. Costa, si tratta del *passage*, in quanto archetipicità dell'immagine; il che equivale a dire «immagine dialettica dell'immagine dialettica» (cfr. M. T. COSTA, *Il carattere distruttivo*, op. cit., p. 51).

<sup>445</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 131.

<sup>446</sup> Sul concetto *dialektisches Bild*, cfr. M. T. COSTA, *Il carattere distruttivo*, op. cit., pp. 45 (nota 1); 87-105.

<sup>447</sup> «L'immagine è dialettica in arresto/nell'immobilità» (W. BENJAMIN, *I "passages" di Parigi*, op. cit., p. 518); la frase intera suona come segue: "*Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand*" – «[I]mmagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'adesso in una costellazione. In altre parole: immagine è dialettica in arresto/nell'immobilità».

<sup>448</sup> W. BENJAMIN, *I "passages" di Parigi*, op. cit., p. 534 (corsivo aggiunto); il pensiero nel suo intero così recita: «Al pensiero appartiene tanto il movimento quanto l'arresto dei pensieri. Là dove il pensiero si arresta in una costellazione satura di tensioni, appare l'immagine dialettica. Essa è la *cesura* nel movimento del pensiero. Naturalmente il suo non è un luogo qualsiasi. In breve, era va cercata là dove la tensione tra gli opposti dialettici è al massimo».

<sup>449</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

afferrate è altrettanto mortale di quello per l'uomo di divenire prigioniero del loro cristallizzarsi in spettri. Tuttavia egli non può sottrarsi alle immagini, poiché è *nell'immaginazione*<sup>450</sup> *che si produce la frattura fra individuale e collettività e con essa la sua ricomposizione*<sup>451</sup>.

L'immagine, dunque, al pari dello strumento concettuale, vuole presiedere all'organizzazione del pensiero. Mentre, però, quest'ultimo si caratterizza per la staticità della sua forma lineare, essa all'opposto si costituisce in qualità di spazio dinamico, di campo tensionale, entro cui una varietà di vettori entra in relazione. Se, cioè, nella logica usuale che governa il concetto, istanze come passato e presente, vicinanza e lontananza, movimento e immobilità valgono in quanto reciproca esclusione, per ciò che attiene alla immagine (dialettica), al contrario, esse si giocano in una vicenda in-determinazione – più di una semplice inclusione –, in quel “mai senza l'altro” non così distante da quella «rottura instauratrice», categoria altrettanto cara a M. de Certeau<sup>452</sup>.

Si potrebbe a questo punto affermare che, presso Benjamin, l'immagine venga ad assumere un ruolo analogo a quello assolto dal concetto nella tradizione del pensiero occidentale *tout court*: «un pensiero dialettico attraverso immagini, in cui l'immagine costituisce il *medium* della dialettica»<sup>453</sup>. Il *Bild*, che, dunque, si sostanzia di tempo<sup>454</sup>, è il luogo proprio dell'incontro (nuziale) fra il pensiero e il linguaggio, il medio fra «“*Denk-Bilder*” und “*Bilder-Schrift*”»<sup>455</sup>. Nella immagine della *Jetztzeit* (il tempo di ora) tutto questo viene a condensarsi in modo emblematico, poiché Benjamin ritiene che sia «nello scoprire, anzi, nell'analisi del piccolo momento singolo il cristallo

---

<sup>450</sup> Sul valore dell'immaginazione nell'esperienza e conoscenza umana, contestualizzata nell'orizzonte cristologico e in consonanza con la concezione benjaminiana, cfr. G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame*, op. cit., pp. 67-82.

<sup>451</sup> M. T. COSTA, *Il carattere distruttivo*, op. cit., p. 54 (corsivo aggiunto).

<sup>452</sup> M. DE CERTEAU, *La Rupture Instauratrice*, op. cit.; ID., *Mai senza l'altro*, op. cit. Sarà proprio l'articolo scritto nel 1971 sulla rivista francese *Esprit*, fondata da E. Mounier, a sancire la “rottura” definitiva fra il padre H. de Lubac e il suo discepolo prediletto, il quale, peraltro, non smetterà mai di riconoscere il suo debito né scemeranno riconoscenza e stima nei confronti del maestro.

<sup>453</sup> M. T. COSTA, *Il carattere distruttivo*, op. cit., p. 47.

<sup>454</sup> Cfr. A. MOSCATI, *Nota su Rosenzweig e Benjamin*, in: AA. VV., *Paesaggi benjaminiani*, “*Aut-Aut*”, 189-190 (1982). Da leggere nondimeno anche S. MOSÈS, *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Anabasi Edizioni, Milano 1993; V. MESCHESI, *Sistema e trasgressione. Logica e analogia in Rosenzweig, Benjamin e Lévinas*, Mimesis, Milano – Udine 2010; P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Edizioni Studium, Roma 1989; P. MANCINELLI, *Pensare altrove. Rivelazione e linguaggio in Franz Rosenzweig*, QuattroVenti, Urbino 2006.

<sup>455</sup> «Immagini di pensiero e scrittura per immagini» (M. T. COSTA, “*Bild*”, op. cit., p. 339). L'autrice, fra le altre cose, nella sua ricerca dottorale intorno pensiero benjaminiano, sostiene come non sia affatto «azzardato affermare che egli abbia coniato dei veri e propri generi letterali basati sulla presenza dell'immagine, che si esplica non solo a livello degli oggetti trattati, ma soprattutto nel tipo di forma filosofica adottata. La *Darstellung* benjaminiana si manifesta come una “scrittura per immagini”, che si concretizza a diversi livelli della sua produzione. La passione per l'immagine non lo abbandonerà mai. Si pensi ad esempio all'uso dell'allegoria nel *Dramma barocco tedesco*, o alla costituzione di un genere letterario dai contorni labili quale il *Denkbilder*» (M. T. COSTA, *Il carattere distruttivo*, op. cit., p. 83 [nota 95]).

dell'accadere totale»<sup>456</sup>. Anche per Agamben, non meno di Benjamin, ogni spazio e ogni tempo sono costitutivamente possibilità di essere passaggio alla conoscenza, da una parte; e, dall'altra, in modo ancor più determinante, di accadere come *soglia* del compimento messianico.

Ed è precisamente lo spiccare di un secondo aspetto a rinnovare la concordanza di Agamben con l'autore del *Passagenwerk*. Esso risiede nell'esigenza di una condizione antropologica irrinunciabile – dunque, politicamente indispensabile. Si intende, con ciò, la inoccupabilità della *soglia*, identificata con il vero, effettivo stato di eccezione. Quella «zona topologica di indistinzione»<sup>457</sup>, non è rimasta, sul piano della effettività storica, «spazio vuoto», nel senso inteso da Benjamin: «il posto dove era la cosa, dove era vissuto l'uomo»<sup>458</sup>. Verrebbe da porre in modo interrogativo il seguito dell'auspicio benjaminiano, rivolto all'a-venire del Messia: «Si troverà, prima o poi, qualcuno che ne ha bisogno senza occuparlo»<sup>459</sup>? Soprattutto alla luce del fatto che

lo spazio “giuridicamente vuoto” dello stato di eccezione (in cui la legge vige nella figura – cioè etimologicamente, nella *finzione* – della sua dissoluzione, e in cui poteva pertanto accadere tutto ciò che il sovrano riteneva di fatto necessario) ha infranto i suoi confini spazio-temporali e, riversandosi fuori di essi, tende ormai ovunque a coincidere con l'ordinamento normale<sup>460</sup>.

Le odierne democrazie occidentali, sorte in epoca tardo moderna, appaiono, nel disincanto con cui le osserva Agamben, drammaticamente reverse nella virtualità di uno stato *dove* «l'eccezione si è fatta regola»<sup>461</sup>. Attualmente la *soglia*, che si lascia localizzare sul piano del diritto come stato di eccezione, corrisponderebbe al paradigma strumentale in mano all'insonne potere governamentale, il quale, mediante esso, produce l'*homo sacer*, l'umano in-salvabile – «insacrificabile e uccidibile»<sup>462</sup>. Esposto al potere bio-politico come nuda vulnerabilità, l'*homo sacer* è, al contempo,

---

<sup>456</sup> W. BENJAMIN, *I “passages” di Parigi*, op. cit., p. 515.

<sup>457</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., p. 44.

<sup>458</sup> W. BENJAMIN, *Il carattere distruttivo*, in: ID., *Opere complete, IV*, op. cit., p. 522. All'orecchio cristiano, tale intonazione mostra notevoli affinità con la *soglia* di quel sepolcro lasciato irrevocabilmente vuoto, nel togliimento del corpo del messia.

<sup>459</sup> *IBIDEM*. Cfr. M. T. COSTA, *Il carattere distruttivo*, op. cit., pp. 27-41.

<sup>460</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., p. 44.

<sup>461</sup> Più esattamente: «[L]o stato di eccezione si presenta come la forma legale di ciò che non può avere forma legale» (G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 10). Cfr. M. ZIMMERMANN, *Das Bild als Ausnahmezustand. Nancy und Agamben*, in: H. BREDEKAMP, G. WERNER (Hrsg.), *Bildtechniken des Ausnahmezustands*, Kunsthistorisches Jahrbuch für Bildkritik, Bildwelten des Wissens (Bd. II,1), Akademie, Berlin 2004.

<sup>462</sup> «*La vita insacrificabile e, tuttavia, uccidibile, è la vita sacra* [...] apre una sfera dell'agire umano [...] una sfera-limite[...] Dobbiamo chiederci, allora, se la struttura della sovranità e quella della *sacratio* non siano in qualche modo connesse e possano, in questa connessione, illuminarsi a vicenda [...] l'*homo sacer* presenterebbe la figura originaria della vita presa nel bando sovrano e conserverebbe la memoria dell'esclusione originaria attraverso cui si è costituita la dimensione politica [...] escrescenza del profano nel religioso e del religioso nel profano, che configura una zona



anche insopprimibile testimonianza<sup>463</sup>, a permanente denuncia della indebita occupazione governamentale, che ha finito per usurpare il benjaminiano “spazio vuoto”. Usurpazione fondata su una finzione che si declina come menzogna, dunque necessariamente mortifera<sup>464</sup>.

La distinzione benjaminiana tra *soglia* e *confine*<sup>465</sup> sembra tuttavia colpire con maggior forza Agamben e, conseguentemente, chi ne apprezza l’argomentare. Della seconda categoria è il suo

---

di indifferenza fra sacrificio e omicidio. *Sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, cioè uccidibile e insacrificabile* [fondamento primo del potere politico, secondo il mitologema della sovranità], *è la vita che è stata catturata in questa sfera*» (G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., pp. 91s). Si legga il bel saggio di F. V. TOMMASI, *Homo sacer e i dispositivi. Sulla semantica del sacrificio in Giorgio Agamben*, in: “*Archivio di Filosofia*”, 1-2 (2008), pp. 395-402. Cf. inoltre C. TUGNOLI, *Mactare. Etimologia e antropologia del sacro arcaico*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/ct27.htm>. La dimensione del sacro, nelle pieghe del discorso agambeniano, spesso si annuncia, «apre[ndo], fra il profano e il religioso o oltre essi, una zona di indistinzione... zona originaria di indistinzione» (ivi, p. 95). Dal canto suo, anche a P. SEQUERI, *La cruna dell’ego*, op. cit., p. 138 – in piena consonanza, in questo caso, con l’analisi di Agamben –, non sfugge il fatto che «cresc[a] nella società in cui l’uomo è semplicemente esposto a se stesso, la normalità delle situazioni nelle quali è impossibile salvarsi con la legge e anche senza la legge (la proliferazione dell’*homo sacer*, di cui parla Agamben)».

<sup>463</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, op. cit.

<sup>464</sup> Vi è asimmetria tra finzione e menzogna, e in nessun modo si dà coincidenza tra queste due figure, come magistralmente, tra gli altri, ricorda P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, 3, Jaca Book, Milano 1988. Di seguito si riportano due passaggi evangelici a paradigma della loro differenza irriducibile: «Quando furon vicini al villaggio dove erano diretti, egli fece come se dovesse andare più lontano. Ma essi insistettero: “Resta con noi perché si fa sera e il giorno già volge al declino”. Egli entrò per rimanere con loro. Quando fu a tavola con loro, prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro. Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. Ma lui sparì dalla loro vista» (*Lc* 24,28-31); «So che siete discendenza di Abramo. Ma intanto cercate di uccidermi perché la mia parola non trova posto in voi. Io dico quello che ho visto presso il Padre; anche voi dunque fate quello che avete ascoltato dal padre vostro!». Gli risposero: «Il nostro padre è Abramo». Rispose Gesù: «Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo! Ora invece cercate di uccidere me, che vi ho detto la verità udita da Dio; questo, Abramo non l’ha fatto. Voi fate le opere del padre vostro». Gli risposero: «Noi non siamo nati da prostituzione, noi abbiamo un solo Padre, Dio!». Disse loro Gesù: «Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato. Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna. A me, invece, voi non credete, perché dico la verità. Chi di voi può convincermi di peccato? Se dico la verità, perché non mi credete? Chi è da Dio ascolta le parole di Dio: per questo voi non le ascoltate, perché non siete da Dio» (*Gv* 8,37-47). Cfr. inoltre M. CASADEI, “*Egli finse di andare oltre*” (*Lc* 24,28). *Gesù e l’idolatria*, in: “*Parola e Tempo*”, 9 (2010), pp. 40-51.

<sup>465</sup> «Il limite [...] è un che di ancipite, ed è tale per via del duplice ruolo che svolge relativamente al duplice uso della ragione: mentre ne delimita e controlla la legittimità dell’uso *costitutivo*, ne apre e feconda l’uso *regolativo* e quello *pratico* – [...] e noi sappiamo, se così ci è concesso esprimerci, come l’uso *regolativo* potrebbe essere anche definito il “versante *pratico*” dello stesso uso *costitutivo* –, e così viene a presentarsi, nel complesso del pensiero kantiano, appunto come un che di simile ad una “soglia” che insieme separa e unisce, esclude ed introduce, sbarrando il passaggio e addita una via» (M. RAVERA, *Kant. Il limite come “confine” e come “soglia”*, in: “*Filosofia e Teologia*”, 1 (2004), p. 41). In Kant, in effetti, si precisa sempre più chiaramente la distinzione fra il limite in quanto “confine/barriera” (*Schranken*) e ciò che, pur separando, non chiude ma apre e connette: il “confine/soglia” (*Grenzen*). Per il filosofo di Königsberg è inevitabile chiedersi «come si comporta la nostra ragione in questa connessione di ciò che conosciamo, con ciò che non conosciamo e neppure conosceremo mai? Vi è qui un nesso reale del conosciuto con un *quid* completamente sconosciuto [...], e quand’anche lo sconosciuto non divenga minimamente più conosciuto [...] pur deve il concetto di questo nesso poter essere determinato e reso chiaro» (I. KANT, *Prolegomeni*, Laterza, Roma – Bari 1982, p. 123). Si tenga conto inoltre di R. BODEI, *Limite*, Il Mulino, Bologna 2016; ID., *Sconfinamenti della verità*, Laterza, Roma – Bari 2015 (edizione digitale). Interessante la ricognizione di L. MANICARDI, *Memoria del limite. La condizione umana nella società postmortale*, Vita e Pensiero, Milano 2011. Infine C. FIORILLO, *Il limite che unisce: para-*

carattere antagonistico a spiccare maggiormente. Tesa a marcare una distanziamento, una separazione netta, tende a coincidere con l'atto della rappresentazione e all'inevitabile controllo di ciò che viene rappresentato. Esattamente a questo punto trova il suo punto d'ingresso il potere governamentale che, mirando a confonderle, brama appropriarsi dello spazio vuoto della *soglia*, occultandone la presenza e usurpandone il potere in forza della sua volontà egemonica, in modo che tutto sia ricondotto a sé<sup>466</sup>.

È come se – andando a prestito di un (più che) metaforico immaginario dell'ordine geo-grafico – il cartografo decidesse un giorno, per puro arbitrio, di auto-costituirsi demiurgo-sovrano, facendo coincidere al suo proprio volere il confine/*dis-chiusura* tra la terra, il suo *nomos* e la materialità della carta geografica. Il suo intento ultimo starebbe, non ultimamente, nel revocare a sé, ossia alla sua persona, la coincidenza di rappresentazione – la carta geografica – e realtà della terra. Egli sarebbe il *limes* di/per entrambi<sup>467</sup>. Concetto che, tuttavia – va notato –, per quanto prossimo a quello di *limen*, differisce da questi in modo sostanziale. Anzi, senza volerlo, finisce per esserne caricatura grottesca, nel momento stesso in cui ne volesse usurpare il posto – che *deve* poter rimanere messianicamente inoccupato/inoccupabile.

Se l'esemplificazione risulta pertinente, il profilo dell'eccezione, con cui il potere sovrano vuole venir ritratto, non solo confermerebbe la regola, ma se ne farebbe sorgente di fatto e di

---

*dosso, comunicazione, sofferenza. Il concetto di «limite» in Karl Jaspers*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/cf10.htm>; ID., *Il limite (è) nel concetto. Studi sulla «filosofia del limite» nel primo Fichte*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/cf11.htm>.

<sup>466</sup> Il demiurgo-sovrano che tratteggia la carta, ossia che (si) pone sovranamente il(/a) *nomos* della terra, «può decidere di sigillarla [= la soglia] tracciando un confine, di nasconderla, di velarla con sapienza da illusionista, con l'inganno dello spazio cartografico, calcolabile, ordinabile, che separa, con confini che si vorrebbero certi e immutabili, interno ed esterno» (P. GIACCARIA, C. MINCA, *Geografie della soglia*, *op. cit.*, p. 56). La scienza odierna – particolarmente quella medico-biologica, che si prende cura della salute presso la socialità – gode di questa *hybris* demiurgica, imponendo la propria visione egemonica sul mondo, fino a voler fungere da soglia tra il bene e il male, tra la vita e la morte. Tanto nei panni del geografo, che in quelli – solo apparentemente diversi – del *bio*-logo e/o del medico, la scienza «vive e viaggia sempre sulla/nella soglia, l'unica vera condizione che gli viene concessa, l'unico spazio reale e metaforico che gli consente di scrivere le geografie del rapporto tra comunità e ambiente e di fatto di decidere del confine tra le due. Per certi versi si tratta [...] di "impressioni", ma questa volta non più presentate come tali, perché contrabbandate per scienza e conoscenza diretta [= evidenze scientifiche] della realtà del territorio. La soglia, spazio decisivo per la produzione del sapere geografico [...], scompare così dalla vista e la zona grigia tra comunità e ambiente diventa – con mossa epistemologica tutta politica – un dato di fatto, una configurazione ovvia che il geografo non deve far altro che riconoscere e testualizzare [...]. "Chiudendo" la soglia tra comunità e ambiente i due termini finiscono col coincidere [...] la posta in palio era alta: si trattava di far sparire, con la soglia, il processo di produzione del confine tra descrizione e prescrizione, tra linguaggio e potere» (P. GIACCARIA, C. MINCA, *Geografie della soglia*, *op. cit.*, pp. 58-59).

<sup>467</sup> Il potere sovrano vuole essere il criterio ultimo, il punto in cui realtà e rappresentazione, interno ed esterno, finzione e menzogna entrano in una zona indiscernibile di in-decidibilità; diventando, pertanto, riconoscibili solo in forza della decisione sovrana, della sua mediazione. La volontà di potenza sta proprio in questo radicale voler coincidere con la zona di indeterminazione, disponendo dei poli del reale; e giocando sul limite che oppone quest'ultimo alla finzione. Cfr. G. AGAMBEN, *Stato di Eccezione*, *op. cit.*

diritto, in ogni senso possibile. Attraverso la sua decisione sovrana, fungendo di volta in volta da in-clusione escludente (apertura) o da es-clusione includente (chiusura), in un solo gesto si vorrebbero saldate – a dispetto di un’apparente separazione – la carta e la terra, la cultura e la natura, la *geo-grafia* e la *bio-grafia*<sup>468</sup>.

Quando si ha da fare con la *soglia*, invece, si è, in prima istanza, nell’accadere improducibile di un aver-luogo: ovvero, nello *spaziarsi dell’eccezione in quanto evento*, zona graziosa di indistinzione e di indecidibilità. Mai come nell’aver luogo della *soglia* le categorie del pensiero mostrano la loro intrinseca inadeguatezza rispetto all’anteriorità assoluta dell’indisponibile, il quale, accadendo, affetta/affeziona la soggettività umana. Non si muove tanto a «sospensione spazio-temporale, quanto una figura topologica complessa, in cui non solo l’eccezione e la regola, ma anche lo stato di natura e il diritto, il fuori e il dentro transitano l’uno nell’altro»<sup>469</sup>.

#### II.4.2 La messianicità della *soglia*: “come non” (1 Cor 7,29)

Il riferimento alla meta-figura della *soglia* è costante in Agamben. Il congedo che attende il lettore alla fine de *Il tempo che resta*<sup>470</sup> – saggio interamente dedicato alla elaborazione di un pensiero messianico della storia – porta esattamente questo titolo. Concentrandosi, sulle prime dieci parole contenute nell’esergo della *Lettera ai Romani*, si cimenta in una loro erudita esegesi,

---

<sup>468</sup> M. HEIDEGGER, secondo la lettura agambeniana – a questo proposito: M. A. ACCIARESI, *In convergente disaccordo. Giorgio Agamben lettore di Martin Heidegger. Un’indagine filosofica*, Edizioni Accademiche Italiane, 2017 –, vede in azione un medesimo paradigma di esclusione inclusiva nell’opera d’arte: «[a]nche nell’opera d’arte – nel contrasto di mondo e terra – è in questione una dialettica fra latenza e illatenza, apertura e chiusura [...] “La terra appare solo dove è custodita e salvaguardata come l’essenzialmente Indischiudibile, che si ritira davanti a ogni apertura e si mantiene costantemente chiusa” [...] Nell’opera d’arte, questo Indischiudibile viene come tale alla luce. [...] “Produrre la terra significa: portarla nell’aperto in quanto In-sé-chiudentesi”. [...] Mondo e terra, apertura e chiusura – pur opposti in un conflitto essenziale – non sono, però, mai separabili [...] Che nella dialettica fra latenza e illatenza che definisce la verità sia in gioco per Heidegger un paradigma politico (anzi il paradigma politico per eccellenza), è fuori questione [...] È perché l’uomo avviene essenzialmente nell’apertura a una chiusura, che qualcosa come una *pòlis* e una politica sono possibili. Se ora [...] restituiamo al chiuso, alla terra e alla *léthē* il loro nome proprio di “animale” e di “semplicemente vivente”, allora il conflitto politico originario fra illatenza e latenza, sarà, insieme e nella stessa misura, quello fra l’umanità e l’animalità dell’uomo. L’animale è l’Indischiudibile che l’uomo custodisce e porta come tale alla luce» (G. AGAMBEN, *L’aperto*, op. cit., pp. 75-77).

<sup>469</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., p. 44. Cfr.

<sup>470</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., pp. 128-135. Saggio di cui, in effetti, per una più adeguata inquadratura interpretativa non va ignorato il suo essere come sussunto all’interno di una grande inclusione operata per mezzo del nome e del pensiero di W. Benjamin. Inoltre, sul tema della *soglia*, non va dimenticato il congedo di *Der Stern der Erlösung*, la maestosa opera maggiore di F. ROSENZWEIG (nella già citata versione italiana, *La stella della redenzione*); a detta di G. SCHOLEM, *Franz Rosenzweig e il suo libro La Stella della Redenzione* – in: F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, (a cura di G. BONOLA) Arsenale editrice, Venezia 1983, particolarmente p. 24 –, una delle manifestazioni più sublimi e geniali della grandezza religiosa ebraica, non solo dell’età moderna. Cfr. inoltre. E. LUCCA, «Sull’orlo dell’abisso»: *Scholem e Rosenzweig sulla lingua ebraica*, in: “*Rivista di storia della filosofia*”, 2 (2013), pp. 305-320; M. CASADEI, *Il linguaggio della rivelazione nella tradizione ebraico-cristiana (l’insegnamento di Franz Rosenzweig)*, in: “*Parola e Tempo*”, 3 (2004), pp. 31-40.

ma di fatto intraprende un serrato confronto con l'intero *Corpus Paulinum*, compulsandolo alla ricerca della piega messianica della storia e, con essa, dell'emblema paradigmatico in cui prende corpo.

Procede incrociando le affermazioni di Benjamin a quelle dell'apostolo, convinto com'è, non meno di J. Taubes<sup>471</sup>, che quel «nano gobbo che se ne sta nascosto sotto la scacchiera e, con le sue contromosse, assicura la vittoria al pupazzo meccanico vestito da turco»<sup>472</sup>, non sia altro che la dissimulazione dello stesso messianismo di impronta paolina, permeante l'intera riflessione del berlinese<sup>473</sup>. Fin dall'inizio del saggio viene adombrato il mistero di questa «relazione complicata»<sup>474</sup> che, a giudizio del filosofo italiano, vedrebbe i due grandi ebrei separati, sì, da una distanza considerevole in senso cronologico, legati, tuttavia, sul piano qualitativo dell'impianto gnoseologico, se si accoglie il fatto che «tutto il vocabolario delle tesi [*Sul concetto della storia*] appare di conio genuinamente paolino [... e] il messianismo benjaminiano ha il suo canone in Paolo»<sup>475</sup>. Agamben, pertanto, radicalizza lo spunto di Taubes, facendo emergere qualcosa di più di un apparentamento terminologico. Nel punto in cui *Il tempo che resta* si congeda dal suo lettore viene esattamente allo scoperto l'intento della sua interrogazione.

Si tratta, nei fatti, di andare oltre Benjamin stesso – di *profanar-lo*<sup>476</sup>, direbbe il filosofo italiano –, attingendo alle stesse sorgenti teologiche presso le quali questi, segretamente, si abbeverò, venendone sostanziato. A rappresentare il crocevia tra i «due sommi testi messianici della nostra

---

<sup>471</sup> Si fa riferimento principalmente a J. TAUBES, *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, (seconda edizione), Quodlibet, Macerata 2017; ID., *Messianismo e Cultura*, Garzanti, Milano 2001; ID., *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997; ID., *La teologia politica di San Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, a cura di A. ASSMANN, J. ASSMANN, Adelphi, Milano 1997; ID., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. STIMILLI, Quodlibet, Macerata 1996.

<sup>472</sup> «Quel nano [nascosto sotto la scacchiera] è, in realtà, la teologia, “che oggi è piccola e brutta e non deve in nessun caso lasciarsi vedere” e se il materialismo storico saprà prenderla al suo servizio, allora esso vincerà la partita storica [...] Chi è questo teologo gobbo, che l'autore ha saputo celare così bene nel testo delle tesi, che nessuno è riuscito finora a identificarlo? [...] “A noi, come a ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data una d e b o l e forza messianica”. Perché *debole* è spazieggiato? Che tipo di citabilità è qui in questione? E perché la forza messianica, cui Benjamin affida la redenzione del passato, è debole? Ebbene, io conosco un solo testo in cui si teorizza in modo esplicito la debolezza della forza messianica. Si tratta [...] del passo di *2 Cor 12,9-10*» (G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., pp. 128-129; corsivo aggiunto).

<sup>473</sup> Al pari di J. TAUBES, anche per G. AGAMBEN le lettere paoline rappresentano «il più antico – e il più esigente – trattato messianico della tradizione ebraica». (G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 10). Cfr. C. GUÉDON, *Scandalo e dono. San Paolo letto da Jacob Taubes e Giorgio Agamben*, in: AA. VV., *Scandalo* (Atti della Scuola Europea degli Studi Comparati – a cura di R. CARBOTTI), Le Monnier, Firenze 2006, pp. 28-39.

<sup>474</sup> «Si appella a San Paolo e a Walter Benjamin come sue giude e, in una lettura ebraica di Paolo e in una lettura paolina di Benjamin, fonde le loro visioni» (V. LISKA, *Il messia davanti alla Legge*, op. cit., p. 46).

<sup>475</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 133.

<sup>476</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Profanazioni*, op. cit.

tradizione»<sup>477</sup>, entro cui Agamben a propria volta intende iscrivere il suo contributo (quantomeno) teorico-critico<sup>478</sup>, si offre, come un bagliore fulmineo, la categoria della *Jetztzeit* benjaminiana. In virtù di essa, infatti, il berlinese “cita”<sup>479</sup> quasi letteralmente – per quanto sommessamente –, il paolino «*ho nyn kairòs* come designazione tecnica del tempo messianico». Per Agamben, a questo punto, è «impossibile non notare la corrispondenza letterale fra i due termini (“il-di-ora-tempo”)». La *Jetztzeit* ha, infatti, «quello stesso carattere di paradigma del tempo messianico che *ho nyn kairòs* ha in Paolo»<sup>480</sup>. Questa intuizione, la cui scoperta è taciuta fin *sulla* (e *come*) *soglia* – potrebbe, forse, esser altrimenti? –, orienta l’intero della ricognizione agambeniana sul testo neotestamentario che, come pochi altri, ha così tanto inciso nella formazione delle coscienze, non solo cristiane, della cultura occidentale<sup>481</sup>.

Il “tempo-di-ora” (*Jetztzeit*), omologo del “tempo-che-è-ora” (*ho nyn kairòs*), non solo non perde nulla, anche presso il Nostro, della plasticità e della pregnanza simbolico-semantiche riscontrate nell’articolarsi del pensiero benjaminiano, ma trova un interessante sviluppo:

in quanto tempo [operativo<sup>482</sup>] che ci vuole per far finire la rappresentazione del tempo, l’*ho nyn kairòs* messianico non può mai coincidere con un istante cronologico interno a quella rappresentazione. La fine del tempo è infatti, un’immagine-tempo, che rappresenta sulla linea omogenea della cronologia un punto ultimo. Ma in quanto immagine vuota di tempo, essa è in se stessa inafferrabile e tende, pertanto, a differirsi infinitamente<sup>483</sup>.

---

<sup>477</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 134.

<sup>478</sup> Si legga con profitto l’acuta ricognizione di I. GUANZINI, *Una debole forza messianica. Motivi teologici nella filosofia di Giorgio Agamben*, in: “Teologia”, 39/2 (2014), pp. 241-266.

<sup>479</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit.

<sup>480</sup> *IBIDEM*, pp. 132-133. Per un’acuta ricognizione dell’istanza messianica caratterizzante l’impianto teoretico agambeniano cfr. K. APPEL, *Das Fest, der Sabbat und die Ankunft des Messias*, in: „JKZ“ 40 (2011), pp. 138-144 (tr. it., *La festa, il sabato e l’avvento del messia. Accogliendo qualche pensiero di Giorgio Agamben*, in: “Teologia” 36 [2011], pp. 271-275); ID., “Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden...”, op. cit.; ID., *La religione e la comunità che viene*, op. cit.

<sup>481</sup> Prescindendo, per ragioni di spazio, dalla vastità dei riferimenti bibliografici in rapporto alla svolta riformista impressa dalla meditazione della *Lettera ai Romani* sul monaco agostiniano Martin Lutero, qui occorre almeno menzionare il commento, per molti versi epocale, di K. BARTH, *L’epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2002. Si consulti, inoltre, con profitto P. SEQUERI, *Karl Barth (1886-1968)*, in: AA. VV., *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, a cura di G. ANGELINI, S. MACCHI, Glossa, Milano 2008, pp. 113-134; M. NERI, *L’“urgenza”*. *Un’istanza della fede nel Römerbrief di Karl Barth*, in: AA. VV., *Dio è Dio che si rivela all’uomo. In ricordo di Karl Barth (1886-1968) nel 40° anniversario della morte*, a cura di G. MELONI, Studio Teologico “S. Antonio”, Bologna 2008, pp. 37-54; A. AGUTI, *La questione dell’ermeneutica in Karl Barth*, EDB, Bologna 2001.

<sup>482</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., pp. 65ss. Questa categoria si lascia comprendere più agilmente in connessione con l’espressione tipicamente agambeniana del “rendere in-operoso”, come sarà mostrato nel seguito dell’analisi.

<sup>483</sup> *IBIDEM*, p. 70.

### II.4.3 *Soglia*: una opzione epistemica

Ad attrarre l'attenzione è il curioso sintagma "immagine-tempo". Prima ancora – e, forse, a condizione – dell'inferenza semantica, è il duplice portato del suo elemento – per così dire – stilistico e linguisticamente architettonico. Il trattino che, trasversalmente, congiunge "immagine" e "tempo" non congegnava un arbitrario accostamento terminologico, quanto piuttosto accoglie il segreto del loro legame. In prima battuta sembrano, infatti, venire a cristallizzazione non solo le messianicità di Paolo e Benjamin, ma, nella lettura agambeniana, giungere a costellazione anche le indagini filosofiche di M. Foucault<sup>484</sup>. Come già si è notato, nel berlinese sia il tempo, sia soprattutto il reale nella sua interezza, non possono pensarsi se non *come Bild*/immagine: «tutto ciò (oggetto, opera d'arte, testo, ricordo o documento) in cui un istante del passato e un istante del presente si uniscono in una costellazione, in cui il presente deve sapersi riconoscere significato nel passato e questo trova nel presente il suo senso e il suo compimento»<sup>485</sup>. Nel punto esatto in cui l'accadere si coniuga con ciò che solo l'immaginazione rende possibile – a dire che nulla è davvero pensabile, né tantomeno dicibile fuor di metafora<sup>486</sup> –, Agamben incontra, imprescindibile, l'indagine *archeologica* foucaultiana. Scoprendo altresì nella *segnatura*<sup>487</sup> adombrata dalla figura del *paradigma* – attorno alla quale è imperniata l'intera *episteme* della sua ricerca<sup>488</sup> –, un degno omologo al *Bild* benjaminiano – filosoficamente, quasi un *paradigma di paradigma*<sup>489</sup>.

Facendosi, per così dire, discepolo dei suoi due illustri predecessori, corrisponde alla «pertinenza dei contesti prodotti da campi metaforici rispetto a quelli creati attraverso cesure meramente

---

<sup>484</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, *op. cit.*, in particolare p. 33.

<sup>485</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>486</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, *op. cit.*, p. 19, in cui si esplicita questa convinzione con l'adesione epistemica al "primato ai contesti metaforici". Si legga anche L. ANCESCHI, *Che cosa è la poesia?*, CLUEB, Bologna 1998; M. NERI, *Esodi del divino*, *op. cit.*

<sup>487</sup> G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, *op. cit.* Cfr. inoltre I. GUANZINI, *Una debole forza messianica*, *op. cit.*

<sup>488</sup> «Esso [il *panopticon*] funziona [...] come un paradigma in senso proprio: un oggetto singolare che, valendo per tutti gli altri della stessa classe, definisce l'intelligibilità dell'insieme di cui fa parte e che, nello stesso tempo, costituisce [...] Non si tratta, nell'opera di Foucault, di un caso isolato; si può dire, al contrario, che il paradigma definisca, in questo senso, il metodo foucaultiano nel suo gesto più caratteristico [...] il paradigma è un caso singolo che viene isolato dal contesto di cui fa parte, soltanto nella misura in cui esso, esibendo la propria singolarità, rende intellegibile un nuovo insieme, la cui omogeneità è esso stesso a costituire. Fare un esempio è, cioè, un atto complesso, che suppone che il termine che funge da paradigma sia disattivato dal suo uso normale, non per essere spostato in un altro ambito, ma, al contrario, per mostrare il canone di quell'uso, che non possibile esibire in altro modo» (G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, *op. cit.*, pp. 19-20). Di non poco interesse, per ciò che attiene all'oggetto della presente ricerca, il fatto che Agamben, circoscrivendo – nella stessa pagina – il *panopticon* foucaultiano nella categoria di paradigma, affermi come esso «svolga una funzione strategica decisiva per la comprensione della modalità disciplinare del potere e come esso diventi qualcosa come la figura epistemologica che, definendo l'universo disciplinare della modernità, segna insieme la *soglia* attraverso la quale esso trapassa nella società di controllo» (corsivo aggiunto). Particolarmente appropriato il confronto con M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.

<sup>489</sup> Cfr. M. MÜLLER, *Das Paradigma der Schwelle*, *op. cit.*

cronologiche»<sup>490</sup>. Il cosiddetto lavorare per paradigmi si nutre della consapevolezza, in base alla quale la storia e il suo accadere esigono una specifica intelligibilità, permessa dall'istanza analogica, cui anche la metafora obbedisce. All'interno del quadro, in cui la singolarità è irriducibilmente colta nel suo lato concreto e, ad un tempo, *scabrosamente altéro*, anche «[lo] statuto epistemologico del paradigma diventa perspicuo». Viene, infatti, a designare la dis-attivazione della logica dicotomica, che sovrintende l'opposizione fra le categorie del particolare e dell'universale – «che siamo abituati a pensare inseparabile dai procedimenti conoscitivi»<sup>491</sup>.

Con ciò detto, si registra tuttavia un ulteriore scatto: da uno sguardo ermeneutico distaccato, che (si) *dis-chiude*, acuminato, a rilevare il *modus operandi* peculiare ai due pensatori, misurandone differenze e contiguità; alla prospettiva di solidarizzare con essi, assumendone responsabilmente l'eredità filosofica in essi riconosciuta comune<sup>492</sup>. Persuasivo appare, in ciò, contare Benjamin come il fattore di coagulo del messianico nel filosofico; o meglio ancora, la reciprocità paradigmatica ed osmotica fra le due insopprimibili istanze, se è vero che «[i]l vettore messianico diviene [...] la possibile antifrasi ai meccanismi di soggezione e alienazione che definiscono il regime governamentale della modernità»<sup>493</sup>.

L'ora della leggibilità e/o conoscibilità<sup>494</sup> filosofica del messianico, scoccata nella contemporaneità<sup>495</sup> in cui Agamben stesso vive e all'interno della quale si sente (non solo) teoreticamente

---

<sup>490</sup> G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, op. cit., p. 19.

<sup>491</sup> *IBIDEM*, p. 21.

<sup>492</sup> «[N]on per comporre [dicotomie] in una sintesi superiore, ma per trasformarle in un *campo di forza percorso da tensioni polari*, in cui [...] esse perdono la loro identità sostanziale [...] Il terzo analogico si attesta qui innanzi tutto attraverso la deidentificazione e la neutralizzazione dei primi due, che diventano ora indiscernibili. Il terzo è questa *indiscernibilità*, e se si cerca di afferrarlo attraverso cesure bivalenti ci si urta necessariamente a un *indecidibile*» (*IBIDEM*, pp. 21-22; corsivo aggiunto). Sul piano metodologico non si crede difficile *immaginare* concordi tanto Benjamin quanto Foucault con questo passaggio agambeniano in ordine all'agire analogico. A questo proposito F. V. TOMMASI, *L'analogia in Carl Schmitt e in Giorgio Agamben. Un contributo al chiarimento della teologia politica*, in: "Democrazia e Diritto", 3 (2008), pp. 215-229.

<sup>493</sup> I. GUANZINI, *Una debole forza messianica*, op. cit., p. 257.

<sup>494</sup> «Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'adesso in una costellazione. In altre parole: immagine è la dialettica nell'immobilità [o: in stato di arresto]. Poiché mentre la relazione del presente con il passato è puramente temporale, quella tra ciò che è stato e l'adesso è dialettica: non di natura temporale, ma immaginale. Solo le immagini dialettiche sono immagini autenticamente storiche, cioè non arcaiche. L'immagine letta, vale a dire l'immagine nell'adesso della leggibilità, porta in sommo grado l'impronta di questo momento *critico e pericoloso* che sta alla base di ogni lettura» (W. BENJAMIN, *I "passages" di Parigi*, in: ID., *Opere complete, IX, op. cit.*, p. 518; corsivo aggiunto). Inoltre: G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit.; M. T. COSTA, *Il carattere distruttivo*, op. cit., pp. 53-76.

<sup>495</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009. Inoltre, cfr. I. GUANZINI, *Una debole forza messianica*, op. cit.

con-*vocato*<sup>496</sup>, non sarebbe possibile senza la chiave di volta, o se si preferisce, la vera e propria *soglia* della dedizione benjaminiana al carattere “distruttivo” del pensare per immagini. In seconda battuta, se l’architettura di “immagine-tempo” è rettamente decifrata, nel segno della esemplarità paradigmatica, viene anche alla luce l’inaggrabile referenza paolina dell’istanza messianica, inculcata nella formula «*come non*».

#### II.4.4 La formula “come non” (1 Cor 7,29-31): l’originario dello stato di eccezione

Secondo l’esegesi agambeniana il contesto adeguato al funzionamento corretto di questo dispositivo è esattamente la *klēsis* (*chiamata/vocazione*) messianica:

In Paolo, la nullificazione messianica operata dall’*hōs mē* [“*come non*”] inerisce perfettamente alla *klēsis*, non sopravviene a essa in un secondo tempo [...] né aggiunge a essa qualcosa. La vocazione messianica è, in questo senso, un movimento immanente – o, se si vuole, una zona di assoluta indiscernibilità tra immanenza e trascendenza, tra questo mondo e quello futuro<sup>497</sup>.

Elementi di estremo interesse si affacciano lungo queste poche, ma dense righe; primo tra i quali – contestualmente alla dissertazione –, il tratteggio della *soglia* come meta-figura della vocazione messianica, «zona di assoluta indiscernibilità tra immanenza e trascendenza». Ciò spinge a chiedersi, anzitutto, come Agamben comprenda la *klēsis* paolina, determinata dallo sfondo escatologico di una fine imminente. A suo giudizio, Paolo esorterebbe i cristiani delle sue comunità ad una sorta di “indifferenza”, non tanto però secondo il senso della interpretazione weberiana, ma più in direzione di una ignaziana *indiferencia ante litteram*<sup>498</sup>. Lasciandosi indirettamente aiutare dalla traduzione neotestamentaria di Lutero, richiamata nel saggio, la cesura che l’apostolo magistralmente evidenzia in 1 Cor 7,29-31, si potrebbe articolare secondo la differenza terminologica

---

<sup>496</sup> «Ciò che rende storica ogni storia e tramandabile ogni tradizione è appunto il nucleo indimenticabile che essa porta dentro di sé [...] decisiva è soltanto la capacità di rimanere fedeli a ciò che – pur incessantemente dimenticato – deve restare indimenticabile, esige in qualche modo di rimanere con noi, di essere ancora – per noi – in qualche modo possibile. Rispondere a questa esigenza è la sola responsabilità storica che mi sentirei di assumere incondizionatamente [...] [All’opposto] si manifesterà in noi in modo distruttivo [e non propriamente nel senso benjaminiano] e perverso nella forma di ciò che Freud chiamava il ritorno del rimosso, cioè il ritorno dell’impossibile come tale» (G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 44) – tragicamente evidente nel campo di concentramento!

<sup>497</sup> *IBIDEM*, p. 30. Ancora: «Paolo definisce la condizione messianica semplicemente sovrapponendo, attraverso l’*hōs mē*, i tempi che *Qoèlet* [3,10ss] divide» (p. 31).

<sup>498</sup> «Ancora una volta, il *menētō* (rimanga) [di 1 Cor 7,20] non esprime indifferenza [nel senso weberiano], ma l’immobile gesto analogico della chiamata messianica, il suo essere, essenzialmente e innanzi tutto, una *chiamata della chiamata*» (*IBIDEM*, p. 28); cfr. M. WEBER, *Sociologia della religione*, (a cura di P. ROSSI), Edizioni di Comunità, Milano 1982.



che il tedesco permette: ci si mantenga nel medesimo *Beruf* (professione lavorativa/stato esistenziale), presso il quale si è stati raggiunti dal *Ruf* messianico (vocazione/chiamata).

Il messia, pertanto, nell'atto stesso di con-vocare il soggetto<sup>499</sup> – rendendolo parte della *ek-klesia* – non lo abilita tanto all'esercizio di una versione domestica della *fuga mundi*, quanto piuttosto lo libera letteralmente per l'assoluto immanente. Il *chiamato* è, anzitutto, «de-soggettivizzato»<sup>500</sup>, assolto, cioè, dalla cattura insita in «ogni stato giuridico e ogni condizione mondana», aprendo il qui-e-ora della sua esistenza ad una inedita ulteriorità, da sempre nascosta in quella stessa insuperabile condizionatezza (cfr. *Ef* 3,5ss).

Ad essere revocata, dunque, non è affatto la contingenza del vivere, ma propriamente la sua *chiusura*:

[si tratta] della mutazione, quasi dell'intimo spostamento di ogni singola condizione mondana in virtù del suo essere “[ri-]chiamata” [...]. La vocazione messianica non ha, tuttavia, alcun contenuto specifico: essa non è che una ripresa delle stesse condizioni fattizie o giuridiche *nelle quali o come quali* si è chiamati [...] descrive[ndo] questa immobile dialettica [...] può

---

<sup>499</sup> Cfr. K. APPEL, *Die Ankunft des Messias im Text. Gedanken zur Messianität Jesu im Ausgang des Jesusbuches von Benedikt XVI.*, in: J.-H. TÜCK (Hrsg.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern, Mainz 2011, pp. 126-147. In termini non così distanti dalla piega del discorso agambeniano, anche M. DE CERTEAU evoca nell'essere chiamati per nome il punto di svolta – un “girar-sì” – del processo di con-versione, indicato secondo il paradigma a lui caro e già richiamato di “frattura instauratrice”. Ne *La debolezza di credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Città Aperta, Troina (Enna) 2006, p. 275, «il racconto evangelico si costruisce sviluppando – svolgendo e modulando – il rapporto formale che, nel suo insieme, esso intrattiene con l'oggetto passato (assente) di cui parla e con i destinatari futuri (ugualmente assenti) che esso ha di mira. Si dispiega così come un mettere in relazione nella e attraverso la separazione. Il gioco evangelico della *Nachfolge* e della metanoia fa apparire una reciprocità tra il gesto di Gesù – girarsi per chiamare – e quello del discepolo – girarsi per rispondere. Il loro rapporto produce da una parte e dall'altra un atto che “fa segno”. Ma, dalle due parti, ciò che specifica e che rende possibile questo fare segno è una rottura nella continuità: girarsi». La tipologia idealtipica di questo movimento è individuata in *Gv* 20, in modo particolare nel famoso incontro della Maddalena col Risorto. A questo proposito, S. MORRA, *La frattura instauratrice. Corpo mortale, corpo glorioso e corpo istituzionale nella teologia di Michel de Certeau*, in: “*Filosofia e Teologia*”, 1 (2009), p. 157, nota acutamente che «il punto finale di questo continuare a girarsi di entrambi è lo scambio, asimmetrico, del nome: asimmetrico perché Gesù pronuncia un nome assoluto – “Maria!” – mentre lei gli si rivolge con un nome relazionale – “Maestro!”. De Certeau dice che questo è il parametro di ogni racconto, il primato è l'azione di Dio che solo possiede i nomi propri, noi possediamo solo nomi relazionali della realtà, cioè relativi, ma non possiamo tacere, dobbiamo comunque narrare e dire, comunque, un nome, seppur relativo. Questo girarsi, dunque, in questo senso, è un atto che fa segno non costituisce una realtà, non ci dà un contenuto, non ci dice cosa dobbiamo fare, ma piuttosto indica una dinamica, una operazione [...] è una rottura nella continuità, spezzare rimanendo [...] Lo spostamento è la condizione di una pratica, la rottura instaura».

<sup>500</sup> L'intonazione lacaniana della categoria è ben sviluppata da K. APPEL, *Apprezzare la morte, op. cit.*, pp. 27-28: «La questione dell'albero della conoscenza riguarda dunque la simbolizzazione di un'auto-sottrazione (*Selbstentzug*) – ossia di un permanente passaggio dal centro della vita ai suoi margini che l'Io subisce – in cui soltanto è possibile che l'altro si riveli [...] Questa nudità, che aveva originariamente vestito l'Io nella propria auto-sottrazione come rimando al divino, si trasforma in una mera assenza, in un insopportabile vuoto. L'uomo perde lo strato protettivo della propria indisponibilità nel momento in cui esso viene ricondotto entro l'orizzonte dell'uomo, divenendo di conseguenza manipolabile ('mangiabile')».

aderire a qualunque condizione; ma, per la stessa ragione, essa la revoca e mette radicalmente in questione nell'atto stesso in cui vi aderisce<sup>501</sup>.

Sul piano semantico-linguistico va rilevato che, con il verbo “revocare”, sembrano venire utilizzate in simultanea, da Agamben, entrambe le accezioni: mentre, cioè, al soggetto, nella *ri-nominazione* assoluta, è consentito di portare a compimento – ossia, all'in-carnazione – quello stesso attraversamento, figurato nel passaggio del Mar Rosso, vi è la *dis-attivazione* delle condizioni vigenti fino all'accadere della *klēsis*<sup>502</sup>. A sua volta, lo spostamento in questione non è di tipo esteriore e/o estrinseco, nel senso che non si tratta di un trasferimento del soggetto in altro e più vitale contesto sociale, né consiste semplicemente in un riempimento con nuovi e più profondi significati, rispetto a quelli dati a ciascuno nel posizionamento del proprio vivere concreto. Non che questo non avvii, in misura corrispondente, anche processi di transvalutazione; il *proprium*, tuttavia, si dà nei termini di una *intim-azione*, ossia di una interna ri-dis-locazione “in stato di arresto”. In altre parole, ciò che la trascendenza della vocazione messianica produce, consentendo l'insorgere di uno slittamento e di uno scarto immanente all'esistere, è essenzialmente una metamorfosi<sup>503</sup>. Il messianico

non è un punto di vista, dal quale si possa guardare al mondo *come se* la redenzione fosse compiuta<sup>504</sup>. L'avvento del messia significa che tutte le cose – e con esse il soggetto che le guarda – sono prese nel *come non*, chiamate e revocate nello stesso gesto. Non vi è più alcun soggetto che guarda e che potrebbe, a un certo punto, decidere di fare *come se*. La vocazione messianica disloca e nullifica innanzi tutto il soggetto<sup>505</sup>.

Due elementi almeno urgono una ripresa. Il primo è nella marcatura agambeniana posta sulla differenza tra *als ob* (*come se*) e *als nicht* (*come non*). Differenza sottile, ma, contrariamente ad

---

<sup>501</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 28. «La vocazione messianica è la revocazione di ogni vocazione [...] come una urgenza che la lavora e la scava dall'interno, la nullifica nel gesto stesso in cui si mantiene in essa, dimora in essa» (p. 29).

<sup>502</sup> È uno dei possibili significati veicolati dal verbo caratteristico della filosofia hegeliana, ovvero *aufheben*. Più precisamente: in tedesco può significare “conservare”, “aumentare/innalzare (di livello/a un livello superiore)”, “disattivare/annullare/rendere inoperoso” – tranne qualche eccezione, contemporaneamente presenti in Hegel. Cfr. K. APPEL, *Tempo e Dio*, op. cit., pp. 99-145.

<sup>503</sup> Su affinità ed echi “eucaristici” cfr. G. LAFONT, *Eucaristia. Il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Editrice Elledici, Leumann (Torino) 2002; E. FALQUE, *Manger la chair: la querelle eucharistique comme querelle sacrificielle*, in: “Archivio di Filosofia”, 1-2 (2008), pp. 155-168.

<sup>504</sup> Qui Agamben ha in mente precisamente la posizione “di-sperata” di coloro che, come Adorno, ritengono che il passato sia irreversibilmente irredimibile. In opposizione a ciò, e in accordo con Agamben (e Benjamin) – avendo meditato la lezione dell’“inattualità” nietzscheiana – si leggerà con sicuro interesse la suggestiva proposta del tempo “ana-cronistico”, proprio al Dio biblico, di K. APPEL, *Tempo e Dio*, op. cit. (particolarmente, pp. 147-210).

<sup>505</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 44 (corsivo aggiunto).

ogni apparenza, tutt'altro che trascurabile, se è vero che «il messianico è nello stesso tempo abolizione e realizzazione del *come se*, e il soggetto che vuole mantenersi indefinitamente nella similitudine (nel *come se*) mentre contempla la propria rovina, perde semplicemente la partita»<sup>506</sup>. Nei termini della presente dissertazione, si potrebbe dire che proprio in questa quasi impalpabile *Ver-schiebung* (slittamento, spostamento, differimento) si individua il *logos* di un'irriducibilità fra la meta-figura della *soglia* – nei termini *patici* del *come non* – e quella della *dis-chiusura* (su cui si cimenterà il *Capitolo Terzo*), relativa alla dimensione *pratico-rappresentativa* della formula *come se*. Essere preso nel *come non*, oltre a differenziarsi dalla finzione espressa con *als ob*, definisce pertanto l'aver-luogo della *soglia*, che revoca compiendo – come è inteso da *Mt 5,17* e, simultaneamente, dall'*Aufhebung* hegeliana<sup>507</sup> – il *come se* del “punto di vista” connaturato alla *dis-chiusura* propria di colui che guarda.

Colui che si tiene nella vocazione messianica non conosce più *come se*, non dispone più di similitudini. Egli sa che, nel tempo messianico, il mondo salvato coincide con quello irrimediabilmente perduto [...] che il Dio che lo salva è il Dio che lo abbandona – che la salvezza dalle rappresentazioni (dal *come se*) non può pretendere di salvare anche l'apparenza della salvezza [...] – nelle parole di Benjamin – contempla la salvezza solo mentre si perde nell'insalvabile<sup>508</sup>.

La tensione oppositiva fra le due prospettive storiche, ancorché dei due modi di abitare la storia, circoscritti dalle due figure, richiama, sul lato del condizionale, quei punti di vista tendenzialmente “di-sperati”, nel cui orizzonte il passato si dà quale irreversibilità irredimibile. Il riferimento diretto è alla posizione di T. W. Adorno<sup>509</sup> e – parafrasando un celebre giudizio hegeliano sulle posizioni fichtiane – a quella che avrebbe tutta l'aria di essere una “cattiva anteriorità”.

Il secondo elemento, cui si faceva cenno, risiede curiosamente nei due verbi impiegati in successione per qualificare l'agire della vocazione messianica: *dis-locare* e *nullificare*. In precedenza,

---

<sup>506</sup> *IBIDEM*, p. 45.

<sup>507</sup> *IBIDEM*, p. 29. Ad un lettore che familiarizzi con le pagine evangeliche del NT non può sfuggire l'assonanza con il matteoano «μη νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι» («non pensate che io sia venuto per abolire/abrogare la legge e i profeti; non sono venuto per abolire/abrogare, ma per compiere», *Mt 5,17*). Come ulteriore elemento di interesse va notato che la traduzione tedesca dell'originale *καταλῶ* (abolire/abrogare) è col verbo *aufheben*, la cui importanza decisiva nell'impianto della filosofia hegeliana è fin troppo nota e già più volte richiamata nel corso della dissertazione.

<sup>508</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 45.

<sup>509</sup> «Tutta la filosofia di Adorno è scritta all'impotenziale e il *come se* non è, in questo senso, che la spia di questa intima modalità del suo pensiero. La filosofia si stava realizzando, ma il momento della sua realizzazione è stato mancato. Questa omissione è, insieme, assolutamente contingente e assolutamente irreparabile: impotenziale. [...] Adorno non potrebbe nemmeno immaginare che sia possibile restituire possibilità all'accaduto, che, come in Paolo, la “potenza si compie nella debolezza” (2 *Cor 12,9*). Malgrado le apparenze, la dialettica negativa è un pensiero assolutamente non messianico» (*IBIDEM*, p. 41). Cfr. inoltre *supra*, note 504 e 255.

a proposito della «formula della vita messianica e [de]l senso ultimo della *klēsis*» – ὥς μὴ (*come non*) – Agamben aveva affermato che «[l]a vocazione chiama a nulla e verso nessun luogo: per questo essa può coincidere con la condizione fattizia in cui ciascuno si trova chiamato; ma, proprio, per questo, essa la revoca da cima a fondo». Prima ancora della qualità specifica assegnata ai due momenti di questo movimento, ad attrarre l'attenzione è esattamente il fatto che si ripresenti il canone di una tensionale contemporaneità. Nello specifico, la coppia *dis-locare* e *nullificare*, che viene a sovrapporsi, rispettivamente, ai sintagmi “verso nessun luogo” e “verso nulla”, esprime la coordinazione di un operare non teso ad esplicitare gerarchie funzionali, né priorità in senso cronologico. Mentre, cioè, si marca una distanza con l'epistemologia della *reductio ad unum*, ciò che viene messo in esercizio è un metodo di lettura dei fenomeni, sostanziato dalla complessità reticolare dei termini in questione e dalla irriducibile simultaneità del loro vicendevole rimandarsi.

Infatti

la cultura occidentale si svolge e si trasforma attraverso un processo di “polarizzazione” della tradizione culturale ricevuta [...] Creazione e rivoluzione operano, in genere, “polarizzando” i dati forniti dalla tradizione, fino ad arrivare, in certi casi, alla loro totale inversione semantica. La cultura europea è, malgrado tutto, conservatrice, ed è conservatrice proprio nella misura in cui è progressista e rivoluzionaria<sup>510</sup>.

Se dunque risulta pertinente ciò che finora si è tentato di tratteggiare, sembra giunto il momento di verificare il *proprium* a ciascuna istanza del sintagma *come non*. Avendo, in questo, attenzione a non smentire la complessità appena riconosciuta. Essa inerisce all'intreccio di una co-implicazione, o duplice movimento: da una parte, la negazione *av-versa*, ossia tende dall'interno la componente comparativa (ὥς – *dis*-locazione). Dall'altra, quest'ultima agisce *stilisticamente*: funge, cioè, tanto da *locus* quanto da *modus* per l'operare del negativo (μὴ – *nulli-ficazione*).

Agamben, come spesso accade nel corso delle sue erudite analisi, si interfaccia con acutezza all'universo del pensiero medievale, cogliendo curiosamente, presso i grammatici del tempo, quanto poco incline alla valenza quantitativa fosse l'elemento linguistico convocato per le grandezze di comparazione (ὥς/*come*). A distanza dalla logica della moderna *res extensa*, il valore preminente si lascierebbe infatti determinare nell'ordine intensivo della qualità, «come la tensione

---

<sup>510</sup> G. AGAMBEN, *Stanze*, *op. cit.*, p. 131. Cfr. inoltre ID., *Signatura rerum*, *op. cit.*; G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura*, *op. cit.* Sulle assonanze prodotte da queste letture – citando in modo associativo – si potrebbe tornare al testo biblico. Nel *Cantico dei Cantici* si ode la risonanza di un movimento molto prossimo, allorché l'amato, rivolgendosi alla donna, la esorta «Vai verso te stessa, mia colomba!» (2,10-13). Tenore e contenuto non distonici dalla parola divina che incontrò il patriarca Abramo intimandogli il «Vattene!» (*Gen* 12,1). Confermando una linea dove il *con-vertere* orienta verso il mistero che abita il sé dell'io soggettuale.

(intensiva o remissiva) di un concetto verso un altro [...] senza che i due termini si identifichino»<sup>511</sup>.

Il comparativo, sull'asse linguistico del *locus* grammaticale, non agisce, dunque, riducendo in senso quantitativo un termine all'altro; e neppure introducendo surrettiziamente un dispositivo di pre-valenza (o prevaricazione) dell'uno sulla differenza costituita dall'altro. Quello che avviene, in virtù del *come*, è piuttosto lo spaziarsi di un essere al mondo, tale per cui la *maniera* – lo *stile* – autentico di abitarlo, corrisponde in modo proporzionale alla capacità di relazionarsi all'altro, «lasciandolo essere»<sup>512</sup>. Se questo è ciò che normalmente si verifica, secondo l'ordine grammaticale, tra termini differenti, presso lo specifico del campo tensionale inaugurato dallo *ὥς μὴ* paolino – l'evento di *soglia* –, si giunge all'estremo di un paradosso: «tendendo ogni cosa verso se stessa nel *come non*, il messianico non la cancella semplicemente ma la fa passare, ne prepara la fine [...] è il passaggio»<sup>513</sup>. La cesura, che accade quale *soglia*, è l'evento interno alla singolarità di quella porzione di reale posta intimamente nella tensione comparativa. Tendere un concetto in – e con – se stesso, “nella forma del *come non*”, significa, ad esempio, che “gli aventi *come non* aventi moglie siano” (*I Cor 7,29*). Il compiersi di questa “dialettica in stato di arresto” fa emergere l'iscrizione della trascendenza internamente al darsi immanente del reale, per la precisione: «un movimento immanente – o, se si vuole, una zona di assoluta indiscernibilità tra immanenza e trascendenza, tra questo mondo e quello futuro»<sup>514</sup>.

Va subito notato che, in merito quest'ultima espressione – «zona di indiscernibilità», pressoché “tecnica” in Agamben, dato il suo frequentissimo utilizzo<sup>515</sup> –, non può non essere connessa alla già richiamata categoria benjaminiana. A comparire, lì, nei termini di una “zona” era, appunto, la *soglia* (*die Schwelle*), in opposizione al confine, disposto *more geometrico* su una spazialità lineare. L'indiscernibilità, che qui viene a caratterizzare la zona della comparazione, assume in ogni

---

<sup>511</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 29.

<sup>512</sup> «Con la presenza [*Anwesenheit*] l'essere viene determinato unitariamente come venire-in-presenza e lasciar-venire-in-presenza, cioè come disvelamento [*Entbergung*]» (M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, a cura di E. MAZZARELLA, Guida Edizioni, Napoli 1998, p. 117). Coglie il senso della *Kehre* heideggeriana, S. BONGIOVANNI, *Lasciar-essere: riconoscere Dio nel pensare. Studi di teologia filosofica 1*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, p. 134 (nota 32). Secondo lui, infatti, «[i]l lasciar-essere non è da intendere come una forma di passività disinteressata o paternalistica verso ciò che è lasciato-essere, ma costituisce lo stesso provenire sempre attivo e attivante di ogni essere-presente. Il lasciar-essere originario del silenzio è altra cosa dalla rappresentazione abituale di una pura passività contrapposta all'attività. Esso ha a che fare con l'autentica possibilità di ogni essere-presente che viene comunque sempre dopo: nel senso che è “portato-avanti” dal silenzio e “lasciato venire alla luce” dall'invisibile». Cfr. inoltre la posizione assai critica di E. SEVERINO, *Il nichilismo e Heidegger*, in: ID., *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2010, pp. 143-180.

<sup>513</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 30.

<sup>514</sup> *IBIDEM*, p. 30.

<sup>515</sup> Cfr. M. MÜLLER, *Das Paradigma der Schwelle*, op. cit.

caso e paradossalmente la cifra di un discrimine – e, forse, il banco di prova dell’intera produzione filosofica di Giorgio Agamben.

Il suo senso, apparentemente, potrebbe indirizzare l’interpretazione verso un significato per cui i vari ordini di realtà e di livelli risultino tra loro con-fusi. Inclinazione ermeneutica che, in effetti, sembra trovare sponda nell’ambiguità ineliminabile a cui nulla di ciò che è nel mondo può sottrarsi, siano le cose o i loro referenti linguistici (parole)<sup>516</sup>. Il velo che, ultimamente, ricopre la realtà tutta e inerisce alle sue singole parti inficerebbe, nella fattispecie, in modo irreversibile ogni tentativo che la *ratio*, contro ogni pessimismo, mai smise di approntare, alla ricerca di un *logos* distinto rispetto alle forme del suo apparire. Al marchio della finitudine va, inoltre, ad aggiungersi quella condizione di ambivalenza, cui la zona di *soglia* è inaggirabilmente esposta, a motivo della singolarità che ne contrassegna l’essenza. È, per la precisione, in ragione del suo carattere di vulnerabilità che essa non può aggirare la propria condizione di es-posizione all’altro, cui è irrevocabilmente rivolta. La mitezza del suo esporsi fa sì che essa *patisca* l’incertezza e l’ambivalenza oscillante tra l’accoglienza della sua *graziosa* incondizionatezza e l’equivoco entro cui il potere governamentale si vuole legittimato alla sua vulnerazione<sup>517</sup>. Come, infatti, a breve si dovrà osservare, la sovranità di questo mondo da sempre brama di (/ il) *poter* mettere le mani sull’originaria cesura che è l’aver-luogo, in grazia di cui la *soglia* accade, approfittando della sua intrinseca efficacia simbolizzante, per s-con-volgerla in suprema efficienza, deputata al controllo e al dominio illimitato.

In Agamben, tuttavia, il sentiero ermeneutico s’incammina alla ricerca di un’altra significazione<sup>518</sup>. Pare, infatti, che per lui, ben conscio di ciò che si è appena rilevato – e che potrebbe tratteggiarsi secondo il canone della *debolezza* –, possa valere il paradosso paolino della potenza

---

<sup>516</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose: un’archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 2001.

<sup>517</sup> Non è casuale il fatto che, proprio mediante l’equivoco, il cui tratto ironico non manca di essere puntualmente sottolineato dal *QV*, i poteri, politico e religioso, si sentiranno autorizzati a mettere a morte il messia – autodesignatosi «la porta [soglia] delle pecore» (*Gv* 10,7.9). Per un folgorante commento a questa costitutiva fragilità della *soglia* non si può non rimandare alle ineguagliate pagine dostoevskijane de *Il grande inquisitore* nel celebre romanzo *I fratelli Karamazov*. Si legga inoltre l’illuminante saggio di M. CACCIARI, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013. Si rammemorino inoltre altri tre saggi del filosofo veneziano: ID., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004; ID., *Dell’inizio*, Adelphi, Milano 2001; ID., *L’angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986.

<sup>518</sup> A ben guardare, ciò che, improvviso, appare come un ammiccamento della “Preghiera semplice” di S. Francesco d’Assisi, in traccia della trama archeologica di G. Agamben, può essere qualcosa di più di un’autosuggestione. Non a caso, in effetti, il Nostro viene accostato, da qualche suo autorevole commentatore, allo stile “francescano”; cfr. A. LUCCI, *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2016.

che si compie esattamente nella *ἀσθένεια* (cfr. 2 Cor 12,9)<sup>519</sup>. Nello specifico, l'indiscernibile della *soglia*, ben lungi dall'essere ambito in cui ogni ordine è annullato a favore della confusione e del ritorno al caotico, designa piuttosto la complessità indisgiungibile della loro pericoretica co-implicazione – o, con-iugazione<sup>520</sup>. Detto altrimenti, l'indiscernibile – e, con esso, l'aver-luogo della *soglia*, *tout court* – andrebbe compreso come lo spaziarsi originario di una tensione che si genera internamente alla cosa stessa, in virtù del raddoppio che il *come* comparativo innesca – stilema proprio alla re-vocazione messianica. A generarsi è, dunque, tutt'altro che la perdita delle differenze, quanto piuttosto una sempre rinnovata concordanza tra forma, figura e contenuto<sup>521</sup>. Ciò di cui parla Agamben è, cioè, l'evento stilistico, mostrando una non trascurabile prossimità con quella “maniera di abitare il mondo” caratterizzante l'opera d'arte secondo il pensiero di Merleau-Ponty.

#### II.4.5 L'evento di soglia quale profanazione messianica del potere sovrano

L'intento dell'analisi agambeniana è – come già si è ampiamente osservato – di seguire le tracce del potere sovrano, il quale ha di mira, essenzialmente, il rinvenimento della *soglia* originaria, quella «spazializzazione originaria»<sup>522</sup> che è il qui-e-ora sorgivo non solo di ogni diritto, ma anche della forma di vita e del loro fronteggiarsi. Rimodulata secondo una più congeniale *episteme paralogica*, a favore dell'interesse precipuo che la anima, la ricerca di Agamben si muove conseguentemente sui differenti piani dell'umano esistere, scorgendovi in azione una brama feroce e sempre attuale, messa oscenamente a nudo nel contemporaneo dalla sfacciata protensione bio-politica alla localizzazione della fonte del potere. Ciò che non può non rimandare all'immemoriale di un altro *Begehren* (bramare), secondo il mitologema genesiaco, mirante a localizzare l'antico albero del bene e del male nella fissazione di volerlo con-fuso con l'albero della vita<sup>523</sup>. Particolarmente

---

<sup>519</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 41. Costante è il riferimento alla categoria paolina che si costituisce nella dialettica della potenza nella impotenza, o, se si vuole, dell'«impotenziale» – con Benjamin ma, come già osservato, contro Adorno. Cfr. G. MARRAMAO, *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Bompiani, Milano 2011. Si tenga in conto, non da ultimo, di M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.

<sup>520</sup> Cfr. la sintesi cristologica calcedonense di DS 302: l'unione ipostatica si dà quale «inconfuso, immutabile, indiviso, inseparabile» con-iugarsi delle nature umana e divina.

<sup>521</sup> Istruttivo a questo proposito lo studio di C. METTA, *Forma e figura. Una riflessione sul problema della rappresentazione tra Ernst Cassirer e Paul Klee*, Quodlibet, Macerata, 2009. Immane proficuo, inoltre, il confronto con l'impostazione stilistica – secondo il principio concordanza tra forma e contenuto – dell'intero impianto teologico-fondamentale di C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile*, 1-2, op. cit.

<sup>522</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., p. 123.

<sup>523</sup> Cfr. K. APPEL, *Apprezzare la morte*, op. cit., pp. 17-31.

interessante è il punto in cui il diritto e la nuda vita – proprio come i suddetti due alberi – vengono niente affatto sovrapposti, ma tesi in un

*luogo* in cui l'opposizione fra la norma e la sua attuazione raggiunge la massima intensità. Esso è un *campo di tensioni* giuridiche, in cui un minimo di vigenza formale coincide con un massimo di applicazione reale e viceversa. Ma anche in questa *zona estrema* e, anzi, proprio in virtù di essa, i due elementi del diritto mostrano la loro intima coesione<sup>524</sup>.

Nella grottesca caratterizzazione, nonché tragica causalità implicata dal suo auto-presupporci, «la sovranità si presenta, cioè, come un inglobamento dello stato di natura nella società, o, se si vuole, come una *soglia* [corsivo aggiunto] di indifferenza fra natura e cultura, fra violenza e legge, e proprio questa *indistinzione* costituisce la specifica violenza sovrana»<sup>525</sup>. Pervertimento della *soglia* in confine<sup>526</sup>, unilateralmente *dis-chiuso* all'arbitrio di essere strumento della propria egemonia, l'opera della sovranità procede sacralmente (e in maniera sacrificale) in forza di un incantesimo. Agamben lo individua nel *nomos* del bando, «propriamente la forza, insieme attrattiva e repulsiva, che lega i due poli dell'eccezione sovrana: la nuda vita e il potere, l'*homo sacer* e il sovrano»<sup>527</sup>.

Questa simultaneità di repulsione e attrazione, a legare gli estremi della vita non solo politica, rimanda, in effetti, al volto del sacro, la cui ingiunzione «è inaggirabile, nella religione come nell'irreligione [...] Nello spazio della irreligione emancipata, confusa con la dignità laica della

---

<sup>524</sup> G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, op. cit., p. 49 (corsivi aggiunti).

<sup>525</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., p. 42 (corsivo aggiunto). Se la sovranità si autorizza, arrogandosi il compito di saldare, in e con se stessa, *Ortung* e *Ordnung* – ordine territoriale e ordinamento giuridico –, mette in conto «sempre una zona esclusa dal diritto, che configura uno “spazio libero e giuridicamente vuoto” [C. Schmidt], in cui il potere sovrano non conosce più i limiti fissati dal *nòmos* come ordine territoriale» (p. 43). Precisamente nel punto di questo spazio vuoto – molto simile ad un buco nero –, in cui «il potere sovrano si presuppone come stato di natura, che viene così mantenuto in relazione di bando con lo stato di diritto», tutto può succedere. Scindendosi «in potere costituente e potere costituito [...] si tiene in rapporto con entrambi, situandosi nel loro punto di indifferenza» (p. 48).

<sup>526</sup> Sotto questa luce vanno comprese le analisi agambeniane intorno a quell'“aporia” che nasconde in verità una solidarietà perversa fra democrazia e totalitarismi. Di essa è già avvertito Aristotele, allorché ne dà formulazione in una contrapposizione di elementi (*zoè* e *bios*, voce e linguaggio) che la politica non solo non ha (ancora) saputo articolare, ma che ha potuto solo confondere mediante il concetto-limite – che come «ogni concetto-limite è sempre limite [= confine] fra due concetti» – di sovranità/stato di eccezione. Cfr. *IBIDEM*, pp. 13s.

<sup>527</sup> *IBIDEM*, p. 123. «Riprendendo un suggerimento di J.-L. Nancy, chiamiamo *bando* [...] questa potenza [...] della legge di mantenersi nella propria privazione, di applicarsi disapplicandosi. La relazione di eccezione è una relazione di bando. Colui che è stato messo al bando non è, infatti, semplicemente posto al di fuori della legge e indifferente a questa, ma è *abbandonato* da essa, cioè esposto e rischiato nella soglia in cui vita e diritto, esterno ed interno si confondono. Di lui non è letteralmente possibile dire se sia fuori o dentro l'ordinamento» (p. 34), poiché nella potenza del *nomos* la vita è abbandonata e proprio così tenuta al bando – in cattura! Ciò che costituisce il rapporto originario della legge con la vita, che non si dà nei termini della applicazione.



creazione, il singolo rimane esposto al sacro senza sapere più nulla della consacrazione e del sacrificio»<sup>528</sup>. Attraverso il dispositivo giuridico, che prende forma di bando, il potere sovrano mira a soggiogare per sé la stessa forza attrattiva e repulsiva del sacro:

*Più intima di ogni interiorità e più esterna di ogni estraneità è, nella città, la bandita della vita sacra. Essa è il *nòmos* sovrano che condiziona ogni altra norma, la spazializzazione originaria che rende possibile e governa ogni localizzazione e ogni territorializzazione [...] se, nel nostro tempo, in un senso particolare ma realissimo, tutti i cittadini si presentano virtualmente come *homines sacri*, ciò è possibile solo perché la relazione di bando costituiva fin dall'origine la struttura propria del potere sovrano*<sup>529</sup>.

L'incanto del bando, che penetra "fin dall'origine" tutte le articolazioni della vita, e che si fonda sull'eccezione sovrana, sembra raccogliersi – se è permesso un gioco linguistico – nel bulimico potere *r*-egale di *liquidare* il *l*-egale, ingoiandolo. Il sovrano occupa, cioè, il posto in-occupabile nel momento stesso in cui agisce «il potere legale» – e, dunque, re(g)ale – «di sospendere la validità della legge» – ponendo-si re(g)almente, e pertanto – «legalmente fuori legge»<sup>530</sup>. La forza coercitiva, che nell'ingiunzione del bando sovrano si mostra, trae alimento dalla sua sovrapposizione con «la struttura della potenza, che si mantiene in relazione con l'atto precisamente attraverso il suo poter non essere»<sup>531</sup>. Per Agamben, infatti, la sovranità della potenza – espressa come atto di bandire – corrisponde esattamente al modo proprio dell'essere di auto-sospendersi e, allo stesso tempo, di mantenersi in relazione (di bando, appunto; ma in quanto ab-bando-no) con sé. Se, aristotelicamente, «l'essere si fonda *sovraneamente*, cioè senza nulla che lo preceda e determini [...] se non il proprio poter non essere»<sup>532</sup>, nella figura somma del Sovrano (divino, *in primis*)

---

<sup>528</sup> P. SEQUERI, *La cruna dell'ego*, op. cit., p. 137.

<sup>529</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., p. 123.

<sup>530</sup> *IBIDEM*, p. 19. Si tratta del paradosso dello stato di eccezione che, secondo Kierkegaard – citato da C. SCHMITT, *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 34 –, «pensa il generale con energica passionalità». Paradosso dei paradossi, o, forse, smascheramento ironico della realtà: il sovrano e il "bandito" si trovano nel medesimo *stato*, nella medesima condizione, di chi cioè per/dalla legge è posto nella condizione di fuori-legge. È il punto in cui «la legge è fuori di se stessa», ovvero: «io, il sovrano, che sono [posto legalmente] fuori legge, dichiaro che non c'è un fuori della legge». Il sovrano, in un certo senso, è il bandito *eccezionale*, che fa coincidere con la sua decisione l'origine dell'ordine (anche giuridico) e della norma(bi)lità con ciò che si dà spontaneamente come caos ingovernabile, a cui risulta inapplicabile direttamente/immediatamente ogni norma. Diferisce, invece, radicalmente la maniera di essere e agire del messia. In quel mettere a tacere il caos della tempesta e intimare la quiete al 'tumulto' del mare (cfr. *Mc* 4,35-41), si dà la figura di ogni ordinamento nella sospensione/dis-attivazione/dis-applicazione che, contemporaneamente, è la condizione di possibilità della medesima applicabilità. Cfr. F. V. TOMMASI, *L'analogia in Carl Schmitt e in Giorgio Agamben*, op. cit.

<sup>531</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., p. 54.

<sup>532</sup> *IBIDEM*.

coincideranno allora, in una zona non più discernibile, qual è egli stesso, la pura potenza e il puro atto.

Il punto di svolta sarebbe allora tentare una vera e propria ontologia *pativa* della potenza<sup>533</sup>, che finalmente possa prescindere dallo schema di sovranità impostole dal politico, se così si può dire; oltre ogni implicazione con esso, né vi inerisca in alcun modo<sup>534</sup>. Sovranità sta, infatti, a dire il potere di bandire, ovvero la *volontà di potenza* di “legare” (nella figura anche del suo contrario, in quanto “sciogliere”) tutto e tutti a sé – quale prossimità, non priva di una certa grottesca tragicità, con le parole del messia (cfr. *Mt* 16,19; inoltre *Gv* 20,23)! L’assoluto dell’auto-donazione è anche l’incondizionato di ogni relazione (re-legare: *re-ligare?*), dal momento che «sovrano è quell’atto che si realizza semplicemente togliendo la propria potenza di non essere, lasciandosi essere, donandosi a sé» nell’abbandono del non essere<sup>535</sup>.

L’intero del progetto agambeniano *Homo sacer* mira, quantomeno in prima battuta, alla emersione/smascheramento del mitologema – la più volte nominata “struttura dell’arcano” – che fonda il potere sovrano e il suo dispositivo di bando, consentendo l’annessione egemonica della nuda vita, tanto sul piano sociale che nell’ordine dell’individuale. Mediante la relazione di bando, cioè, si applica il paradigma politico della volontà di potenza, quale caparbia esecuzione pratica del potere che lega tutto a sé – tanto nella forma del suo applicarsi escludente, che vale cioè come esclusione (quantomeno dalla socialità politica e religiosa); quanto in quella del suo dis-applicarsi

---

<sup>533</sup> *IBIDEM*, p. 53, commenta un brano tratto dal *De anima* di ARISTOTELE, che inizia precisamente dichiarando come «*patire* non [sia] un termine semplice» (corsivo aggiunto).

<sup>534</sup> «Per questo è così arduo pensare una “costituzione della potenza” integralmente emancipata dal principio di sovranità e un poter costituente che abbia definitivamente intanto il bando che la lega al potere costituito [...] Occorrerebbe [...] pensare l’esistenza della potenza senz’alcuna relazione con l’essere in atto – nemmeno nella forma estrema del bando e della potenza di non essere, e l’atto non già come compimento e manifestazione della potenza – nemmeno nella forma del dono di sé [a/per sé stesso] e del lasciar essere» (*IBIDEM*, pp. 54-55).

<sup>535</sup> *IBIDEM*, p. 54. Di seguito, un ulteriore passaggio, tratto da queste pagine capitali per la comprensione della struttura del potere sovrano secondo Agamben – che, a sua volta, commenta uno snodo decisivo della metafisica aristotelica: «potenza e atto non sono che due aspetti del processo di autofecondazione sovrana dell’essere. La sovranità è sempre duplice, perché l’essere si autosospende mantenendosi, come potenza, in relazione di bando (o abbandono) con sé, per realizzarsi poi come atto assoluto (che non presuppone, cioè, altro che la propria potenza). Al limite, potenza pura e atto puro sono indiscernibili e questa zona di indistinzione è, appunto, il sovrano (nella *Metafisica* di Aristotele, ciò corrisponde alla figura del “pensiero di pensiero”, cioè di un pensiero che pensa in atto soltanto la propria potenza di pensare)». Cfr. inoltre una sintetica ricognizione della filosofia occidentale moderna, a manifesto dell’intento (non solo) agambeniano (pp. 55s). Nel corso della modernità alcuni filosofi (Schelling, Nietzsche, Heidegger e, per certi versi, lo stesso Bataille, secondo la penetrante ricognizione agambeniana) hanno tentato un’ontologia – per quanto estrema/liminale – sciolta dalla relazione di ab-bando-no, ovvero «di pensare l’essere al di là del principio di sovranità». Per Agamben è soprattutto lo scrivano Bartleby, un personaggio di Melville, a rappresentare artisticamente la figura della resistenza «ad ogni possibilità di decidere fra potenza di e potenza di non» (p. 56). Per una ripresa critica della categoria agambeniana si legga T. LEMKE, “*A Zone of Indistinction*”. *A Critique of Giorgio Agamben’s Concept of Biopolitics*, in: “*Outlines. Critical Social Studies*”, 7/1 (2005), pp. 3-13; A. G. HERVAS, *Politica y mesianismo: Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005.

come inclusione. In modo che ogni forma di relazione, paradossalmente, venga a coincidere con la forma di bando medesima. Nulla si può sottrarre, finalmente, all'egemonia del bando, poiché tutto si tiene in una inaggirabile relazione strumentale. Se, come sembra, l'interpretazione è pertinente, si è allora ad uno snodo cruciale: mediante il dispositivo del bando, la relazionalità *tout court* viene esposta alla perversione della mera strumentalità ai fini della sovranità egemonica. L'evento di *soglia* coincide, nell'evidenza emblematica/“esemplare” del bando sovrano, con lo stato di eccezione, in cui si dà l'unicità di ogni legame – in ordine alla cui produzione, nondimeno, il potere governamentale rivendica ab-soluta autorità.

Davanti ad un tale delirio di onnipotenza chi mai potrà prendere parola? È, per certi aspetti, richiamata alla mente la prova e la resistenza di Ulisse al canto delle sirene. Lì, infatti, come anche qui, c'è da escogitare la neutralizzazione dell'in-canto malizioso, di quella *finzione* che, ancorché mostrarsi come dominio, si vuole saturata in un'assoluta/*ab-soluta* auto-donazione sovrana<sup>536</sup>. Solo secondo l'incomparabile stile messianico, a giudizio di Agamben, avverrà la redenzione, interrompendo – o, più agambenianamente, *rendendo inoperosa* – l'efficientissima macchina governamentale che, insonne, opera il suo incantamento<sup>537</sup>.

Il filosofo italiano mostra, ancora una volta, il suo debito verso le fonti benjaminiane, soprattutto in ordine all'ottava, enigmatica tesi *Sul concetto della storia*<sup>538</sup>. Piena è la concordanza offerta nella sua esegesi: «Il compito messianico [...] potrebbe allora essere appunto quello di rendere effettivo lo stato di eccezione virtuale [...] poiché il Messia potrà entrare solo dopo che la porta sarà stata chiusa, cioè dopo che la vigenza senza significato della legge sarà cessata»<sup>539</sup>.

---

<sup>536</sup> Dal dispositivo della donazione regolato dal canone trascendentale dell'auto-afezione, facile preda della *hybris* intima al potere – tanto tecnico/biopolitico, quanto metafisico/ecclesiastico –, P. SEQUERI, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, EDB, Bologna 2012, p. 80, invita, non ultime, l'ontologia e la ragione alla svolta pro-affettiva: «[d]i fatto, ciò che chiamiamo spirito, vita secondo lo spirito, è la *disclosure* di questo orizzonte dell'affezione responsabile che genera e rigenera l'essere. Nella confessione cristiana della fede in Dio, la generazione del Figlio e il respiro dello Spirito, sono *co-originarie* all'essere divino. Vuol dire che l'atto d'essere non è *antecedente* alla disposizione della pro-affezione; e che l'atto della relazione non è il suo *conseguente*».

<sup>537</sup> «Riformulando antiche concezioni antinomiche situate negli interstizi fra escatologia cristiana e messianismo ebraico e applicandole alla propria visione desolata di un mondo soggiogato, Giorgio Agamben partecipa alla tradizione dei pensatori politico-teologici del ventesimo secolo. Concepisce il compito messianico dei nostri tempi come una interruzione nella continuità cronologica». (V. LISKA, *Il messia davanti alla Legge*, op. cit., p. 46).

<sup>538</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013. Dello stesso autore si leggano con frutto: ID., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004; ID., *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010; ID., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006; ID., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; ID., *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016; ID., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

<sup>539</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., p. 66. Inoltre, «se si chiama provocazione quella strategia» – chissà se de Certeau non utilizzerebbe, in questo caso, *tattica* come categoria? – «che costringe la potenza della legge a tradursi in

L'effettività necessaria a riscattare lo stato di eccezione coincide allora con il messia "mentre è alla porta e bussata", per stare con l'immaginario evocato da *Ap* 3,20. Tanto che dall'immanenza di ogni qui-e-ora è sopportato/supportato il peso della possibile *Jetztzeit*, cesura ineducibile di un "quasi nulla" (spazio)temporale, sempre nell'imminenza di accadere come ricapitolazione salvifica della storia e delle storie.

Tutto ciò pare non distanziarsi troppo dalle parole, già richiamate, che la narrazione matteana iscrive al Nazareno: «Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento. In verità io vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà un solo iota o un solo trattino della Legge, senza che tutto sia avvenuto» (*Mt* 5,17s).

L'azione del messia, dunque, non va nella direzione di una cancellazione/abolizione dello stato di eccezione, a motivo della distorsione bio-politica assunta dalla sua forma storica. Il tempo messianico, semmai, intende *ironizzarne* la pretesa univoca e totalizzante (*ὡς μὴ*), proponendosi a parodia<sup>540</sup> – o *Fiktivität*<sup>541</sup> –, ben lungi, però, dall'essere l'insuperabile versione di *fuga mundi* dal triste realismo dei suoi crimini (cfr. *Mt* 4,1ss). Fronteggiando, ad un tempo, il potere sovrano e la nuda vita dell'*homo sacer*, il messia, piuttosto, ec-cepisce (cfr. *Lc* 24,28): spazia la *soglia*, affinché il "fuori" e il "dentro", ospitati a distanza dalla menzogna pervertitrice, si possano in-contrare riconciliati (cfr. *Ef* 2,14-16).

Questa maniera unica di abitare la storia si fa stile; e sua propria narrazione: di «una teoria dello stato di eccezione; solo che a proclamarlo non è l'autorità vigente, ma il Messia che ne sovverte il potere»<sup>542</sup>. Precisamente il compimento – l'effettiva messa in esercizio – del paradigma dei paradigmi, ossia l'evento di *soglia* quale stato di eccezione, esige la qualità *mite e sov-versiva* dell'agire messianico. Con essa va intesa la contemporaneità di una duplice istanza: immediatamente, la differenza che, grazie al messia, scarta internamente allo stato di eccezione medesimo, di-vertendo-lo parodicamente e in modo *profanatorio* al suo originario – o, se si preferisce, con-vertendolo alla dimora festiva dello *shabbat*, a redenzione dal suo per-verti-mento strumentalistico in mano all'arbitrio del potere<sup>543</sup>. Su questo punto si dovrà certamente tornare, come anche sulla

---

atto, la sua [= la giovane figura messianica] è allora una forma paradossale di provocazione, la sola adatta a una legge che vige senza significare, a una porta che non lascia entrare perché è troppo aperta» (*IBIDEM*).

<sup>540</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Profanazioni*, *op. cit.*; inoltre L. DELL'AIA, *Parodia e Profanazione*, in: L. DELL'AIA (a cura di), *Studi su Agamben*, *op. cit.*

<sup>541</sup> P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, 3, *op. cit.*

<sup>542</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>543</sup> «Agamben identifica le condizioni di redenzione con le strutture che governano il declino: entrambe fanno affidamento sulla autosospensione della legge. Comunque, mentre lo stato di eccezione proclamato dal sovrano si riversa

seconda istanza, che si presenta nella veste di un paradosso. Si tratta dell'identificazione strutturale individuata tanto nella situazione dispotica che caratterizza l'entità del potere, quanto nella condizione di riscatto da esso – eccezione come stato in cui la legge vige nella sua disattivazione.

Di notevole interesse questa coincidenza: ciò che produce l'assoggettamento spazia entro il non-luogo (accadere) in cui si iscrive la liberazione da/di esso. Concerne, in effetti, un indistinguibile: un qualcosa, cioè, che appare sulla scena del mondo appeso ad una irriducibile ambivalenza, la cui oscillazione va da un estremo, quello della dedizione, all'altro, nella figura del dominio. È il puro *mezzo dell'aver-luogo* (cfr. Gv 19,18; 20,19.26!), vera e propria zona di indeterminazione in cui, toccandosi, l'essere e l'avere, la libertà dello stile e l'egemonia del possesso si rendono indiscernibili. L'evento di *soglia* è, pertanto, il (non) luogo della massima vulnerabilità per l'esserci; tra l'accadere di un illocalizzabile, quale consegna libera dell'immemore *dove*, da cui la nuda vita sorge inesauribilmente generata, *patendo se stessa* non come cinico effetto di una pena inestinguibile, ma in un festoso e irripetibile differire da sé. Oppure, nel suo presentarsi quale autofondazione bio-politica del potere e, insieme, come il più formidabile *strumento* messo in mano alla *téchne* governamentale, in funzione della quale la nuda vita non smette di essere incessantemente catturata.

Quest'ultima si scopre, così, nel massimo della ex-posizione a ciò che sempre la anticipa, affettandola/affezionandola e attraendola in un indistinguibile, sospeso tra l'essere offerta libera/liberante di una ospitalità affezionata e la possente incombenza di una minaccia inaggirabile. Lo stato di eccezione corrisponde a questo indiscernibile, che sul piano inclinato della storia tende ad assumere il *volto* del potere sovrano.

L'a-venire del messia, tuttavia, *s-volge* – o, *con-verte* – in apertura irrevocabile ciò che si pretendeva sovranamente occupato, rivelandone l'originario, abitabile e inappropriabile, che costituisce la natura ospitale della *soglia*. Sul medesimo asse ermeneutico si rende apprezzabile il senso proprio della sintesi cristologica calcedonense: l'essere messianico si dà quale «inconfuso, immutabile, indiviso, inseparabile» aver-luogo di una ospitalità originaria<sup>544</sup>. Si dovrà tornare in seguito anche su questo passaggio, ma già si può affermare che il discernimento, in ordine allo stato di eccezione, si rende necessario e possibile alla luce di questa criteriologia messianica. Il linguaggio conserva tracce evidenti di questo in-discernibile, sospendendo il senso del termine *mezzo* alla

---

in ogni aspetto della vita e mette l'intero pianeta al "bando" di una legge opprimente, il "vero", messianico "stato di eccezione" – una nozione che Agamben prende in prestito da Benjamin [*Tesi di filosofia della storia*] – sospende la validità della legge e assolve dal bando la nuda vita liberandola. Solo quando la vita ha assorbito la legge al punto da sospenderla, invece di lasciare che la legge la domini, il bando sarà abolito e l'umanità redenta» (V. LISKA, *Il messia davanti alla Legge*, op. cit., p. 46)

<sup>544</sup> Cfr. *supra*, nota 520.

oscillazione fra un essere referenza stilistica dell'aver-luogo, proprio dell'evento; e iscrizione nell'ordine funzionalistico dell'esser-strumento. Dal *mezzo*, dunque, a-viene sia la salvezza della nuda vita, che la sua rovina: il messia, può iniziarsi all'edificazione del suo regno (cfr. *Mc* 3,3); come anche, dalla localizzazione di questo stesso non-luogo, può affacciarsi la brama di chiunque ne voglia la distruzione.

Il puro *mezzo* – lo stato di eccezione in quanto *soglia* – è sia vulnerabilità radicale al tocco affettuoso, come anche esposizione massima alla vulnerazione della presa rapinosa. Il dispotico del potere questo lo sa bene, e lo sa da sempre. E verrebbe da considerarne la scaltrezza e la determinazione, nel momento in cui si appropria della *soglia* a motivo di quella vulnerabilità – udibile, come un'eco, nella *nudità* patita dall'umano<sup>545</sup> – nella sua pura esposizione al contatto delle differenze. Da qui la decisione di volerne disporre, mettendo in conto il suo possesso al fine di riforgiarne le fattezze: da luogo ospitale delle differenze a formidabile strumento di dominio. L'arbitrio di revocarne a sé l'assoluto della proprietà – escludendo mentre include, e includendo mentre esclude<sup>546</sup> – è pari solo alla volontà di dominio sulla nuda vita, esercitata in modo concomitante alla violenza con cui la *soglia* è ridotta a «spazializzazione cartografica» di un confine, «sintesi dialettica che restituisc[e] “interno” ed “esterno” come due spazi distinti, calcolabili»<sup>547</sup> di cui legittimamente (legalisticamente) disporre.

L'esito di questa operazione si evidenzia perciò – secondo la qui proposta comprensione dell'analisi agambeniana – sull'asse bio-politico del moderno, quale egemonia sulla nuda vita<sup>548</sup>, nella produzione tanto dello Stato-nazione quanto dell'orrore nelle fattezze del campo di concentramento<sup>549</sup>. Il fatto che «la *nascita* divenga immediatamente *nazione*, in modo che fra i due termini non possa esservi alcuno scarto» è indice bio-politico di una sovranità che, essendosi insediata al posto della eccezione come *soglia*, dispone ormai della terra e della vita trascrivendole nel registro del proprio potere dispotico. Come il *continuum* di un unico ordine, che va dal *geo*-grafico al *bio*-

---

<sup>545</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Nudità*, *op. cit.*; inoltre, K. APPEL, *La religione e la comunità che viene*, *op. cit.*

<sup>546</sup> «Si presenta [la nuda vita] come ciò che deve venire [dalla politica] incluso attraverso una esclusione [...] Un'esclusione inclusiva (una *exceptio*) [...] Il nesso fra nuda vita e politica è quello stesso che la definizione metafisica dell'uomo come “vivente che ha il linguaggio” cerca nell'articolazione fra *phonè* e *logos* [...] La politica allora si presenta come la struttura in senso proprio fondamentale della metafisica occidentale, in quanto occupa la soglia in cui si compie l'articolazione fra il vivente e il *logos* [...] Vi è politica, perché l'uomo è il vivente che, nel linguaggio, separa e oppone a sé la propria nuda vita e, insieme, si mantiene in rapporto con essa in un'esclusione inclusiva» (G. AGAMBEN, *Homo sacer*, *op. cit.*, pp. 10s). Cfr. J. D'ALONZO, *Linguaggio e passioni nella filosofia di Giorgio Agamben*, in: “*Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*”, 7/1 (2013), pp. 18-30.

<sup>547</sup> P. GIACCARIA, C. MINCA, *Geografie della soglia*, *op. cit.*, pp. 50.52.

<sup>548</sup> Cfr. *IBIDEM*, p. 53.

<sup>549</sup> Dove, se il campo assume il volto tragica di una parodia dello Stato, quest'ultimo recita indossando la grottesca maschera della *Heilung*.

grafico, «[i] diritti sono [perciò] attribuiti all'uomo (o scaturiscono da lui), solo nella misura in cui egli è il fondamento immediatamente dileguante (e che, anzi, non deve mai venire alla luce come tale) del cittadino»<sup>550</sup>. Ciò che, dunque, si mostra nello Stato-Nazione è la capacità del potere di processare incessantemente la vita. Tanto è vero che il dispositivo bio-politico mostra il volto più orribile della sua implacabilità nella porzione topografica pur considerevolmente – nonché letteralmente – *infera*, ovvero nel campo di concentramento. Nell'estensione territoriale di un popolo, come in quella corporea di un suo singolo membro – fuori e/o dentro il campo di concentramento –, a mettere le mani sulla nuda vita è il medesimo dispositivo governamentale, senza soluzione di continuità. La sua imposizione dei *confini*<sup>551</sup> funge strumentalmente da bando sull'*homo sacer*, per afferrarlo-nella-inclusione di una millantata cura; eppure, a se stesso, abbandonarlo-nella-esclusione dalla tutela della norma.

Se mettere le mani sul *limen* del luogo-di-soglia significa con-fonderlo con il *limes*/confine, strappandolo dalla sua escatologica *dis-chiusura* ben dis-posta al messia che a-viene e, in un solo gesto, dando «una localizzazione visibile permanente a questo illocalizzabile»<sup>552</sup>, solo una *profanazione* potrà sovvertire l'ordine del potere sovrano. Quell'azione, cioè, propriamente messianica, del cui tema l'attestazione evangelica mostra l'essenza: «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato! Perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato» (*Mc 2,27s*)<sup>553</sup>.

---

<sup>550</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., p. 142. «Le dichiarazioni dei diritti vanno allora viste come il luogo in cui si attua il passaggio dalla sovranità regale di origine divina alla sovranità nazionale. Esse assicurano l'*exceptio* della vita nel nuovo ordine [...] la nascita – cioè la nuda vita naturale come tale – diventa qui per la prima volta [...] il portatore immediato della sovranità [...] irrevocabilmente nel corpo del "soggetto sovrano" per costituire il fondamento dello Stato-nazione» (p. 141) [...] «[D]opo lo sconvolgimento dell'assetto geopolitico dell'Europa conseguito alla prima guerra mondiale, lo scarto rimosso fra nascita e nazione emerge come tale alla luce e lo Stato-nazione entra in una crisi duratura» (p. 142) [...] «Fascismo e nazismo sono, innanzitutto, una ridefinizione delle relazioni fra l'uomo [come *nuda vita*] e il cittadino [in quanto vita autentica] e, per quanto ciò possa apparire paradossale, essi diventano pienamente intellegibili solo se situati sullo sfondo biopolitico inaugurato dalla sovranità nazionale e dalle dichiarazioni dei diritti» (pp. 143-44).

<sup>551</sup> «Dove il diritto non saprà arrivare arriverà invece la geografia, con la sua incessante opera di traduzione della soglia in confine cartografico, contribuendo così a riprodurre la mimesi della coincidenza tra nascita, nazione e territorio – quella che Agamben [in: *Mezzi senza fine*] definisce come la trinità della politica moderna» (P. GIACCARIA, C. MINCA, *Geografie della soglia*, op. cit., p. 54).

<sup>552</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., p. 24.

<sup>553</sup> «la teologia negativa (o mistica), col suo né... né..., nega e sospende l'attribuzione di qualsiasi predicazione. Essa non è, tuttavia, al di fuori della teologia, ma funziona, a ben guardare, come il principio che fonda la possibilità in generale di qualcosa come una teologia. Solo perché la divinità è stata presupposta negativamente come ciò che sussiste al di fuori di ogni possibile predicato, essa può diventare soggetto di una predicazione [...] *La norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa*. [...] [L]'eccezione è veramente, secondo l'etimo, *presa fuori* (*ex-capere* [in tedesco: *Aus-nahme*]) e non semplicemente esclusa. [...] Non è l'eccezione che si sottrae alla regola, ma la regola che, sospendendosi, dà luogo all'eccezione e soltanto in questo modo si costituisce come regola, mantenendosi in relazione con quella [...] paradossale soglia di indifferenza [...] che la decisione sovrana "dimostra di non aver bisogno del diritto per creare diritto" [...] Essa [= eccezione] è, in questo senso, la localizzazione (*Ortung*) fondamentale, che non si limita a distinguere ciò che è dentro e ciò che è fuori, la situazione normale e il caos, ma traccia fra di essi una soglia (lo stato di eccezione) a partire dalla quale interno ed esterno entra in quelle complesse relazioni

Operare affinché questo accada, vuol dire non limitarsi ad una analisi appuntita, bensì lasciar coincidere l'esercizio di liberazione con la necessità etica dell'arte *profanatoria*<sup>554</sup>. Essa è, appunto, quel saper-discernere messo in esercizio, per cui il *mezzo*, (ri)diviene lo *Shabbat*, la *dimora* del puro riposo. L'agire *discreto* del messia riscatta, dall'occultamento della macchina governamentale, l'originario evenemenziale della *soglia*, e il suo ospitale aver-luogo, dalla riduzione strumentalistica asservita a finalità egemoniche. Non poche sono, in effetti, le affinità mostrate con il sistematico esercizio del messia, evangelicamente attestato, di ridare terra a chi vive confinato nell'esilio dei fuori-legge, luogo predisposto dalla macchina del potere sovrano – terrestre e/o celeste, poco importa.

L'ingresso nella terra benedetta, e l'accesso alla fruizione – l'equivalente del più agambeniano *uso*<sup>555</sup> – del suo con-dono, ha luogo non prima di aver riconosciuto l'incantesimo della struttura di bando. Ciò potrebbe ristabilire lo stato di eccezione alla effettività della sua signoria originaria e generatrice, strappata alla benjaminiana «virtualità» dell'egemonia imposta dal potere sovrano. Il

---

topologiche che rendono possibile la validità dell'ordinamento [...] la relazione di eccezione esprime così semplicemente la struttura formale originaria della relazione giuridica» – ma potrebbe dirsi anche che la soglia è la struttura formale originaria e originante ogni relazione – «nella sua forma archetipica, lo stato di eccezione è, dunque, il principio di ogni localizzazione giuridica, poiché esso soltanto apre lo spazio in cui la fissazione di un certo ordinamento e di un determinato territorio diventa per la prima volta possibile. Come tale, esso stesso è, però, essenzialmente illocalizzabile [...]. In ogni norma che comanda o vieta alcunché (per esempio, nella norma che vieta l'omicidio) è iscritta, come eccezione presupposta, la figura pura e insanzionabile della fattispecie che, nel caso normale, inverte la sua trasgressione (nell'esempio, l'uccisione di un uomo non come violenza naturale, ma come violenza sovrana nello stato di eccezione) [...] Come soltanto la decisione sovrana sullo stato di eccezione apre lo spazio in cui possono essere tracciati confini fra l'interno e l'esterno e determinate norme possono essere assegnate a determinati territori» (G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit., pp. 21-26). Per ciò che attiene alla concezione del sabato secondo la poliedrica prospettiva teologica dell'AT cfr. A. WÉNIN, *Il sabato nella Bibbia*, EDB, Bologna 2006.

<sup>554</sup> Forse l'arte è tale proprio quando si concede alla vertigine della profanazione, così intesa. Questo, almeno, è ciò che si può cogliere da G. AGAMBEN, *Profanazioni*, op. cit., p. 83: «se consacrare (*sacrare*) era il termine che designava [nell'antico diritto romano] l'uscita delle cose dalla sfera del diritto umano, profanare significava per converso restituire al libero uso degli uomini». L'arte, dunque, si fa vera e propria azione politica, se è vero che «occorre strappare ogni volta ai dispositivi – a ogni dispositivo – la possibilità di uso che essi hanno catturato. La profanazione dell'improfanabile è il compito politico della generazione che viene» (p. 106). Azione che disattiva la violenza del potere governamentale, forte però dell'energia ludica che scorre nel «abolire e cancellare le separazioni [...] [per insegnarci] a farne un nuovo uso, a giocare con esse» (p. 100). L'intento, finalmente, si risolve ogni volta reintroducendo, nello spazio pubblico, ciò che precedentemente veniva separato per l'uso sacro; si tratta di un «un toccare che disincanta e restituisce all'uso [laico] ciò che il sacro aveva separato e impietrito» (p. 85). Cfr. senz'altro G. AGAMBEN, *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, (nuova edizione) Laterza, Roma-Bari 2010; ID., *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata 2002; ID., *La potenza del pensiero*, op. cit. Per una sintetica ricognizione della categoria «profanazione», che appartiene senza dubbio ai fondamentali del pensiero agambeniano, si faccia riferimento a L. DELL'AIA, *Parodia e Profanazione*, in: L. DELL'AIA (a cura di), *Studi su Agamben*, op. cit., pp. 24-32. Per ciò che attiene alla prospettiva politica della profanazione nella dimensione dell'estetico, cfr. R. KIRCHMAYR, L. ODELLO (a cura di), *G. Didi-Huberman. Un'etica delle immagini*, in: «Aut-aut», 348 (2010), tra cui anche i due già citati articoli dello stesso G. DIDI-HUBERMAN, rispettivamente: *Rendere un'immagine*, pp. 6-27; *Epatica empatia*, pp. 132-152.

<sup>555</sup> In Agamben vero e proprio *terminus technicus*; esemplarmente, cfr. ID., *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita (Homo sacer IV, 1)*, Neri Pozza, Vicenza 2011.



primo passo consisterà, pertanto, nel (ri)aprire i sensi al senso della differenza costitutiva che inerte alla *soglia*, nel suo irriducibile modo di essere (*lasciando essere*) l'*aver*-luogo dell'esistenza (nuda vita), in quanto incessante enunciazione dell'essere.

Risuona impercettibilmente il *cantus firmus* messianico: «chi non è con me, è contro di me; chi non raccoglie con me, disperde»<sup>556</sup>. Andranno tolti, per così dire, maschera e terreno<sup>557</sup> alla mimetica di quella (bio)politica egemonicamente bulimica. La quale, nell'arbitrio e nella perversione del proprio potere, rivela paradossalmente, con la radicalità dell'ambivalenza – sia detto ancora una volta –, l'indistruttibilità del potenziale costituito dalla stessa vulnerabilità della zona-di-soglia. Proprio perché fondata su una finzione mendace, ossia sulla connessione funzionale degli elementi che, in ultimo, istituiscono lo stato di eccezione in quanto virtualità – «*soglia* [corsivo aggiunto] di indecidibilità fra anomia e *nomos*» –, anche la stessa «antica dimora del diritto è fragile e, nella sua tensione verso il mantenimento del proprio ordine, sempre già in atto di rovinare e corrompersi»<sup>558</sup>.

Il deragliamento/deriva è messo in evidenza proprio dall'intento di istituire una *soglia* in funzione del proprio potere – quando sommamente questa meta-figura si dà già sempre costituita come un lasciarsi abitare. In modo tale da poter produrre un *continuum* nel macchinario che va dall'iscrizione bio-grafica della nuda vita alla sua identificazione geo-grafica<sup>559</sup>, facendo emergere «uno dei caratteri essenziali della bio-politica moderna». Esso risiede nella

necessità di ridefinire continuamente nella vita la *soglia* che articola e separa ciò che è dentro da ciò che è fuori. Una volta che l'impolitica vita naturale, divenuta fondamento della sovranità, varca le mura dell'*oikos* e penetra sempre già profondamente nella città, essa si trasforma nello stesso tempo in una linea in movimento che dev'essere incessantemente ridisegnata [...] devono essere nuovamente definite le articolazioni e le *soglie* che permetteranno di isolare una vita sacra. E quando, come oggi è ormai avvenuto, la vita naturale è integralmente inclusa

---

<sup>556</sup> Mt 12,30; Lc 11,23.

<sup>557</sup> «La soglia tra le due vite – la sua “scomparsa dalla vista”, il tentativo di convertirla in confine cartografico attraverso continue cesure – diventa così il vero terreno della politica contemporanea» (P. GIACCARIA, C. MINCA, *Geografie della soglia*, op. cit., p. 54).

<sup>558</sup> G. AGAMBEN, *Stato di Eccezione*, op. cit., p. 110, il quale prosegue: «Finché i due elementi permangono correlati, ma concettualmente, temporalmente e soggettivamente distinti [...] la loro dialettica – ancorché fondata su una finzione – può tuttavia in qualche modo funzionare. Ma quando essi tendono a coincidere in una sola persona, quando lo stato di eccezione, in cui essi si legano e si indeterminano, diventa la regola, allora il sistema giuridico-politico si trasforma in una macchina letale».

<sup>559</sup> «[L]’espressione compendiaria dei due criteri che, già a partire dal diritto romano, servono a identificare la cittadinanza (cioè l’iscrizione primaria della vita nell’ordine statale): *ius soli* [...] e *ius sanguinis*» (IBIDEM, p. 143).

nella *pòlis*, queste *soglie* si sposteranno [...] oltre le oscure frontiere che separano la vita dalla morte, per identificarvi un nuovo morto vivente, un nuovo uomo sacro<sup>560</sup>.

## II.5 L'aver luogo della testimonianza quale evento di *soglia*

Se l'opera genuinamente messianica si lascia comprendere come vera e propria profanazione, questa diviene a sua volta eminentemente intelligibile nella cornice di una altrettanto capitale categoria agambeniana: la *testimonianza*. Categoria che, curiosamente, sul versante teologico-fondamentale, non è meno decisiva per la comprensione del cristianesimo storico e della chiesa. In merito alla cifra della testimonianza, sia concessa una lunga citazione tratta dalle ultime battute de *Quel che resta di Auschwitz*:

Proprio questo isolamento della sopravvivenza dalla vita è quanto la testimonianza confuta con ogni sua parola [...] proprio perché vi è, fra essi [umano e non-umano, superstite e musulmano, vivente e parlante], un'indisgiungibile divisione [corsivo aggiunto], per questo può esservi testimonianza [...] proprio perché attesta l'aver luogo di una potenza di dire soltanto attraverso un'impotenza, la sua autorità non dipende da una verità fattuale, dalla conformità fra il detto e i fatti, fra la memoria e l'accaduto, ma dalla relazione immemorabile fra l'indicibile e il dicibile, fra il fuori e il dentro della lingua. *L'autorità del testimone consiste nel suo poter parlare unicamente in nome di un non poter dire, cioè, nel suo essere soggetto*. La testimonianza garantisce non della verità fattuale dell'enunciato custodito nell'archivio, ma della sua inarchiviabilità, della sua exteriorità rispetto all'archivio – cioè del suo necessario sfuggire – in quanto esistenza di una lingua – tanto alla memoria che all'oblio [...]. Che il soggetto della testimonianza – che, anzi, ogni soggettività, se essere soggetto e testimoniare sono, in ultima analisi, tutt'uno – sia *resto*, non va inteso nel senso che esso sia – secondo uno dei significati del termine greco *ypostasis* – qualcosa come un sostrato, un deposito o un sedimento che i processi storici di soggettivazione e desoggettivazione [...] si lasciano dietro come una sorta di fondo, o di fondamento, del loro divenire. Una simile concezione ripeterebbe, ancora una volta, la dialettica del fondamento, in cui qualcosa – nel nostro caso, la nuda vita – dev'essere separata e andare a fondo [...]. Il fondamento è qui funzione di un *telos*, che è il raggiungimento o la fondazione dell'uomo [...] è questa prospettiva che occorre revocare in questione senza riserve [...] ai processi storici – come se essi avessero un *telos*, apocalittico o profano, in cui vivente e parlante, non uomo e uomo [...] si saldino in una raggiunta, compiuta umanità, si compongano in una realizzata identità [...]. Essi non hanno un *fine*, ma un *resto*; non vi è, in o sotto di essi, un fondamento, ma, *fra* essi, nel loro *mezzo*, uno *scarto* irriducibile [corsivi

---

<sup>560</sup> *IBIDEM*, pp. 144-145 (corsivo aggiunto su “soglia”/”soglie”). Confusa intenzionalmente la soglia con il confine – dove il secondo si nasconde dietro al primo dei termini, utilizzandone la forza con-giungente/dis-giungente – riemerge alla luce con il dramma dei rifugiati, i quali «spezzando la continuità fra uomo e cittadino, fra *natività* e *nazionalità*, essi mettono in crisi la finzione originaria della sovranità moderna. Esibendo alla luce lo scarto fra nascita e nazione, il rifugiato fa apparire per un attimo sulla scena politica quella nuda vita che ne costituisce il segreto presupposto» (*IBIDEM*).

aggiunti], in cui ogni termine può porsi in posizione di resto, può testimoniare. Veramente storico è ciò che adempie il tempo non in direzione del futuro né semplicemente verso il passato, ma nell'eccedenza di un medio. Il Regno messianico non è né futuro [...] né passato [...] è un *tempo restante*<sup>561</sup>.

In questa sintesi magistrale Agamben permette al lettore l'apprezzamento di numerosi elementi, alcuni dei quali hanno già trovato attenzione presso la presente ricerca. Qui, ad ogni buon conto, non si tratta solo della sua personale presa in carico – sul piano quantomeno etico-filosofico –, ma, come minimo, di quella radicale svolta paradigmatica del/nel pensiero, registrata all'indomani della tragedia dei Lager. Essa inerisce allo smascheramento di quella torsione strumentale e riduzione funzionalistica, su cui si basa una determinata concezione di testimonianza, che insiste sulla totalizzazione della categoria *telos*<sup>562</sup>. A sua volta, quest'ultima fa leva sulla tutt'altro che neutrale – se mai qualcosa possa esserlo – metafora del fondamento<sup>563</sup>.

Ciò mostra, una volta di più, la necessità di spezzare, quantomeno – con un vero e proprio agire profanatorio –, l'univocità *sacrificale* della figura del fondamento – e dell'indicibile *spro-fondamento* che essa comporta<sup>564</sup> –, integrandola mediante l'immaginazione permessa dall'istanza di *soglia*, secondo l'intendimento finora abbozzato. E, forse, allo stesso tempo, si lascia scorgere – come un balenio improvviso, un inatteso *Wink* (*ammicciamento*) celeste – il senso singolarmente cristologico della marginalità. Il messia, infatti, (si) inizia al *resto*, un concetto, peraltro, squisitamente biblico-teologico. L'“indisgiungibile divisione”, che l'originario messianico letteralmente *in-carna*, accade, cioè, proprio lì dove il potere sovrano aveva – *ha* da sempre – ritenuto di esser giunto al suo più alto risultato, l'isolamento della sopravvivenza dalla vita. Quasi che il celebre “principio hölderliniano” – evocato più volte dallo stesso Heidegger – «*Wo aber Gefahr ist, wächst*

---

<sup>561</sup> G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, op. cit., pp. 147-48.

<sup>562</sup> Il cristianesimo, che porta nel suo seno l'idea ereditata dall'ebraismo, non ha risolto quell'ambiguità di fondo che caratterizza la traduzione pratica della categoria di *telos*; e – come suggerisce Agamben –, invece di interfacciarla al concetto di *resto*, ha continuato ad andare nella direzione di una identificazione con il principio finalistico, con ciò che, pertanto, esige mezzi e strumenti atti al raggiungimento del suo scopo.

<sup>563</sup> Cfr. *supra*, note 364 e 61.

<sup>564</sup> «[C]oloro che rivendicano oggi l'indicibilità di Auschwitz dovrebbero essere più cauti nelle loro affermazioni. Se essi intendono dire che Auschwitz fu un evento unico, di fronte al quale il testimone deve in qualche modo sottoporre ogni sua parola alla prova di un'impossibilità di dire, allora essi hanno ragione. Ma se, coniugando unicità e indicibilità, fanno di Auschwitz una realtà assolutamente separata dal linguaggio, se recidono, nel musulmano, la relazione fra impossibilità e possibilità di dire che costituisce la testimonianza, allora essi ripetono inconsapevolmente il gesto dei nazisti, sono segretamente solidali dell'*arcantum imperii*» (G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, op. cit., p. 146). Cfr. inoltre F. RECCHIA LUCIANI, *Agamben e la Shoah*, op. cit.

/ *Das rettende auch*» (dov'è il pericolo / là cresce ciò che salva)<sup>565</sup>, non volesse essere altro da una tra le più folgoranti parafrasi del tempo messianico. Il quale accade, appunto, come affezione inalienabile: quella *intimità* assoluta che è la “forma della soggettività”, e che si dà nel suo essere

costitutivamente scissa in un polo puramente ricettivo (il musulmano) e in un polo attivamente passivo (il testimone), ma in modo tale che questa scissione non esce mai da se stessa, non separa mai del tutto i due poli, ha sempre, al contrario, la forma di un' *intimità*, del consegnar sé a una passività, di un far-si passivo, in cui i due termini insieme si distinguono e si confondono<sup>566</sup>.

In questo senso, la profanazione del tempo messianico smaschera, pur nella tragicità incancellabile delle sue devastazioni, la natura essenzialmente caricaturale/“virtuale” del bio-potere, di cui la perversione nazista rappresenta l'eclatante di una forma tanto cangiante, quanto incontestabilmente più vasta e pervasiva. La virtualità consiste esattamente nella velleitaria pretesa, tanto illusoria quanto terribilmente efficiente, di voler *vedere* a tutti i costi, e con ogni mezzo, la coincidenza della produzione della «sostanza biopolitica assoluta»<sup>567</sup> con l'irriducibile e indisponibile dell'insostanziale che è la *nuda vita*. In questo modo il secondo membro (*nuda vita*) viene interamente *capovolto in/a funzione* del *telos* proprio al primo (sostanza bio-politica), fino alla sua *liquidazione*. *De-cidendo-si* cioè per il confine/*limes* e, in questo senso – in-sopportabile, come ogni forma di violenza –, *strumentalizzando* la *soglia/limen* fino alla indistinzione delle loro figure, l'egemonia del potere bio-politico mira a *re-cidere – una volta per tutte*<sup>568</sup> – l'umano dal non-umano, il superstita dal musulmano, il dicibile dall'in-dicibile. Ciò che, al contempo, dovrebbe garantire alla propria autorità un adeguato e inattaccabile *fondamento*, nel senso sopra inteso. Mettere le mani sulla *nuda vita*, ossia *ap-propriad-si* della *soglia*, occultandone il carattere di unicità nel suo non aver luogo – essendo l'originario a-venir al *luogo, dove* dunque la soggettività a-viene: ciò coincide, appunto, con la produzione governamentale dell'*homo sacer*, il musulmano, il non-

---

<sup>565</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, op. cit., p. 69. La citazione hölderliniana, cara a M. HEIDEGGER (*La poesia di Hölderlin*, a cura di L. AMOROSO, Adelphi, Milano 1988<sup>5</sup>), evoca, senza forzature, una forza folgorante. Vale, a tutti gli effetti, come configurazione del principio messianico, secondo il quale solo con questo stile – radicalmente opposto a ciò che le trappole vittimarie e sacrificali vorrebbero indurre – si può abitare autenticamente la terra. Cfr. F. HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, a cura di L. REITANI, Mondadori, Milano 2010<sup>3</sup>; L. REITANI, *L'“errore” di Dio*, in: F. HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, op. cit., pp. XXV-XLVII; J. DEIBL, *Poetica del congedo*, op. cit.

<sup>566</sup> G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, op. cit., pp. 102s. Un lettore delle figure agambeniane, apprezzando la polarizzazione dei termini nel loro inestricabile e simultaneo distinguersi-e-confondersi – o, forse, con-giunger-si –, non potrà al contempo non avvertire, una “non debole” concordanza con la *ritmica* del dogma cristologico, se appena un poco familiarizzati con il nucleo incandescente della dottrina cristiana (cfr. *supra*, nota 520).

<sup>567</sup> *IBIDEM*, p. 146.

<sup>568</sup> Perversione di una operazione eminentemente messianica – cfr. *Eb* 7,27; 9,12.28; 10,2.10; *Rm* 6,10.

uomo – l'*e-marginato*: colui che è letteralmente ex-pulso/tagliato fuori dal margine, *ec-cepito*. Decidendo *a-paticamente* (in maniera an-estetica) la fissità della *soglia* – ab-uso del potere (genitivo oggettivo e soggettivo), in ragione del proprio *telos* – e disponendone come insonne spostamento *pratico* di confine<sup>569</sup>, opera in ultimo per un consapevole *annientamento* di quell'*intimità* radicalmente ospitale del *pudor* che fa la soggettività.

Alla luce delle considerazioni agambeniane – nella misura in cui siano state rettamente intese –, non appare pertanto stravagante, né pietistico (dal retrogusto smaccatamente *borghese*), che l'agire messianico s'incar(di)ni precisamente nel *topos* e come *anti-typos*<sup>570</sup> del suo stesso essere-marginale<sup>571</sup>. Il filosofo italiano ne dà ulteriormente conto nel terz'ultimo paragrafo de *Il tempo che resta*, qui già ampiamente citato. Rifacendosi al verbo *aphorizō* (*separare*)<sup>572</sup>, scorge il movimento originario in cui accade il *resto*, concetto messianico presente tanto presso la tradizione profetica AT quanto in quella NT<sup>573</sup>. Secondo Agamben, il paolino «*aphōrisménos* implica per

---

<sup>569</sup> «Un'altra parabola espose loro così: “Il regno dei cieli si può paragonare a un uomo che ha seminato del buon seme nel suo campo. Ma mentre tutti dormivano venne il suo nemico, seminò zizzania in mezzo al grano e se ne andò. Quando poi la messe fiorì e fece frutto, ecco apparve anche la zizzania. Allora i servi andarono dal padrone di casa e gli dissero: Padrone, non hai seminato del buon seme nel tuo campo? Da dove viene dunque la zizzania? Ed egli rispose loro: Un nemico ha fatto questo. E i servi gli dissero: Vuoi dunque che andiamo a raccoglierla? No, rispose, perché non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano. Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura e al momento della mietitura dirò ai mietitori: Cogliete prima la zizzania e legatela in fastelli per bruciarla; il grano invece riponetelo nel mio granaio”» (*Mt* 13,24-30).

<sup>570</sup> «Attraverso il concetto di *typos*, Paolo stabilisce una relazione – che possiamo d'ora in poi chiamare tipologica – fra ogni evento del tempo passato e *ho nyn kairòs*, il tempo messianico [...] non si tratta soltanto – secondo il paradigma che ha finito per prevalere nella cultura medievale – di una corrispondenza biunivoca che lega ora *typos* e *antitypos* in un rapporto per così dire ermeneutico – che concerne, cioè, essenzialmente l'interpretazione della Scrittura –, ma di una tensione che stringe e trasforma passato e futuro, *typos* e *antitypos* in una costellazione inseparabile. Il messianico non è semplicemente uno dei due termini della relazione tipologica: è questa stessa relazione [...] questo faccia a faccia, questa contrazione è il tempo messianico – e nient'altro [...] una cesura che divide la stessa divisione fra i tempi, introducendo fra essi un resto, una zona d'indifferenza inassegnabile in cui il passato viene dislocato nel presente e il presente disteso nel passato» (G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., pp. 73-74).

<sup>571</sup> Cfr. l'opera monumentale del gesuita americano J. P. MEIER, *Un ebreo marginale*, op. cit.

<sup>572</sup> Nel commento dedicato al concetto *Aphōrisménos*, G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., pp. 47-59, indica che il termine altro non designa dalla traduzione greca di ciò che caratterizza la provenienza culturale e religiosa dell'apostolo: separato, dunque, in ebraico e aramaico, “fariseo” (cfr. *Fil* 3,6; inoltre *Gal* 1,15).

<sup>573</sup> «Una lettura più attenta dei testi profetici mostra che il resto è, piuttosto, la consistenza o la figura che Israele assume in relazione all'elezione o all'evento messianico. Esso non è, cioè, né il tutto né una sua parte, ma significa l'impossibilità per il tutto e per la parte di coincidere con se stessi e fra loro. *Nell'istante decisivo, il popolo eletto – ogni popolo – si pone necessariamente come un resto come non-tutto*» (G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., pp. 56s). Tra i passi profetici che Agamben prende esplicitamente per l'esemplificazione vi è quello di *Am* 5,15, in cui, curiosamente, compare la figura della porta/*soglia*: «Odiare il male e amare il bene. Osservate la giustizia che è alla porta, e forse l'eterno, il dio degli eserciti, avrà pietà del resto di Giacobbe» (corsivo aggiunto). Non può sfuggire una certa prossimità con il concetto di “neutro” proposto da M. Blanchot, che «costituirebbe, all'interno del pensiero stesso, una specie di riserva, un pensiero che non si lascia pensare attraverso i modi della comprensione assimilatrice» (M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1969, p. 59). Il Neutro, dunque, è «parola apparentemente chiusa ma solcata da fessure, qualificativo senza qualità, innalzato a rango di sostantivo privo di sussistenza e di sostanza, termine in cui l'interminabile si radunerebbe, senza situarvisi» (p. 407). E. LÉVINAS, *Su Blanchot*, Palomar, Bari 1994, p. 80, sottolinea lo scarto intimo alla categoria del Neutro. Esso, infatti, «non è qualcuno né un qualcosa».

così dire una separazione alla seconda potenza, una separazione della stessa separatezza, che divide e traversa le divisioni nomistiche [ebrei/non-ebrei; circoncisi/in-circoncisi, ecc.] della legge farisaica. Ma ciò significa anche che l’*aforisma messianico* ha una struttura complessa»<sup>574</sup>, poiché, come il mitologico “taglio di Apelle”, «divide le divisioni tracciate dalla legge»<sup>575</sup>.

Se, infatti, la *Torah* – simbolo, per l’apostolo, di ogni *nomos*<sup>576</sup> – non ha essenzialmente altra funzione che dividere, il messia, al contrario, è colui che «ha fatto dei due un solo popolo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l’inimicizia, annullando [*rendendo inoperoso*], per mezzo della [*nella/nell’aver-luogo* della] sua carne, la legge fatta di prescrizioni e di decreti»<sup>577</sup>. Ciò significa che il messia si è consegnato, da una parte, nella sua propria carne, *luogo* radicalmente *ospitale*, in cui la stessa *Torah/nomos* ha potuto essere dià-bolicamente scatenata nel proprio potenziale di separazione, fino all’estremo (cfr. *Fil* 2,8; inoltre *Is* 53,3-5). Dall’altra, tuttavia, proprio l’incondizionato (*sym-bolico*) di questa *sovrana ospitalità*, intimamente disposta quale *resa* irrevocabile al mistero della propria vocazione, resiste, ad un tempo, nel contenere in sé a “caro prezzo”<sup>578</sup> la violenza inaudita di questo conflitto. Senza cedimenti, né rappresaglia alcuna il messia conduce la *Torah/nomos* alla propria *katàrgēsis*<sup>579</sup>: essa, cioè, trova il luogo del suo riposo – *resa in-operosa* –, e le sue stesse divisioni sono rese «inoperanti, senza però mai

---

Non è che un terzo escluso che, propriamente parlando non è neppure. Tuttavia vi è in esso più trascendenza di quanta alcun secondo mondo ne abbia mai dischiusa».

<sup>574</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 49.

<sup>575</sup> *IBIDEM*, p. 52. Cfr. P. MORENO, *Apelle*, in: *Enciclopedia dell’arte antica e classica. Secondo supplemento*, a cura dell’Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1994.

<sup>576</sup> «[N]ella *Lettera ai Romani*, le partizioni del *nomos* passano anche all’interno dell’uomo, che, sotto l’azione della legge, si scinde da se stesso (“non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio, questo faccio”: *Rm* 7,19). Ma anche la legge si divide, poiché colui che è diviso dalla legge vede nelle sue membra “un’altra legge”, che lotta contro la “legge del soffio della vita” (*ibid.* 7,23)» (G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 51). Il Nostro non ha, inoltre, mancato di ricordare al lettore il significato etimologico di *nomos*, risalente al verbo *nemō*, «dividere, attribuire delle parti» (p. 49).

<sup>577</sup> «αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρα ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην, καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ» («Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l’inimicizia, annullando, per mezzo della sua carne, la legge fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l’inimicizia» – *Ef* 2,14-16).

<sup>578</sup> Cfr. D. BONHOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 1975.

<sup>579</sup> Categoria che occupa un posto centrale, tanto nella teologia messianica dell’apostolo, quanto nella filosofia agambeniana. In tutto il NT ricorre 27 volte, delle quali 26 nelle lettere dell’apostolo! «Per esprimere la relazione fra epaggelia-pistis e nomos» Paolo se ne serve costantemente; e, con lui, lo stesso Agamben, il quale confessa di aver fatto «in proposito una scoperta per un filosofo quanto meno sorprendente» (G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 91).

raggiungere un suolo ultimo»<sup>580</sup>. L'aver-luogo della carne messianica, nella quale è resa in-opera ogni possibile divisione, è, come si diceva, esattamente l'accadere di quel *resto*, entro cui è possibile alla soggettività entrare in un "faccia a faccia" radicale – non è, forse, questa la vocazione messianica<sup>581</sup>? – con se stessa e con l'altro di/da sé. La categoria di *resto*, dunque, non solo ha nulla da fare con un «residuo sostanziale positivo»<sup>582</sup> che (con)fonderebbe la propria sussistenza/salvezza sul(l'af)fondamento delle moltitudini perdute. Nemmeno, di contro, è suo interesse proclamare abolito o distrutto il *nomos* con le divisioni che produce. Agamben lo esemplifica con chiarezza, affermando che

[d]a un punto di vista epistemologico, si tratta piuttosto di tagliare la partizione bipolare Ebrei/non-Ebrei per passare in questo modo a un'altra logica, di tipo intuizionista, o, meglio, del genere di quella usata da Cusano nel suo *De non aliud* [...] che ha la forma di una doppia negazione: non non-A [...] Colui che si tiene nella legge messianica è non-non nella legge<sup>583</sup>.

Il *resto*, figura soteriologica dell'evenemenzialità messianica, «non sembra rimandare semplicemente a una porzione numerica d'Israele; piuttosto *resto* è la consistenza che Israele» – cifra di ogni popolo, di ogni soggettività – «assume nel punto in cui è posto in relazione immediata con l'eschaton, con l'evento messianico»<sup>584</sup>. Di più, il *resto* messianico è la spaziatura insuperabile della stessa intima relazione, o meglio ancora, del legame in cui, mentre si dà «l'impossibilità degli Ebrei e dei *gojim* di coincidere con se stessi [...] qualcosa come un resto tra ogni popolo e se stesso, tra ogni identità e se stessa»<sup>585</sup>, accade – l'incontro, o propriamente la con-giunzione (*coniunctio oppositorum* del Cusano), fra l'irriducibilità delle differenze. In altre parole, il messianico

---

<sup>580</sup> *IBIDEM*, p. 54.

<sup>581</sup> «In fondo all'ebreo e al greco, non c'è l'uomo universale o il cristiano, né come principio né come fine: vi è soltanto un rato vi è soltanto l'impossibilità dell'ebreo e del greco di coincidere con se stessi. La vocazione messianica separa ogni *klēsis* da se stessa, la mette in tensione con se stessa, senza fornirle un'identità ulteriore: ebreo *come non* ebreo, greco *come non* greco» (*IBIDEM*, p. 55).

<sup>582</sup> «Se l'uomo è l'indistruttibile che può essere infinitamente distrutto, ciò significa che non c'è un'essenza umana da distruggere o da ritrovare, che l'uomo è un essere che manca infinitamente a se stesso, che è sempre già diviso da se stesso. Ma se l'uomo è ciò che può essere *infinitamente* distrutto, ciò significa anche che resta sempre qualcosa oltre questa distruzione e in questa distruzione, che l'uomo è questo resto» (*IBIDEM*, p. 55).

<sup>583</sup> *IBIDEM*, p. 53. Per il filosofo italiano questa dinamica squisitamente messianica è capitale, tanto da «obbliga[re] a pensare in modo completamente nuovo la questione dell'universale e del particolare, non soltanto nella logica, ma anche nell'ontologia e nella politica» (*IBIDEM*).

<sup>584</sup> *IBIDEM*, p. 152.

<sup>585</sup> *IBIDEM*, p. 54. Non manca di notare I. GUANZINI, *Una debole forza messianica*, op. cit., p. 246, in termini lacaniani che «[i]l compito messianico che Agamben riceve in eredità dall'apostolo è la disattivazione di ogni esigenza di saturazione e la sospensione di ogni potenza, appartenenza, identificazione: esse vengono in certo modo barrate, chiamate a considerarsi come un non-tutto, ossia a mantenersi sempre in contatto con la propria privazione». Cfr. inoltre ID., *Paolo, Hegel e Lacan: fuori-legge? La dialettica della legge fra teologia, filosofia e psicanalisi*, in: "Aisthema", 2/1 (2015), pp. 155-204.

come *resto* è l'incondizionato della soggettività, nella contemporaneità insormontabile singolare-plurale del *Da-sein*. È il puro poter (non-)essere, in grazia del quale unicamente essa a-viene – *schlechthin und als solches*. L'aver-luogo dell'evento che è la *soglia* come *carne* del messia è, ultimamente, questo stesso *resto*, l'a-venire dell'illocalizzabile *dove/come* originario e originante.

Con la stessa autoironia, mediante la quale Paolo riprende e ribalta l'insufficienza della separazione corrispondente al suo precedente essere fariseo, così Agamben trova amaramente grottesca la cieca, operativa efficienza del potere governamentale. Il quale, con «forza di legge»<sup>586</sup>, continua a dividere, *ec-cependo/e-margin-ando* l'uomo dal non-uomo, al fine (*telos*) di possedere il controllo assoluto sulla nuda vita<sup>587</sup>. Tuttavia, esattamente lì dove accade l'emarginazione (o, marginalizzazione), l'evento messianico manifesta la singolarità della propria con-sistenza, *come spaziatatura-che-è-legame*, “pietra angolare” (cfr. *Mc* 12,10) di ogni possibile relazione-nella-differenza<sup>588</sup>. Come *resto* «indistruttibile che può essere infinitamente distrutto», viene, pertanto, a coniugarsi con lo stesso *scarto testimoniale*:

Nel concetto di *resto*, l'aporia della testimonianza coincide con quella messianica. Come il *resto* d'Israele non è tutto il popolo né una parte di esso, ma significa appunto l'impossibilità per il tutto e per la parte di coincidere con se stessi e fra di loro; e come il tempo messianico non è né il tempo storico né l'eternità, ma lo scarto che li divide; così il *resto* di Auschwitz – i testimoni – non sono né i morti né i sopravvissuti, né i sommersi né i salvati, ma ciò che resta fra di essi [...]. Nel musulmano, l'impossibilità di testimoniare non è più, infatti, una semplice privazione, ma è divenuta reale, esiste come tale. Se il superstite testimonia non *della* camera a gas o *di* Auschwitz, ma *per* il musulmano, se egli parla soltanto a partire da una impossibilità di parlare, allora la sua testimonianza non può essere negata<sup>589</sup>.

---

<sup>586</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Forza di legge. Il “Fondamento mistico dell'autorità”*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

<sup>587</sup> «Il popolo non è né il tutto né la parte, né maggioranza né minoranza. Esso è, piuttosto, ciò che non può mai coincidere con se stesso, né come tutto né come parte, ciò che infinitamente resta o resiste in ogni divisione, e – con buona pace di coloro che ci governano – non si lascia mai ridurre a una maggioranza o a una minoranza. E questo *resto* è la figura o la consistenza che il popolo prende nell'istanza decisiva – e, come tale, esso è l'unico soggetto politico reale» (G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, *op. cit.*, p. 59).

<sup>588</sup> Con i testi paralleli nel quadro sinottico, altri testi NT citano indirettamente il *Sal* 118,22, tra i quali *At* 4,11; *Rm* 9,32s; *Ef* 2,20.

<sup>589</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, *op. cit.*, p. 153 (corsivi aggiunti).



## II.6 La coscienza immaginativa in quanto *soglia*: l'incontro di Gesù con l'emorroissa (Mc 5,25-34)

### II.6.1 Dalla in-giunzione del sacro alla *con-iunctio nutialis* del messia

A riscatto della vita dalla caduta nelle mani del potere sovrano, e per riassegnare alla *soglia* il suo profilo originario, valga icasticamente la parafrasi dello stigma biblico: «non separare ciò che “il dio” congiunge, non congiungere ciò che “il dio” separa» (cfr. Mt 19,6; Gen 2,24)<sup>590</sup>. Solo a questa condizione, infatti, lo stato di eccezione, nell'autenticità del suo esser-*soglia*, è restituito senza timore alla sua originaria vulnerabilità e radicale tangibilità<sup>591</sup>, rimandando inevitabilmente all'evento, singolare e assoluto, della carne messianica. La quale è l'aver-luogo della manifestazione, l'accadere del *dove* illocalizzabile, appropriato e indeducibile, *mediante* cui viene al mondo il senso. Per la vulnerabilità del suo lasciarsi *gettare* nelle ambivalenze del sacro (cfr. Mc 1,12)<sup>592</sup> si espone, nondimeno, alla possibilità effettiva della sua stessa corruzione.

Poiché di *carne* (e *sangue*), quella messianica è parola tanto inafferrabile quanto *cum*-prensibile, ossia, radicalmente alla mano di chiunque (cfr. Mc 1,15). Carne che sa di/la mancanza<sup>593</sup> e conosce il *logos* della vita come nessun'altra, perché ne *patisce* la *dynamis* originaria. I suoi giorni

---

<sup>590</sup> P. SEQUERI, *La cruna dell'ego*, op. cit., p. 137.

<sup>591</sup> Si potrebbe coniugare, senza particolare timore di smentita, quanto appena espresso con le acute argomentazioni di K. Appel. Ovvero, in quanto stato – e luogo – di eccezione «appare decisivo che l'evento della croce sia un fatto singolare e assoluto [...] Nella croce si giunge al punto che, nella misura in cui viene *al* linguaggio la singolarità della sensibilità immediata e dell'oggettività, ossia il *corpo*, il linguaggio (riflessivo) stesso viene in questo luogo paradossalmente disattivato, così che questo evento viene colto come assoluto, vale a dire sciolto da tutte le disposizioni, le classificazioni, le maschere e i vestiti. Nessuna simbolizzazione è allora più all'altezza dell'assolutezza di questo avvenimento di radicale esteriorizzazione (*Entäußerung*) [...]. Ciò che in questo modo si dilegua è un Dio oggettivabile» – ossia, nei termini di questa ricerca, una mera rappresentazione in quanto dis-chiusura distanziante –, «nei cui panni l'Io potrebbe mettersi, per poter così prendere le distanze dalla tangibilità/toccabilità del proprio *corpus* [...] Dio è piuttosto l'indicatore di uno spostamento da sé [...] una *sfera di assoluta tangibilità e vulnerabilità, che diviene l'unico “luogo di soggiorno” di Dio*, come se si trattasse, per così dire, della pelle dell'Assoluto» (K. APPEL, *Apprezzare la morte*, op. cit., pp. 52-53). Quando il corpo – dell'uomo, di Dio – viene alla sua propria enunciazione, non dice semplicemente il lato oggettivo/oggettivabile, ma è l'esser-/aver-luogo dell'eccezione a *s-velar-si*, nella singolarità irripetibile della *carne*. Come lo stesso Appel (nota 31), si rimanda all'impareggiabile scavo merleau-pontyano. Cfr. inoltre M. HENRY, *Io sono la Verità*, op. cit.; ID., *Incarnazione*, op. cit.; ID., *Fenomenologia materiale*, op. cit.

<sup>592</sup> Curiosa l'associazione fra questo snodo, posto nel cominciamento messianico del racconto marcano, e il fondamentale concetto heideggeriano di gettatezza. Cfr. sul versante filosofico l'acuto studio di U. REGINA, *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995.

<sup>593</sup> Che non sia possibile leggere in questa più vasta prospettiva «completo nella mia carne ciò che manca ai patimenti di Cristo» (Col 1,24) – senza negare l'indubbio riferimento paolino alla tribolazione sofferta per mano degli oppositori all'annuncio evangelico?

sono il luogo privilegiato in cui la vita, senza essere minimamente trattenuta, si fa affezione effettiva in continua esposizione verso altri da sé (pro-afezione)<sup>594</sup>, sentendo-si accolta in pienezza.

Il *dovere* di venire a mancanza, quale auto-sottrazione<sup>595</sup>, diviene, allora, condizione imprescindibile e originaria della *soglia* in quanto tale. Come a dire che la verità ultima del messia – o, se si vuole: in quanto inaggrabilmente messianica – si dà (solo) nel suo togliimento: la tomba vuota e l'ascensione come figure eminentemente ri-relative di un'unica ininterrotta disposizione, fedele all'asse epifanico di quello spossessamento di sé, processo innescato fin dall'iniziale «venite e vedete» (Gv 1,39). A questo spazio – che definire vuoto è quantomeno parziale (cfr. Gv 20,5-7.12) – corrisponde curiosamente il *mancare* di Tommaso, l'apostolo che irrompe sulla scena evangelica come il *gemello mancante*, per riferimento alla segnatura della qualità apostolica, essenziale alla testimonianza dell'evento messianico. Fuori di questo spazio-di-mancanza, ossia al di qua e al di là di esso, si rischia pericolosamente di *mancare* allo specifico proprio dell'apostolicità discepolare: non facendosi cioè trovare all'altezza del compito testimoniale affidatole dalla manifestazione cristologica<sup>596</sup> – lasciar parlare l'indicibile e il suo non poter dire, finanche quello latente nella tradizione.

Allora, ciò che appare come un vuoto da riempire, in verità annuncia l'incolmabile di una costitutiva, evangelica *mancanza*, che l'ordine della testimonianza è chiamato ad “ab-bordare”, lasciandosi ricondurre, sempre daccapo, alla custodia di quel preciso *mancare*, non surrogabile ma solo ostensibile/pro-clamabile. Salterà, così, quella tradizionale ermeneutica della didascalia (non solo) catechistica, che considera – per intendersi – l'integrazione di “uno dei Dodici” come “tardiva” (e, in un certo senso, colpevole) rispetto alla già costituita apostolicità della fede. Il *mancante* com-misurerà, invece, in modo paradossale, l'incommensurabile dello spazio ospitale originato

---

<sup>594</sup> Esattamente sulla qualità e sulla maniera d'intendere l'istanza dell'affezione divarica la riflessione fenomenologica di P. SEQUERI (pro-afezione) da quella di una parte significativa della linea francese (M. HENRY, J.-L. MARION), che la declina come auto-afezione.

<sup>595</sup> Cfr. K. APPEL, *Apprezzare la morte*, op. cit., pp. 27-29. Inoltre: ID., *Trinität und Offenheit Gottes*, in: VIERTBAUER K., SCHMIDINGER H. (Hrsg.), *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert*, WBG, Darmstadt 2016, pp. 19-46; ID., *Il Dio aperto. Al di là di teismo e ateismo*, in: “Annali di studi religiosi” 15 (2014), pp. 5-18. Prossimità con la categoria lacaniana di “mancanza-a-essere” (*béance*), ovvero il desiderio, cfr. J. LACAN, *Seminario VII*, op. cit.; ID., *Funzione e campo*, op. cit.; M. RECALCATI, *Jacques Lacan*, op. cit.; ID., *Il vuoto e il resto*, op. cit.; ID., *Ritratti del desiderio*, op. cit.; Z. ŽIŽEK, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

<sup>596</sup> Per ciò che attiene al tema della testimonianza cfr. M. NERI, *La testimonianza in H. U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologna 2001.

dalla stessa manifestazione cristologica. A-venire messianico, che accade quale originazione im-  
producibile e ultimamente valida della parola affezionata del riconoscimento, nell'orizzonte intra-  
scendibile dell'affezione testimoniale<sup>597</sup>.

La meta-figura che si manifesta nell'originario di questa carne, totalmente vulnerabile nel suo  
affidamento, emerge in tutta evidenza nel bel mezzo della narrazione del *QV* – cfr. *Capitolo Primo*.  
Si tratta precisamente dell'auto-designazione di Gesù come *soglia*, ossia quale «porta (delle pe-  
core)» (*Gv* 10,7.9). La referenza al testo giovanneo non è arbitraria, né prestestuososa, ma consente  
di sostare su un aspetto teologico-stilistico del fenomeno cristologico precedentemente lasciato  
inevaso. Più esattamente, si tratta di riconnettersi alle ragioni di ciò che si andava indicando come  
urgenza di una *Verschiebung* (slittamento/spostamento/dif-ferimento) semantica, rispetto all'an-  
cor oggi prevalente interpretazione funzionalistica riservata all'evento della incarnazione.

Si parta da una constatazione di ordine metodologico: nella trascrizione esegetica ed ermeneu-  
tica della pericope giovannea, la metafora della “porta” è interpretata in funzione di quella del  
“buon pastore”. Non è un *unicum*; lo si era già riscontrato, ad esempio, anche in occasione  
dell'apertura del costato del Crocifisso (cfr. *Gv* 19,34s). Certo, due casi non istituiscono una legge,  
anche se ad essi andrebbe aggiunto quantomeno l'incontro di Tommaso con il Risorto. Non sembra  
comunque arbitrario registrare una tendenziale (e tendenziosa) inerzia a scivolare nell'interpreta-  
zione strumentalistica, quando si deve circoscrivere il senso immaginale della *soglia*. Anzi, non si  
può più evitare di chiedersi come mai, con una certa sistematicità, essa venga inquadrata funzio-  
nalisticamente dal pensiero<sup>598</sup>.

Detto altrimenti, è il caso di considerare perché il monopolio della concezione strumentale ha  
finito per determinare, curiosamente, non solo i termini – quantomeno sbrigativi e semplificatori  
– che inquadrano la figura, ma, ad un tempo, il senso complessivo di tutto ciò che è colto come

---

<sup>597</sup> In virtù della figura dell'emorroissa, co-protagonista con Gesù nella scena di *Mc* 5,25-34 – di cui, a breve, si darà  
conto – entrambi i profili (riconoscimento e testimonianza) vengono tratteggiati, nella cornice di un sacro arcaico, che  
indelebilmente segna di tragico l'esistenza (a questo proposito non si può non menzionare R. OTTONE, *Il tragico come  
domanda*, op. cit.; E. SCARRY, *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, Il Mulino, Bologna  
1985). La donna, rimettendosi all'ultima parola di Gesù, viene da lui ricostituita nell'integrità della sua identità e, al  
contempo, sciolta dal terrore provocato all'essere sospesa nell'ambivalenza del sacro. L'oscillazione dei senti-  
menti/emozioni sperimentati al suo cospetto coprono la gamma che va dall'af-fidamento alla dif-fidenza, l'uno im-  
bricato nell'altra, e viceversa. Quella che resiste come insuperabile con-fusione riceve però discernimento all'altezza  
del desiderio umano, in grazia del “testimone fedele”, Gesù, che sa abitare l'uno senza temere l'altra (che pure non  
scompare), ed entro il cui orizzonte ogni testimonianza è originata e prende senso.

<sup>598</sup> Anche il costato trafitto, come già visto, funziona nella misura in cui, lasciando sgorgare sangue e acqua, non lascia  
più traccia di sé, se non sul corpo risorto del Crocifisso. A proposito della simbolica della soglia, nella versione pro-  
posta da *Gv* 10,7.9, cfr. A. BOTTINO, *La metafora della porta*, pp. 212s, la quale trova una persuasiva legatura con il  
*dià emoi* di *Gv* 14,6, anch'esso appartenente ai ‘detti-Io’ (stretta connessione delle metafore “porta” e “via”).

appartenente alla terra – anzi al *terroso*<sup>599</sup>. Alla cui concezione non si sottrae neppure la dimensione di *soglia* quale carne del corpo del *Logos*. In effetti, «la precomprensione strumentale e strumentalizzante [...] spesso caratterizza l'accesso alla persona e al messaggio del Dio fatto uomo»<sup>600</sup>. E a tutto ciò che da esso ne viene.

Registrare, sotto la categoria *instrumenti*, l'umano che è, in Gesù, *coniunctum* al divino<sup>601</sup>, ha finito per assegnare un'ipoteca troppo pesante al pensiero teologico (non solo) in riferimento al mistero dell'incarnazione. Si è saldato, prima, e, in seguito, assestato, mediante la categorizzazione aristotelico-metafisica, un paradigma ermeneutico, in base al quale la terra – per così dire – non poteva non essere univocamente *vista* come *subordinata* al cielo. Che poi, nell'approccio riflesso alla figura cristologica (e oltre), si giungesse – fino ad oggi – a «suggerire un'immagine dell'umanità di Cristo paragonabile ad una maschera, una sorta di marionetta passiva nelle mani di un burattinaio»<sup>602</sup> divino, non ebbe a sortire al pensiero imbarazzi di alcun genere.

Anzi, innegabili e di un certo rilievo i vantaggi a cui la socialità occidentale è pervenuta, se solo si rifletta alla sua storia in regime di modernità. Schema che, però, per la sua messa in esercizio – almeno così è storicamente funzionato – deve poter contare su almeno un presupposto: l'autorità (divina) di operare la *separazione* tra cielo e terra. Autorità di cui, in Occidente, da sempre il cristianesimo beneficia, in quanto istituzione per il governo delle cose sacre; dunque legittimato a questa operazione presso la socialità condivisa e a quella corrispondente, ossia alla mediazione delle due realtà separate<sup>603</sup>.

Così «la religione istituita (cattolica) tende a funzionare come mediazione sociale di quegli spazi generati dal processo di separazione che essa stessa ha in[tro]dotto – è questa meccanica che ha impedito una stabile sacralizzazione del potere politico»<sup>604</sup>. Allo stesso tempo, però, nel suo farsi storico (istituzio[nalizzazio]ne)<sup>605</sup>, non ha saputo (potuto/voluto) evitare la burocratizzazione

---

<sup>599</sup> Cfr. ad esempio, tra le numerose ricorrenze, G. C. PAGAZZI, *Questo è il mio corpo*, op. cit., p. 33 (nota 19), in cui si specifica che «[I]a relazione *terroso/terra* è enfatizzata in *Gen* 2,5-7 rispetto a *Gen* 1,26, dove è solo allusa: Allora Dio disse: “Facciamo il *terroso* a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza”».

<sup>600</sup> D. BALOCCO, *Dal cristocentrismo al cristomorfismo*, op. cit., p. 415.

<sup>601</sup> «*Sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta*» (*S. Th.*, III, 62, 1).

<sup>602</sup> G. MAZZA, *La liminalità come dinamica di passaggio*, op. cit., p. 381.

<sup>603</sup> Cfr. M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo*, op. cit.

<sup>604</sup> M. NERI, *Esodi del divino*, op. cit., p. 99.

<sup>605</sup> Cfr. I. ILLICH, *Il perversimento del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su Vangelo, chiesa, modernità*, a cura di F. MILANA, Quodlibet, Macerata 2012. Per una completa introduzione all'ecclesiologia cfr. E. CASTELLUCCI,

(di impianto imperiale)<sup>606</sup> della propria mediazione in rapporto al sacro. Ha così ottenuto di saldarsi con lo stesso potere (politico) a cui si contrapponeva, teso a chiudere lo spazio alla pur inarrestabile insorgenza delle potenze ambivalenti del sacro, fino all'illusione luciferina di usurparne il dominio. In altri termini, accade che ciò che viene a istituirsi in quanto servizio del togliimento di Gesù risorto – stile incomparabile di attraversamento del sacro perfettamente riuscito – finisca storicamente per porsi non di rado a chiusura di un vuoto di potere, bramando di insediarsi/sostituirsi al livello di quella stessa messianica *auctoritas*.

Già da questi pochi accenni non sfugge alla comprensione il carattere strumentale con cui *separare e congiungere* vengono interpretati, quali eminenti espressioni categoriali mediante le quali l'istituzione – *tout court*: ovvero tanto il versante politico, quanto quello religioso – coagula la gestione del sacro, in quanto potere per antonomasia. Il punto nevralgico è scoperto. *Divino* è, esattamente, il sacro potere di disporre del *dis-giungere* e del *con-giungere*. E «il potere [che] appartiene a Dio» (*Sal* 61,12) è sacro in quanto possiede il carattere assoluto di in-giunzione su tutto ciò che esce dalle sue mani – l'*opus Dei*<sup>607</sup>. Proprio l'operare *di* e *come* Dio risuona, in prima battuta, a interdizione dell'umano – e di qualsiasi sua forma istituita come *corpus* sociale –, poiché solo Lui conosce e signoreggia il suo proprio agire e il senso corrispondente, teso fra gli estremi

---

*La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2008; ID., *Annunciare Cristo alle genti. La missione dei cristiani nell'orizzonte del dialogo tra le religioni*, EDB, Bologna 2008; E. CASTELLUCCI, S. PANIZZOLO (a cura di), *Noi Chiesa. Introduzione all'ecclesiologia*, Edizioni Paoline, Roma 1989. L'equilibrata critica teologica all'istanza ecclesiologico-istituzionale proposta da M. KEHL, *La Chiesa come istituzione*, in: W. KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale. 3. Trattato sulla Chiesa*, (redazione italiana sotto la direzione G. CANOBBIO), Queriniana, Brescia 1990, pp. 200-225, va opportunamente considerata. Non sfugge all'autore che, dal punto di vista quantomeno sociologico ma non esterno alla coscienza credente, «[q]uanto più una comunione o una comunità diventa complessa [...], tanto maggiore diventa il peso di simili forme e attività funzionanti, relativamente indipendenti dalle intenzioni del momento e dagli interessi dei singoli». Certo, esse garantiscono, da una parte, «la permanenza, l'ordine e l'unità della comunità». Dall'altra, tuttavia, arriva agli stessi appartenenti come una impalcatura soffocante e perciò «sperimentata dai suoi membri in misura crescente anche come una entità "esteriore", data in partenza e ad essi contrapposta [...], una entità che quanto al suo *contenuto* (le sue finalità, i suoi valori) è sempre meno sostenuta anche da essi». Il fenomeno di scollamento fra istituzione (ecclesiale) e suoi membri che, quasi inevitabilmente, accompagna il «"processo di istituzionalizzazione"[- che, cioè,] una comunità o una comunione si "oggettiva"» – evidenza e, ad un tempo, stigmatizza la tensione burocratizzante e autoreferenziale del dispositivo istituzionale nel suo acquisire, malgrado tutto e necessariamente, «una relativa indipendenza» (p. 201). Si legga, inoltre, l'acuta analisi proposta da G. LOHFINK, *Gesù e la Chiesa*, in: W. KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale. 3. Trattato sulla Chiesa, op. cit.*, pp. 49-105. Dello stesso autore: *Gesù come voleva la sua comunità? La chiesa quale dovrebbe essere*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1987.

<sup>606</sup> A questo proposito si rimanda all'illuminante analisi di G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Homo Sacer II, 4)*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

<sup>607</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio (Homo sacer II, 5)*, Bollati Boringhieri, Torino 2012. Gesù stesso, durante il lungo discorso di addio, dirà ai suoi amici che faranno opere più grandi delle sue (*Gv* 14,12). La questione del sacramento potrebbe lasciarsi incontrare da questa prospettiva interpretativa; insieme alla questione della lettura canonica del testo biblico, secondo l'originale ermeneutica "anacronistica" di K. APPEL, *Tempo e Dio, op. cit.* Cfr. inoltre F. V. TOMMASI (a cura di), *Tempio e persona. Dall'analogia al sacramento*, Edizioni Fondazione Centro Studi Camprostrini, Verona 2013; L. POSSATI, *Il paradigma analogico. Radicalizzazione e crisi della fenomenologia in Enzo Melandri*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/lp06.htm>.

del *congiungere* e del *separare* (cfr. *Sal* 18). Sostituirsi a Lui – fosse anche solo per rap-presentarlo – significa, (in)consciamente o meno, regnare al suo posto, andando così incontro all’inesorabile con-fusione e alla devastazione<sup>608</sup>.

Procedendo su questa linea sottile non può essere evitata la verifica della medesima istituzione ecclesiastica. Davvero le è concesso il potere di separare/congiungere in nome di Dio, *al posto di Dio*<sup>609</sup>? Può, cioè, il *fare* stesso di Dio? E, eventualmente, in quale misura/maniera? Sono, in effetti, ben presenti nella storia il *separare* e il *congiungere* per mano dell’istituzione ecclesiastica, dal momento che la religione ha sempre rivendicato l’*auctoritas* divina a gestire il potere del sacro. Quanto poi siano stati anche agiti all’altezza della presenza affidabile che – dal suo stesso togliamento sabbatico operato irrevocabilmente dal messia – attraversa interamente questa ingiunzione non è di automatica determinazione. Proprio perché, fattivamente, «l’istituzione della religione ha avuto la possibilità di affermare un potere del sacro [...] sull’uomo, sulla natura e anche su Dio»<sup>610</sup>. Certo, affermare il potere del sacro, dove e quando ciò è accaduto – e continui ad accadere –, significa *à(u)gere in nomine domini*, ossia presupporre la con-giunzione, nell’*auctoritas*<sup>611</sup>, con

---

<sup>608</sup> Il tema della rappresentazione come sostituzione (vicaria) è molto importante poiché sentito come sovrapposto – ma, in verità, diametralmente dis-somigliante – a quello della rappresentanza testimoniale (cfr. M. NERI, *Gesù, op. cit.*). Questo slittamento a “pre(te)nder(si) (al/) il posto di” era già ben visibile nel momento in cui il *logos* umano faceva la propria apparizione nella grecoità fino ad assoggettare tutto alla sua signoria, *mythos in primis*, e «compresa [...] tutta la materia della religione. Il *logos*» – e non la *pistis*, come dovrebbe essere canonicamente attestato per il cristianesimo (cfr. *Ebr* 11,1) – «ha incominciato a diventare il fondamento delle cose invisibili, la sostanza delle cose inapparenti. La potenza del *logos* ha dato speranza di potersi inoltrare nell’abisso dell’inconoscibile e dell’ingovernabile [...] forza immateriale e incorruttibile [...] di cui l’uomo tiene le chiavi» (F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione, op. cit.*, p. 140). Bellezza di un dono prodigioso che porta nel suo seno le tracce incancellabili di un veleno letale, inoculato nell’in-principio e che induce l’Adam «a pensare di poter abitare in proprio la potenza del *logos*, fino ad occupare lo spazio della sua generazione originaria che è riservata al Figlio» (p. 141).

<sup>609</sup> Non è forse al centro del primo quadro di apparizione? In effetti, ciò che in *Mt* viene a enucleare una precisa intenzione di Gesù nel corso del suo ministero – «ὅσα ἐὰν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ» (tutto ciò che legherete sulla terra sarà legato in cielo, e tutto ciò che scioglierete sulla terra sarà sciolto in cielo – 18,18; cfr. inoltre 16,19) –, nella variazione di *Gv* 20,23 – «ἄν τινῶν ἀφήτε τὰς ἁμαρτίας ἀφεόνται αὐτοῖς· ἄν τινῶν κρατήτε κερράτηνται» (a chi rimettete i peccati, saranno loro rimessi; a chi li ritenete, resteranno ritenuti) – è detta come ultima parola del risorto nel suo apparire e, con lui, del divino stesso. Condivide, cioè, coi discepoli esattamente questo potere di congiungere – e dunque, conseguentemente, di disgiungere. Forse, ciò che accade nell’incontro con Tommaso, ricontestualizza anche questa dimensione, posizionandola fuori da una pericolosa ambiguità. In *Mt* 28,16-20 sembra ancora non completamente sciolta, allorché il risorto invia i suoi a immergere/battezzare nel potere con-giungere/dis-giungere in suo nome.

<sup>610</sup> M. NERI, *Esodi del divino, op. cit.*, pp. 99s.

<sup>611</sup> Agamben attira l’attenzione intorno al significato che, in ordine al concetto, origina dal suo sostrato etimologico. Si tratterebbe anzitutto di un concetto, la cui specificità “romana” è messa in risalto nella possibilità contestuale di differenti traduzioni (in greco). Inoltre, designerebbe la prerogativa più propria dell’antico senato romano. Il filosofo italiano, come sovente nel corso delle sue ricognizioni, fa ricorso a É. BENVENISTE (*Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Economia, parentela, società, I; Potere, diritto, religione, II*, Einaudi, Torino 2001) per il quale i termini *auctoritas/auctor/augere* fanno riferimento ad una radice etimologica circoscrivente un campo semantico imparentato con quello della forza. Perciò «da dove proviene la “forza” dell’*auctor*? E che cos’è questo potere di *augere*? [...] È sufficiente riflettere sulla formula *auctor fio* (e non semplicemente *auctor sum*) per rendersi conto che essa sembra implicare non tanto l’esercizio volontario di un diritto, quanto il realizzarsi di una potenza impersonale nella persona

“il dio”, percependosi perciò – l’istituzione in quanto tale – abilitata all’assoluto dell’in-giunzione caratterizzante le potenze del sacro. Essere una cosa sola con “il dio” che governa le potenze del sacro, pone pertanto all’analisi due serie di questioni che si potrebbero riassumere come segue: ciò che anzitutto concerne il senso di questo esser-congiunti con il divino che abita il sacro – comporta il presupposto di un esser-separati da tutto ciò che non lo è? E sulla base di quale legittimazione? È ancora sensato parlare di eccesso del sacro, entro il cui orizzonte il divino solo si rivela? In ordine a quale ‘Dio’ conseguentemente si adopera in effetti l’istituzione della religione, allorché agisca/agisce in suo nome – separando e congiungendo, a partire da un esser con-giunti/con-sacrati e un esser (voler-essere) dis-giunti/sacri-ficati?

Gli scritti del NT non mancano di importanti riferimenti in proposito. Ad emblema si indica una triplice insistenza: la prima si focalizza, secondo l’attestazione sinottica, nella cruciale domanda «chi è il più grande?»<sup>612</sup>. La narrazione lucana, ad esempio, la situa – “con decisione” (cfr. *Lc* 9,51) – all’apice dell’intrigo evangelico, e precisamente nel quadro della simbolica rappresentata dall’ultima cena (cfr. *Lc* 22,24-27). La seconda, invece, caratterizza in modo più marcato la sezione delle lettere apostoliche, paoline e non: si tratta del drammatico ritardo della parusia messianica. In ultimo, si innalza il grido all’Agnello, che percorre il racconto dell’*Apocalisse di Giovanni*: «fino a quando, Sovrano, tu che sei santo e verace, non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue sopra gli abitanti della terra?» (6,10).

Più o meno direttamente, secondo le pietre miliari neotestamentarie sopra paradigmaticamente indicate, viene allo scoperto, o problematizzata, una sporgenza storica decisiva: quella che incrocia la giustificazione del cristianesimo quale istituzione; e il conseguente passaggio ad un processo

---

stessa dell’*auctor*». E quando dal diritto privato si passa a quello pubblico, nel ruolo del senato si rileva «una forte analogia» – che più avanti Agamben definirà «strutturale», ossia «concernente la stessa natura del diritto» – «con la figura dell’*auctor* nel diritto privato, [allorché] l’*auctoritas patrum* interviene a ratificare e a rendere pienamente valide le decisioni dei comizi popolari», ai quali, ovvero al popolo spetta la *potestas*, insieme alla figura del magistrato. «[D]ualità di elementi [...] [*auctoritas* e *potestas* sono chiaramente distinte e, tuttavia, esse formano insieme un sistema binario. [...] La validità giuridica non è [infatti] un carattere originario delle azioni umane, ma dev’essere comunicata ad esse attraverso una “potenza che accorda la legittimità” [...]. Nel caso estremo – cioè quello che meglio la definisce, se è vero che sono sempre l’eccezione e la situazione estrema a definire il carattere più proprio di un istituto giuridico – l’*auctoritas*» – ovvero quella potenza legittimante in relazione alla *potestas/imperium* che proprio nello *iustitium* mostra la figura estrema che sospende l’ordine giuridico – «sembra agire come una forza che sospende la potestas dove essa aveva luogo e la riattiva dove essa non era più in vigore». La forza/*auctoritas*, pertanto, «non vige formalmente come diritto» (G. AGAMBEN, *Stato di Eccezione*, op. cit., pp. 98-101).

<sup>612</sup> «Sorse anche una discussione, chi di loro poteva esser considerato il più grande. Egli disse: “I re delle nazioni li governano, e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi però non sia così; ma chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve. Infatti chi è più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è forse colui che sta a tavola? Eppure io sto in mezzo a voi come colui che serve. Voi siete quelli che avete perseverato con me nelle mie prove; e io preparo per voi un regno, come il Padre l’ha preparato per me, perché possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno e sederete in trono a giudicare le dodici tribù di Israele» (*Lc* 22,24-30; cfr. *Mt* 20,24-28; *Mc* 10,41-45).

che da qui prende le mosse, ovvero il suo divenire cristianità<sup>613</sup>. L'esigenza di «cogliere l'esperienza originaria del cristianesimo al di là di ogni istituzionalizzazione»<sup>614</sup>, non significa – sia detto ancora una volta – mettere antagonisticamente in rapporto, al modo estremo della teologia dialettica<sup>615</sup>, l'istanza genuinamente evangelica con la sua corruzione per mezzo dell'istituzione ecclesiastica. Al contrario, «l'esercizio della mediazione religiosa della grazia divina – come avviene in tutte le religioni istituite – deve fronteggiare l'inclinazione a saldare la giustizia divina con la rivelazione della legge, e la rivelazione della legge con l'automatismo dell'osservanza»<sup>616</sup>.

È il fronteggiamento di questa *inclinazione* la sfida davanti alla quale l'istituzione è irriducibilmente posta. L'evangelo, in questi termini, è l'illocalizzabile della giustizia “superiore” (cfr. Mt 5,17.43-48) quale aver-luogo della *soglia* che, in quanto tale non smette di prendere carne spiazando, invincibilmente e da tutti i lati, l'istituzione della religione cristianamente intesa. Solo così quest'ultima potrà e-venire come testimonianza (apostolicità), graziosa ed aggraziata, di un improducibile spazio ospitale a salvaguardia di entrambe le sponde: il sacro e il profano, il divino e l'umano; mai l'uno senza l'altro. In grazia del suo accadere, l'antecedente trascendente del sacro in-contra il sistema culturale e simbolico del linguaggio della religione: l'ingiunzione sacra è irreversibilmente accolta e, trans-figurata, sempre ri-con-dotta all'originario anteriore del suo volto generativo. Così si dà, in linea di principio, nel suo interno iscriversi entro le trame cristologiche,

---

<sup>613</sup> «La parola “cristiano” potrebbe essere l'aggettivo di cristianità (una civiltà), di cristianesimo (una religione) e di cristianità (una religiosità personale). Durante il periodo della cultura cristiana del medioevo era quasi impossibile essere cristiano senza appartenere alla cristianità. Non molto tempo fa era molto difficile confessarsi cristiano senza appartenere al cristianesimo. Attualmente c'è sempre più gente che considera la possibilità di essere cristiano come atteggiamento personale, senza appartenere alla cristianità o aderire al cristianesimo in quanto strutture istituzionali. La cristianità si distingue dal cristianesimo così come questo si distacca dalla cristianità. In realtà la situazione è fluida. Non si dovrebbe descrivere la cristianità solo in una relazione negativa con il cristianesimo. Queste tre dimensioni sono correlativi e non si possono separare del tutto, anche se si devono distinguere» (R. PANIKKAR, *La nuova innocenza. Innocenza cosciente*, Servitium, Sotto il Monte (Bergamo) 2003, p. 155). Per l'inquadramento di alcuni tratti peculiari al pensiero di Panikkar, si legga A. CALABRESE, *Il paradigma accogliente. La filosofia interculturale in Raimon Panikkar*, Mimesis, Milano – Udine 2012; P. CALABRÒ, S. SANTASILIA, *Lo scandalo dell'unicità e le sue conseguenze: la proposta ontologica di Raimon Panikkar*, in: “*Conjectura: filosofia e educação*”, 1 (2014), pp. 59-74. Cfr. inoltre D. BALOCCO, *Dal cristocentrismo al cristomorfismo*, op. cit., p. 413. A questo proposito non può andare eluso il richiamo di D. Tracy alla categoria habermasiana di “distorsione strutturale” in D. TRACY, *La Teologia fondamentale e le scienze sociali*, in: R. FISICHELLA (a cura di), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1997, pp. 203-221; né cadere nell'oblio il monito del succitato I. ILLICH, *Il perversimento del cristianesimo*, op. cit.

<sup>614</sup> D. BALOCCO, *Dal cristocentrismo al cristomorfismo*, op. cit., p. 414.

<sup>615</sup> Non si può fare a meno di rammentare, emblematicamente, K. Barth, nell'intento proprio alla sua opera di illustrare l'ambivalenza inaggrabile a cui è appesa la religione, in quanto istituzione del vivere sociale. Va però corretta la vulgata ermeneutica della sua dialettica, secondo la quale occorrerebbe, a motivo di ciò, superare – grazie al cristianesimo – la religione a favore del puro vangelo, inteso come ciò che radicalmente vi si oppone come istanza pressoché anarchica. Cfr. P. SEQUERI, *Karl Barth*, in: AA. VV., *La teologia del Novecento*, op. cit.; M. NERI, *L'“urgenza”*, op. cit.

<sup>616</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 367.



manifestandovisi, ogni volta, come l'inveramento ultimamente valido (sacramento) di un aver-luogo: dell'incontro con la grazia che salva per l'umano comune.

È pertanto indiscutibile, da una parte, la pervasività del potere sovrano del sacro, nel cui *milieu* opera necessariamente la religione, essendo, appunto, la sua «*ingiunzione* [...] inaggirabile, nella religione come nella irreligione». Dall'altra, proprio l'istituzione religiosa cristiana è deputata all'evangelico discernimento, ovvero discriminare in esso (sacro), il «*comandamento dell'alleanza di Dio*», il quale «decide la differenza fra l'idolo della perdutezza e il sacramento della salvezza»<sup>617</sup>. A quale Dio si è esposti/*consacrati* e per quale Dio si è disposti al *sacrificio*: non sono forse questi i due lati insuperabili dell'ingiunzione sacra, entro il cui orizzonte ogni esistenza vive la propria “gettatezza” nel mondo? Si sia o meno avvertiti di ciò, questo accade comunque, a chiunque. Poiché la stessa vita di ogni umano – in quanto *bios* e come *eros* – imprescindibilmente si dipana nella segnatura di questo enigma, la cui risoluzione, letteralmente – e oggi, forse, come non mai –, alle sue mani è affidata.

Discriminante per la necessità di tale riconoscimento è l'*av-vedutezza* – l'evangelico *mantra* «*siate vigilanti!*» (*Mc* 13,33; *Mt* 25,13; 26,40s) – di fronte all'inesorabile di questa inclinazione. Lo stesso cristianesimo storico, in quanto religione, si scopre niente affatto preservato dalla sua cogenza, allorché si conceda all'illusione di una coincidenza fra appartenenza religiosa e grazia divina<sup>618</sup>. Sempre minacciato di deragliare in modo dia-bolico a mero strumento nelle mani del potere (sacro), non può cedere all'autenticità del proprio desiderio (Lacan) bramando il controllo della casa di Dio (cfr. *2 Sam* 7,1-16). La cui edificazione si inizia, piuttosto, al *vocativo*; all'incrocio cioè di duplice appello: opponendo anzitutto resistenza all'inerzia della tentazione, ovvero non cedendo ad una postura di scorato *s-pro-fondamento* – secondo quell'efficacia dell'iconica evangelica (cfr. *Mt* 14,25ss; *Mc* 6,48ss; *Gv* 6,19s) che, insieme, consegna l'invito/in-vocazione a camminare sulle acque della storia, in grazia dell'evangelo, arrendendosi alla discreta efficacia della sua parola (cfr. *At* 20,32).

Esattamente su questo piano – per così dire – stilistico-architettonico la meta-figura della *soglia* si concede ancora per un'ulteriore caratterizzazione. Cifra simbolica di una certa maniera di abitare il mondo, essa sfugge, come s'è detto, alla riduzione strumentalistica, che ne vorrebbe sfruttare l'indubbia funzione/funzionalità. Non ci si trova mai oltre essa, anche quando appare *localizzata*

---

<sup>617</sup> P. SEQUERI, *La cruna dell'ego*, op. cit., p. 137.

<sup>618</sup> Il caso evangelico è senz'altro quello delle tentazioni nel deserto (cfr. *Mt* 4,1-11). Il grande romanzo fantasy di J. R. R. TOLKIEN, *Il signore degli anelli*, Bompiani, Milano 2017, potrebbe, invece, rappresentare quello letterario. La religione, come la saga dell'unico anello mostra con efficacia sorprendente, rischia di corrompere le sue più sante intenzioni, nel momento in cui, possedendo il più grande e bramato dei poteri, ne utilizzasse la forza. E precisamente per ciò che alberga in quella forgia, per quanto ingenuamente avesse ritenuto di poterlo addomesticare, a vantaggio dei suoi pur nobilissimi scopi.

alle proprie spalle. Seguendo pertanto l'intuizione accesa dal recupero dell'interpretazione benjaminiana del termine, a sua volta orientata dall'etimo tedesco – *schwellen* (gonfiarsi, straripare) –, si può immaginare l'evento di *soglia* quale indice metonimico del simbolo che è la casa nella sua interezza. Detto altrimenti: una dimora, ben più dell'essere fornita di una qualche *soglia*, coincide con essa stessa, quasi essendo la sua propria dilatazione – o, forse, il suo intimo dif-ferire. Allora, se è innegabile un ruolo funzionale della porta in ordine alla casa, è ancor più vero che questo servizio è svolto a motivo dell'*ostium*<sup>619</sup>, simbolica della dimora nella sua interezza. Apertura localizzata non per la cattura, ma per l'illocalizzabile dell'evento che è l'ospite – *ostium non hostium* –, l'intero perimetro della *domus* se ne fa prolungamento, dilatazione. La *soglia* è irriducibile ad un punto transeunte, alla sua localizzazione funzionale/funzionalistica: essa è la dimora nel suo accadere come dif-ferimento ospitale, l'aver-luogo di un evento in grazia del quale si costituisce la soggettività in quanto tale: per il puro *mezzo* che è si ac-cede alla vera e propria *domus* – lì dove il *dominus* trova ap-proprioato dimorare. Si tratta, finalmente, di operare un re-inquadramento della meta-figura, assolvibile in grazia di ciò che l'immaginazione<sup>620</sup> consente.

#### 2.6.2. L'incontro di Gesù con l'emorroissa

A partire dall'inquadratura, appena abbozzata, che vuole la figura della *soglia* non semplicemente a vestire i panni funzionali del passaggio verso l'altrove del senso<sup>621</sup>, ma desidera coglierne, prima di tutto, il tratto essenziale dell'ospitalità, si può compulsare ancora una volta la trama evangelica. In essa, infatti, la verità (di Dio e dell'uomo) si con-giunge al suo più proprio senso, in quanto estremi del reale nuzialmente coniugati nella piegatura del testo. Nel narrare, passo a passo, l'essere alla mano del Regno, dis-piegando il suo compimento ad ogni battito di cuore del messia, essa mostra pubblicamente – attesta, dunque – come non vi siano più tempo né spazio altri, in cui Dio, negandosi al con-tatto, si nasconda dall'umano comune nella sua più remota inaccessibilità. Anzi, il vissuto del Nazareno è, ormai, lo “spazio intermedio” della prossimità irrevocabile di Dio all'Adam – inteso quale unità differenziale dell'uomo e della donna – e dell'Adam a Dio (cfr. *Gen* 2). È il *protò-typos* del loro vicendevole ospitarsi (cfr. *Col* 1,15.17.18), poiché si dà come il *topos*

---

<sup>619</sup> Cfr. H.-D. BAHR, *L'ospite, il suo dono*, op. cit.; ID., *Die Sprache des Gastes*, op. cit.; ID., *Lo straniamento dell'ospite*, op. cit.; ID., *La morte dell'altro e la propria morte*, op. cit.

<sup>620</sup> Cfr. G. LAFONT, *Immaginare la Chiesa cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998; ID., *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1992.

<sup>621</sup> Si potrebbe dire che questa “fuga in avanti” nella comprensione del senso della *soglia* accende il sospetto che questa figura sia ancora troppo attratta dal campo semantico della *dis-chiusura*, senza una sua propria identità significativa; pertanto incapace di integrarsi realmente con la seconda e storicamente più visibile immagine.

fenomenologico – storico e ontologico, indissociabilmente – del congiungersi *nuziale* delle rispettive libertà (cfr. *Gen* 18). Tanto che neppure la condizionatezza di quest’ultima, sul versante umano, impedisce all’incondizionato di Dio di darsi totalmente<sup>622</sup>.

L’invito a compulsare l’evangelo in questa direzione proviene, contestualmente, da *Mc* 5,25-34<sup>623</sup>

Or una donna, che da dodici anni era affetta da emorragia e aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando, udito parlare di Gesù, venne tra la folla, alle sue spalle, e gli toccò il mantello. Diceva infatti: «Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita». E subito le si fermò il flusso di sangue, e sentì nel suo corpo che era stata guarita da quel male. Ma subito Gesù, avvertita la potenza che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: «Chi mi ha toccato il mantello?». I discepoli gli dissero: «Tu vedi la folla che ti si stringe attorno e dici: Chi mi ha toccato?». Egli intanto guardava intorno, per vedere colei che aveva fatto questo. E la donna impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità. Gesù rispose: «Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va’ in pace e sii guarita dal tuo male»

Tra le possibilità evangeliche, in virtù della cui totalità è narrata la figura della coscienza credente<sup>624</sup> – di Gesù *in primis* –, il racconto marciano offre la concretezza di un agire che fa corpo con la sua figura femminile<sup>625</sup>, lasciandosi illuminare dalla sua immaginazione. Preceduta da un

---

<sup>622</sup> «Lo spazio intermedio del vissuto di Gesù *mostra* che la finitudine umana non è un limite all’incondizionato, perché il suo corpo-di-carne è la definitiva attestazione del fatto che la condizionatezza è capace della totalità dell’incondizionato» (M. NERI, *Verso una fenomenologia di Gesù*, op. cit., p. 386). Cfr. inoltre P. RICOEUR, *L’attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, in: F. SCARAMUZZA (a cura di), *Dall’attestazione al riconoscimento*, Mimesis, Milano – Udine 2016, pp. 15-38; D. CORNATI, *Postilla conclusiva non scientifica. L’ascolto della voce. La visione del testo. Il contatto affettivo con la parola. Appunti per un’estetica dell’attestazione*, in: “*La Scuola Cattolica*” 129 (2001), pp. 53-101.

<sup>623</sup> «καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ’ αὐτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφελθεῖσα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χειρόν ἐλθοῦσα, ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὀπισθεν ἤψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· ἔλεγεν γὰρ ὅτι Ἐὰν ἄψωμαι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ σωθήσομαι. καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς, καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μᾶστιγος. καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγινούς ἐν αὐτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξεληθοῦσαν ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν· Τίς μου ἤψατο τῶν ἱματίων; καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· Βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε, καὶ λέγεις· Τίς μου ἤψατο; καὶ περιεβλέπετο ἰδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν. ἡ δὲ γυνὴ φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα, εἰδυῖα ὁ γέγονεν αὐτῇ, ἦλθεν καὶ προσέπεσεν αὐτῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· Θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· ὕπαγε εἰς εἰρήνην, καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μᾶστιγός σου».

<sup>624</sup> Occorre forse ribadire che la fede ha ed è senso nella misura in cui non retrocede di un passo – ma neppure pretende di imporne – rispetto alla postura testimoniale (sempre a favore di terzi) di quel sapere Dio come l’origine e la destinazione realissime e veraci del bene che fin dall’in-principio si offre ad ogni Adam? «La fede è la condizione realistica di possibilità, affinché l’essere-legame di Dio possa effettivamente, ed effettivamente, apparire a ogni (altra) coscienza come la sua verità» (M. NERI, *Idee per una fenomenologia del vissuto di Gesù*, Pro manuscripto, Facoltà Teologica dell’Emilia-Romagna, Bologna 2004, p. 4).

<sup>625</sup> «[L]a domanda che Gesù rivolge alla folla (in genere), per vedere (in specifico) il corpo femminile di quel tocco che è per lui generante» (M. NERI, *Gesù*, op. cit., p. 128), funge da catalizzatore, se così si può dire, per un’attenzione inedita nei confronti della figura femminile in quanto tale. Non può essere ignorato – come fino ad oggi invece è stato fatto dalla teologia che ha considerato questo particolare alla stregua di un elemento folkloristico –, che il vissuto di

esorcismo alquanto articolato, e incastonata nel bel mezzo di un altro episodio di guarigione<sup>626</sup>, la descrizione dell'incontro fra colei, che la tradizione nomina come l'"emorroissa", e Gesù è parsa pertinente per almeno due ordini di ragioni. Precisamente, l'uno presiede alla qualità simbolico-immaginativa dello scarto vigente fra un determinato agire e l'intento che lo muove; l'altro muove a legittimazione della differenza semantica fra il segno (mantello) e il simbolo (sangue). I vettori dei due ordini di argomentazione sovente s'intersecano, cosicché si è scelto, per maggior chiarezza espositiva, di accreditare alla qualità semantica del mantello di Gesù e del sangue, che defluisce dalla donna, anche il compito, sul piano metodologico, di strutturare il discorso a seguire.

La pericope si presenta, ad una ricognizione fenomenologica, come lo svilupparsi di un chiasma, formatosi (e, forse, ri-formantesi, per virtù di ogni atto di lettura) nell'incontro fra due vettori. Il primo di essi è rappresentato dall'immagine del mantello, la più esteriore delle dimensioni caratterizzante la persona di Gesù; il secondo, invece, da quella più interiore: il sangue della donna. Dal loro incrocio scaturisce una tensione, poiché vengono resi inoperosi i significati ad essi ordinariamente assegnati. Si assiste, cioè, ad una sorta di inversione ermeneutica: al segno che dice esteriorità inerisce un significante formativo-unificante, mentre quello più intimo trova il suo referente nel campo semantico della scissione/divisione. Identità ed energie unificanti del messia fanno, in sintesi, corpo unico con l'esteriorità sua più estrema, nel momento stesso in cui il più intimo della donna è prostrato in un disperato stato di insanabile scissione interna.

Il mantello dell'uomo di Dio si mostra, pertanto, con-iugato – si potrebbe dire secondo una logica simbolico-sacramentale – all'identità sua più intima, al contatto della quale la speranza oserà (da allora in poi) l'impossibile aver-luogo della salvezza. L'evangelista, che da subito istruì-

---

Gesù è attestazione, non episodica, del portato simbolico, non surrogabile, della *tipicità* femminile (emblematicamente, cfr. *Gv* 20,1-2.11-18). Per la corrispondenza con le fattezze femminili della *Sophia* antico-testamentaria si rimanda a P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento*, 2., *op. cit.*, pp. 123-155; in particolare l'autore afferma che il termine "Sapienza" «non deve solo alla grammatica di essere di genere femminile, come la Giustizia, la Fedeltà, o l'Alleanza. La Sapienza è femminile in quanto è personificata in colei che è concepita e partorita da Dio, in colei che gioca davanti a lui, in colei che apparecchia la tavola e invita, in colei che va cercata e amata come si ama e si cerca una sposa [...]. La gioia luminosa e discreta che fa sorridere la sapienza in tutta la Bibbia si rinnova da una figura femminile all'altra. Fin qui siamo nell'ordine dell'immagine; ma non è dell'ordine dell'immagine il fatto che la realtà più quotidiana accompagna in permanenza la figura della Sapienza: questa si esprime nel cerchio della famiglia e si realizza nei comandamenti che regolano la vita domestica. È l'amore della sposa a far sì che la Sapienza non rimanga un'immagine o una parola enigmatica che la speculazione può sviluppare a suo piacere. [...] Grazie alla sapienza, la sposa è più che se stessa. [...] La nozione di filiazione è essenziale al concetto di Sapienza» (pp. 145-146). In questo contesto, si è optato esattamente per l'abbozzo ermeneutico della figura femminile secondo l'intuizione che sgorga direttamente da una possibile lettura del (e possibilizzata dal) testo marciano; ossia, come la più adeguata corrispondenza/approssimazione a/con la figura immaginale, in grazia della quale ha luogo l'incontro ospitale della realtà nella persona di lettori/lettrici. Cfr. in merito, il commento alla Cananea/Siro-fenicia (*Capitolo Terzo*).

<sup>626</sup> Rispettivamente: *Mc* 5,1-20 (indemoniato di Gerasa); 21-24.35-43 (la figlia di Giairo).

sce il lettore intorno alla situazione tragica della donna, intende in un qualche modo tradurre narrativamente la verità della dedizione incondizionata dell'Abbà-Dio, icasticamente affermata da Paolo: «ἐτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν» (Rm 5,8). Nel raddoppio della condanna patita dalla donna si nasconde, in effetti, il senso di una perدutezza senza scampo. Tanto la scienza, con le sue leggi, quanto l'ordinamento vigente, sia di stampo civile sia, non meno, di quello religiosamente istituito danno figura all'intero di una socialità governata da una alleanza perversa, alla cui economia l'emorroissa – a rappresentanza dell'uno-per-tutti –, da se stessa, non può sfuggire<sup>627</sup>. L'esistenza dell'*homo sacer*, nelle vesti della donna, non può non cadere sotto l'interdetto, di fatto e di diritto, che lo bandisce dalla socialità del vivere e, dunque, dall'effettiva possibilità di una degna forma-di-vita<sup>628</sup>.

Per prendere in mano un simile destino e fraporsi all'inesorabilità del suo isolamento, nella prospettiva di interrompere la morsa e così sperare di venirne liberati, occorrerebbe, in effetti, una più che consistente energia, di cui la donna parrebbe, ormai, non più disporre. Non bastasse questo, ci vorrebbe un altrettanto robusta motivazione – di cui, forse, solo le viscere del femminile sono capaci – per spingere all'azzardo di un simile gesto. Per un attimo si scorge, nel dipanarsi del dramma, l'ammiccare di una certa qual follia, che fa capolino tanto nella deliberata infrazione della legge sacra di Dio, quanto nella domanda di uno sgomento Gesù – la pungente (auto)ironia evangelica ne dipinge il riflesso nella sconcertata (e un po' preoccupata) risposta discepolare (cfr. v. 31).

Tra l'insolitamente dettagliata descrizione, dedicata alla penosa condizione in cui l'emorroissa è sprofondata, e l'osservazione del suo spingersene in qualche modo oltre, osando il tutto per tutto nell'incontro con il Nazareno, il testo evangelico, senza rumore, annota che lei «sentì parlare di Gesù»<sup>629</sup>. Ciò che, liberamente, circola, in quanto percezione comunemente fruibile, sul conto del profeta di Nazareth e della sua inusitata dis-posizione in favore di chiunque giaccia *am Rand des Lebens* (al margine della vita), trova accoglienza presso il suo orecchio, organo dalla densissima simbolica affettiva nell'ambito dell'intera Bibbia. Va subito registrata, *en passant*, la posizione di

---

<sup>627</sup> Intorno alla “economia”, in quanto categoria, intorno alla cui forza di soggezione “teologica”, esercitata sulla nuda vita – inducendone il deragliamento verso un sentire imposto dal potere e pervertendone la gratuità del senso in prestazione sacrificale –, cfr. G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria*, op. cit.

<sup>628</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Altissima povertà*, op. cit.; ID., *Il Regno e la Gloria*, op. cit.; ID., *Quel che resta di Auschwitz*, op. cit.; A. LUCCI, *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2016; ESPOSITO R., *Terza persona*, op. cit.; ID., *Bios*, op. cit.

<sup>629</sup> Mc 5,27. La versione ufficiale in italiano secondo il testo CEI traduce «udito parlare di Gesù»; in effetti, però, il testo greco, come spesso accade, gioca con gli impliciti: «ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα». Da notare, curiosamente, come la figura dell'Emorroissa venga, dall'evangelista, narrativamente imparentata con la Siro-fenicia in virtù di un medesimo costruito sintattico a circoscriverne l'intento pratico (cfr. Mc 7,25). Sul tema dell'ascoltare come arte esistenziale si legga il saporito SCLAVI M., *Arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano 2003.

anteriorità della lieta notizia rispetto all'immediatezza con cui il redattore vede reagire l'emorroissa nel suo protendersi verso Gesù. Elemento per nulla trascurabile, sul quale si dovrà tornare a breve.

Talmente impercettibile lo scarto prodottosi in lei, quanto potente è il suo spostamento esistenziale. In effetti, a prima vista, si corre il rischio di non percepire interruzione alcuna fra l'orecchio, che si concede all'ascolto, e la mano, furtivamente protesa a sfiorare il messia. Eppure, non è un rischio. O meglio, lo sarebbe solo se la lettura si accontentasse di aver colto un primo, pur essenziale elemento dell'intrigo. Il peso specifico dell'interpretazione cadrebbe, in questo caso, esclusivamente sul fatto seguente: la donna, nell'accoglienza dell'ascolto, si lascia-essere tutt'uno con la parola accolta, in una tale solidarietà di intenti da non trovarvi ostacolo neppure nella vergogna patita.

Contestualmente all'esemplarità della pericope marciana, in questo "andare-e-toccare" si evidenzia, tuttavia, la figura di un agire inteso quale essere in e come anticipo, sia relativamente all'intenzione che lo motiva, sia in ordine alla parola che ne rivela il senso. Il gesto in quanto tale, che vede la sua protagonista muoversi in maniera s-pregiudicata, non fa che esporsi alla sensibilità di chi legge, fungendo da indicatore fenomenologico puntato sulla convergenza di un duplice fattore: extradiegetico ed intradiegetico. In quanto evento scaturito dalla singolarità di una libertà concreta (donna), la sua decisione si sporge (extradiegeticamente) in *avanti*, anzi: per così dire, all'*altro* del testo (destinatario), mostrando una dinamica alla quale lo stesso lettore viene così autorizzato a prendere parte, altrettanto liberamente. Non secondario, tuttavia, è il movimento intradiegetico della libertà, poiché in questo modo il suo anticipo s-copre ciò che sta *dietro*, o meglio (*d*)entro quel gesto (e al testo): la sorgiva, cioè, da cui è nutrito l'agire genuinamente evangelico. L'anticipazione della libertà, che si espone nella vulnerabilità della mano con cui l'emorroissa tocca il mantello di Gesù, "tradisce" – si dà, cioè, come la *traditio* di – ciò che accade internamente al suo sentire e che motiva la speranzosa sua intrapresa.

Forse è, nell'ordine antropologico delle Scritture canoniche, la *dis-chiusura* del senso peculiare alla libertà in quanto tale: dove ogni libero dispone di sé de-cide (del)la verità cui appartiene, mentre la consegna (consegnando-si) alla libertà di altri da sé. È la verità stessa, radicalmente disposta nell'estrema vulnerabilità di un voler-essere-solo alla mano di chiunque, ad autorizzare la libertà comune all'umano all'azzardo di sé, in un gesto concreto e sempre storicamente situato. Dove il sé costitutivo della verità si dà, integralmente e senza riserve, nella diafana opacità del libero dispone di sé comune all'umano, il quale si sa già capace e pronto, a questa non-ancora tematizzata identificazione, solo in grazia del sentirsi toccato-così nella sensibilità della propria libertà.

Lo snodo nevralgico, a questo punto, si mostra indubitabilmente nella maniera tipica alla verità di Dio di venire in contatto con la libertà umana in quanto tale, nel qui-e-ora della sua concreta posizione storica. Contatto che non può, né vuole prescindere dalle forme spurie, esistenzialmente imperfette, moralmente incongrue, legalisticamente impure. A permanente smentita di chi annuncia l'incondizionato della verità saper-si dare solo alla condizione previa di poter mantenere un asettico distacco dal suo principiarsi storico, come *entitas* altera, assolutamente dissociata dal suo embrionale movimento nella storia. Ciò che non è ancora pienamente "lievitato"<sup>630</sup>, che circola e anima l'ambiente vitale dell'umano comune: non solo attinge ad esso con abbondanza la sensibilità della libertà creata, ma la stessa verità di Dio rischierebbe di non trovare le parole<sup>631</sup>. L'innegabile tratto superstizioso di cui la fiducia (non solo) dell'emorroissa è segnata, non impedisce affatto l'intessitura graziosa della/nella sua immaginazione; anzi, in qualche modo, anch'esso «con-corre al bene» (cfr. *Rm* 8,28). Sarà, in effetti, in questo "correre-con" di tutto se stessa al bene dis-posto nell'incontro col messia che ciò, a cui ancora non è assegnato l'appellativo di *πίστις* (fede), riceverà nel riconoscimento della parola di Gesù il suo pieno statuto evangelico<sup>632</sup>.

Si tratta, perciò, di focalizzare l'attenzione su come la verità, toccando il senso nel più sensibile del libero disporre di sé umano, attesti presso questi la propria affidabilità, precisamente come incondizionato affidarsi alle sue mani e, ancor prima, al mondo affettivo del suo cuore ospitale. La verità di Dio, in modo specifico, sa (nel)l'affezione e fa il senso solo destinandosi al sapere affettivo dell'umano comune. Così accade nella pericope marciانا e nell'intero del canone evangelico.

A questo punto si può riprendere l'interrogativo precedentemente adombrato: davvero non si dà spazio tra l'ascolto e il movimento, fra l'orecchio e la mano, quasi non fosse conveniente nep-

---

<sup>630</sup> L'immagine del lievito, che – «fin dalla fondazione del mondo» (*Mt* 13,35; 25,34; inoltre *Ap* 13,8) – la sapienza/donna (cfr. *Pr* 8,22-34) nasconde e simbolizza, impastandolo con le tre staia di farina (cfr. *Gen* 18,6), finché sia tutta fermentata (cfr. *Lc* 13,21), permette a chiunque di contattare non solo il realismo del regno di Dio, ma nondimeno di riconoscervi l'unico accesso possibile nella forma di una fede, il cui senso non sa nulla dell'acribia legalistica che divide il mondo e si ritrae dall'im-mondo.

<sup>631</sup> Perciò «[l']intrascendibilità del testo biblico sta a significare la singolarità storicità del fondamento della fede. Un evento che viene al linguaggio – e solo nel venire al linguaggio è evento – non esiste che nel racconto che lo porta». Tanto che «[l]a verità del testo convoca il lettore alla sua realizzazione» (M. EPIS, *Teologia Fondamentale, op. cit.*, p. 367). Le Scritture traghettano il/la lettore/lettrice al riconoscimento della parola irrevocabile di unicità divina, in fedelissima "immagine e somiglianza" sacramentale col "Traghetatore" di Nazareth; anzi: lui stesso compie/agisce in grazia di essa.

<sup>632</sup> In questa linea sembra procedere anche R. PESCH, *Il vangelo di Marco, I, op. cit.*, p. 482: «L'assicurazione di Gesù non propone un conflitto tra la fede e la magia, bensì trasporta le concezioni magiche nella fede [...] Gesù redime la capacità magica dell'uomo riferendola strettamente a Dio onnipotente; essa diviene una fede che risana».

pure accennarne? Senza un tempo per la ponderazione, l'*ek-stasis* della donna somiglierebbe, infatti, molto più all'agire invasato del folle, rispetto a quello, eventualmente, del rapimento mistico. Detto altrimenti: *come* accade che essa venga a sperimentare, in se stessa, l'essere capace di un simile slancio, che solo eufemisticamente potrebbe venir definito sconveniente? *Come* giunge alla considerazione che colui, di cui ha sentito parlare, non possa rassegnarsi ad un profilo di "scarto", tanto mediocre quanto fatalisticamente sterile – nonché legalisticamente sterilizzato – della/di ogni vita? Dunque, che anche – e precisamente – la sua possa venir riscattata dall'attuale condizione miserevole?

Anche in questo caso il canone dell'attestazione evangelica lo mostra, magistralmente, mediante una interruzione, ossia proprio in grazia di quello scarto che sembrava, per qualche strano motivo, essere stato rimosso<sup>633</sup>. Più esattamente, a scartare fra l'orecchio e la mano è lo spazio-tempo dell'immaginazione propria del cuore<sup>634</sup> – della donna, come di chiunque. Spicca con forza nel paradosso di un *ana-cronismo*<sup>635</sup>: ciò, il cui *chronos* esigerebbe, nell'ordine fattuale, di essere collocato *prima* dell'azione (depotenziando però, nella trama, la *dynamis* della parola?), invece la segue. L'u-topico suo gesto trova il suo *topos* narrativo incuneandosi *fra* il tocco del mantello e la constatazione degli accaduti, tanto agognati effetti salvifici (cfr. vv. 27-29) – che, guarda caso, l'evangelista afferma essere immediati: *εὐθύς* (subito).

La *suspence* prodotta da questa interruzione accende, sì, una tensione, in attesa di conoscere l'esito effettivo e non marginale dell'intraprendenza femminile. Il *λέγειν* (dire), nondimeno, che

---

<sup>633</sup> Si può notare con interesse come già la stessa sezione che ospita il racconto dell'emorroissa sia stata predisposta all'interruzione proprio in virtù di quest'ultimo. L'inserzione, cioè, dei vv. 25-34 all'interno del racconto di guarigione della figlia di Giairo, fa sì che occorra un certo tempo, creando sul piano narrativo la giusta *suspence* nel lettore/ascoltatore; ma nondimeno, modificando la storia inizialmente impostata come singola. Certo non erra R. PESCH, *Il vangelo di Marco, I, op. cit.*, pp. 483-84, quando annota che «[l']inserimento di una storia nell'altra indica che egli [Gesù] è in grado sia di guarire malati, sia di resuscitare morti», dal momento che la figlia moribonda, nel frattempo muore (cfr. anche *Gv* 11). Ciò che colpisce, contestualmente all'analisi proposta in questa dissertazione, è la natura di questa inserzione, dal duplice significato: o tornando temporalmente all'indietro (cfr. v. 28); o rallentando la corsa in avanti, come nel caso dell'una guarigione all'interno dell'altra. In ogni caso, funge stabilmente da interruzione quantomeno temporale, ossia – per dirla con G. AGAMBEN, *Il tempo che resta, op. cit.* – come quel tempo che resta al tempo, o che si prende, per giungere al suo compimento.

<sup>634</sup> Sulla simbolica del cuore, cfr. K. RAHNER, *Teologia del cuore di Cristo. Studi sul Sacro cuore*, AdP Edizioni, Roma 2003; ID., *Sulla teologia del simbolo*, in: ID., *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, a cura di L. MARINCONZ, Edizioni Paoline (Biblioteca di cultura religiosa, 65), Roma 1969<sup>2</sup>; ID., *Problemi della cristologia d'oggi*, in: ID., *Saggi di cristologia e mariologia*, a cura di A. MARRANZINI, Edizioni Paoline, Roma 1965, pp. 3-91. Si segnalano due articoli intorno alla questione della simbolica sacramentale di N. REALI, *Ontologia simbolica come ontologia trinitaria. Per una ripresa del tema della Chiesa sacramento nella teologia di Karl Rahner*, in: <http://mondodomani.org/reportata/reali02.htm>; ID., *Né mero segno né solo simbolo, ma sacramento. Per una rilettura della categoria di sacramento nella teologia di Ugo da San Vittore*, in: <http://mondodomani.org/reportata/reali01.htm>.

<sup>635</sup> Cfr. K. APPEL, *Tempo e Dio, op. cit.*



caratterizza l'affezione rammemorativa della donna, *lega* due coppie di vettori alla figura del mantello, in un modo che si potrebbe nominare chiasmatico<sup>636</sup>: l'effettività dell'agire [a] in-vera, ossia esteriorizza lo spazio [b] – poiché si esteriorizza in quanto spazio – già tratteggiato dal sapere nell'ordine dell'affettivo [a']. Il futuro anteriore [b'] è il suo proprio tempo<sup>637</sup>, il cui distendersi dona al legame efficacia real-izzativa.

Esattamente questo è il *typos* affettivo del legame che si accende presso il *topos* realistico del cuore, entro il cui spazio-tempo la donna affeziona, ovvero con-cepisce in modo sempre più stabile l'immagine del mantello indossato dal Nazareno, l'uomo di Dio. Il contatto effettivo della mano avrà materializzato – dunque, investito simbolicamente (simbolizzazione) – ciò che, fino a quel momento, formava l'immagine di un im-possibile<sup>638</sup>. Il suo è un ri-trovarsi (anche in senso assoluto) con-giunta/con-iugata, a sua volta ben più che ri-sim-bolizzata dal “sacramento” che è l'unità

---

<sup>636</sup> Si tratta di un dir-sì, un parlare tra sé e sé, intorno al mantello di Gesù (cfr. anche *Mt* 9,21). Narrativamente è ritornare (*post factum*), in modo rammemorativo, a ciò che (si) diceva *prima*, quale motivazione a compiere il gesto. Sulla questione etimologica del verbo *λέγειν* molto opportune risultano le considerazioni proposte da G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame*, *op. cit.*, nell'intero quarto Capitolo intitolato «Legame dei legami» (pp. 123-144). In modo particolare, l'autore, riprendendo un'intuizione ermeneutica di Ireneo, rimarca puntualmente il fatto che «[i]l termine *lògos* [...] deriva dal verbo *légein* (*lg*) che, originariamente, significa “legare”, “radunare”, “raccolgere”. In forza di questa nativa accezione il verbo passa poi ad esprimere anche l'azione di “noverare”, “esporre”, “parlare”. È possibile parlare solo *legando* insieme i suoni, raccogliendo le parole, radunando tutte le cose nella voce. Parlare è legare e legarsi a qualcosa o a qualcuno. *Lògos* come “Legame”? *Lògos* come “Parola” perché “Legame”?» (p. 131). La crisi gnostico-ariana indurrà/ingiuingerà la rimozione di questo sostrato semantico originario al termine. Si legga, in ultimo, C. D'ERRICO, *L'umano come relazione. Crux metaphysicorum e altri saggi*, Diogene Edizioni, Pomigliano d'Arco (Napoli) 2012.

<sup>637</sup> Cfr. v. 28: *σωθήσομαι* (sarò guarita). Il futuro anteriore è, propriamente, il tempo dell'immaginazione, che vede la possibilità di con-iugare il paolino «di fede in fede» (*Rm* 1,17) con l'estetico «di forma (testimoniale-cristologica) in forma (attestante-cristiana)». Si potrebbe descrivere come un lasciar-si raggiungere intimamente, nel più proprio di sé, dall'affidabilità di un *novum*, e così lasciar-lo-essere, come interruzione del *notum* in quanto *continuum* su cui non si può non fare affidamento. È un veder come (*già*-)compiuto ciò che non(-*ancora*) si vede! Un “aver riconosciuto” come già compiuto qualcosa di non accaduto, che cioè ha da a-venire – nel già-e-non-ancora che forma l'anticipazione pratica della coscienza di Gesù. E ciò vale su entrambi i lati della relazione: 1) per la donna: a partire da ciò che giunge al suo orecchio, in modo che si accenda un'“immagine”, ossia un'“idea”, un primo/iniziale “(intra)vedere” – «che sia proprio lui» (cfr. *Gv* 4,29!)? E sarà all'altezza della fama che lo precede? E delle attese/speranze/immagini che fa sorgere dall'intimo? «Verso Gesù la donna è sospinta dalla sua percezione di una sfera del mondo della vita, in cui circola liberamente il *logos* della disponibilità di Gesù a rendere onore alla dignità ferita dell'umano (avendo sentito di Gesù) – in altre parole, circola il *logos* del cuore ospitale di Gesù a cui egli invita tutti gli affaticati e oppressi» (M. NERI, *Gesù*, *op. cit.*, p.127); 2) per Gesù: nello scarto messo in evidenza da un vedere l'impossibile – «La domanda di Gesù, che stupisce i discepoli apparendo quasi ridicola, sorge proprio a motivo dello spessore di quest'accesso al suo “corpo”; che ne coglie la qualità singolarmente teologale (identificazione di Dio con le posizioni della sua corporeità) e, quindi, accede percettivamente al senso effettivo dell'unità riuscita con la sua carne (identità del Figlio) [...]. La *dynamis* che Gesù *sente* uscire dal suo corpo (cf. *Mc* 5,30) nel tocco della fede dell'emorroissa, è uno degli indici sensibili di relatività di quella totalità che si muovono nelle maglie del testo evangelico plasmando il mondo della figura della coscienza di Gesù» (M. NERI, *Verso una fenomenologia di Gesù*, *op. cit.*, pp. 382.384).

<sup>638</sup> Sintomo che denuncia con ogni probabilità l'essere affetti da Dio: «Gesù, volgendo lo sguardo attorno, disse ai suoi discepoli: “Quanto difficilmente coloro che hanno ricchezze entreranno nel regno di Dio!” I discepoli rimasero stupefatti a queste sue parole; ma Gesù riprese: “Figlioli, com'è difficile entrare nel regno di Dio! È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio”. Essi, ancora più sbigottiti, dicevano tra loro: “E chi mai si può salvare?”. Ma Gesù, guardandoli, disse: “Impossibile presso gli uomini, ma non presso Dio! Perché tutto è possibile presso Dio”» (*Mc* 10,23-27).

corporea di Gesù, sperimentata nel tocco (forse perché già immaginata nella figura) del suo mantello, esteriorità ultima di quella unità<sup>639</sup>. Im-mediata possibilizzazione, messa in opera in virtù di una decisione: in essa l'esistenza dell'emorroissa si esporrà, nella maniera più scaltra e radicale, alla possibilità, tutt'altro che remota, di un giudizio irrevocabile, che avrà luogo secondo l'effettività una salvezza sorprendente.

Il tratto sfrontato della sua iniziativa, votata decisamente al fallimento<sup>640</sup>, trova dunque il suo appoggio inusitatamente stabile<sup>641</sup> in ciò che l'anticipo dello slancio fiducioso/fiduciale esteriorizza. La donna si scopre già-eppure-non-ancora toccata<sup>642</sup>. Ovvero, quello che, presso il non-ancora dell'immaginazione, ha già avuto luogo, è esattamente l'anticipo del tocco-di-salvezza.

Questa sequenza di "movimenti senzienti" – trovarsi anticipati dal tocco di una presenza presso l'intimo di sé – era già stata osservata, per la verità, in occasione della lettura della parabola de *il buon Samaritano*, a cui si rimanda (*Capitolo Primo*). Il processo con-creativo dell'immaginazione si accende, pertanto, ben prima della sua inserzione narrativa. L'*ana-cronismo*, mediante cui il testo ne adombra la presenza, consente all'emorroissa l'esperienza della soggettività: il non coincidere con se stessa non è più per la scissione di una perdutezza senza fondo. Diviene, invece, la contemporaneità con il suo sé, nel (ri)dir-si la speranza, *contra spem* (cfr. *Rm 4,18*), tra l'effettuazione del gesto e l'accadere dei suoi effetti trasformativi. L'immaginazione è l'aver-luogo di un tocco, tanto reale quanto affezionato, presso la coscienza da parte dell'anticipo insondabile del

---

<sup>639</sup> Anche Gesù beneficia di quel tocco fiduciale/fiducioso. Egli, infatti, in grazia di ciò può sentir-si-(nella)-unità più propria di sé. La mano della dis-unita (quando cioè era nel massimo della distanza dalla sua unità, al più estremo lembo del processo mortifero che la imprigionava) immagina e permette la real-izzazione della massima unità possibile solo al *Logos* di Dio nella sua propria carne.

<sup>640</sup> «Quando una donna abbia flusso di sangue, cioè il flusso nel suo corpo, la sua immondezza durerà sette giorni; chiunque la toccherà sarà immondo fino alla sera. Ogni giaciglio sul quale si sarà messa a dormire durante la sua immondezza sarà immondo; ogni mobile sul quale si sarà seduta sarà immondo. Chiunque toccherà il suo giaciglio, dovrà lavarsi le vesti, bagnarsi nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Chi toccherà qualunque mobile sul quale essa si sarà seduta, dovrà lavarsi le vesti, bagnarsi nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Se l'uomo si trova sul giaciglio o sul mobile mentre essa vi siede, per tale contatto sarà immondo fino alla sera. Se un uomo ha rapporto intimo con essa, l'immondezza di lei lo contamina: egli sarà immondo per sette giorni e ogni giaciglio sul quale si coricherà sarà immondo. La donna che ha un flusso di sangue per molti giorni, fuori del tempo delle regole, o che lo abbia più del normale sarà immonda per tutto il tempo del flusso, secondo le norme dell'immondezza mestruale. Ogni giaciglio sul quale si coricherà durante tutto il tempo del flusso sarà per lei come il giaciglio sul quale si corica quando ha le regole; ogni mobile sul quale siederà sarà immondo, come lo è quando essa ha le regole. Chiunque toccherà quelle cose sarà immondo; dovrà lavarsi le vesti, bagnarsi nell'acqua e sarà immondo fino alla sera. Quando essa sia guarita dal flusso, conterà sette giorni e poi sarà monda. L'ottavo giorno prenderà due tortore o due colombi e li porterà al sacerdote all'ingresso della tenda del convegno. Il sacerdote ne offrirà uno come sacrificio espiatorio e l'altro come olocausto e farà per lei il rito espiatorio, davanti al Signore, per il flusso che la rendeva immonda» (*Lv 15,19-30*).

<sup>641</sup> Cfr. *Mt 7,21-27*.

<sup>642</sup> Cfr. *I Gv 1,1ss*.

mistero, che così si attesta, e-vocando le migliori energie spirituali dell'umano comune al riconoscimento del suo senso. Riconoscimento senza il quale la sua stessa verità, semplicemente, non esiste.

Proprio lì il desiderio apprende – dunque, intenziona/affetta (o, si affeziona a) – ciò che circola nel mondo della vita; quelle forme, nelle cui figure può (o meno) trovare nutrimento, energie di riscatto e di liberazione, possibilità di autentica maturazione, promettenti aperture di legami saldi. Della effettività della immagin-azione – occorre con onestà ribadirlo – la fede non può fare a meno, né prescindere, per quanto imbarazzo ancora provochi alla teologia doverlo riconoscere. Non meno vero, tuttavia, il fatto che, in essa, si ha da fare con più realismo di quanto, filosoficamente, possa mai esser stato argomentato<sup>643</sup>. Ciò che all'orecchio occidentale suona come un ossimoro, ovvero la “conoscenza immaginale”, non ha nulla da spartire con l'inventarsi una cosa per puro esercizio della fantasia. Non è, cioè, una contraddizione in termini, né una pseudo-conoscenza rispetto a quella che si produce per via concettuale, come già è stato mostrato nel precedente riferimento agambeniano al pensiero immaginale di Benjamin.

Si dà esattamente come il modo *effettivo* – perché *affettivo* – della conoscenza umana, che solo così accede all'intimo del senso del reale – lasciandosene con-tattare. Certo, non meno della conoscenza concettuale, che può deragliare in mero astrattismo, anche l'immagin-azione conosce il rischio di piegarsi alla dittatura dell'irreale. In sé, tuttavia, è la dimensione conoscitiva legata all'esperienza, che affetta il reale dal bordo del suo esistere come intreccio sensibile di affezioni/relazioni costitutive. Un modo di conoscere, dunque, nella piena dignità delle sue facoltà, irriducibile al momento percettivo dell'esperienza, né semplicemente funzionale alla pura speculazione concettuale. Al contrario di quest'ultima, infatti, concentrata sull'essenza, essa ama cimentarsi col

---

<sup>643</sup> Ancora in colui che può essere a buon diritto designato come il fondatore dell'estetica moderna, ovvero I. KANT, era evidente il legame che l'immaginario conservava con il razionale. Non si dava cioè ancora per consumata la dissociazione moderna, in forza della quale l'estetica si assumerà l'onere di interrogare ciò che non appartiene al pensiero, appartenendo alla ragione il campo di quest'ultimo. Evidente nella *Critica del giudizio*, Laterza, Roma – Bari 1974, già con la correzione alla prima edizione della *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma – Bari 1981, Kant mostra l'indispensabilità della immaginazione per il lavoro intellettuale in senso stretto. Se infatti è inoppugnabile che sia l'intelletto ad organizzare razionalmente la massa di sensazioni esperite nel contatto sensoriale con il reale, non meno vero è che realtà e intelletto sono forze disomogenee, dal momento che, secondo il filosofo di Königsberg, quest'ultimo ricava le sue categorie in se stesso e non dalla realtà stessa. Esigono pertanto un luogo di mediazione offerto esattamente dalla funzione trascendentale dello “schematismo plastico” che è l'immaginazione, la cui sede è per il genio tedesco nell'appercezione. Cfr. M. SGARBI, *Kant e l'irrazionale*, Mimesis, Milano Udine 2013; P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, op. cit., pp. 11-30.

sensibile e il corporeo, spingendosi fin dove il concetto non può nulla: l'esistenza, nella sua dinamicità indomita, nel realismo della sua inaggrabile mobilità, indisgiungibile coniugazione di forme e forze<sup>644</sup>.

L'immagin-azione è l'aver-luogo della *soglia* presso la coscienza dell'umano comune, mediante cui l'attestazione della verità (di Dio) spazia il suo senso secondo l'ordine affettivo del sensibile. Detto in altri termini: è l'evento coscienziale della testimonianza di Dio – la coscienza è intrinsecamente *credente*<sup>645</sup>.

Sarebbe, a questo punto, “immaginabile” in Dio, in grazia dell'omologia cristologica, una dimensione analoga? In modo, cioè, che l'immagin-azione comune all'umano potesse fungere, in rapporto all'essere di Dio, come l'*analogatum princeps* caro alla tradizione metafisica – o, in termini più recenti, «l'esistenziale umano di Dio»?<sup>646</sup> L'evangelo dell'emorroissa sembra più o meno implicitamente adombrarne la plausibilità. Lo esprime, secondo le indicazioni introduttive già esposte, mediante l'intersecarsi di un duplice vettore: quello, in prima istanza, attraverso cui si dispiega la simbolica inerente al sangue; in seconda istanza, si tratta di considerare la direttrice che, partendo dal registro del fare/agire, si congiunge a quello della parola.

Il deflusso vitale che la donna patisce, la avvicina sensibilmente – secondo una segnatura ben più marcata di una (comunque mai neutra) libera associazione – al misterioso dis-giungersi di acqua e sangue, che accade al Crocifisso nel momento della morte, secondo l'attestazione del *QV*<sup>647</sup>. Lo stato della donna, in effetti, si lascia inquadrare in quella condizione tipica del condannato in attesa di esecuzione: vive, di fatto, come una “morta che cammina”<sup>648</sup>. Pur sopravvivendo,

---

<sup>644</sup> Sulla categoria dell'immaginazione, molto ha scritto G. AGAMBEN; si rimanda in modo particolare al suo *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino 2007. Cfr. inoltre P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, op. cit.; G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame*, op. cit.; G. DIDI-HUBERMAN, *La conoscenza accidentale*, op. cit.; ID., *L'immagine aperta*, op. cit.

<sup>645</sup> Al centro del suo ponderoso studio sulla fisionomia teologica della fides P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, op. cit., pp. 317-554, pone esattamente la questione intorno alla coscienza in quanto tale, ossia nella sua dimensione squisitamente razionale, e alla possibilità corrispondente che essa non possa mai, ovvero costitutivamente prescindere dal suo “trascendentale” più proprio che è l'affidamento. Cfr. inoltre ID., *Idea della fede*, op. cit., pp. 187-229. Si legga infine con profitto la dissertazione dottorale di R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano 2005. Non si può trascurare l'evento epocale – dal punto di vista ecclesiale, per la scabrosità che il tema ha rappresentato nei tempi moderni presso l'istituzione – del riconoscimento magisteriale solenne in ordine al primato della coscienza del soggetto (cfr. particolarmente GS 16: «La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità»).

<sup>646</sup> P. SEQUERI, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù*, op. cit., p. 315.

<sup>647</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 61), Brescia 1990.

<sup>648</sup> Il riferimento cinematografico obbligato è il celebre *Dead Man Walking*, film diretto da TIM ROBBINS e uscito nel 1995. La sceneggiatura fu tratta dal romanzo omonimo di sr. H. Prejean. Diametralmente capovolta la sorte del condannato a morte rispetto a quella del condannato a intra-vivere – pur morto – ovvero, la figura dello zombie, il non-morto: cfr. A. TAGLIAPIETRA, *Icone della fine*, op. cit.; K. APPEL, *La religione e la comunità che viene*, op. cit.

sperimenta fatalmente l'essere nel costante abbandono del principio vitale e, con esso, di ciò che veicola la sua propria identità (sangue). S-vuotandosi della vita, liquidato<sup>649</sup> è anche il principio che le permette di identificarsi, sia internamente che in rapporto al legame sociale.

Ad *intra*: vige in lei l'impossibilità di essere nell'identità, venendo a vanificarsi la condizione che identifica questo-corpo nell'essere unità sim-bolica con la sua più-propria-carne<sup>650</sup>. Sperimenta, nel suo corpo, una separazione dia-bolica in tutto ciò che permette, ad una esistenza concreta, il legarsi effettivo e in maniera affettivo-generativa alla vita. La perdita di sangue della donna corrisponde, così, ed invero quel patire il potere della morte, che ricevette presso il re Ezechia una parola intramontabile: «La mia dimora è stata divelta e gettata lontano da me, come una tenda di pastori. Come un tessitore hai arrotolato la mia vita, mi hai tagliato dalla trama. Dal giorno alla notte mi riduci all'estremo»<sup>651</sup>.

Altrettanto le accade ad *extra*, se così si può dire, ossia per riferimento al legame sociale. In forza di quella L/legge – civile e religiosa ad un tempo –, che regola la vita intersoggettiva e l'identità della comunità, la donna è recisa dall'ordito della socialità, a motivo di ciò che la affligge. Relegata ad essere, tanto dai protocolli scientifici quanto dalla sovrapposizione degli ordinamenti civile e religioso, manifestazione impura dell'o-sceno incancellabile, l'unica relazione, a cui peraltro non può sfuggire, si determina nei termini dell'ingiunzione di bando inflitta alla sua nuda vita, in quanto *homo sacer*. E come, per mezzo della malattia, vive in se stessa la tragica scissione del corpo inesorabilmente abbandonato dal suo proprio vitale principio identificativo, così, per la forza del sacro nella L/legge, le è ingiunta l'esclusione, ovvero l'abbandono del principio identitario sociale.

Sul senso avvertito in questa decisiva sovrapposizione si tornerà a breve. Non prima, però, di aver lasciato nuovamente la parola all'analisi agambeniana. Con rinnovato acume, il filosofo italiano evidenzia la potenza del dispositivo in azione, in ordine all'esclusione giuridica dalla socialità che è comune: ciò che afferra la vita del soggetto nelle maglie del «diritto è non la sanzione [...] ma la colpa (... nel senso originario che indica uno stato, un essere-in-debito: *in culpa esse*)»<sup>652</sup>. Precisamente in forza di questa cifra la vita è catturata, inesorabilmente assorbita dalla

---

<sup>649</sup> Cfr. Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, op. cit.; ID., *Modernità liquida*, op. cit.

<sup>650</sup> «Il corpo è l'avvenimento dell'identificazione; poiché, a partire dal momento in cui la concretizzazione di una possibilità ontologica è ritenuta essenziale al suo senso, luogo stesso del suo senso e – conseguentemente – della sua intelligibilità, il corpo diviene, in quanto fenomeno completo, il solo vero fenomeno» (D. FRANCK, *Dramatique des phénomènes*, PUF, Paris 2001, p. 61 – secondo la traduzione proposta da M. NERI, *Gesù*, op. cit., p. 93).

<sup>651</sup> *Is* 38,12; cfr. inoltre *Gb* 7,6. Simbolo suggestivo, quello del tessitore e della spola, che non può non richiamare i tratti salienti del mito greco, con la figura delle Parche, intente a “filare” la vita di ogni uomo; mentre una di esse, di nome Atropo, ricopre l'incarico di troncarne il dipanarsi al momento fatale della morte.

<sup>652</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit.

L/legge, che tende a prosciugarne l'identità mediante «l'essere inclusi attraverso un'esclusione, l'essere in relazione con qualcosa da cui si è esclusi». La L/legge – *in primis* quella di conio religioso –, attraverso il dispositivo della colpa, mentre esclude dalle relazioni intersoggettive della socialità, assegna alla medesima soggettività la causa del proprio destino di esclusione. Allo stesso tempo questa rimane inclusa, ossia vincolata, non potendo affatto sottrarsi al/dall'ordinamento che la bandisce. Continua Agamben, mostrando che

*la colpa non si riferisce alla trasgressione, cioè alla determinazione del lecito e dell'illecito, ma alla pura vigenza della legge [...] vi è una figura-limite della vita, una soglia in cui essa è, insieme, dentro e fuori l'ordinamento giuridico, e questa soglia è il luogo della sovranità [...] la decisione sovrana traccia e di volta in volta rinnova questa soglia di indifferenza fra l'esterno e l'interno, l'esclusione e l'inclusione [...] la sua decisione è la posizione di un indecidibile<sup>653</sup>.*

Le figure della malattia e della colpa vengono dunque a sovrapporsi nel dramma che si è appropriato della vita della donna<sup>654</sup>. Sovrapposizione che, tuttavia, non esaurisce la sua plausibile semantica sul lato univoco del negativo. L'attenzione, pertanto, va posta anche sul dinamismo stesso che anima l'altro lato della relazione, e che vede, nell'andar(sen)e della donna tra la folla, una “non debole analogia” con il vissuto drammatico nel suo corpo – da dove il sangue, andando-sene, porta via con sé la vita. Parafrasando l'ennesimo celebre spunto paolino – «quando sono debole, è allora che sono forte» (2 Cor 12,10) – proprio da questa es-posizione votata inesorabilmente allo svuotamento della vita, scaturisce l'evento di grazia (*intencio auctoris*), e proprio in grazia di questa singolare coincidenza.

Il suo muoversi, nel e dal *corpus* caotico della folla, assume carattere simbolico<sup>655</sup>: ciò che lei, in prima persona e consapevolmente, sta vivendo nel suo proprio corpo, con il de-flure del sangue, sta affliggendo non meno realmente, per quanto inconsapevolmente, tutti coloro che, come un unico *corpus*, si accalcano attorno a Gesù. “Venendo da dietro” (dal lato dell'involontario – *à la*

---

<sup>653</sup> *IBIDEM*, pp. 32-33.

<sup>654</sup> Anche in questo caso si tratta di un ulteriore scatto all'interno della trama evangelica, che già in *Mc* 2,1-12 aveva osservato, in virtù della guarigione del paralitico, come l'agire di Gesù in favore dell'umano comune riconosca – scandalosamente, cfr. vv. 6s – il legame tra gli estremi del negativo rappresentati da questi due lati della vita umana. E, insieme a ciò, il volto positivo del desiderio dell'Abbà-Dio che li “vede” unificati nel profondo del suo essere incondizionata dedizione a favore della vita altri e della sua liberazione da ogni male.

<sup>655</sup> «Quest'esistenziale simbolico dell'umano è (in senso forte) momento dell'esistenziale stesso della coscienza più-propria di Gesù, che egli *sente* (e quindi può vivere come effettivamente sua) solo nel-legame con quel tocco-corporeo che fa *percepire* all'umano il realizzarsi effettivo del suo esistenziale simbolico. A mio avviso è intorno alla struttura di questo legame che deve essere ulteriormente pensato quello che Sequeri chiama “l'esistenziale umano di Dio”» (M. NERI, *Verso una fenomenologia di Gesù, op.cit.*, p. 382).

Ricoeur<sup>656</sup> – o più, freudianamente, dell'inconscio) la donna semantizza il pro-venire all'esteriorità della condizione esistenziale in quanto tale, singolare e plurale ad un tempo. Es-posta alla più intima dispersione del senso, la stessa situazione disperata in cui essa si decide al gesto, diviene l'operatore fenomenologico del simbolico, nel suo costitutivo affacciarsi sull'ineducibile ulteriorità di senso<sup>657</sup>. Senza averlo intenzionalmente prodotto – eppure, *subito*, il Nazareno “sa” la qualità di quel tocco – l'emorroissa simbolizza, ovvero diviene l'aver-luogo dove si con-giungono la divisione vissuta nel suo proprio corpo e la dispersione soffocante che angoscia la folla<sup>658</sup>.

Tuttavia, dall'asse dell'ordine simbolico in cui si lascia osservare il suo movimento, si annuncia una nuova contestualizzazione, quale potenziale improducibile nell'ordine del dinamismo sacramentale. Nella forma di *quella* condizione scissa che caratterizza la sua esistenza quale es-posizione della nuda vita, fa letteralmente corpo col vissuto di Gesù e alla sua testimonianza della verità di Dio. La figura dell'emorroissa, nell'anticipo del suo agire, si posiziona come il *concretum* a favore dell'umano *universale*, che a sua volta si lascia rappresentare dalla folla<sup>659</sup>. Ecco, forse, perché l'autore del *Vangelo di Marco*, tra la molteplicità dei sensi plausibili, registra lo scrutare di Gesù attorno a sé: il suo desiderio si sorprende a con-vergere e a coincidere con il punto di contatto che quella mano di donna ha saputo s-coprire, facendo uscire/scaturire/(ri)sorgere da lui una *dynamis* non solo a beneficio del suo proprio vissuto.

Che il senso pertinente al testo evangelico possa procedere secondo gli snodi fin qui suggeriti non sembra venir smentito da quanto segue. Si è osservato, infatti, come il segno del mantello, intenzionato dalla/nella immagin-azione dell'emorroissa, si attesti sul lato del simbolico: essere operatore fenomenologico dell'unità differenziale del messia nel punto più estremo della sua esteriorizzazione<sup>660</sup>. Analogò è il dinamismo che coglie la simbolica del sangue nella sua es-posizione sull'abisso improducibile del sacramento. Per virtù della immagin-azione divina che è lo Spirito,

---

<sup>656</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Filosofia della volontà, I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 2000.

<sup>657</sup> Si noti, en passant, come il movimento della emorroissa sia inverso rispetto a quello prescritto per il rito del capro espiatorio.

<sup>658</sup> Figura ambivalente, quella della folla; cfr., ad esempio, in senso opposto, *Mc* 6,34.

<sup>659</sup> A questo punto, anche le indicazioni sulla durata della malattia potrebbero assumere un altro peso simbolico. Dall'essere, il tempo di dodici anni, univocamente considerato come elemento enfatico all'interno di un modello prestabilito – nel genere letterario “racconto di guarigione”, si dà la caratterizzazione della gravità della malattia (cfr. R. PESCH, *Il vangelo di Marco, I, op. cit.*, pp. 472.476; si veda inoltre il commento corrispondente di J. GNILKA, *Marco, Cittadella, Assisi 2002*) –, a indice fenomenologico del tempo dell'attesa messianica che si fa corpo nello spazio del popolo, secondo la simbolica delle sue dodici tribù.

<sup>660</sup> La simbolica del mantello non individua solo l'eccedenza dell'unità che si percepisce nel vissuto di Gesù, costituendo un tratto dell'improducibile della sua più propria coscienza. In essa si può, nondimeno, cogliere quello scarto che autorizza la libertà altrui ad osare di essere, nel gesto, l'anticipo e la manifestazione del più profondo desiderio. Toccare il mantello non è, in effetti, come toccare il corpo del messia. È-e-non-è, ad un tempo, l'unità del suo corpo. Sembra quasi adombrato il togliamento del corpo che sarà irrevocabile con la risurrezione. Questo tocco dell'emorroissa può quello che alla Maddalena sarà interdetto; o meglio, quello che sarà chiamata ad imparare nella posizione del togliamento del corpo del messia.

se così si può dire, all'ambivalenza simbolica del sangue – della cui sovrapposizione semantica già si è detto – è consentito l'aver-luogo indeducibile dell'evento grazioso.

In questo quadro fenomenologico di riferimento, assume un significato peculiare ciò di cui il testo immediatamente riferisce: «la donna impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità» (*Mc* 5,33). Nel “dire tutta la verità” a colui, il cui vissuto si dà a conoscere come sua piena ed insuperabile testimonianza (cfr. *Gv* 18,37), non si può non avvertire, anzitutto, un certo sottofondo (auto)ironico. Indubbiamente, però, si tratta di un'espressione singolarmente solenne, ancor più impegnativa per l'enfasi che riceve dal fatto che, in *Mc*, ricorre solo in questo luogo.

Senz'altro, a livello di critica letteraria, è corretta la lettura che coglie l'intenzione dell'evangelista nel voler comunicare la coraggiosa sincerità della donna, decisa ormai ad uscire allo scoperto<sup>661</sup>. In effetti, il senso così inteso troverebbe il proprio parallelo strutturante nel cambio di postura: da un venire alle spalle/da dietro e toccare il mantello, a un venire e, “caduta davanti in ginocchio”, parlargli (cfr. v. 33)<sup>662</sup>. In questo caso, però, la locuzione fungerebbe da semplice espressione idiomatica. La qual cosa, forse, non basta a renderle piena giustizia.

Vero è, comunque, che il provare “timore e tremore”, dà modo di contestualizzare la drammatica, iscrivendola in uno scenario dal pronunciato tratto giudiziale, entro cui trova senso udire/leggere “dire tutta la verità”<sup>663</sup>. Essendo bandita dalla L/legge, a causa della sua condizione “colpevole”, l'emorroissa non può ricevere altro che una più dura condanna. Cos'altro potrebbe riservarle la parola dell'uomo di Dio? Non vi è dubbio che il lettore/uditore sia messo in condizione di riconoscer-si, nel sentire di lei, al cospetto del sacro, il cui idioma ha saputo in qualche modo imporsi

---

<sup>661</sup> Cfr. R. PESCH, *Il vangelo di Marco, I-II, op. cit.*; J. GNILKA, *Marco, op. cit.*

<sup>662</sup> Il testo evidenzia con un parallelismo il duplice movimento del venire a salvezza: 1) da dietro/tra la folla la verità che salva accade, come tocco/con-tatto, nel medio del mantello; 2) da davanti/[da sola] la verità accede al compimento del suo senso, nel medio della parola – dialogica, ad un tempo ri-presa dell'accadere veritativo e ri-conoscimento cristologico del suo più proprio senso.

<sup>663</sup> Nel medio del sacro ambivalente, la donna sa ciò che è accaduto, mentre Gesù sa che a ciò va accordato il riconoscimento adeguato. Questa prontezza docile e ospitale sembra proprio solcare la vita, de-finendo la maniera messianica di abitare il mondo. Nella tradizione sinottica è attestato un altro episodio, che secondo il racconto marcano precede l'incontro tra l'emorroissa e Gesù, e che si può avvicinare a questa inquadratura. Si tratta dell'attraversamento del lago in tempesta, mentre Gesù sta dormendo a poppa (*Mc* 4,35-41). I punti di contatto sono almeno due: anzitutto, la sovrapposizione delle figure del mare agitato e della folla eccitata, entrambe possedute/dominate dalla forza sovrachante del sacro. Vi è, inoltre, una possibile contiguità semantica fra la barca e il mantello: anche in questo caso, infatti, le due immagini fungono da estensione/esteriorizzazione della coscienza di Gesù e del suo modo indeducibile di attraversare l'in-fido del sacro. L'abbandono fiduciale sulla barca sta, cioè, sullo stesso asse dell'esposizione offerta dal mantello che, libero al vento dello Spirito e alla mano di chiunque, ne mostra la dis-posizione messianica come ospitalità incondizionata. A meno di questa condizione la verità non può accadere, né essere detta.



nella traduzione pratica della *Torah*; quasi che, da allora, non la si possa che leggere/udire/comprendere nell'esclusivo suo conio.

Quegli occhi, scrutando la folla, cercano instancabili: sono, per chi si immedesima nella donna, l'equivalente personificato dell'onnipotenza del sacro, nell'imminenza del pronunciamento definitivo di condanna sulla nuda vita. Una sorta di inappellabile terzo grado di giudizio, insomma: dopo quello della scienza, che niente ha saputo fare; e quello della religione, che mostra di non saper fare altro<sup>664</sup>.

Tuttavia, occorre notare che, testualmente, il termine *ἀλήθεια* (verità) ricorre solo in altre due occasioni in *Mc* ed in entrambi i casi viene riferito a Gesù, al quale vengono riconosciuti – dai suoi irrequieti interlocutori/oppositori – un parlare (dire) e un camminare (fare) “sulla verità” (cfr. 12,14.32)<sup>665</sup>. Alla luce, pertanto, di questa semplice referenza, che sembra caratterizzare le coordinate messianiche del vissuto di Gesù, si può ragionevolmente sostenere l'ipotesi dell'eccedenza semantica dell'espressione. La donna non può conoscere tutta la verità, ma, ugualmente, può dirla. Quasi accadesse nel suo stesso enunciar-la, e proprio a colui che parla e cammina secondo verità; della quale, ancor di più, è la parola insuperabile (cfr. *Gv* 3,34).

L'ipotesi, inoltre, prende sempre più corpo qualora, in una comprensione canonica delle Scritture, si ponga attenzione al *QV*. Non possono sfuggire al suo lettore rimandi e contiguità semantiche con affermazioni altrettanto assolute, quali l'essere condotti «nella verità tutta intera»<sup>666</sup>. Contestualmente, il soggetto di questa azione, si sa, è lo «Spirito di verità»<sup>667</sup>, il quale proprio presso il *QV* vede precisato il suo profilo per bocca dello stesso Gesù – non va dimenticato, in ogni caso, l'apporto delle *Lettere* paoline. Spicca per l'esattezza, tra i compiti autorevolmente assegnatigli, quello di presiedere alla testimonianza della verità (di Dio): «Quando verrà il Paraclito che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre, egli darà testimonianza di me; e anche voi date testimonianza, perché siete con me fin dal principio»<sup>668</sup>.

---

<sup>664</sup> Timore e tremore dicono proprio questo essere in presenza di una figura del sacro, il cui giudizio incombe, inaggiabile e minaccioso, sulla vita dell'umano comune, e comunemente colpevole.

<sup>665</sup> Nella prima delle due ricorrenze il sostantivo è rafforzato dalla presenza dell'aggettivo *ἀληθής*, *hapax legomenon* in *Mc*.

<sup>666</sup> *Gv* 16,13: «ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση, οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' αὐτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν» («Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future»).

<sup>667</sup> Cfr. *Gv* 14,17; 15,26; 16,13. Da tenere presente anche l'espressione «Spirito e verità» (*Gv* 4,23.24).

<sup>668</sup> *Gv* 15,26s: «Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ· καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἔστε» («Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio»). Non andrebbero ignorate, inoltre, tra le altre, le ricorrenze di *Gv* 5,31-39; 18,37.

Non v'è dubbio alcuno sull'importanza capitale assunta dalla dimensione testimoniale nell'ambiente della comunità cui il *Vangelo di Giovanni* è destinato. Emblematico è il fatto che le concordanze neo-testamentarie riportino 72 ricorrenze della sola radice verbale *μαρτυρέω* (testimoniare/rendere testimonianza), di cui quasi la metà appaiono nel *QV*, e certo più di 2/3 sono contenute nel *corpus* giovanneo. Secondo il profilo testimoniale dello Spirito di verità egli dovrà «insegnare ogni cosa» e «ricorderà tutto ciò che è stato detto» dal messia a coloro che hanno accolto la sua parola (cfr. *Gv* 14,26). L'allargamento di prospettiva, consentito dall'articolazione giovannea<sup>669</sup>, non fa che amplificare e specificare l'eco proveniente dall'unanime attestazione sinottica: «quando vi condurranno via per consegnarvi, non preoccupatevi prima di quello che direte, ma dite ciò che in quell'ora vi sarà dato: perché non siete voi a parlare, ma lo Spirito Santo» (*Mc* 13,11)<sup>670</sup>.

In quest'ottica, l'emorroissa non sembra affatto discostarsi dalla figura fin qui circoscritta. Il narratore onnisciente, nella pericope marciiana, per ben due volte le assegna il compito di una ripresa nell'ordine della parola: anzitutto, come un dir-si, nell'implicito del ricordo suggerito dal testo; infine nella forma di un "dir-gli" tutta la verità. All'ordine dell'azione (contatto col mantello) segue l'ordine della parola, in perfetta corrispondenza, facendo risaltare l'intenzione ardentemente sperata della sua effettività. È accaduto, cioè, proprio come lei voleva, secondo il suo desiderio. Nella relazione immaginale con se stessa (interiorizzazione del senso), ri-percorre a ritroso, nella parola dell'affezione, la strada verso la salvezza, apertasi a lei grazie all'accoglienza di una immagine e in virtù di un ascolto.

Ancor più esplicita la referenza fattuale (esteriorizzazione del senso) a ciò che è appena accaduto (cfr. vv. 32-33). Se è sensata l'indicazione, precedentemente mostrata, di un'atmosfera o "scenario giudiziale", allora la donna viene intimamente esortata, in ginocchio, davanti a Gesù, a non preoccuparsi di cosa dire sui fatti; piuttosto all'aver-luogo, in lei, della parola che solo il Testimone può prof-ferire<sup>671</sup>. In Lui solo ella, in maniera paradossale, dirà (prima) e saprà (poi) la

---

<sup>669</sup> Cfr. anche *Gv* 16,12-15.

<sup>670</sup> «καὶ ὅταν ἄγωσιν ὑμᾶς παραδιδόντες, μὴ προμεριμνᾶτε τί λαλήσητε, ἀλλ' ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τοῦτο λαλεῖτε, οὐ γὰρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον».

<sup>671</sup> «La testimonianza si presenta [...] come un processo che coinvolge almeno due soggetti: il primo [...], che può parlare ma che non ha nulla d'interessante da dire, e il secondo, colui che "ha visto la Gorgona", che "ha toccato il fondo", e ha, perciò, molto da dire, ma non può parlare. Chi dei due testimonia? *Chi è il soggetto della testimonianza?* [...] colui che testimonia nell'uomo è il non-uomo, che, cioè, l'uomo non è che il mandatario del non-uomo, colui che gli presta la voce. O, piuttosto, che non vi è un titolare della testimonianza, che parlare, testimoniare significa entrare in un movimento vertiginoso, in cui qualcosa va a fondo, si desoggettiva integralmente e ammutolisce, e qualcosa si soggettiva e parla senza avere – in proprio – nulla da dire [...]. Dove, cioè, colui che è senza parole fa parlare il parlante e colui che parla porta nella sua stessa parola l'impossibilità di parlare, in modo che il muto e il parlante, il non-uomo e l'uomo entrano – nella testimonianza – in una zona d'indistinzione in cui è impossibile assegnare la posizione di soggetto» (G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, op. cit., pp. 111-112).

verità accaduta, il cui compimento (“tutta”) avrà luogo, nell’ordine del senso *dis-chiuso* nella parola, in grazia del riconoscimento definitivo che solo al *Logos* nella sua propria carne compete. E l’interezza della stessa verità della fede accadrà come il lieto evento di una giocosa vicendevolezza: l’attestazione dalla bocca della donna troverà il suo inveramento nella/dalla parola del riconoscimento, di cui solo Gesù sa il giusto senso.

In ultimo, la gettatezza fiduciale dell’emorroissa (cfr. v. 33) appare, quale differimento della referenza figurale, sul medesimo asse semantico dell’esperienza caratterizzante lo stesso Gesù, allorchè, emergendo dal battesimo nel fiume Giordano, fu gettato dallo Spirito nel deserto (cfr. *Mc* 1,12). Ad un tempo, la sua postura ne raffigura (categorizza) il senso, finendo così per sussumere prospetticamente l’intero del cammino missionario di Gesù<sup>672</sup>. Entrambi i movimenti sembrano infatti procedere, esplicitamente o meno, in grazia dello Spirito. Se il tratto tragico della gettatezza, nelle trame ambivalenti del sacro, inerisce senz’altro alla figura cristologica e alla sua coscienza improducibile – come, del resto, ad ogni figlio/a d’uomo che viene al mondo –, trova nondimeno nello Spirito l’accendersi di un inedito. Più esattamente, nell’accoglienza di quella ricontestualizzazione offerta dallo e nello Spirito di verità, la solitudine che segna l’unicità del soggetto (Gesù, emorroissa, l’umano comune...), da puro marchio destinale, accede alla possibilità di essere luogo esistenziale ospitale di gesti e parole testimoniali/sacramentali.

Con l’anticipo del suo agire, l’emorroissa è, in qualche modo, manifestazione di un improducibile, di uno scarto interno alle sue migliori intenzioni e indeducibile rispetto a esse. Si potrebbe anche dire che, nell’anticipo del suo agire, si trovi già/semprè anticipata dall’affezione testimoniale. È un dinamismo – o, forse, in modo più appropriato, una *dynamis* – che si scopre già in circolo *prima* di un (e, dunque, orizzonte improducibile del) muoversi della soggettività. Anteriorità che dice l’incondizionatezza di una parola promettente, e liberamente disponibile nel mondo della vita comune all’umano, e di cui il nome di Gesù è il *Verbum abbreviatum*<sup>673</sup>.

La potenza sprigionata dal suo stesso nome percorre, a ben guardare, trasversalmente l’intero del NT<sup>674</sup>. Basti solo ricordare il racconto di *At* 3,6 – che, curiosamente, ambienta l’azione presso la Porta Bella del Tempio. O, ancora, la strofa conclusiva del celebre inno pre-paolino, in *Fil*

---

<sup>672</sup> Il testo di *Mc* 1,12 dice esattamente che «*Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον*»; cfr. inoltre E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, Biblical Institute Press, Roma 1981.

<sup>673</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale, op. cit., vol. III*, pp. 258-271.

<sup>674</sup> Cfr. J. GNILKA, *Gesù di Nazareth. Annuncio e profezia*, Paideia, Brescia 1994; ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004.

2,10s<sup>675</sup>. Lo stesso *Vangelo secondo Marco* si apre esattamente con la seguente affermazione: «Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ χριστοῦ» (Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio – 1,1) – dove la sola progressione dei nomi (insieme alla qualità grammaticale dei genitivi) racconta più di quanto possa una (pur necessaria) sua dettagliata analisi. In questa sede sia sufficiente ricordare che quando l’evangelista esplicita il nome di Gesù raccoglie in esso l’intero dell’evangelo nel suo desiderato intrecciarsi con le esistenze dell’umano comune.

L’essere raggiunti dalla lieta *notitia Dei*, o, più precisamente, dalla parola che, circolando sovrannamente libera, nomina l’uomo di Dio, ha il significato, in questa prospettiva, di una vera e propria istituzione. Vengono, cioè, poste le condizioni – al singolare e al plurale – per una effettiva quanto inaudita possibilità: divenire prossimi alla/della figura del messia. L’incondizionato disporsi di questi a favore di chiunque si rende sensibilmente prossimo nel medio di una parola fruibile, che racconta di lui. All’orecchio, non meno che alla mano dell’umano comune, si possibilizza l’esperienza di una reale contemporaneità con la persona stessa del messia. Contemporaneità che si manifesta come affezione di un “essere-nei-pressi” suoi<sup>676</sup>, alla portata di un legame con colui, che, solo, può autorizzare la soggettività nell’impresa di ricontestualizzare e riconfigurare la propria esistenza.

La natura spirituale dell’anticipazione incondizionata, in questo senso, si colora di una qualità essenzialmente testimoniale. Lo Spirito, che presiede alla testimonianza della verità di Dio, si dà sensibilmente nell’irrevocabilità del suo «im-potenziale»<sup>677</sup> farsi con-testualità, orizzonte di

---

<sup>675</sup> Di seguito le pericopi dei brani citati: «Un giorno Pietro e Giovanni salivano al tempio per la preghiera verso le tre del pomeriggio. Qui di solito veniva portato un uomo, storpio fin dalla nascita e lo ponevano ogni giorno presso la porta del tempio detta “Bella” a chiedere l’elemosina a coloro che entravano nel tempio. Questi, vedendo Pietro e Giovanni che stavano per entrare nel tempio, domandò loro l’elemosina. Allora Pietro fissò lo sguardo su di lui insieme a Giovanni e disse: “Guarda verso di noi”. Ed egli si volse verso di loro, aspettandosi di ricevere qualche cosa. Ma Pietro gli disse: “Non possiedo né argento né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina!”. E, preso per la mano destra, lo sollevò. Di colpo i suoi piedi e le caviglie si rinvigorirono e balzato in piedi camminava; ed entrò con loro nel tempio camminando, saltando e lodando Dio. Tutto il popolo lo vide camminare e lodare Dio e riconoscevano che era quello che sedeva a chiedere l’elemosina alla porta Bella del tempio ed erano meravigliati e stupiti per quello che gli era accaduto» (*At* 3,1-10); «Avete in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio l’ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre» (*Fil* 2,5-11).

<sup>676</sup> M. NERI, *Idee per una fenomenologia del vissuto di Gesù*, op. cit., p. 29.

<sup>677</sup> Sul modo di intendere l’impotenziale si divaricano le filosofie di Adorno e Benjamin, com’è noto. Agamben riprenderà il pensiero paolino appena citato, esattamente negli scampoli conclusivi del suo saggio sul tempo messianico: «La parola della fede si presenta qui come esperienza effettiva di una pura potenza di dire che, come tale, non coincide con una proposizione denotativa né col valore performativo di un enunciato, ma si dà come assoluta vicinanza della parola. Si comprende, allora, perché, in Paolo, la potenza messianica abbia il suo *telos* nella debolezza. L’atto di una pura potenza di dire come tale, una parola che si mantiene sempre vicina a se stessa, non può essere né una parola significativa, che enuncia opinioni vere sugli stati di cose, né un performativo giuridico, che pone se stesso come un

senso<sup>678</sup>. L'antiorità assoluta del suo testimoniale essere-anticipo si dice nell'anticipo effettuale del/di ogni gesto, inteso come esteriorizzazione e storicizzazione dell'improducibile che è la coscienza di chiunque. Chi, in un certo senso, viene alla porta, bussando presso la *soglia* della «certezza sensibile» della coscienza<sup>679</sup> – dell'emorroissa, come di chiunque –, è, precisamente, la figura della testimonianza «in Spirito e verità» (Gv 4,23).

L'ospite in-atteso, toccando il punto cieco di una ferita, che più intima non può essere pensata – l'intimo più proprio di chiunque quale ferit(o)ia/s-fondamento –, si fa spazio di *soglia*, permettendo così alla stessa soggettività (nella rappresentanza della donna) il suo contatto: di sentir-la, dunque, e, per la prima volta, poter-la ospitare. Ciò accade in modo tale che la ferita (trans-figurata in breccia testimoniale) si possa realmente (com)patire, sentendo-si, perciò, potenza di novità in questo esser-con-tattati dalla testimonianza dell'evangelo. Da questo sentire fluisce la percezione dell'essere-nel-ri-scatto – un nuovo, inedito scatto in avanti, s-pre-giudicato – in ordine alla condanna vigente, in forza del bando sovrano e della per-versione che domina dal dispositivo della colpa.

Si può, finalmente, ri-spondere alla ferita, rispondendone. La via per la veracità di una vita re-integrata della propria identità esige, pertanto, un simultaneo oltrepassamento: del muro imposto dalla sua condizione lacerata, intimamente s-composta e giudicata socialmente indegna; e del confine eretto dalla L/legge per consentire l'amministrazione religiosa del sacro. È questo che fa, dello Spirito, l'assoluto della testimonianza, nel momento in cui accade come l'incondizionato del riconoscimento, che è sempre l'insuperabile rivelativo della manifestazione cristologica, sulla mede-

---

fatto. Non esiste un contenuto della fede, professare la parola della fede non vuol dire formulare proposizioni vere su Dio e sul mondo [...]. Messianica e debole è quella potenza di dire che, mantenendosi vicina alla parola, eccede non soltanto ogni detto, ma anche l'atto stesso di dire, lo stesso potere performativo del linguaggio. Essa è quel resto di potenza che non si esaurisce nell'atto, ma si conserva ogni volta e permane in esso [...]. [A]gisce precisamente attraverso la sua debolezza rendendo inoperosa la parola della legge, decreando e deponendo gli stati di fatto e di diritto» (G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, op. cit., pp. 126-127).

<sup>678</sup> «Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare, perché dia il seme a chi semina e il pane a chi mangia, così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata» (Is 55,10ss).

<sup>679</sup> I riferimenti sono, rispettivamente, alla determinante categoria hegeliana che struttura la *Fenomenologia* (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000; cfr. inoltre K. APPEL, *Tempo e Dio*, op. cit.) e al celebre passaggio di Ap 3,20: «Ecco: sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me». In quest'ultimo testo riecheggia un altro versetto della letteratura giovannea, Gv 14,23, dove le forme verbali sono però al plurale.

sima *soglia* di un essere-legame solo a favore di altri. Il farsi corpo della fede testimoniale, cristianamente intesa<sup>680</sup>, si con-figura, pertanto, nella condizione (incondizionata) di lasciarsi includere/con-giungere nell'essere-legame trinitario. E ciò esclude la presa di dominio su altri da sé, per un'esistenza che non trattiene nulla, s-vuotata di volontà es-torsiva (o, agambenianamente, "rendendo-la inoperosa"), liberata dalla tendenziale (ri)torsione centripeta/ego-centrica di ogni movimento potenzialmente a favore di terzi<sup>681</sup>.

La dimensione testimoniale della fede riverbera precisamente nel suo essere scarto, che spazia l'esistenza della soggettività ("singolare plurale", à la Nancy), storicamente situata, quale averluogo della *soglia* ospitale per il desiderio dell'altro e della lieta riuscita della sua forma-di-vita. Lo spessore corporeo della propria esistenza si fa figura tangibilmente *cum*-prensiva<sup>682</sup>, in quanto ac-colta da (e accogliente) una novità eccedente, in fuori-uscita – come e con il sangue della emorroissa, trasformando l'ineluttabile della perdutezza soggettiva/soggettuale in occasione di guadagno per tutti<sup>683</sup>:

tutto sia una perdita a motivo della sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore. Per lui ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero spazzatura, per guadagnare Cristo<sup>9</sup> ed essere trovato in lui, avendo come mia giustizia non quella derivante dalla Legge, ma quella che viene dalla fede in Cristo, la giustizia che viene da Dio, basata sulla fede (*Fil* 3,8-9).

L'inserzione della storicità, nel racconto, mediante la figura dell'intervento discepolare, occasionato dalla domanda di Gesù è, in prima battuta, l'evidenziarsi criticamente rilevato di una salutare resistenza, opposta dall'a-venire storico, nella sua effettività, alla sempre possibile manipolazione ideologica della fede, tentazione alla quale quest'ultima rimane costantemente esposta. In seconda battuta essa si dà, tuttavia, come indispensabile indice fenomenologico, il quale punta

---

<sup>680</sup> P. SEQUERI, *L'idea della fede*, op. cit., pp. 127-183; ID., *Absolutezza e relatività del cristianesimo: universalità della fede che salva e particolarità storica della testimonianza*, in: AA. VV., *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, pp. 135-168.

<sup>681</sup> Come si è notato in precedenza, la sovrapposizione che vede l'attraversamento (/fuori-uscita dalla folla) dell'emorroissa coincidere con il sangue che le defluisce dal corpo, potrebbe già direzionare l'interpretazione in senso testimoniale – non solo non si muove solo per sé, ma neppure solo a favore di terzi, se con ciò s'intendesse unicamente la massa della folla e non si comprendesse, invece, anche il desiderio di Dio fattosi carne in Gesù.

<sup>682</sup> «Nella rappresentanza testimoniale l'altro non mi sostituisce, poiché il suo essere-li è fondamentalmente relazionato all'esserci di un soggetto a lui differente che egli non può porre» (M. NERI, *Gesù*, op. cit., p. 168).

<sup>683</sup> «E sedutosi di fronte al tesoro, osservava come la folla gettava monete nel tesoro. E tanti ricchi ne gettavano molte. Ma venuta una povera vedova vi gettò due spiccioli, cioè un quattrino. Allora, chiamati a sé i discepoli, disse loro: "In verità vi dico: questa vedova ha gettato nel tesoro più di tutti gli altri. Poiché tutti hanno dato del loro superfluo, essa invece, nella sua povertà, vi ha messo tutto quello che aveva, tutto quanto aveva per vivere"» (*Mc* 12,41-44). «L'unica opera che rimane alla fede (che è sempre un gesto corporeo che tocca il corpo di altri da sé) a favore di terzi è quello di introdurre ogni libertà nello spazio della riconoscenza di questo accadere corporeo del *Logos* liberante e riconciliante di Dio» (M. NERI, *Gesù*, op. cit., p. 167).

tutta l'attenzione su ciò che si manifesta sotto lo sguardo del maestro (*Βλέπεις*; v.31), ossia "l'*eidōs* della giusta relazione alla figura della Legge"<sup>684</sup>, nel suo accadere in virtù dell'agire spregiudicato dell'emorroissa. Anche per questo Gesù non può non riconoscerlo pubblicamente. Perché quello che la donna ha acceso, nell'anticipo fiduciale del suo tocco, non è solo la consapevolezza, presso di sé, del suo essere stata immediatamente guarita, ma è – altrettanto decisivo –, l'attestazione, presso Gesù stesso, della figura improducibile della sua più propria coscienza. Gesù, cioè, si sa proprio-così solo in grazia della testimonianza "praticata"/agita dall'emorroissa. La manifestazione ad altri del suo saper-si-proprio-così accade quale autentica *traditio*: affezionata e insuperabile affezione dell'Abbà-Dio nel vissuto concreto di Gesù, destinazione affidabile a favore dell'umano comune.

Ed è un agire, quello dell'emorroissa, dall'*ethos* tutt'altro che scontato. Nel minimalismo straordinario, con cui l'evangelista tratteggia lo smarcarsi del suo tocco, rispetto all'ordinario della calca addossata al Nazareno, viene alla luce la problematicità del suo gesto. Si tratta, infatti – come già ricordato –, dell'agire trasgressivo di una nuda vita, che la legge del bando ha escluso, espulso (legandola, dunque, doppiamente al suo potere) dal *corpus* della socialità comune. Secondo l'interpretazione comunemente assegnata alla L/legge – tanto umana quanto divina –, la di-versione dai suoi dettami raggiunge, in questo frangente, uno dei numerosi, eppure, ogni volta, singolari punti di tensione. Si potrebbe pensare l'intero del racconto evangelico, come anche ogni sua singola porzione, quale attestazione di una tensione incessantemente *generata* e mai più riassorbibile. Interna alla religione e a ciò che, costituendola, di più sacro possiede – nello specifico: lo *Shabbat* e la *Torah* –, ha luogo la *generazione* di un *resto*; per l'esattezza, *il resto più-proprio della religione e della sua L/legge*. Non è, forse, una casualità se il *Vangelo secondo Matteo*, il primo delle narrazioni canoniche, si lascia includere interamente nella menzione di un duplice agire *generativo* (cfr. 1,1-17; 28,18-20). La lieta *notitia Dei* è esattamente l'accadere indeducibile del senso cristologico della verità (di Dio), nel bel mezzo del Santo dei santi (religione/Legge), in quanto sua più propria ulteriorità, a cui da sempre è destinata.

Dis-locata al margine, nella massima distanza dal bene lecito e legalmente custodito, la donna si fa figura della critica evangelica della L/legge. Non è, in effetti, il primo momento di crisi, come ben sa il lettore del vangelo. Come nelle doglie di un parto, fin dalle prime mosse, Gesù dovrà, stupito, patire incomprensione e risentimento da parte dei suoi correligionari, via via sempre più ostinati e violenti. Fronteggerà l'accusa, già all'esordio nella predicazione pubblica (cfr. *Mc* 2; *Gv*

---

<sup>684</sup> M. NERI, *Idee per una fenomenologia del vissuto di Gesù*, op. cit., p. 30.

2,13-22), di «fare ciò che non è lecito»<sup>685</sup>, ossia ciò che fuori-esce – come il sangue, dal corpo della donna – dalla referenza paradigmatica della *Torah*. Questa costante resistenza, oltre a manifestare l'ingresso inequivocabile della storia nel racconto<sup>686</sup>, smaschera la presenza di una pericolosa sedimentazione. Sul senso della L/legge, si è, cioè, depositata una coltre, che ne ispessisce gravemente l'inevitabile opacità propria al suo accadere storico. Si tratta di quell'indurimento provocato da una determinata ermeneutica religioso-sacrale, che, distorcendone il senso, pone la L/legge – si potrebbe quasi dire –, fuori dal comandamento di Dio (cfr. *Mc* 7,1-23, in particolare: vv. 1-13)<sup>687</sup>.

Mentre la donna teme di essere condannata, oltre ogni appello possibile o sperabile, Gesù vuole “vederla” a tutti i costi. Per lui ne va della sua stessa missione. Non può procedere oltre questo riconoscimento, senza onorare degnamente colei che gli ha detto tutta la verità. Solo così, infatti, essa viene definitivamente alla luce nella sua integra interezza. Maniera unica di abitare il mondo, l'esistenza messianica coincide con l'aver-luogo di uno stile incomparabile, la cui singolarità si manifesta nell'autorità – *ἐξουσία*, ma anche *δύναμις* – in grazia della quale l'unicità di ciascuno è autorizzata al più proprio stilistico<sup>688</sup>. Nell'agire dell'emorroissa, Gesù vi scorge una congenialità, o analogia, con le forme autentiche di attestazione del *nomos* evangelico. Non solo. Egli, infatti,

---

<sup>685</sup> Cfr. *Mc* 2,24ss. In effetti, la domanda dei farisei è qui rivolta a Gesù, affinché renda ragione dell'agire dei suoi discepoli; ben chiaro, però, risulta il fatto che, ad essere revocato in questione, sia il maestro stesso, per il suo permettere una simile trasgressione. Da notare, inoltre, come già in *Mc* 1,21ss siano silenziosamente poste le basi della diatriba, drammaticamente crescente, con l'interpretazione ufficiale della *Torah*.

<sup>686</sup> «Il racconto sgorga dal cuore stesso della legge, nel punto preciso in cui, insistendo sulla funzione liberatrice dello *shabbat*, essa afferma la propria ragione d'essere. [...] Il racconto biblico descrive precisamente l'itinerario che conduce dalla preoccupazione etica e morale della giustizia alla scoperta di una “giustizia che supera ogni giustizia, l'economia meta-etica [...] del dono di sé per gli altri, che costituisce il “testimone” e i “testimoni”» (C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile, I, op. cit.*, pp. 413-414). L'autore appena citato si richiama esplicitamente ai tracciati ontologici elaborati da P. RICOEUR, *Sé come un altro, op. cit.*, p. 428, per il quale «l'*energeia*, che i latini hanno tradotto con *actualitas*, indica globalmente ciò in cui noi siamo effettivamente. Ma, mettendo l'accento principale sul “sempre già” e sull'impossibilità di uscire da questo legame di presenza, insomma sulla fatticità, non si attenua forse la dimensione dell'*energeia* e della *dynamis* in virtù della quale l'*agire* e il *patire* umani sono radicati nell'essere? È per rendere conto di questo radicamento che ho proposto la nozione di fondo a un tempo effettivo e potente. Insisto sui due aggettivi. Esiste una tensione tra potenza ed effettività, che mi sembra essenziale all'ontologia dell'agire e che mi sembra cancellata nell'equazione fra *energeia* e *fatticità*».

<sup>687</sup> Sulla fuori-uscita dal comandamento di Dio della legge religiosa cfr. P. BEAUCHAMP, *La Legge di Dio, op. cit.*

<sup>688</sup> «Lo “stile” [...] non è altro che questa finezza sapienziale che nasce al cuore dell'ospitalità aperta del Nazareno [...] e che nel medesimo tempo la genera: vale a dire la capacità di vedere e di ascoltare, in ciò che è visto e udito, l'invisibile e l'inudibile concordanza di chiunque con se stesso come ciò che fonda la propria unicità. Si ha ragione di temere la mancanza di “rigore” (in tutti i sensi del termine) di una simile percezione tra zone di confine e, per proteggere il bene comune di un certo gruppo, di sentirsi obbligati a ricondurla verso la “legge” o una legge comune al tempo stesso dottrinale e morale, e persino di contenersi in ciò che viene percepito; è quanto il discorso cristiano ha fatto ogni volta che ha ridotto l'“unico” a un “caso” tra gli altri, passibile di confronto. La percezione stilistica non manca tuttavia di rigore» (C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile, I, op. cit.*, pp. 69-70).



sa vedere l'omologia della fede testimoniale come giusto senso della verità di Dio – non è certo una casualità se la prima ricorrenza della densissima locuzione teologale, «la tua fede ti ha salvato/a», ricorre, in *Mc*, proprio a questo punto della trama narrativa<sup>689</sup>.

Gesù sente, e sa, che l'agire dell'emorroissa spazia l'atteggiarsi omologo all'improducibile della sua stessa coscienza filiale: la giustizia dell'evangelo si compie perfettamente quale graziosa corresponsione/corrispondenza fra il tocco furtivo di una mano e quel liberale dis-porsi ad esso del Sé messianico. La parola di Gesù, che, narrativamente, sancisce la conclusione dell'episodio, vale molto più di una conferma rispetto alla guarigione/salvezza ottenuta dalla donna. In essa, infatti, si dà l'istituzione irrevocabile del legame tra *eidōs* e *nomos*, ossia fra la giusta forma dell'agire e la corrispondenza al senso più proprio della L/legge. La libertà singolare (plurale) è, pertanto, nella con-formità – ben diversa dall'esigenza di uni-formità – al *nomos* iscritto nel Libro, solo nella posizione di esserne, ogni volta, l'aver-luogo della/di una “eccezione”, in quanto ermeneutica concreta, responsabilità personale che si fa cura, qui e ora, del suo giusto senso. Istituzione non accessoria, poiché circo-scrive lo spazio di questo legame giusto fra libertà dell'umano comune e verità di Dio; senza di essa, infatti, si rimarrebbe esposti all'arbitrio e alla prevaricazione più assoluti. In questa radura<sup>690</sup>, che la parola di Gesù *dis-chiude*/istituisce, l'essere nella L/legge e

---

<sup>689</sup> Non è, infatti, il primo episodio, nel racconto marciano, in cui Gesù “vede” la fede di qualcuno; emblematicamente, cfr. *Mc* 2,5.

<sup>690</sup> Concetto che ammicca verso uno dei nuclei speculativi di M. HEIDEGGER (cfr. ID., *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999), il cui interesse si accende, contestualmente, per la ripresa estremamente interessante di G. AGAMBEN, *L'aperto*, op. cit.: «Il gioiello incastonato al centro del mondo umano e della sua *Lichtung* non è che lo stordimento animale; la meraviglia “che l'essente sia” non è che l'affioramento dello “scuotimento essenziale” che proviene al vivente dal suo essere esposto in una non-rivelazione. La *Lichtung* è veramente, in questo senso, un *lucus a non lucendo*: l'apertura che in essa è in gioco è essenzialmente l'apertura a una chiusura e colui che guarda nell'aperto vede solo un richiudersi, solo un non-vedere» (p. 71). Dietro al concetto si muoverebbe la dialettica intima che anima quello di verità, dalla radice greca *lēthē*: «L'origine della latenza (*Verborgenheit*) rispetto all'illatenza (*Unverborgenheit*) [...] potrebbe essere definita in qualche modo come il segreto originario dell'illatenza: [...] questo segreto dell'illatenza deve essere sciolto nel senso che la *lēthē* che domina nel cuore dell'*alētheia* – la non verità che coappartiene originariamente alla verità – è l'indisvelatezza, il non aperto dell'animale. La lotta irrisolvibile fra illatenza e latenza, svelamento e veramente che definisce il mondo umano è la lotta intestina fra l'uomo e l'animale» (p. 72). Alla base vi è una determinata concezione ontologica, espressa chiaramente dal Marburgese nella conferenza *Che cos'è metafisica* (oggi raccolta in: ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987), che indaga il nesso di «coappartenenza tra essere e nulla. “Esserci significa: esser tenuti in sospenso nel nulla” [...]. Ma da dove proviene questa negatività che nullifica (*nichtet*) nell'essere stesso? [...] L'essere è traversato fin dall'origine dal nulla, la *Lichtung* è cooriginariamente *Nichtung*, perchè il mondo si è aperto per l'uomo soltanto attraverso l'interruzione e la nullificazione del rapporto del vivente col suo disinibitore. [...] [L']essere appare nella “chiara notte del nulla” solo perché l'uomo, nell'esperienza della noia profonda, si è rischiato nella sospensione del suo rapporto di vivente con l'ambiente. La *lēthē* [...] non è che l'indisvelato dell'ambiente animale e ricordarsi di quello significa necessariamente ricordarsi di questo [...]. Ciò che essentifica e, insieme, nullifica nell'essere, proviene dal “né essente né non essente” [...]. Il *Dasein* è semplicemente un animale che ha imparato a annoiarsi, si è destato dal proprio stordimento e al proprio stordimento. Questo destarsi del vivente al proprio essere stordito, questo aprirsi, angoscioso e deciso, a un non-aperto, è l'umano» (p. 72-73).

agire in conformità ad essa, sembrano corrispondere all'azzardo di "entrare e uscire" liberamente dal suo "recinto" per trovare il nutrimento che salva (cfr. *Gv* 10,9).

Similmente a ciò che accadrà con l'episodio della Siro-fenicia (cfr. *Mc* 7,24-30)<sup>691</sup>, lo spiazzamento di chi legge/ascolta l'attestazione evangelica secondo le suddette coordinate non può essere lieve, né transitorio. Gesù, infatti, nelle posture di queste figure femminili, riconoscerà la conformità al senso genuino della L/legge, piena corrispondenza all'originario verso cui tende il suo desiderio. Interamente raccolto nel giusto senso di un solo gesto libero/liberante – come tutto il pane sta in ogni sua più piccola briciola – l'evangelo dice tutta la verità della L/legge: il testo, non a caso, afferma che si liberò, ovvero se ne "uscì" da Gesù una *dynamis* (cfr. v. 30). Al cuore della L/legge, consegnata nelle Scritture, non vi è, perciò, la pura e semplice difesa del proprio come diritto. Soprattutto se questo dovesse in qualche modo (più o meno surrettizio) significare l'atto dispotico di una signoria (umana e/o divina) che ingiunga a tutti univocità, mediante l'unico "bene" da per-seguire, e-seguendone il volere. Parafrasando un celebre passaggio del *QV*, si potrebbe dire che la L/legge non è in cerca di meri esecutori – illudendo, eventualmente, sulla possibilità di essere tra questi annoverati. Né l'esecuzione ingiunta dalle altezze soverchianti del sacro, né l'ossequio rituale religiosamente scandito nel santuario della città santa omologano le sue più veraci esigenze, se ciò che chiede è la corresponsione – «in Spirito e verità» – di una interpretazione singolare (plurale), la sola ad essere all'altezza della sua unicità (cfr. *Gv* 4,21-24). Come a dire che il *nomos* evangelico della L/legge si lascia apprezzare nella sua genuinità solo nell'*eidōs* di un agire fiduciale che, finalmente, si sa responsabile di sé, a favore di altri da sé, in grazia di un anticipo di fede, a cui sente di voler corrispondere. Ne è traccia la plastica espressione paolina «di fede in fede»<sup>692</sup>, a margine della quale si potrebbe glossare "di eccezione in eccezione", se è vero che la *Torah* «vale per tutto il popolo solo nella misura in cui ogni singolo s'impegna in prima persona a un lavoro ermeneutico sulla Legge stessa»<sup>693</sup>.

---

<sup>691</sup> Si rimanda alla parte conclusiva del *Capitolo Terzo*.

<sup>692</sup> Per esteso, la frase suona come il titolo, o quanto meno come il *leitmotiv* della stessa *Lettera*: «È in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede, come sta scritto: *Il giusto vivrà mediante la fede*» (*Rm* 1,17). In questa prospettiva, che non ha ancora ricevuto un consenso unanime presso la teologia cattolica – ne è indice sintomatico la traduzione in italiano secondo la versione ufficiale CEI –, si può comprendere anche l'audace genitivo *διὰ πίστεως Ἰησοῦ χριστοῦ* (lett.: per virtù della fede di Gesù Cristo [versione CEI: per mezzo della fede in Gesù Cristo] – *Rm* 3,22).

<sup>693</sup> M. NERI, *Idee per una fenomenologia del vissuto di Gesù*, op. cit., p. 31, che aggiunge: «Nella sua unicità, quindi, la Legge nel Libro non è destinata a suscitare univocità, quanto piuttosto singolarità legate ermeneuticamente alla sua figura scritturistica. La radice della differenza fra Gesù e i farisei sta esattamente in questo: da un lato la Legge nel Libro come *ispiratrice* di singolari ermeneutiche della libertà, dall'altro la Legge nel Libro come ermeneutica univoca delle libertà». Se questo è il senso inteso da Gesù, nel differire – e come differenziale – ermeneutico dalla determinata comprensione di chi «si è seduto sulla cattedra di Mosè» (cfr. *Mt* 23,2), allora nel libro delle Scritture «l'"universale singolare" della Legge contiene già in se stesso lo spazio per l'"eccezione" del singolare concreto della libertà come cosa buona e giusta – ossia secondo la Legge. La Legge nel Libro, pertanto è *ospitale* rispetto alle "di-versioni", in quanto essa ospita da sempre, e sempre di nuovo, l'"eccezione"» (*IBIDEM*).

## CAPITOLO TERZO

### *DIS-CHIUSURA*

## **KENOSI MESSIANICA NELLO SPAZIO DELLA RELIGIONE**

### **Interrogando JEAN-LUC NANCY**

#### **III.1 Introduzione**

Quanto si attesta nella fede come testimonianza è esattamente l'intenzione insuperabile del Dio di Gesù di voler essere solo e sempre nel legame con la differenza da sé. In questo modo la testimonianza mostra, ben prima di dire, quella che è la qualità specificamente cristiana dell'incondizionato di Dio: che non è mai né violenza inferta, né sopruso perpetrato, alla condizionatezza della nostra libertà umana, ma sempre esposizione radicale al suo riconoscimento – nel quale soltanto quell'incondizionato si determina nella sua affidabilità incondizionata e nella sua promettente giustizia<sup>694</sup>.

All'interno del racconto di Gv 20,19-29 – che, a giudizio di chi scrive, come già indicato, mostra più di un diretto e plausibile interfacciarsi con il testo di Gv 19,34 –, affiorano elementi di spessore per stabilire un tracciato che scarta internamente al quadro religioso di riferimento. Per enunciare sinteticamente lo svolgersi, questo *Capitolo* si occuperà – à la Barth – della dialettica che l'originario dell'Evangelo istituisce in rapporto alla culturale invenzione – à la De Certeau – della religione. Per mantenere aderenza alla ispiratività dell'attestazione canonica, in ordine (anche) al discorso teologico, ci si muoverà secondo una scansione dettata dalla lettura di tre passi evangelici, due dei quali appartenenti al *QV*. Per la precisione, si partirà dal brano che nel *Capitolo* precedente si era intenzionalmente tralasciato, ossia Gv 20,19-23, il primo del dittico sopra citato (3.2.). All'imprevedibilità con cui il Risorto si mostra – “stante” in mezzo (cfr. Gv 20,19.26) –, in e come anticipo di ogni loro possibile movimento, corrisponde l'apertura degli occhi del gruppo discepolare, il quale, nel vederlo, riconosce di essere alla presenza del Signore<sup>695</sup>. A seguire verrà ripresa proprio quella profezia contenuta nel testo inaugurale di Gv 1,51, mediante il quale il narratore coglie, nell'annuncio promettente del messia, l'evento stabilmente riuscito della rivelazione di Dio

---

<sup>694</sup> M. NERI, *Fedele alla Sua Parola. I testimoni e la testimonianza*, in: “*Il Regno – Attualità*”, 16 (2006), p. 569; cfr. inoltre: ID., *La testimonianza. Per una cifra sintetica del cristianesimo*, in: “*Dialoghi*”, 1 (2006), pp. 30-37; ID., *La testimonianza: kerygma contro dogma*, in: G. ANGELINI, S. UBBIALI (a cura di), *La testimonianza cristiana e testimonianza di Gesù alla verità*, Glossa, Milano 2009, pp. 21-34; ID., *Il Dio attestato, op. cit.*, in: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (a cura di R. REPOLE, F. SCANZIANI), *Teologia dalla Scrittura, op. cit.*, pp. 27-46.

<sup>695</sup> Il “poter-vedere” discepolare si connette esattamente a Gv 19,35 – il discepolo amato vede ciò che accade e così “legge” la presenza elusiva del Signore nel Primo Testamento.

e del suo fronteggiamento da parte dell'umano. Il vedere discepolare pertanto, coincidendo con la simbolica dei "cieli aperti" (3.4.), permette di porre al centro della ricognizione ciò che, per ora, può trovar sintetica designazione in quanto fondamentale dell'istanza rivelativo-religiosa, presente tanto nel *QV* quanto nell'intero della rivelazione cristiana canonicamente attestata. Si tratta della *dis-chiusura* quale meta-figura che, unitamente a quella della *soglia*, viene ritenuta capace di presiedere alle ragioni estetico-teologiche della costellazione stilistica della *dif-ferenza*, entro il cui istituirsi si possibilizza una lettura meta-tipologica, tanto del testo giovanneo (e delle Scritture nella loro interezza), quanto dell'esistenza stessa del cristianesimo storico. In sintesi: dar voce alle istanze di *soglia* e *dis-chiusura*, scorte in atto nella trama giovannea (e scritturistica), significa voler "immaginare" le ragioni stilistico-teologiche dell'includibile *dif-ferenza* messianica, tanto canonicamente attestata – per la cui incessante ac-cordatura la sequela cristianamente istituita si fa essenziale, corporea chiamata/con-vocazione – quanto irriducibilmente al lavoro nelle pieghe del reale.

Precisamente a questo scopo si aprirà, tra questi due apici della narrazione del *QV*, uno spazio di riflessione, caratterizzato da una duplice esigenza: da una parte, la necessità di elaborare i tratti costitutivi della meta-figura in questione; dall'altra, e in modo convergente, l'urgenza di non poterne autenticamente svolgere il compito se non all'interno di un confronto con la cultura contemporanea. Il profilo filosofico di JEAN-LUC NANCY esibisce ampie garanzie in merito a tutto ciò, avendo egli consacrato riflessioni di particolare rilevanza intorno alla meta-figura della *dis-chiusura* nel corso della sua pluridecennale e tutt'ora interminata attività speculativa (3.3.). A conclusione del *Capitolo* verrà offerta, contestualmente all'immagine posta qui al centro, la scansione di una terza pericope evangelica extra-giovannea – al cui centro si trova la figura estremamente suggestiva della Cananea (*Mt* 15,21-28; cfr. // in *Mc* 7,24-30 [Siro-fenicia]) –, le cui linee ermeneutiche procedono dall'intuizione che, al pari del fondamentale della *soglia*, anche la simbolica in atto della *dis-chiusura* si lasci apprezzare quale costitutivo dello stile evangelico, inaugurato e pienamente realizzato dal/nel messia (3.5.).

### III.2 Ripresa di *Gv* 20,19-23

Per una comprensione adeguata della pericope di *Gv* 20,19-23, su cui ora si focalizza direttamente l'interrogazione, occorre mantenersi nel legame con l'attestazione di quel morire-così, culmine insuperabile del tracciato esistenziale di Gesù di Nazareth (cfr. *Gv* 19,34s). Quel suo lasciarsi letteralmente *dis-chiudere* sulla croce attesta la compiuta stabilizzazione effettuale e l'inesauribile, permanente originazione della *dis-chiusura* degli occhi discepolari, quale incondizionato del riconoscimento credente.

L'attenzione si lascia attrarre, anche in questo caso, da tre rilievi testuali, il primo dei quali fa riferimento alla dimensione comunitaria evidenziata dall'incontro tra il Risorto e la comunità discepolare, deprivata del gemello Tommaso. Ancor più rafforzata appare l'annotazione che sottolinea l'istanza comunitaria, se solo si confronta coi versetti immediatamente successivi, dove – come già si è osservato – l'enfasi riposa sulla dimensione individuale, ovvero nel *vis-à-vis* tra Tommaso e il Signore. Un secondo elemento si muove a partire dalla cifra sensibile secondo l'ordine della vista, che caratterizza la totalità dei cosiddetti “racconti di apparizione”: «καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς. ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον» («mostrò loro le mani e il costato. E i discepoli gioirono al vedere il Signore» – Gv 20,20). L'istanza rivelativa, immaginata come un “vedere il Signore”, è l'anelito profondissimo che pulsa al cuore delle singole vicende bibliche, permeando di sé l'intero indissolubile dell'Alleanza, in cui si raccolgono come unica storia – e storia unica<sup>696</sup>. Poiché in essa s'intersecano latitudine e longitudine, altezza e profondità (cfr. Ef 3,18) del desiderio: tanto divino, nella rivelazione dell'incondizionato che costituisce la fedeltà della sua dedizione; quanto umano, pur nell'intermittenza di quella disposizione fiduciale che, sola, sa aprire gli occhi al suo ri-conoscimento.

Su questi primi due elementi ci si soffermerà a breve, mediante l'ausilio dell'analisi acuta e acuminata di JEAN-LUC NANCY. Non prima di averne annotato un terzo, che sembra agganciarsi strettamente al primo, caratterizzandone il profilo. Lo si può evincere dalla disposizione delle due pericopi che compongono il “dittico”; e, dunque, constatando come, nell'ordine della storia – non solo, forse, in quanto narrazione evangelica – al “plurale” (comunità) sia riservata una precedenza più che cronologica<sup>697</sup>, rispetto all'apparire storico del “singolare” (Tommaso)<sup>698</sup>. Se infatti, come osservato nel *Capitolo Secondo*, si era posto in risalto, sul piano fenomenologico-teologico, il riferimento alla solitudine della figura *gemellare* di Tommaso, ora si lascia scorgere l'istanza comunitaria, nella cifra plurale costituita dall'incontro della fraternità discepolare col Risorto. Quel

---

<sup>696</sup> La tensione, che abbraccia l'intero dell'attestazione scritturistica, è splendidamente raccolta dal versetto conclusivo del prologo giovanneo: «θεὸν οὐδεὶς ᾤρακεν πρόποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο» (Gv 1,18).

<sup>697</sup> Ben mostrato da K. APPEL, *Tempo e Dio*, op. cit., p. 22, «[I] Dio della Bibbia (JHWH) significa la fine del tempo cronologico-fisico e il principio di un tempo che risiede nel mondo del testo canonico, in quanto quest'ultimo non rimanda più al nostro spazio-tempo, ma al nome di Dio e all'apertura radicale e alla libertà ad esso connessa. Il tempo vero e proprio dovrà dunque emergere dalla lettura di un testo in cui accade il nome di Dio, JHWH. [...] [U]n futuro anticipato (in quanto il passato non è semplicemente passato, bensì è aperto al futuro e quindi *tra* passato e futuro), per cui la sua dimensione profonda si rivelerà come tempo anacronistico». In nota Appel indica – e a lui chi scrive desidera ac-cordarsi – l'imprescindibile referenza letteraria in M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto*, Einaudi, Torino 2008.

<sup>698</sup> I due aggettivi sono tra virgolette, non ultimo, per marcare da subito le loro afferenze con l'ontologia di J.-L. NANCY.

“plurale”, curiosamente, si era già lasciato udire, sopraggiungendo all’improvviso in *Gv* 1,51, allorché Gesù, in risposta alla esclamazione dossologica di Natanaele, vi si rivolgeva con un iniziale “tu”, per poi allargarsi repentinamente in un imprevedibile “voi”.

Certo, l’esegesi contemporanea non fatica a riconoscere in esso l’ammiccamento extradiegetico – in termini più mediatici, l’equivalente di un “bucare il testo” – la cui efficacia si manifesta nella capacità di interpellare direttamente la lettrice e il lettore del *QV*<sup>699</sup>. Non solo: renderli contemporaneamente avveduti che la convocazione al singolare (anche se il soggetto fosse *una* comunità) si contestualizza solo in quanto iscrizione ad un orizzonte plurale, rete di connessioni che dice intersoggettività (paradossalmente, fino a includere il molteplice intra-soggettuale del/nel singolo). La schiera innumerevole di coloro che, nell’«ora della lettura/ascolto»<sup>700</sup>, si affacceranno al testo/racconto, non potranno che scoprirsi sincronicamente e diacronicamente anticipati da legami di fraternità, in cui l’umano comune vive.

Nondimeno, il versante intradiegetico mantiene valida la propria referenza a quel “plurale”, entro cui – dispiegandosi direttamente lungo l’asse del racconto – si trovano coinvolti i discepoli e chi, assieme a loro, si decide per la sequela del messia. Non va dimenticata, a questo proposito, la funzione strategica di mediazione – posta nella sezione centrale della narrazione, sull’asse della dialettica ‘vedere’ e/o ‘non-vedere’ – svolta da *Gv* 9 (cfr. *Capitolo Secondo*). Il “noi” comunitario (o “voi”, posto dal narratore onnisciente sulla bocca di Gesù) accompagna dunque, dall’inizio alla fine, il racconto e, in forza di ciò, rende possibile la sovrapposizione fra le due figure del “vedere”: rispettivamente, “i cieli aperti” (*Gv* 1,51) e “il Signore”.

---

<sup>699</sup> L’analisi esegetica contemporanea, più avvertita delle scoperte in campo narratologico, strutturalista e tipologico, mostra come dato acquisito il velo sottile e osmotico che, ad un tempo, separa e congiunge il lettore dagli intrighi testuali. Ancora una volta, assieme ai già citati classici studi in merito (cfr. *Bibliografia*), si richiama volentieri la lettura di R. A. CULPEPPER, *Anatomia del Quarto Vangelo*, op. cit., particolarmente pp. 281-313. Assieme al suo ponderoso lavoro, degna di nota è l’intuizione a cui L. DEVILLERS, *Les trois témoins: une structure pur le quatrième évangile*, in: “*Revue Biblique*”, 104 (1997), pp. 40-87 sa corrispondere degnamente in forma argomentativa. Il biblista domenicano infatti, a partire dalla figura portante del testimone, riesce ad individuare una possibile strutturazione tripartita del *QV*, assai inedita rispetto a quella consueta, imperniata sulla duplice partizione: libro dei segni e libro dell’ora/gloria. I tre testimoni – e conseguentemente le tre parti dell’evangelo – sarebbero rispettivamente il Battista (cc. 1-10), Lazzaro (cc. 11-12) e il Discepolo amato (13-21). Ciò che colpisce, insieme alla molteplicità degli indizi a corroborare l’ipotesi esegetica imperniata sull’istanza testimoniale, è precisamente il “movente” della originale proposta: ovvero la plausibilità di una organizzazione altra della narrazione evangelica, impostata a partire dall’intrigo intessuto dalle (meta)figure. Su questa stessa linea interpretativa si muovono almeno due affondi, il primo dei quali è di J. ONISZCZUK, *Testimoniaza come principio compositivo del vangelo di Giovanni*, in: “*Studia missionalia*”, 61 (2012), pp. 37-64: i capitoli 11-12 compongono una sezione-ponte, che simultaneamente appartiene alla prima e alla seconda parte del vangelo. Così pure R. VIGNOLO, *La dottrina della testimoniaza in Giovanni*, in: ANGELINI G., UBBIALI S. (a cura di), *La testimoniaza cristiana e la testimoniaza di Gesù alla verità*, Glossa, Milano 2009, pp. 171-204, per il quale tuttavia, al riconoscimento della portata strutturante della figura testimoniale – principio configurativo, pre-figurativo, ri-figurativo –, non consegue strettamente la tripartizione dell’intero *QV*.

<sup>700</sup> In ordine alla benjaminiana *Lesbarkeit*, cfr. *supra*, nota 157; ma soprattutto le note 494-496.

La coincidenza di questi due campi immaginali può essere colta per riferimento all'ordine della rivelazione, che, a sua volta inerisce direttamente a quello di religione<sup>701</sup>. Se quest'ultimo, infatti, può circoscrivere l'evenemenziale fenomenologico – plurale-e-singolare – dell'istituirsi storico e culturale di un legame col divino, nel primo si iscrive l'istanza del suo più proprio senso. In altre parole, se la complessità della storia – della religione, quale fenomeno storico-culturale – si concede alla semplicità policroma del senso – della rivelazione, in quanto e-venire a manifestazione di un affezionato con-sentire, inesauribile nella sua eccedenza, verace e affidabile – tutto questo accade come ordito del loro (vicendevole) dirsi/darsi, tanto che non è possibile dire l'una senza l'altro, e viceversa. Il senso perciò accade fra un 'prima' e un 'poi' – o, forse, come prima-e-poi – (la storia del senso); tuttavia, né 'prima', né 'poi' esistono al di fuori del senso (il senso della storia).

Se ne osserverà l'intreccio in grazia del confronto con il celebre filosofo francese, il quale, proprio nella sua ricognizione del cristianesimo storico, viene a coniare, contestualmente alla simbolica della *dis-chiusura*, l'immagine di una «estremità del senso»<sup>702</sup> – reversibile, nondimeno, in quella di un senso delle estremità<sup>703</sup>.

---

<sup>701</sup> Cfr. l'intero primo volume de W. KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale. I. Trattato sulla Religione*, Queriniana, Brescia 1990. Di notevole rilievo, fra gli altri, gli articoli di R. SCHAEFFLER, *La critica della religione*, pp. 134-156; J. SPLETT, *Sulla possibilità di pensare Dio oggi*, pp. 157-181; M. SECKLER, *Il concetto teologico di religione*, pp. 203-228; W. KERN, *Strutture antropologiche alla luce della rivelazione*, pp. 229-257. Inoltre si veda, nel II volume, J. SCHMITZ, *Il cristianesimo come religione-di-rivelazione nella confessione della Chiesa*, pp. 11-27; W. PANNENBERG, *Rivelazione e "rivelazioni" nella testimonianza della storia*, pp. 95-122. Si consulti anche C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile, 1-2, op. cit.*; P. SEQUERI, *Idea della fede, op. cit.*

<sup>702</sup> Cfr. J.-L. NANCY, *La dischiusura, op. cit.*, p. 205. Il concetto si dispiega a partire dalla considerazione di un cristianesimo «costitutivamente teso tra il passaggio e la presenza» – qualcosa di diverso rispetto alle categorie più abituali che lo inquadrano nella tensione fra il 'già' e il 'non-ancora'. Nancy, infatti, pensa che «[d]al passaggio di Dio nell'uomo si deduce la presenza/parusia di Dio all'uomo, ma questa deduzione dal passaggio alla presenza è proprio quello che si chiama il *senso* [...] nel duplice senso della parola, come significato e direzione. Il cristianesimo è la congiunzione per eccellenza dei due sensi: è il senso come tensione o direzione verso l'avvento del senso come contenuto» (*IBIDEM*). Non tanto, dunque, l'interrogazione si volge alla sensatezza del cristianesimo, ma a quest'ultimo «come dimensione del senso, dimensione di un senso che [...] è contemporaneamente l'apertura del senso e il senso come apertura [...]. Il punto estremo di questa tensione si raggiunge quando l'assoluto della parusia, l'assoluto della presenza finisce per confondersi con l'infinità del passaggio [...]. In altri termini, più vicini a Nietzsche, il cristianesimo si compie nel nichilismo e come nichilismo, e questo significa proprio che il nichilismo non è altro che l'incandescenza finale del senso, il senso nel suo eccesso. Il cristianesimo, pertanto, non è affatto la negazione evidente, aggressiva, critica, o la disperazione del senso; è la protensione verso il senso, il senso del senso, acuto fino all'estremo» (*IBIDEM*).

<sup>703</sup> «Lo spazio aperto in cui si dispiega il pensiero filosofico di Nancy è quello dell'abbandono del Senso, della sua fine decretata dalla morte di Dio di Nietzsche, dalla messa in crisi del Soggetto per opera della psicanalisi freudiana, dalla critica marxiana alle certezze e ai valori borghesi, dalla decostruzione della metafisica avviata da Heidegger e culminata nella pratica di pensiero e di scrittura di Derrida» (S. PIROMALLI, *Nudità del senso, nudità del mondo. L'ontologia aperta di Jean-Luc Nancy*, Il Poligrafo, Padova 2012, p. 18). Anche per ciò che attiene al profilo complessivo del pensiero del filosofo francese – per il quale, in *L'essere abbandonato*, Qodlibet, Macerata 1995, occorre assumere «consapevolmente l'abbandono [dell'essere] come destino del senso e dell'esistenza» (*IBIDEM*), poiché in esso si dà una possibilità inedita: «fare filosofia nel tempo della fine della filosofia» (R. ESPOSITO, *Libertà in comune*,

Va tuttavia data precedenza ad una osservazione, non del tutto scontata: sul versante della religione e della sua storicamente necessaria istituzionalità/istituitività, il cristianesimo non pare affatto esibire tratti di originalità particolarmente apprezzabile, soprattutto nel quadro comparativistico del fenomeno religioso, ovvero rispetto alla diversificazione impostagli dalle latitudini e longitudini spazio-temporali del mondo. Dunque, non meno di qualunque altra espressione autentica, patisce la propria controfigura come

irreligione [che] è spesso indiscernibile dalla religione. Accade persino che le potenze mondane la impieghino, giocando astutamente sull'ambiguità, in guisa di surrettizia nobilitazione umanistica della loro pretesa *rappresentanza* dell'umano *emancipato* [...]. Il cristianesimo storico [...] ha conosciuto esso stesso, a più riprese, la potenza soffocante di questa orribile torsione – e ritorsione – del religioso, che ricorre alla violenza del sacro esclusivamente per custodire se stesso<sup>704</sup>.

Contestualmente all'insuperato e più volte richiamato principio matteo – «non abrogare, ma compiere» (cfr. *Mt* 5,17) – decisivo è il modo in cui, sempre di nuovo, il cristianesimo, in quanto religione istituita, configura storicamente il volto proprio, nell'intreccio tensionale e nel fronteggiamento dialettico di questa duplice insistenza. Ciò che, da una parte, lo esorta incessantemente a non cedere davanti ai continui assalti della tentazione di onnipotenza. È raggiunto e consegnato interamente all'assoluto di un interdetto – “non abrogare!” – per il quale, neppure la serietà della minaccia, costituita dall'irreligione, è motivo sufficiente per distrarre verso altro l'investimento delle proprie migliori energie.

### III.3 Attraverso lo sguardo di Jean-Luc Nancy

#### III.3.1 Istanza comunitaria

Ripiegare, dunque, su posizioni alternative rispetto al “comune-che-è-la-religione”<sup>705</sup> illude sulla radicalità dell'ossequio dovuto al “maggior bene” dell'umano e alla sua diffusività, mentre

---

in: J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000, p. X) –, si rimanda alla specifica letteratura critica, riportata in bibliografia.

<sup>704</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., pp. 20-21.

<sup>705</sup> Il richiamo evidente è all'espressione di conio sequeriano “umano-che-è-comune”, abbondantemente disseminata nelle sue ricognizioni intellettuali, almeno a partire da P. SEQUERI, *L'umano alla prova*, op. cit.; ad un tempo, si vuol essere sponda per un possibile avanzamento, nel tener ferma l'intuizione che sia impensabile un umano comune che prescindia dal dispositivo, o categoria della religione.



in realtà non fa altro che dissimulare l'essere stati surrettiziamente sedotti da posture auto-referenziali. Dall'altra, al fuggire la fallace scorciatoia di una "uscita dalla religione"<sup>706</sup>, si oppone l'imperativo a non sfuggire l'impegno, rivolto alla (e dalla) fede cristiana, di permettere che la religione sia all'altezza della vocazione che prefigura. La quale non è altro dallo stesso servizio ad essa richiesto: onorare l'universale aspirazione per legami di fraternità<sup>707</sup>, non a caso architrave che percorre e costituisce il sostegno per l'intero della drammatica biblica.

In altri termini – non disomogenei rispetto all'intuizione rahneriana di una sua presenza reale ma "anonima", o "atematica"<sup>708</sup> –, «[p]uò il cristianesimo pensarsi come "universale", senza pensarsi come semplice "universalizzazione" dell'*ethos* religioso occidentale?»<sup>709</sup>. In altri termini: in quale direzione va pensata la nota della "cattolicità", che contrassegna i "con-vocati" all'esperienza del cristianesimo storico? Svolgendo ulteriormente la questione, ciò che si potrebbe esigere dal cristianesimo risiederebbe nel suo essere l'universale di quella *dis-chiusura* fenomenica che è la sua singolarità. Ad un tempo, costituire il particolare di una pluriforme possibilità concessa all'istituirsi storico della religione. Simultaneità di esigenze, a cui si accompagna un duplice rischio.

---

<sup>706</sup> Corrisponde al tema di fondo sviluppato dal precedentemente citato M. GAUCHET, quale indagine sul fenomeno del cristianesimo. Esso, cioè, sarebbe propriamente l'evento "ermeneutico", poiché strutturato cristologicamente sul passaggio di Dio al corpo: «[S]olo l'esatta posizione mediana, la congiunzione piena di un'umanità completa e di una divinità integrale, danno le condizioni di questa apertura ermeneutica in cui l'altro divino diviene indefinitamente interrogabile attraverso e al di là del suo rappresentante – mandante che è, al tempo stesso, assolutamente autorizzato, nella sua qualità di Dio, e assolutamente differente, nella sua qualità di uomo» (p. 163). Grazie a questo dispositivo/dis-posizione ermeneutica e "a-strutturale" (*IBIDEM*, p. 160) del cristianesimo, la religione è in uscita dalla religione, nel senso appunto corrispondente al dettato calcendonense, ossia al nucleo incandescente della singolarità che fa la fede cristiana: l'incarnazione del *Logos*, che «[c]on il suo divenire corpo» permette l'apparire di Dio «nell'ordinamento umano non più come l'assolutamente separato ma come l'altro *tout court*, che può essere se stesso anche nell'incorporazione a una differenza totale di sé; senza che questa differenza cessi di essere tale – anche per Dio». L'ermeneutica è precisamente «questo fatto divino nella storia, [e] comporta un radicale ribaltamento dei rapporti fra l'umano e l'immediatezza della datità del reale» (M. NERI, *Il corpo di Dio*, op. cit., p. 88). Non ultimo ne *La dischiusura*, op. cit., J.-L. NANCY, nel redigere la sua analisi, condividerà esplicitamente le tesi di M. Gauchet.

<sup>707</sup> «Parola d'ordine della Rivoluzione libertaria e comunitaria per eccellenza (quella della Francia laica, appunto) [...] [fraternità] è rimasta scritta nel motto storico, ma rapidamente riconsegnata alla religione» (F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 17).

<sup>708</sup> Cfr. K. RAHNER, *I cristiani anonimi*, in: ID., *Nuovi saggi*, I, a cura di A. MARAZZINI, Edizioni Paoline, Roma 1968; si legga inoltre ID., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Roma 1990. Una ricognizione efficace della cristologia sviluppata dal gesuita tedesco si può leggere in I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea 97), Brescia 1997.

<sup>709</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 17; il quale, nel prosieguito immediato dell'argomentazione, esplicita ulteriormente lo sfondo rahneriano entro cui – superandolo col medesimo gesto – iscrive la sua prospettiva: «[d]ifficile rispondere, se nel cristianesimo stesso non [*sic!* manca un "si" – N.d.R.] può pensare l'umano-che-è-comune quale grembo della sua straordinaria singolarità religiosa: che include ed eccede la comunità storica degli umani, a partire dalla loro comune origine e in vista della loro comune destinazione».

Il primo si annida nella vulnerabilità interna alla vocazione universale del cristianesimo. Si determina come forzatura strumentale della propria singolarità, al fine di imporsi su ogni forma espressiva della religione – non risparmiando neppure la sfera civile, con le sue necessariamente laiche, quanto non meno sacralmente ingiuntive ritualità. Se esiste una sola “vera religione” – incorporata nella chiesa cristiana cattolica –, finisce per essere inderogabilmente requisita, da essa e in modo esclusivo, la qualità ermeneutica in ordine al possibile accadere dell’evento di rivelazione. Detto in sintesi: unicamente alle sue mani sarebbero affidate le chiavi delle regali porte celesti. La modalità, tuttavia, mediante la quale omologa al suo profilo ogni altra autorità deputata all’autenticazione del fatto religioso, sancisce di fatto la delegittimazione di ogni ulteriore accesso ad un eventuale accadere rivelativo. E, con essa, la possibilità di un’autentica testimonianza di Dio *extra ecclesiam*.

Il secondo rischio, invece, si profila sull’opposto versante ed è riscontrabile come debolezza intrinseca all’istanza del particolare, del singolare. In questo caso, la pluralità viene pensata come forza omologante le puntuali, concrete singolarità fenomeniche presenti nella sfera del religioso, a cui anche il cristianesimo appartiene, rappresentandone una delle tante e possibili espressioni storiche. È vero, infatti, «che ogni analisi che pretenda di reperire una *deviazione* del mondo moderno nei confronti del riferimento cristiano dimentica o nega che il mondo moderno [occidentale] è esso stesso il divenire del cristianesimo»<sup>710</sup>. Tuttavia, non è meno reale ciò che questa saldatura – tra cristianesimo e modernità, senza possibilità alcuna di un loro differimento – dissimula, ovvero una lettura del cristianesimo quale cristianità, mero prodotto della immaginazione culturale religiosa di marca squisitamente occidentale. Un vero e proprio abbraccio mortale tra due istanze dell’antropologico *tout court*: l’originario del fenomeno religioso nella sua singolarità e l’originalità universale della dimensione culturale: con-fusione che non darebbe scampo ad entrambe.

Niente di buono, dunque, nel giungere alla indistinzione della propria forma e – per quanto attiene almeno alla coscienza cristianamente credente – alla liquidazione della corrispondente esigenza testimoniale. L’embricatura originaria con l’*ethos* religioso di marca occidentale rimane salutare per il cristianesimo solo alla condizione di mantenersi nello spazio di una irriducibile differenza. Evitando, da ultimo, tanto una funzionalizzazione del cristianesimo in ragione della “universalizzazione dell’occidente”; quanto la sua estenuazione nell’unica versione proposta dalla “occidentalizzazione del cristianesimo”. Magari finché gli dei non facciano ritorno...<sup>711</sup>.

---

<sup>710</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., p. 201.

<sup>711</sup> Cfr. tra gli altri S. NATOLI, *I nuovi pagani. Neo-paganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Il Saggiatore, Milano 2000; ID., *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2008. Cfr. inoltre il lavoro a quattro mani S. NATOLI, P. SEQUERI, *I comandamenti. Non ti farai idolo né immagine*, Il Mulino, Bologna 2011; infine, P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011; ID., *La cruna dell’ego*, op. cit.

“Spazio della differenza” – si notava – che il fenomeno cristiano stesso sembra non solo favorire/permittere, ma, più ancora, ciò grazie a cui con-sistere. Non certo a maggior gloria del proprio nome, bensì come luogo storico irrevocabilmente segnato dall’invincibile disposizione della dedizione divina in favore dell’umano comune. Questo, almeno, si avverte distintamente nell’ermeneutica che J.-L. Nancy vi riserva. Nel quadro dell’intrapresa contemporanea occidentale di marca decostruttivista<sup>712</sup>, spicca, in effetti, per ampiezza e profondità di indagine, la sua ricerca filosofica, la cui iscrizione può essere ricondotta, anche se forse troppo schematicamente, a questa prospettiva teoretica. Innegabile è, per un verso, tanto il suo debito nei confronti soprattutto dell’amico e maestro JACQUES DERRIDA, quanto l’insistenza della sua polemica in rapporto al metodo fenomenologico<sup>713</sup>. Al quale, per altro verso, non disdegna tuttavia di imparentarvi la tipicità delle sue armoniche interpretative<sup>714</sup>.

Sulla medesima lunghezza d’onda dell’interrogazione poc’anzi proposta, egli inquadra il profilo ontologico del cristianesimo secondo i caratteri di «un trascendentale assoluto dell’apertura [...] che non è una proprietà accidentale, ma essenziale – come ipseità cristiana»<sup>715</sup>. Sull’immagine nancyana, or ora osservata, dell’apertura – o *dis-chiusura* – si dovrà necessariamente sostare, essendo uno dei due fuochi d’interesse che animano l’indagine di questa dissertazione. Ora, tuttavia, se ne apre il percorso seguendo l’analisi del filosofo francese – tutt’ora in corso – su due categorie ritenute direttamente afferenti alla meta-figura che mostra la fenomenalità cristiana secondo il tratto costitutivo del suo essere religione: si tratta, nello specifico, dell’esistenza in quanto “esser(c)-con” – «*mit-(da)sein*» – e della vita nella cifra della sua «insacrificabilità».

---

<sup>712</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Toccare. Jean-Luc Nancy*, Marietti, Genova 2007; ID., *La scrittura e la differenza*, op. cit.; ID., *Donare il tempo*, op. cit.; ID., *Forza di legge*, op. cit. Cfr. K. APPEL, *Postatheistische Religionskritik und die Fragwürdigkeit der Gottesfrage. Vattimo – Derrida – Nancy*, in: „*Wiener Jahrbuch für Philosophie*“ (R. LANGTHALER, M. HOFER, Hrsg.), XLI (2009), pp. 67-85; infine: V. ANNARO, *Del cogito cartesiano. Note al dialogo interpretativo tra Derrida e Foucault*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/va02.htm>.

<sup>713</sup> Si mostra in modo particolarmente evidente a proposito della visione del corpo. Per J.-L. NANCY, *Corpus*, op. cit., in particolare nel paragrafo intitolato *Corpo significante*, il bersaglio dichiarato è Husserl e il suo concetto di “corpo proprio” (*Leib*). Così come non mancherà di polemizzare con M. Merleau-Ponty a proposito del concetto di *chair*. Si leggano A. MOSCATI, *Corpi di nessuno*, in: *Jean-Luc Nancy, Corpus*, Cronopio, Napoli 2007; M. SAVERIANO, *Individuo corpo soggetto in Jean-Luc Nancy*, in: U. PERONE (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Seller, Torino 2012, pp. 41-46; I. TORRES, *La bonne finitude: corpo, senso, comunità. Un approccio politico*, in: U. PERONE (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, op. cit., pp. 47-52.

<sup>714</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., p. 195.

<sup>715</sup> *IBIDEM*, p. 202.

### III.3.1.1 *Mit-sein*

Forse la democrazia, man mano che estende la sua forma su scala mondiale, rivela il fatto che la politica potrà ridefinirsi o ritracciarsi soltanto secondo una delle possibilità di quest'alternativa: o essa stessa rifondata in religione (Dio non voglia!) [...], o secondo un determinato rapporto con un elemento distinto, secondo una dimensione o un'istanza propria nell'ordine del senso e, di conseguenza, secondo una ridefinizione della tensione interna/esterna alla politica tra il governo della società e la proiezione dei suoi fini e delle sue ragioni d'essere. Iperfascismo nel primo caso, invenzione radicale tutta da fare nel secondo – reinvenzione, forse, di ciò che vuol dire 'laicità'. Ciò dovrebbe significare se non altro che la politica assume una dimensione che la oltrepassa e che non riesce a integrare, la dimensione di un'ontologia o di un'etologia dell'essere-con, articolata su questa eccedenza assoluta del senso e della passione del senso che, dopo tutto, la parola 'sacro' ha sempre designato<sup>716</sup>.

Nella cifra del "politico" viene a configurarsi, secondo J.-L. Nancy – in consonanza, non ultimo, con G. Agamben –, lo spazio in cui il pensiero è radicalmente sfidato. In gioco, infatti, non vi è semplicemente l'alternativa tra modi di essere politicamente al mondo, ma, in questo, il senso stesso di esserlo. Nel "politico", cioè, vi è implicato ben più di esso: nell'*essere-con* è iscritta la caratura ontologica ultimamente valida dell'essere al mondo e della sua indeducibile assolutezza, in quanto senso singolare plurale. Il filosofo francese si propone di ripartire da questo "sentiero interrotto", intercettando in tal senso anche l'interesse precipuo della dissertazione: come il fondamentale della storia comune si congiunga (meta-figura della *soglia*) nello spazio della differenza (meta-figura della *dis-chiusura*) costituito dall'evento dell'esistenza singolare<sup>717</sup>.

Richiamando l'attenzione del lettore sull'espressione politica del "teologico"<sup>718</sup>, a suo parere abusata o comunque utilizzata impropriamente, Nancy intende procedere alla chiarificazione di

---

<sup>716</sup> *IBIDEM*, pp. 11-12.

<sup>717</sup> Secondo l'interpretazione offerta da G. NOBERASCO, *Evocazione e nostalgia dell'Evento. L'antecedente teologico della decostruzione in Jean-Luc Nancy*, in: P. SEQUERI, S. UBBIALI (ed.), *Nominare Dio invano?*, op. cit., p. 548, «[p]roprio qui sta l'interesse della prospettiva di Nancy: per pensare il fondamento della storia di tutti è necessario collocarsi al livello dell'atto singolare».

<sup>718</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., p. 11 (nota 3), si rifà all'idea di «"secolarizzazione del teologico"», ossia al senso inteso da C. SCHMITT, per il quale, nel suo saggio *Teologia politica*, «tutti i concetti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistemática, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti» (in: ID., *Le Categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972, 61). Per la lettura critica del pensiero schmittiano, contestualmente al concetto suddetto – e senza citare il compulsare agambeniano, di cui sopra (*Capitolo Secondo*) –, cfr. C. GALLI, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 1998; M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 2002. Inoltre, J. HABERMAS, *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma – Bari 2007; ID., *Discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma – Bari 1985. Nancy, dunque, non intende riferirsi alla "collusione" fra i due domini, come accade «quasi sempre nell'uso di questa espressione». Piuttosto, «[b]isognerebbe arrivare a capire che i problemi della miseria e dello sfruttamento,

una contiguità storicamente instauratasi: rimarcare l'urgenza non tanto di un *restyling* dell'ambito politico, ma di una vera e propria "invenzione", che sappia giocare come mai sull'eccesso appassionante del senso, custodito da sempre dalla cifra che, più immediatamente di altre, rimanda al "sacro". Eccedenza patica, si potrebbe dire, se è vero che in-sorge come l'assoluta precedenza di un appello a decidersi per il pratico dell'azione. Certo è, in ogni caso, che non potrà mai risolversi in un prodotto confezionato dalle mani dello stesso agire, né tantomeno considerarsi frutto di procedure approntate dalla strategia dell'intelletto calcolante.

Nelle relazioni intersoggettive, che nutrono e circoscrivono l'ambito specifico del politico, è in gioco un eccesso di senso – o il "sacro" del senso –, che investe, sì, le singole esistenze, ma che non si riduce alla vicenda dei loro rapporti. Eccesso inafferrabile, anticipo incondizionato della soggettività, rag-giunta dalla in-vocazione ad esistere come singolarità *dis-chiusa* al plurale. Questo è il tenore della consegna improcrastinabile affidata, nella forma di in-giunzione, alla libertà dell'esistenza singolare. In-giungere, qui, non vale come sequestro dispotico dell'esistenza, bensì, all'opposto, per il suo *giunger-le-in-anticipo*; perfino, e soprattutto, nella forma della possibilità che viene-a-conceder-si ad essa, per riferimento al suo stesso dis-porre di sé.

Offrendosi come compito politico inaggrabile, l'esser(ci)-con – *mit-(da)sein* – si sa nell'esistenza inter-soggettuale, in quanto anticipazione di un essere con-vocato al compito unico e irripetibile della singolarità. Alla cui libertà non si rivolge per indurla alla chiusura autoreferenziale, ma piuttosto per sollecitarla alla costruzione di un "bene comune" – o, se si vuole, "per l'edificazione dell'intero corpo" ecclesiale (cfr. *Ef* 4,16; *1 Cor* 12; 14,12.26).

La questione viene affrontata da Nancy in modo particolarmente pregnante nel saggio *La comunità inoperosa*; il cui merito è, fra i numerosi, anche quello di aver avviato un vivace dibattito nell'ambito della filosofia politica europea. E, non ultimo, quale esponente autorevole, di aver pure registrato il coinvolgimento di G. Agamben<sup>719</sup>.

---

della giustizia e dell'uguaglianza, non possono di per sé non aprire alla questione della 'trascendenza'... di cui la politica è in effetti chiamata a dire se ne è capace oppure se la trascendenza la riporta – e come – sul suo limite esterno, su di un bordo di cui si dovrebbe costruire *politicamente* la possibilità» (*IBIDEM*).

<sup>719</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; G. AGAMBEN, J.-L. NANCY, *Comunità e Politica*, op. cit.; M. BLANCHOT, *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984; R. ESPOSITO, *Due*, op. cit.; ID., *Communitas*, op. cit.; ID., *Terza persona*, op. cit.; ID., *Da fuori*, op. cit.; ID., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002. Si richiama la lettura critica di O. MARCHART, *Die politische Differenz zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Suhrkamp, Berlin 2010. Infine non può essere tralasciato M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994; ID., *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014; ID., *Icone della legge*, Adelphi, Milano 2002.

Si tratta, essenzialmente, di svolgere l'impensato del «*mit-(da)sein*», solo abbozzato da Heidegger in *Sein und Zeit* e mai più ripreso nel seguito della sua poderosa riflessione filosofica<sup>720</sup>. In un certo qual modo, si è posti nella distretta di fare i conti con la *scabrosità*<sup>721</sup> di una eredità – quella intorno al soggetto –, che chiama ad assumersi la responsabilità nei confronti del “con”, di cui il *Da-sein* (esser-ci) è inderogabilmente *affetto*. Equivale alla presa in carico della forma propria all'incondizionato dell'esser-ci<sup>722</sup>, il cui comparire sulla scena del mondo – nella sua propria *gettatezza* – non accade “mai senza l'altro”, ovvero «senza essere affetti l'uno dall'altro, senza che l'essere-in-comune sia un essere-affetto per struttura o per essenza»<sup>723</sup>.

Per adempierne l'urgenza, non può bastare, in effetti, un investimento teorico-critico che si occupi del mero suo versante individualistico. Quantomeno parziale risulterebbe, infatti, quel tentativo che risolvesse il suo interesse speculativo unicamente nel liberare, in senso de-costruttivo, dalle maglie del mito moderno l'originario esistenziale in termini di singolarità irriducibile. Singolarità che, poi, per evitare il proprio riavvolgersi nella piega individualistica, confezionata dalla versione cartesiana dell'*ego*, andrebbe fatta valere nella sua altrettanto originaria istanza plurale. La quale, però, ha subito nel frattempo la propria liquefazione nell'«eccesso retorico che accompagna la denuncia della “comunità che manca”»<sup>724</sup>. Parafrasando un celebre motto, la cui paternità erroneamente è fatta risalire a W. Allen<sup>725</sup>, si potrebbe affermare che, sì, “Dio è morto. E la comunità pure. In effetti anche il soggetto non sta troppo bene”.

---

<sup>720</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit. In Italia la lezione heideggeriana ha trovato in G. VATTIMO uno dei suoi più penetranti nonché carismatici interpreti – noti, tra i tanti, sono i suoi *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1990<sup>3</sup>; *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985; *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma – Bari 1994; *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996. Tuttavia, tante sono le voci severe alzatesi in opposizione al *Da-sein* heideggeriano; una di esse, tra le più autorevoli in assoluto, è quella di H. ARENDT, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, (a cura di S. MALETTA) Jaca Book, Milano 2009, la quale punta il dito esattamente sulle fattezze autoreferenziali ed “egoistiche” dell'esser-ci. Cfr. anche E. SEVERINO, *Il nichilismo e Heidegger*, op. cit. Per contro, Nancy non si è mai spinto a posizioni di tale perentorietà. Piuttosto per lui si tratta, anzitutto, di riconoscere al filosofo marburghese l'inclinazione comunitaria del suo pensiero, se è vero che «il mondo è già sempre quello che io con-divido con gli altri. Il mondo dell'Esserci è *con-mondo*. L'in-essere è un *con-essere* con gli altri. L'esser-in-sé intramondano degli altri è un *con-Esserci*» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., § 26, p. 154). Ma, insieme a questo, rilevarne l'incompiutezza e quasi l'invito implicito a svolgerne fino in fondo il compito. Cfr. J.-L. NANCY, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2005.

<sup>721</sup> S. ŽIŽEK, *Il soggetto scabroso*, op. cit.; ID., *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; ID., *In difesa delle cause perse*, Ponte alle Grazie, Milano 2013<sup>2</sup>. Inoltre I. GUANZINI, *Lo spirito è un osso. Postmodernità, materialismo e teologia in Slavoj Žižek*, Cittadella Editrice, Assisi 2010.

<sup>722</sup> Cfr. J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.

<sup>723</sup> J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, p. 9.

<sup>724</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 15.

<sup>725</sup> In verità l'attribuzione del celebre «Dio è morto, Marx pure, e anche io non mi sento molto bene» individua il *locus* della sua autentica sorgente creativa in E. IONESCO, drammaturgo e saggista francese di origini rumene, vissuto nel secolo delle due guerre mondiali, il quale profetizzò e, con la *pièce* capolavoro *La cantatrice calva* (La cantatrice calva) del 1950, inaugurò il “teatro dell'assurdo”.

In questa prospettiva, la stesura de *La comunità inoperosa*, può essere letta come una risposta affermativa all'appello per la cura del «*con* come condizione di possibilità dell'esistenza umana – se non addirittura dell'esistenza di tutti gli enti»<sup>726</sup>. Allo svuotamento del singolo non può sopporre un rinforzo retorico fondato sull'idea «di un *essere comune*, sostanziale e proprio, in quanto effettività di un soggetto *comune*». Essa è smascherata come «proiezione dell'onto-teologia del “Soggetto”»<sup>727</sup> e va, pertanto, de-costruita, lasciando emergere il punto nevralgico per lo sviluppo di una nuova ontologia, segnatamente plurale singolare. La de-costruzione, in questo senso, non può non iniziare dalla lucida presa d'atto che «ciò che della comunità è “perduto” – l'immanenza e l'intimità di una comunione – è perduto solo nel senso che una tale “perdita” è costitutiva della stessa “comunità”»<sup>728</sup>. La perdita non surrogabile del «mito più antico dell'Occidente»<sup>729</sup> fa letteralmente il vuoto. È un vuoto da leggere più al modo della psicoanalisi lacaniana, ossia non come nientificazione o mero an-nullamento, ma come spaziatrice di una mancanza, coincidente con la possibilità in quanto tale<sup>730</sup>. Corrisponderebbe, in questo caso, alla elisione/barratura posta sul mitologema e, simultaneamente, all'aver luogo della presenza in stato di assenza nella spaziatrice del vuoto.

Davanti allo spaziarsi di questo vuoto, in quanto vuoto – il *vuotizzarsi* dello/che è lo spazio –, che la meta-figura della *dis-chiusura* manifesta, si è presi dalla vertigine del senso e da una certa sartriana nausea<sup>731</sup>. La pulsione di godimento ne rimuove, se così si può dire, la presenza reale, bramando soddisfarsi, ovvero riempire con compensazioni rappresentative ciò che avverte come o-sceno: il puro vuoto dello spazio. Ne è versione proiettiva la focalizzazione su un'immagine, la cui gravidanza mitologica rinvia in quanto tale al sacro, se addirittura non è in-caricata dell'arduo compito di articolarne la cogenza con l'istanza comunitaria<sup>732</sup>. La sua focalizzazione è puntata sulla presenza immaginale di un “sole” al centro della socialità, così potente da attrarre a sé l'inconsistenza pulviscolare di esistenze individuali, fondendole-fondandole (e, in tutta ambivalenza,

---

<sup>726</sup> J.-L. NANCY, *Politica e “essere con”*. Saggi, conferenze, conversazioni, a cura di F. DE PETRA, Mimesis, Milano – Udine 2013, p. 97.

<sup>727</sup> J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 9.

<sup>728</sup> *IBIDEM*, p. 37.

<sup>729</sup> *IBIDEM*, p. 35.

<sup>730</sup> Cfr. *supra*, 1.4.2.3. *La scabrosa o-scenità del vuoto*.

<sup>731</sup> Cfr. J.-P. SARTRE, *La nausea*, Einaudi, Torino 2014.

<sup>732</sup> «La parola mitica è comunitaria per essenza. Non c'è mito privato, così come non c'è lingua strettamente idiomatica. Il mito sorge soltanto da una comunità e per essa: mito e comunità si generano reciprocamente, infinitamente e immediatamente. Niente è più comune, più assolutamente comune del mito» (J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 109).

af-fondandole) in una comunione destinale grondante pienezza di senso<sup>733</sup>. *Communio* come fusione in unico *corpus*<sup>734</sup>: a dispetto delle apparenze, non proprio un'immagine tipicamente calcedonense; né, tuttavia, così distante da non poter far sorgere, sul piano teologico e della prassi ecclesiastica, qualche inquieta riflessione<sup>735</sup>.

Rimanendo ad ogni buon conto aderenti al tracciato nancyano, esattamente a questo punto si rende evidente il grande inganno metafisico di una comunità come relazione sociale prodotta, perché *voluta*, dalla libera decisione di individui originariamente sciolti da ogni vincolo. Se così fosse, il comune sarebbe un consorzarsi di volontà, costantemente dipendente – ovvero, ontologicamente – dalla decisione. Una comunità frutto di libertà decidenti; una *comunità operosa*, appunto: «[l]a comunità come opera o la comunità di opere presupporrebbe che l'essere comune in quanto tale fosse oggettivabile e producibile (in un luogo, una persona, un edificio, un discorso, un'istituzione, un simbolo: in un soggetto insomma)»<sup>736</sup>. Il presupposto metafisico ingannevole, che regge l'intero impianto e di cui Nancy smaschera brillantemente l'inconsistenza logica, risiede nella quantomeno ingenua assunzione del principio della soggettività (individuo o comunità che sia). In quanto *ab-soluta*, si vuole assoluta/sciolta rispetto ad ogni dipendenza, o vincolo a principi esterni, per riferimento alla propria essenza/razionalità/libertà<sup>737</sup>. In quanto tale, perciò, inerisce immediatamente all'idea di impermeabilità e, soprattutto, alla categoria di chiusura, la cui logica «sarà sempre la stessa, finché resterà senza rapporto». Che, pertanto, l'assoluto si presenti «sotto forma

---

<sup>733</sup> «Il mito ha un carattere imperativo, interpellatorio: nato da un concetto storico, sorto direttamente dalla contingenza [...] viene a cercare me: è diretto verso di me che ne subisco la forza intenzionale, mi intima di ricevere la sua ambiguità espansiva [...] passando dalla storia alla natura il mito fa un'economia: abolisce la complessità degli atti umani, dà loro la semplicità delle essenze, sopprime ogni dialettica [...] organizza un mondo senza contraddizioni perché senza profondità, un mondo dispiegato nell'evidenza, istituisce una chiarezza felice: le cose sembrano significare da sole» (R. BARTHES, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 2005, pp. 205-06.223-24).

<sup>734</sup> Molto pertinenti, a questo proposito – nonché particolarmente efficaci nella lettura dei fenomeni sociali della contemporaneità –, sono apparse le analisi svolte da R. ESPOSITO, *Communitas. op. cit.*; ID., *Immunitas. op. cit.* Per il filosofo italiano, se una comunità si identifica nella metafora idealizzata di un organismo vivente, si organizzerà necessariamente compattandosi internamente – espulsione dalla socialità delle 'mele marce' – ed immunizzandosi verso tutto ciò che percepisce come aggressione esterna (immigrazione, emblematicamente). Cfr. anche alcuni contributi apparsi sul medesimo numero di "*Lessico di etica pubblica*", 7 (2016): LINGUA G., *Legati ma non incatenati. Rischi e potenzialità del comune nella comunità*, pp. 1-17; D. CONSOLI, *Imitazione, immunità, cooperazione. Comunità e ridefinizione del legame sociale*, pp. 84-94; L. LAINO, *Il filosofo e la comunità. Lo spazio della filosofia come eccezione del politico*, pp. 95-107.

<sup>735</sup> Non è dato spazio per dedicarvi, in questo contesto, un affondo adeguato. Tuttavia è lecito chiedersi come, nel corso della storia – sostando emblematicamente sul *topos* del Vaticano II – l'immagine paolina del corpo/capo-membra sia stata interpretata: ossia, quale sia stata l'assunzione/recezione dell'immagine/mito; e come tale interpretazione abbia finito per plasmare "miticamente" la comunità cristiana e l'intero "popolo di Dio".

<sup>736</sup> J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa, op. cit.*, p. 71.

<sup>737</sup> Pregevole disamina dello smascheramento a conio nancyano nel saggio di T. TUPPINI, *Jean-Luc Nancy. Le forme della comunicazione*, Carocci Editore, Roma 2012; ID., *Ontologia della Comunità. Nancy e Agamben*, in: "*Giornale di Filosofia*" (rivista telematica, [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net)), 1 (2010), pp. 2-7.



di Idea, di Storia, di Individuo, di Stato, di Scienza, di Opera d'arte» e quant'altro ancora – non ultimo la Religione e il suo Dio, sembra sottendere Nancy – «[s]arà sempre quella logica semplice e temibile che implica che quel che è assolutamente separato racchiude nella sua separazione più che il semplice separato»<sup>738</sup>.

Il *non plus ultra* di/con cui viene investita una soggettività – che, con una certa dose di ironia, non può non richiamare alla mente l'anselmiano *id quo maius cogitari nequit* – ne manifesta la vocazione: è quella realtà che *real-izza* le altre, poiché già ne ingloba l'essenza<sup>739</sup>. Per questo motivo non può che essere assolutamente separata e, in qualche modo, chiusa agli altri enti, ai quali comunque partecipa se stessa. L'aporeticità dell'impostazione *politica* e del presupposto metafisico che la governa emergerebbe all'esame più puntiglioso dell'idea di separazione assoluta che conterrebbe la figura della chiusura: «[l]a separazione [...] deve essere essa stessa separata, la chiusura deve chiudersi non soltanto su un territorio (restando al tempo stesso esposta, col suo bordo esterno, all'altro territorio col quale perciò comunica), ma sulla chiusura stessa, per compiere l'assolutezza della separazione». Con ancor più folgorante chiarezza Nancy afferma che «per essere assolutamente solo, non basta che io sia solo, è necessario che io sia solo a essere solo»<sup>740</sup>. Qui è colto non solo il punto di rottura della soggettività solipsistica come *totem* della modernità, ma ad un tempo anche il suo più diretto corollario: una comunità di esseri, che *deriva* se stessa dalla volontà di real-izzazione di una essenza inglobante.

Tuttavia, una tale esclusione al quadrato (esclusione-di-esclusione), non ha pertinenza né praticabilità logica. Invece, occorre prendere atto – una buona volta – che ogni separatezza, lo si voglia o meno, riconosce implicitamente l'inaggrabilità di una *con-nessione*, se non proprio l'inaugurale di una relazione. L'essere es-posti, che si dà sempre e solo quale “essere *fra*-posti” ad altri da sé, sul bordo che è il limite dell’“in-comune”, precede da ogni lato la soggettività e ne anticipa in-finitamente la possibilità offerta al suo dis-porvisi. Liberate dalla cattura del mito comunitario<sup>741</sup>, le singolarità scoprono se stesse, nello spaziarsi di un vuoto che possibilizza una tangenza vicendevoles, condizione insopprimibile del loro com-parire in-comune.

---

<sup>738</sup> J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 24.

<sup>739</sup> A tal riguardo sembra appropriato ricordare ciò che acutamente sottolinea G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 348: «il termine *arché* significa in greco tanto 'origine' che 'comando'. A questo doppio significato del termine, corrisponde il fatto che [...] l'origine, ciò che dà inizio e pone in essere, non è soltanto un esordio, che scompare e cessa di agire in ciò a cui ha dato vita, ma è anche ciò che ne comanda e governa la crescita, lo sviluppo, la circolazione e la trasmissione – in una parola, la storia».

<sup>740</sup> J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 24.

<sup>741</sup> Il pensiero decostuzionista nancyano assume, in questa prospettiva, il compito di una interpretazione demitizzante, dal momento che «[i]l mito è una finzione, in senso forte, nel significato attivo di plasmare o, come afferma Platone,

## Frattalità nell'essere-con-divisione del senso: essere-tra<sup>742</sup>

Il *mit-sein* delle singolarità, a reciproca tangenza, manifesta l'annodatura ontologica originaria che per Nancy viene alla lingua nella preposizione *tra*. Lemma promettente, in grazia del quale l'esser-posto di un corpo si individua *tra* corpi altri; in virtù di una non-coincidenza *tra* essi, il sensibile al senso si possibilizza dal vuoto incolmabile e sempre insorgente. Il vuoto è l'interstizio ontologico dell'essere-*tra*, possibilizzazione di esistenza come essere singolare plurale, secondo la categorizzazione nancyana. Distanza che si *dis-chiude* come vuoto *tra* i corpi; e vuoto che possibilizza, nel distanziarsi dei corpi senzienti, il loro fare senso. Il loro essere in-comune (plurale: *con/mit*) è as-sentire al senso e, in questa vicendevolezza, sentir-si (singolare: *tra/zwischen*)<sup>743</sup>. Le

---

dello 'scoprire': è dunque un costruire fittizie realtà archetipiche, il cui ruolo consiste nel proporre, se non nell'imporre, modelli e tipi [...] nella cui imitazione un individuo – o una città o un popolo nella sua interezza – può cogliere se stesso e identificarsi» (P. LACQUE-LABARTHE, J.-L. NANCY, *Il mito nazi*, Il Melangolo, Genova 1992, p. 35).

<sup>742</sup> Termine assai utilizzato dal filosofo francese, su una duplice base: a partire dall'antica radice latina *fractus* (rotto, spezzato), per giungere a condividere l'impostazione matematica di B. B. MANDELBROT (1924-2010 – francese, di origini polacche, di cui si menzionano, fra i tanti, i saggi ID., *Gli oggetti frattali. Forma, caso e dimensione*, Einaudi, Torino 2000; ID., *Nel mondo dei frattali*, Di Renzo Editore, Roma 2018; ID., *La geometria della natura*, Theoria, Roma 1990; cfr. inoltre S. P. RATTI, *Introduzione ai frattali in fisica*, Springer Verlag, Berlino 2011), artefice di una nuova prospettiva geometrica nell'osservazione del reale – frattale, appunto –, poiché in grado di tener in maggior conto la complessità dei fenomeni e l'indissolubile irregolarità delle loro forme. Significa, in buona sostanza, che il reale si presenta infinitamente ricco nelle singolarità non clonabili dei suoi fenomeni, mentre, ad un tempo, questi stessi mostrano similitudini di figure e di motivi sulle varie scale che compongono l'esistente. Si forma così un reticolato di annodature, la cui trama coincide con l'ordito ontologico da Nancy nominato a più riprese come "infinità, o infinitudine del finito": dove "infinito" e "finito" non valgono a loro reciproca esclusione, né all'assorbimento della secondo nella prima delle istanze – contro la concezione dicotomica e totalitaria della tradizione metafisica occidentale. In questo modo ogni singolarità con-divide la e, al tempo stesso, fuori-esce dalla trama ontologica, introducendovi un'unicità non più assorbibile né riproducibile. Un'annodatura che coincide con l'essere-frattura, crepa – *dis-chiusura* –, complessità dinamica entro la quale Nancy vi legge il proprio del simbolo: «Il *symbolum* è tanto rottura quanto riunione: è rottura-per-la-riunione, ha la sua verità nel suo essere-diviso. Non c'è mai un solo *symbolon*. Come il *singulus*, non esiste che al plurale – e i singoli sono sempre altrettanti *symbola* [...]. Il segreto del simbolico consiste esattamente nella sua spartizione [...]. Il segreto è l'ovvio della frammentazione» (J.-L. NANCY, *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997, pp. 168-169). Cfr. C. ZAMBONI, *Quando il reale si crepa*, in: AA. VV., *Diotima. La magica forza del negativo*, Liguori Editore, Napoli 2005, pp. 97-112; S. PETRELLA, *L'ontologia dell'«entre» nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/spe02.htm>.

<sup>743</sup> Non è possibile, in questa sede, più di un ulteriore richiamo al rapporto inquieto che Nancy intrattiene con il pensiero di marca fenomenologica. Dopo aver precedentemente ricordato il suo rimarchevole disaccordo con l'asse merleau-pontyano e henryiano, qui invece non si può tacere prossimità e assonanze con l'ermeneutica fenomenologica di J.-L. CHRÉTIEN, citato esplicitamente in nota ne *Il senso del mondo*, p. 242 (nota 64) con le seguenti parole: «[s]ul 'toccare' in generale, scopro troppo tardi, per farne uso, che, senza dubbio, seguo una via parallela a quella di Jean-Louis Chrétien». Di quest'ultimo, che, insieme a Nancy, trova nella cifra del vuoto la possibilità sempre rinnovata di un in-finito *dis-chiudersi* generativo della sorpresa che è l'esistenza, si rimanda in modo particolare a J.-L. CHRÉTIEN, *La ferita della bellezza*, Marietti, Genova – Milano 2010; ID., *L'Appel et la Réponse*, Minuit, Paris 1992. Se l'epifania dei corpi «forma di primo acchito l'ostensorio dell'invisibile perché ess[a] porta da cima a fondo la parola, promettendol[a] a noi e già promessa attraverso di essa» (ID., *L'Appel et la Réponse*, op. cit., p. 101; traduzione personale); allora, affinché possa realmente *ap-pellare* – o, *ar-rivare*, seguendo i giochi di parola tipicamente nancyani – occorre aprire gli occhi/sensi, poiché «[l]a pienezza dell'altro è intoccabile allorché spalanca, in una incoazione perpetua, l'orizzonte del mio toccare. Essa non colma una mancanza, non riempie un vuoto, ma apre ciò che io stesso, io da solo, non avrei potuto aprire» (ID., *La ferita della bellezza*, op. cit., p. 38). Il vuoto possibilizza, dunque, la responsabilità dell'essere-con, dal momento che «[s]entire se stesso non è un cominciamento, esso è una risposta a un appello

entità si scoprono perciò dis-locate in una postura comunicativa che precede qualsiasi loro operazione o decisione, e a cui ben si addice la figura della *dis-chiusura*.

Quest'ultima va intesa in un duplice senso: anzitutto, essa spazia l'apertura della singolarità come gesto del suo coincidere con la propria esistenza. Al contempo, però, ogni esistenza in-sorge in-comune *tra* altre esistenze, ossia nella *dis-chiusura* feconda che spazia le singolarità plurali *tra* loro. Lo spaziarsi stesso dell'ente accade necessariamente *fra* altri enti che, simultanei, a-vengono. In questo senso, ogni ente, nell'unicità frattale del suo e-venire – quale ri-presentazione fenomenica improducibile/irriproducibile dell'essere singolare universale –, vale in quanto *dis-chiusura* singolare dello spaziarsi plurale all'in-finito *tra* gli esistenti.

*Dis-chiusura* significa il *tra*, che possibilizza il tocco singolare del plurale, quale essere-con; è il bordo di vuoto fecondo dell'essere in-comune, apertura stessa che fa senso, poiché dif-ferisce le singolarità, permettendo ad esse l'in-finita tangenza, ossia l'esperirsi vicendevole senza con-fonder-si<sup>744</sup>. In altri termini, è il gesto che, mentre separa, unisce; e nell'approssimarsi, distanzia; come anche nell'interrompere, mantiene in relazione:

[è] o fa il *tratto* di unione/disunione che di per sé non si appropria né dell'unione né della disunione intese come sostanze soggiacenti al *tratto*: quest'ultimo non è il segno di una realtà, e neppure di una “dimensione intersoggettiva”. È davvero – “in verità” – un *tratto* tirato sul vuoto, che *apre* e sottolinea al tempo stesso questo vuoto, che crea la sua tensione e la sua *trazione* [...] del “tra”-di-noi. Il “con” resta *tra* di noi e noi restiamo *tra* di noi: nient'altro che noi, ma nient'altro che un intervallo *tra* noi<sup>745</sup>.

Di portata ontologica quel “tratto” che investe, nella prospettiva nancyana, l'insuperabile prossimità-nella-distanza propria alla preposizione *tra*, in virtù della quale sembra dunque potersi coagulare l'abbozzo di una ulteriore articolazione dell'essere singolare plurale. Il *tra* dell'essere-con esige infatti l'elaborazione di una ontologia, avendo cura di percepirne la natura essenzialmente patica, la cui ripresa connette a sé «in un senso tutto nuovo la questione dell'essere-in-comune come affetto, o forse la questione dell'affetto come “luogo” dell'*in-comune*»<sup>746</sup>.

---

del sensibile altro che me stesso, sul quale si esercitano i miei atti. Io non comincio dicendo io, io sono io solo in quanto il mondo mi dà del tu» (ID., *L'Appel et la Réponse*, op. cit., p. 142; traduzione personale).

<sup>744</sup> «[N]el tocco della prossimità c'è, nello stesso tempo, per lo stesso spazio-tempo, un'apertura o una disgiunzione e il senso non è altro che il respiro di questo battito, di questo essere che trema nella variazione di sé, dove sarebbe, già sempre, fuori di sé, espropriato da sé, esposto all'alterazione» (C. MEAZZA, *La comunità s-velata. Questioni per Jean-Luc Nancy*, Guida, Napoli 2010, p. 29).

<sup>745</sup> J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, op. cit., p. 86 (corsivo aggiunto).

<sup>746</sup> J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 11.

È per questo che la comunità non può appartenere alla sfera dell'*opera*. Non la si produce, se ne fa l'esperienza (o meglio l'esperienza di essa ci fa) come esperienza della finitezza... La comunità ha luogo necessariamente in quel che Blanchot chiama inoperosità. Al di qua o al di là dell'*opera*, ciò che si ritrae dall'*opera*, ciò che non ha più niente a che fare né con la produzione né con il compimento, ma incontra l'interruzione, la frammentazione, la sospensione. La comunità è fatta dall'interruzione delle singolarità o della sospensione che gli esseri singolari *sono*. La comunità non è opera loro, né essi le appartengono come sue opere, così come la comunicazione non è un'*opera* e neppure un'operazione degli esseri singolari, giacché essa è semplicemente il loro essere – il loro essere sospeso sul suo limite. La comunicazione è l'inoperosità dell'*opera* sociale, economica, tecnica, istituzionale<sup>747</sup>.

### “Tra noi”: l’“in-comune” dell’esser-ci

Alla dimensione patica del *tra* si accompagna l'istanza mediale, facilmente equivocata in spenta mediocrità. Equivoco nel quale, a detta di Nancy, non pochi dei suoi illustri predecessori sono rimasti intrappolati. Non ultimo, lo stesso Heidegger, a cui sarebbe mancata, paradossalmente, la lucidità necessaria per aprire al “tra noi” uno spazio ontologico adeguato<sup>748</sup>. Per questo il pensiero del francese riparte da una premessa metodologica: occorre chiedersi quale possa essere la dislocazione (non solo filosoficamente) adeguata al senso del sensibile, affinché sia percettibile/affezionabile e, dunque, anche pensabile il “tra noi”, ovvero l'in-comune dell'esser-ci. Come convertire lo sguardo – metonimicamente, e quasi a glossa laica dell'esigenza evangelica – alla *dis-chiusura* di un *patire*, che senta il senso, e solo da ciò sappia la «ricongiunzione tra visibile e invisibile, tra udibile e inudibile, tra toccabile e intoccabile, un'esperienza di pensiero *sensibile* e *meravigliato*»<sup>749</sup>? Esattamente a partire dal “tra noi”: *tra-dir-si* del noi, nella simultaneità di un “dir-si tra”, nel *trà-der-si* vicendevole degli esistenti, s-coprendo l'in-sé di una medialità, che non può

---

<sup>747</sup> *IBIDEM*, pp. 71-72.

<sup>748</sup> Si tratta di «oltrepassare l'antinomia dialettica» da cui neppure Heidegger si è emancipato fino in fondo, se è vero che il “noi”, anche in lui, è rimasto ostaggio di una interpretazione oscillante fra la mediocrità di un impersonale *man* (si) e la sublimazione proiettiva con cui è investita la figura metafisica del *Volkes* (Popolo). Va dunque affermata «la compresenza degli opposti, la congiunzione e il contatto dei poli, indicando la via di una riflessione ontologica che, al di là di ogni tentazione dialettica dal di fuori di ogni scivolamento metafisico, scorga il Tutto *dell/nel* Basso, il pieno *dell/nel* vuoto: insomma, l'infinito *nel* finito, l'infinito *del* finito [...] il senso è sempre in comune, è *tra noi* ed è lo spazio vuoto ma non nullo, il ‘tra’ del ‘noi’ che offre al senso il solco del *partage*, la bordatura che dis-congiunge le singolarità esposte sul limite di sé [...] l'invisibile e l'intoccabile che è qui, *tra noi*» (S. PIROMALLI, *Nudità del senso*, *op. cit.*, p. 277).

<sup>749</sup> *IBIDEM*, p. 290. L'autore, proseguendo, con pertinenza sintetizza il gesto decostruttivo nancyano che «sa che il pensiero deve mettersi in gioco nell'esperienza della conoscenza, fino a toccare la nudità del mondo e farsene toccare, fino al punto in cui il pensiero stesso – prossimo al non-sapere o allo sfinimento – fuoriesce da sé, si sottrae e si denuda: solo allora il *con*, il *tra-noi*, appare semplicemente come il senso di un mondo in costante movimento» (p. 291).

non richiamare, infine, l'aver-luogo della *soglia*. Il senso si fa strada, senza vergogna, nel più comune e feriale dell'essere singolare (tra) plurale (con), portando con sé l'esigenza di «pensare una trivialità del senso – una quotidianità, una banalità *non* come l'opposto spento di un bagliore, ma come la grandezza della semplicità nella quale il senso si eccede»<sup>750</sup>.

Il pensiero non può, a sua volta, temere la vergogna. Denudandosi fino all'ovvio – a ciò che per Heidegger non è degno di attenzione filosofica, l'insensato impersonale *man* (si) – va dato conto se vi sia qualcosa «di più comune che essere [...] di più comune che l'essere». Nello stesso istante, occorre fare attenzione a non far scattare la poderosa inerzia del dispositivo metafisico. Tutto questo appare un'operazione quantomeno delicata e affidata ad un discernimento che fatica a contare sull'intesa spontanea, patica dell'essere in-comune: «l'essere non è una cosa che possediamo in comune. L'essere non differisce in niente dall'esistenza ogni volta singolare. Si dirà quindi che l'essere non è comune nel senso di una proprietà comune, ma che è in comune. L'essere è in comune»<sup>751</sup>.

L'in-comune dell'essere, che fa senso<sup>752</sup> *tra*-mando l'essere-al-mondo, si *dis-chiude* al comparire dell'esistenza singolare plurale, in-sorgenza incomparabile *tra* ogni costituzione entitativa quale esser(ci)-*con*. Sarebbe a dire che, dopo aver circoscritto con acume il mito della soggettività a-patica ed isolata (*pars destruens*), ora se ne mette a nudo l'affezione originaria esistenziale, in quanto imprescindibile legatura plurale dell'ordito singolare dell'esistenza (*pars construens*)<sup>753</sup>. A più riprese Nancy ne dà conto, come ad esempio nel contesto di una specificazione a proposito dei contorni della libertà, in quanto *modalità esperienziale* mediante la quale la soggettività è «ciò che porta la sua *fine* come il proprio»<sup>754</sup>. Libertà che non può venire inquadrata nei termini di sostanza, poiché

---

<sup>750</sup> J.-L. NANCY, *Il senso del mondo*, op. cit., p. 30.

<sup>751</sup> J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 167.

<sup>752</sup> «[I]l singolare plurale 'è' la risposta alla questione del 'senso del mondo'» (J.-L. NANCY, *Il senso del mondo*, op. cit., p. 91).

<sup>753</sup> «I singolari, prima di tutto, si rapportano gli uni con gli altri attraverso questa curiosità. Si intrigano. Una curiosità 'trascendentale' istituisce il rapporto. Essa è al di qua sia di uno scontro dei soggetti che di un idillio comunione, a di qua della benevolenza e della malevolenza. Può generare paura e desiderio, amore e odio, pietà e terrore. Può respingersi e prendersi cura: *curiosus* è della stessa radice che *cura*, la cura e il prendersi cura; 'prendersi cura dell'altro' cela tutta l'ambivalenza del rapporto» (*IBIDEM*, p. 95). «Questa alterità, in primo luogo ed essenzialmente, ci intriga. Ci intriga perché espone l'origine sempre altra, sempre inappropriabile, e sempre qui, sempre presente con la sua torsione ogni volta inimitabile. è per questo che noi siamo in primo luogo ed essenzialmente *curiosi* del mondo e di noi stessi (o meglio, 'il mondo' è il nome generico dell'oggetto di questa curiosità ontologica)» (*IBIDEM*, pp. 29-30).

<sup>754</sup> *IBIDEM*, p. 44.

ciò che *si* scatena, così, non è mai stato vincolato ad un'unità sostanziale: al contrario, il soggetto è solo successivo alla libertà, o nasce in essa. Ciò che si prodiga non era prima tenuto in serbo entro i confini di una cinta, e neppure si conteneva in se stesso, come fa un abisso. La generosità precede la possibilità di qualsiasi possesso. Il segreto di questa generosità è qui il fatto che non si tratta più, qui, di donare ciò che si ha (non si ha nulla, la libertà non ha nulla di proprio), bensì di donarsi – e il *sé* di questa forma riflessiva non è altro che la generosità, o il generoso della generosità... [che] non è il suo soggetto o la sua essenza. È semmai la sua singolarità, e cioè il suo evento: la generosità accade, dona e si dona donandosi, sempre al singolare<sup>755</sup>.

Singularità che es-pone, dunque, il carattere in-appropriabile dell'esistenza, che accade come evento imparagonabile ed incommensurabile, poiché «[n]oi accediamo solo a noi – e al mondo. Ma non si tratta di nient'altro: l'accesso è tutto qui, a tutta l'origine. È quella che, in lessico heideggeriano, si chiama la “finitezza”». Trovarsi dis-posti nell'in-comune dell'essere non va nella direzione dell'assoluto individualistico; con esso, infatti, si dice quell'apertura, mediante cui «“finitezza” significa: infinita singolarità del senso, dell'accesso alla verità. La finitezza è l'origine, il che vuol dire che essa è un'infinita di origine. “Origine” significa, non qualcosa da cui proverrebbe il mondo, ma la venuta, ogni volta una, di ogni presenza del mondo»<sup>756</sup>.

La nudità dell'essere-al-mondo, che si *tra-di(s)ce* come radicale es-posizione all'indisponibile meraviglioso del senso nel suo a-venire (*tra*), si patisce – e solo così si sa – nella *dis-chiusura* di un *vise-à-vise*, di un comparire «in presenza di qualcuno»<sup>757</sup>. È il *noi* improducibile ed in-operoso

---

<sup>755</sup> J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000, p. 58. Cfr. inoltre, senz'altro, G. DELEUZE, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005; ID., *L'esausto*, (a cura di BOMPIANI G.), Nottetempo Edizioni, Roma 2015 (edizione digitale), con un saggio di G. AGAMBEN, *Posture*.

<sup>756</sup> J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, op. cit., p. 24. Cfr. anche F. S. CHESI, *Il pensiero della fine e il pensiero dell'origine. La verità trascritta*, Jaca Book, Milano 1998.

<sup>757</sup> «Come se l'atto di presenza fosse una trasformazione: fuoriuscire da un modo di esserci per arrivare a essere. La presenza è un esser presente. Comparire è esserci n quanto si è. Fuoriuscire da un mero esserci verso un essere che è, in quanto si è qualcuno. Comparire è esserci come essere, come essendo qualcuno. Il contrario dell'occultamento è questa apparizione, mai totale» (M. ZAMBRANO, *I sogni e il tempo*, Pendragon, Bologna 2004, p. 26). Cfr. inoltre G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, op. cit. Come già richiamato (cfr. fra l'altro nota 64), non pochi sono i punti di convergenza tra i due pensatori che, contestualmente alla presente dissertazione, sono chiamati direttamente a confronto. Tra G. Agamben e J.-L. Nancy, infatti, oltre ad una pluriennale amicizia (cfr. tra le tante attestazioni G. AGAMBEN, *L'amico*, Nottetempo, Roma 2007), esiste un confronto assonante in rapporto a ciò che può circoscrivere il comune interesse per una ontologia della singolarità. Agambenianamente, ha i tratti della “forma-di-vita”, o anche dell'“essere-qualunque”: «*Quodlibet ens* non è ‘l'essere, non importa quale’, ma ‘l'essere tale che comunque importa’; esso contiene, cioè, già sempre un rimando al desiderare (*libet*), l'essere qual-si-voglia è in relazione originale col desiderio» (G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, op. cit., p. 10). In Nancy la singolarità è il “qualc(he)-uno” il cui essere coincide con la propria esistenza: «Qualcuno: un certo, chiunque, ciascuno, ma anche questo e nessun altro, o come quando si dice: ‘è qualcuno!’. Qualcuno di unico, inimitabile, qualcuno di identico a tutti, un tracciato, una configurazione, un punto senza dimensione, un limite, un passo L'impronta di un passo – il vestigio – che non configura nessun'altra essenza che l'esistenza fuggitiva della singolarità» (J.-L. NANCY, *Il senso del mondo*, op. cit., p. 91). «L'essere qualunque è l'esistente che è *tale qual è*, singolarità coincidente con la sua eccità, con il suo esser tale» (S. PIROMALLI, *Nudità del senso*, op. cit., p. 312).

(con), il «mai senza l'altro»<sup>758</sup> che costituisce la soggettività in quanto tale. Quest'ultima, per essere più precisi, non si limita ad “apparire” – se questo vuol dire riferirsi all'*ek-sistente* isolato che, da un lato, rivela qualcosa d'altro da sé (essenza/sostanza); mentre, dall'altro, gli è fatto dono (dissimulazione di un debito) di partecipare al Tutto come una sua parte (accidente/inessenziale). Piuttosto, essa *ek-siste* come il *com-parire* (in quanto *con-apparire*, che allo stesso tempo è *com-partire*) delle singolarità nell'originario *dis-chiuder-si* al plurale dell'in-comune. Nancy lo afferma in maniera efficace nel saggio *Essere singolare plurale*, in cui si impegna direttamente a tratteggiare la fisionomia della sua ontologia:

[...] la comparizione deve [...] significare – questa è ormai la posta in gioco – che l'“apparire”, ossia la venuta al mondo e l'essere al mondo, vale a dire l'esistenza come tale, è strettamente inseparabile, indiscernibile dal *cum*, dal *con*, in cui non soltanto trova il suo luogo e il suo aver-luogo, ma anche – ed è la stessa cosa – la sua struttura ontologica fondamentale. Che l'essere sia, in assoluto, essere-con: ecco ciò che dobbiamo pensare. *Con* è il primo tratto dell'essere, il tratto della singolare pluralità dell'origine o delle origini in esso<sup>759</sup>.

La simultaneità plurale dell'essere-(con)-gettati nell'*ek-sistere* si dà ogni volta come «nascita infinita della finitezza»<sup>760</sup>, mondo sorpreso sempre di nuovo nel suo peculiare iniziar-si, nell'irripetibile *unicum* della singolarità che non conosce un Altro come *arché* sostanziale in nome del quale apparire/presentar-si.

È la medialità poc'anzi evocata che – in e con Nancy – si offre alla sua penetrazione sul piano ontologico. Il mito metafisico del Soggetto assoluto e irrelato si disinnesca non grazie al suo doppio simmetrico, ovvero la pro-tensione proiettiva alla comunione fusionale della sostanza/principio/*arché*. Il comune/comunionale, intrinseco all'essere-con, nella sua autenticità, non mira alla compattezza senza fessure di un Tutto/Totalità che fagociti le singolarità, *sacrificate*<sup>761</sup> come momento funzionale e transeunte rispetto alla fusione in quanto suo approdo te(le)ologico. Né l'aver-

<sup>758</sup> Cfr. M. DE CERTEAU, *Mai senza l'altro*, op. cit. Si veda, inoltre, S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007; ID., *Nelle trame del dono. Forme di vita e legami sociali*, EDB, Bologna, 2013; R. MANCINI, *La logica del dono. Meditazioni sulla società che credeva d'essere un mercato*, EMP, Padova 2011. Dello stesso autore si lascia apprezzare l'analisi de *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012.

<sup>759</sup> J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, op. cit., pp. 85-86. Di rimarchevole interesse anche il confronto con R. ESPOSITO, *Dialogo sulla filosofia a venire*, in prefazione dell'edizione italiana.

<sup>760</sup> J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 64. «Nulla e nessuno può nascere senza nascere a e con altri che giungono, che nascono a loro volta è che gli vanno incontro. 'Insieme' è dunque una struttura assolutamente originaria. Ciò che non è insieme è nel nessun-luogo-nessun-tempo del non-essere» (J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, op. cit., p. 85). Sul tema del nascere, cfr. M. ZAMBRANO, *All'ombra del Dio sconosciuto. Antigone, Eloisa, Diotima*, Pratiche, Milano 1997; ID., *Chiari del bosco*, Feltrinelli, Milano 1991; F. MANZI – G. C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere*, op. cit., pp. 19-65.

<sup>761</sup> Cfr. paragrafo successivo: *L'insacrificabilità*.

luogo del *tra*, in cui è *dis-chiuso* lo spazio dell'essere-in-comune, tollera un trattamento pari a quello di un vuoto da riempire in forza di una Essenza dispotica, che elide in sé ogni differenza.

*Com-parire*, in altri termini, coincide essenzialmente con un *com-pa(r)tire*: una partenza/venuta che è partizione patica del senso, in grazia della quale gli esseri singolari sono, poiché *ek-sistono*. Il prefisso preposizionale (*cum*: con/*mit*) indica in maniera inequivocabile che si è in presenza di un «“insieme” ontologico che *ci tocca pensare*» [corsivo aggiunto]: ovvero, proprio perché tocca, inizia il/al suo proprio senso e il/al suo pensar-lo. “Insieme”, invero,

non è mai il sostantivo, ma è sempre l'avverbio di un *essere-insieme*. E questo avverbio non è un predicato dell'“essere”: non gli apporta una qualifica particolare e supplementare [...] la modalizzazione, in questo caso, è d'essenza e d'origine. L'essere è insieme, e non è un insieme. “Insieme” vuol dire la simultaneità (*in, simul*): “allo stesso tempo” [...] implica che i “soggetti”, per definirli così, si spartiscano questo spazio-tempo [...] che essi *se* lo spartiscano, occorre che se lo “simbolizzino” come lo “stesso spazio-tempo”, in mancanza del quale non ci sarebbero né un tempo né uno spazio [...]. Il tempo si implica da sé come “allo stesso tempo”. La simultaneità apre immediatamente lo spazio come spaziatura del tempo stesso<sup>762</sup>.

*Com-partire* dice, pertanto, di un “partire-insieme” come senso del mondo, come senso che viene al mondo nella spaziatura simultanea e plurale di ogni singolare irripetibilità<sup>763</sup>. In sintesi, «l'in-comune dell'umano, nella stupefacente enormità del suo senso più generale, è l'essere-individuale, l'essere-soggetto, l'essere-io: la differenza che ci fa sporgere abissalmente dal comune; la quale, però, proprio così, identifica il comune dell'umano nel modo più specifico, rigoroso, universale»<sup>764</sup>.

L'impensato dell'*essere-con* è l'incondizionato dell'esser-ci<sup>765</sup>, il cui comparire sulla scena del mondo – quale *gettatezza* heideggeriana – non accade «senza essere affetti l'uno dall'altro, senza che l'essere-in-comune sia un essere-affetto per struttura o per essenza»<sup>766</sup>. In grazia del *mit*, caratterizzazione ontologica inaggirabile del *Da-sein* (tanto che non lo si potrà più intendere, se non in quanto *Mit-da-sein*), emerge la legatura antropologica fondamentale. La quale traccia in maniera inconfondibile, se così si può dire, lo spaziarsi della *re-ligio* quale *dis-chiusura* dell'umano

---

<sup>762</sup> J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, op. cit., p. 84.

<sup>763</sup> Cfr. J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, op. cit.

<sup>764</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 16.

<sup>765</sup> Cfr. J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, op. cit.

<sup>766</sup> J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, op. cit., p. 9. Intorno alla categoria “gettatezza” propria al *Dasein*, M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., enuclea, com'è noto, i caratteri esistenziali dell'essere nel mondo.



comune<sup>767</sup>. O, per meglio dire, la qualità sacra dell'in-comune si dà quale fraternità dell'umano nella pluriforme declinazione trans-culturale del fenomeno religioso, differentemente presente alle latitudini e longitudini storico-geografiche della storia.

### III.3.1.2 Insacrificabilità

#### Smascheramento cristiano della frattura posta fra religione e sacro

Istanza del religioso, la cui autenticità è letteralmente appesa, nel suo storico istituirsi, alla tenuta di quel filo che è l'indecifrabile ambivalenza del dispositivo sacrificale; la cui rappresentazione è tesa fra una creatività generativa sprigionantesi dalla sua *dynamis* simbolica e l'estremo narcisistico del suo fantasma (auto)distruttivo (cfr. 2 Cor 3,6). L'inveramento, o, all'opposto, la sventurata smentita della genuinità in capo alla vocazione dell'istituzione della religione sta, o cade, nella misura in cui sia dato credito all'uno o all'altro dei corni che presiedono la questione del sacrificio.

In relazione all'ambivalenza/ambiguità della sua realtà si gioca, in altre parole, una delle più ardue prove/tentazioni poste alla religione istituita e, nello specifico, a quella che si lascia configurare nella singolare esperienza dell'«*agàpe* di Dio attestata dal Figlio. Anche quando invochi il Signore, anche quando abbia compiuto prodigi in suo nome, anche quando permanga nel vincolo della sua sequela. Insomma, anche quando si faccia *religione* cristiana»<sup>768</sup>, agendo *in nomine Domini* – se non, addirittura, *in persona Christi* –, la sua giustizia dà *graziosamente* prova di sé solo alla luce di una giustizia che, propriamente, le è indisponibile e che non può produrre.

Nell'attraversamento del sacro e delle sue insidiose ambivalenze, al cui centro domina il dispositivo sacrificale, essa viene a fiduciale stabilizzazione, sempre (secondo il registro della necessità) e unicamente (secondo il registro della possibilità), in grazia della *dis-posizione* a essere luogo di inveramento della affidabile giustizia di Dio, la cui verità accade irrevocabilmente come donazione *agápica* in favore di altri. L'accesso alla differenza cristologica, che la manifestazione del Risorto dischiude nella pienezza della propria libera signoria, non consente in alcun modo, da una parte,

---

<sup>767</sup> Alla luce di ciò non ci si può limitare – tanto dal punto filosofico e/o politico, quanto sul versante teologico e/o ecclesiastico – a poco più di una *petitio principii* intorno alla odierna evaporazione della dimensione comunitaria. Urge, piuttosto, che se ne colgano le ragioni di fondo. In effetti, «la ragione dell'eccesso retorico che accompagna la denuncia della "comunità che manca" sta nella quantomeno approssimativa elaborazione di una "metafisica del soggetto" [...]. Il buco nero sta qui. La retorica comunitaria è il contrappasso – sterile – dello svuotamento del singolo» (F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 15).

<sup>768</sup> P. SEQUERI, *La giustizia di agàpe. L'ago religioso della bilancia*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2010, p. 7 (corsivo aggiunto per "religione").

l'omologazione protocollare della verità di Dio alla formula del dominio dispotico che satura l'ambiente del sacro. Dall'altra, «fronteggiando criticamente la religione tramandata, della quale [si] riconosce l'origine divina e nei riguardi della quale [si] proclama l'intenzione di un assoluto compimento»<sup>769</sup>, l'omologia cristiana resiste al tentativo insonne di intendere la verità di *agápe* come esaustivamente rappresentata e adeguatamente misurata dall'istituzione religiosa. Pur non sapendosi affatto estranea alla innegabile importanza di quest'ultimo registro, ne assolve l'irrinunciabile *ethos* inaugurando un modo (antico e sempre) nuovo di lasciar essere la figura costitutiva del *Logos* nella sua propria carne.

Detto altrimenti: la storicità del fenomeno cristiano nella sua interezza – dalla testa ai piedi, dal capo a tutte le membra<sup>770</sup> – implica, certo, la necessità del lato istituzionale proprio al radicamento storico della religione, nell'avveduta chiarezza, nondimeno, che la figura non consta di un solo lato e che quest'ultimo, in ogni caso, non possa in alcun modo ripiegare su se stesso. La manifestazione cristologica è, pertanto, spiazzamento inesorabile di ogni visione sintetico-sistematica (tanto filosofica, quanto teologica), che si voglia (e si pensi) immunizzata dalla possibilità (e necessità) di rimanere essenzialmente in-conclusa – dunque, imprescindibilmente *dis-chiusa*. Essa non permette di venire risolta in una rappresentazione d'insieme data una volta per tutte. Tuttavia, e nello stesso tempo, non abroga la tensione al lavoro ininterrotto in cerca di espressioni estetico-teologiche aggiornate e all'altezza della sua giustizia che coincide con il darsi di Dio all'interno delle trame ambivalenti e caotiche del sacro.

Ancor più precisamente: l'evento istitutivo e nativo della stessa religione, in quanto struttura dell'antropologico, si appoggia o, forse, co-origina sull'atto fiduciale – cristologicamente conforme, anche in regime di anonimato, per usare una celebre categoria rahneriana – che *si sente* nella inaggirabile e ultimamente valida “possibilità di decifrazione del sacro”. E se, sulla verticale della «originaria e invalicabile differenza ontologica»<sup>771</sup>, visibilizza e rende comprensibile lo scarto tra sé e l'istanza culturale di addomesticamento del mondo, nell'orizzonte immanente della storia, non retrocede rispetto alla ferma volontà di azzardare il fronteggiamento del sacro. Fino a

---

<sup>769</sup> *IBIDEM*, p. 6. È impossibile non richiamare alla memoria l'intero Capitolo 7 del *Vangelo secondo Marco*.

<sup>770</sup> «Mentre piangeva [Maddalena], si chinò verso il sepolcro e vide due angeli in bianche vesti, seduti l'uno dalla parte del capo e l'altro dei piedi, dove era stato posto il corpo di Gesù» (*Gv* 20,11s). «Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose» (*Ef* 1,22s; cfr. inoltre 4,15s; 5,23; *Col* 1,18).

<sup>771</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 147.

farsene ospitalmente carico, «senza fuga e senza rimozione: portandoselo, per così dire, in casa»<sup>772</sup>.

### **L'infinito sacrificio del finito: fra mimetismi dell'arcaico e memoriale cristiano**

Ribadito un nucleo ermeneutico della dissertazione nell'avanzamento delle sue argomentazioni, l'attenzione si focalizza ora intorno a ciò che pertiene direttamente all'istanza religiosa, ovvero la realtà insormontabile del sacrificio, sul cui impervio crinale procede anche uno dei più decisivi tracciati della ricerca svolta da J.-L. Nancy<sup>773</sup>.

Procedendo a partire dalla precomprensione, precedentemente enucleata, che vuole il cristianesimo e le sue istituzioni ecclesiastiche talmente una cosa sola con l'Occidente, da non poter essere comprese se non nella loro inscindibilità, il filosofo francese si prova nell'immaginare questa relazione, per la quale, appunto,

[i]l cristianesimo è inseparabile dall'Occidente: non è un accidente che gli sia sopraggiunto (per sua fortuna o sfortuna) o che lo trascenda. È coestensivo all'Occidente come Occidente, cioè a un certo processo di occidentalità che consiste appunto in una forma di autoriassorbimento e autosuperamento [...] ciò che ci tiene ancora legati sotto molti aspetti all'Occidente sono le nervature stesse del cristianesimo [...] *tutto* il nostro pensiero è cristiano da parte a parte. Da parte a parte e tutto, vale a dire noi tutti, noi tutti fino in fondo [...]. [M]ettere in luce *come* siamo ancora cristiani senza più essere devoti [...] ci porta in fondo, all'estremità ultima del cristianesimo<sup>774</sup>.

Estremità del *come* – ossia, dello *stile* – cristiano che, secondo il filosofo francese, si gioca precisamente sullo scarto, o meno, rispetto all'irta scabrosità del profilo *devoto* dovuto all'istituzione per antonomasia dell'impianto religioso: il sacrificio, appunto. In modo persuasivo Nancy

---

<sup>772</sup> *IBIDEM*, p. 142.

<sup>773</sup> A tal proposito, G. Agamben fa notare che «[è] merito di Jean-Luc Nancy aver mostrato l'ambiguità del pensiero di Bataille sul sacrificio e aver affermato con forza, contro ogni tentazione sacrificale, il concetto di un'«esistenza insacrificabile». Se, tuttavia, la nostra analisi dell'*homo sacer* ha colto nel segno, come la definizione battagliana della sovranità attraverso la trasgressione era inadeguata rispetto alla realtà della ita uccidibile nel bando sovrano, così anche il concetto di «insacrificabile» è insufficiente a venire a capo della violenza che è in questione nella biopolitica moderna» (G. AGAMBEN, *Homo sacer*, *op. cit.*, pp. 125-126). Più netta la valutazione critica di F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, *op. cit.*, p. 256: «Bataille è ossessionato dal sacrificio. Nancy sembra esserlo dall'ossessione per l'ossessione del sacrificio. Il sacrificio resta perciò invasivo, onnipresente e razionale, pur cambiandolo di segno e volgendo in negativo la negatività che sottende. Negazione della negazione per negare la negazione».

<sup>774</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, *op. cit.*, p. 199. Cfr inoltre F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, *op. cit.*, pp. 248ss.

ritiene di poterne verificare *de-costruttivamente* l'effettività, facendo emergere una tensionale nervatura, essenziale alla salvezza, ad un tempo, dell'occidente e del cristianesimo stesso. A questo scopo – e come primo movimento –, va heideggerianamente<sup>775</sup> riconosciuta e fatta saltare la saldatura onto-teologica posta dal cristianesimo sulla istanza sacrificale<sup>776</sup>. Saldatura permessa dall'inautentico di una “*rappresentazione*”<sup>777</sup> che va a ri-chiudere con furbizia l'imbarazzo del posto vuoto, lasciato per l'oblio del sacrificio «“antico”, che [l'Occidente] pretende di conoscere e che in realtà costruisce per i suoi fini»<sup>778</sup>. O, forse, ancor di più, affinché tutto di-mostri come l'«Occidente ripos[i] su un'altra fondazione, nella quale il sacrificio è sorpassato, sormontato, sublimato o superato in un modo singolare». Insomma, come se tutto – ovvero l'occidente – accadesse e/o «cominciasse là dove il sacrificio ha termine»<sup>779</sup>.

<sup>775</sup> Segnato dal sacrificio, per M. HEIDEGGER, è «il congedo dall'ente sulla via che conduce alla salvaguardia del favore dell'essere... Il sacrificio è di casa nell'essenza dell'evento in cui l'essere reclama l'uomo per la verità dell'essere» (ID., *Che cos'è la metafisica? Poscritto*, in: ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 264-265). Medesima lunghezza d'onda di quella sulla quale viene intercettato l'“essere-per-la-morte”, caratterizzante il *Da-sein* heideggeriano (cfr. ID., *Essere e tempo*, op. cit., §. 47).

<sup>776</sup> «L'originalità della lettura di Nancy consiste nel porre l'Occidente come il luogo della denegazione dialettica del sacrificio stesso, sottraendolo alla visione ontoteologica entro cui il Cristianesimo ci ha abituati a pensarlo. Di fatto non ci è possibile conoscere o sperimentare nulla del sacrificio reale o antico, perché l'accesso alla sua verità è storicamente, o meglio, metafisicamente, proibito. Nancy vede l'instaurazione di una logica mimetica nel cuore della relazione tra l'Occidente e il sacrificio. La verità onto-teologica del sacrificio occidentale è rappresentata dalla doppia figura di Socrate e Cristo. Queste due figure riconducono all'antico sacrificio, ripetendolo e modificandolo strutturalmente nel momento del superamento dialettico (là dove cioè esso ha il suo completamento e/o la sua fine, realizzandosi). Il sacrificio occidentale è auto-sacrificio, esso è unico, esso è la verità incarnata di tutti i sacrifici, o meglio, ne è l'essenza costitutiva. Ecco perché l'auto-sacrificio si configura come l'eccedenza del sacrificio, l'ultimo dei sacrifici. [...] In altri termini, il sacrificio occidentale – e la sua presunta legittimazione “morale” – si basa sulla verità ontoteologica dell'auto-sacrificio cristiano e sulla chiusura della sua storia [...]. Secondo Nancy allora, piuttosto, tale sacrificio dovrebbe essere pensato come la rivelazione e l'esposizione del suo orizzonte o della sua spettrale essenza che sfida ogni logica della fine e libera se stesso oltre una economia del ritorno (*de la revenance*) spirituale» (D. CALABRÒ, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano – Udine 2006, pp. 111-12).

<sup>777</sup> «[S]e è sempre questione del sacrificio antico nel cuore del sacrificio moderno, bisogna riconoscere che la rottura mimetica ci ha fatto smarrire l'antica verità del sacrificio. O piuttosto... la rottura si instaura con la *rappresentazione* della ‘perdita’ di una ‘verità sacrificale’ – e con la fascinazione per una ‘verità’ del momento crudele, sola verità dei riti antichi che si pretende conservata» (J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, a cura di L. BONESIO, Marcos y Marcos, Milano 1992, p. 232). In ordine alla questione della rappresentazione/immagine, quale opera delle mani d'uomo – a cui non sfugge, anzi valendo *a fortiori* per ogni *Auslegen* filosofico-teologico – cfr. G. C. PAGAZZI, *Fatte a mano. L'affetto di Cristo per le cose*, EDB, Bologna 2014.

<sup>778</sup> J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, op. cit., p. 236. Si tratta di una vera e propria “manipolazione”, che però, contro le intenzioni del soggetto, finisce per attrarre la logica sacrificale all'interno stesso della ‘nuova creatura’ nata dalle mani dell'umano occidentale – e cristiano! Infatti, «così facendo, installa nel cuore di questo processo proprio la distruzione sacrificale che ha l'aria di voler lasciare al sacrificio ‘antico’. Questa duplice operazione mette al centro, contemporaneamente, in una spiacevole ambiguità, l'efficacia infinita della negatività dialettica e il cuore cruento del sacrificio [...] [obbligando] a chiedersi se la negatività dialettica cancella il sangue, o se il sangue, al contrario, deve immancabilmente sgorgarvi» (p. 237). L'autore, rimandando in nota [26] ad una domanda posta, in un suo saggio, da Lacoue-Labarthe – «la *mimesis* la si può rivelare?» –, amplia la questione alla misura dell'interesse diretto che muove la dissertazione: «la *methexis* è ‘comunione’? Probabilmente è nella costruzione teologico-filosofica della dottrina della doppia ipostasi cristica, in quanto è anche il luogo stesso del sacrificio, e di tutte le possibili comunioni, che questi interrogativi potrebbero essere documentati al meglio».

<sup>779</sup> *IBIDEM*, pp. 214.15.

A voler essere più precisi – ma è già risaputo –, il soggetto di questa operazione spregiudicata viene costituito dal sodalizio ipostatizzato nella figura dell'occidente cristiano (o, reversibilmente, cristianesimo occidentale). Il suo intento si esplica nella determinazione a ricercare la superiorità della propria invenzione: un sacrificio nuovo e libero dal sangue, come se quello «“antico” fosse stato ridotto a una fase preliminare del “vero” sacrificio senza spargimenti di sangue: il sacrificio spirituale, che non tocca la carne che perisce, e che porta “a verità” il sacrificio antico»<sup>780</sup>. Rimane, pur tuttavia, intorno al sacrificio, la curiosa costante di una sua “fascinazione”<sup>781</sup>, che Nancy definisce «probabilmente inevitabile» e, simultaneamente, «intollerabile»<sup>782</sup>.

Più che ragionevole, pertanto, sospettare che si tratti di una *inevitabile* operazione mimetica<sup>783</sup>, per la quale il dispositivo sacrificale – nella logica cruenta che lo governa – non sia stato affatto eliminato, ma, in verità, solo ri-tradotto nella/dalla *koinè* cristiana. Se così fosse, secondo Nancy, «se [cioè] l'Occidente riconosce l'inermità del sacrificio di cui è l'inventore, forse è sempre e solo

---

<sup>780</sup> G. TUSA, *La questione ultima: il tema del sacrificio tra Derrida e Nancy*, in: U. PERONE (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, p. 125. Cfr. inoltre F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, *op. cit.*, pp. 248-57.60.93-95.

<sup>781</sup> «[S]i devono, senza tregua, correggere sia Bataille che Heidegger. Correggerli, ossia togliere loro anche la più piccola attrazione verso il sacrificio. L'allettamento al sacrificio, o del sacrificio è infatti sempre legato alla fascinazione di un'estasi rivolta verso un Altro o verso un Fuori assoluti, che riversa in esso il soggetto al fine di ripristinarlo meglio, promettendo al soggetto, per mezzo di qualche *mimesis* o di qualche 'superamento' della *mimesis*, la *methexis* con il Fuori o con l'Altro» (J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, *op. cit.*, pp. 259-60). All'ossessione del “Fuori” non può che corrispondere l'ossessione del sacrificio. Cfr. G. TUSA, *La questione ultima*, *op. cit.*, p. 125; F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, *op. cit.*, p. 294. Per ciò che attiene al sacrificio e alla sua ossessione, tra le numerose opere, cfr. G. BATAILLE, *Hegel, la morte e il sacrificio*, in: ID., *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, (a cura di M. CIAMPA, Di Stefano F.), Liguori, Napoli 1985, pp. 71-93; ID., *Sacrifici*, Stampa alternativa, Viterbo 2007; ID., *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997; ID., *Il colpevole* (con *L'alleluia*), Dedalo, Bari 1989.

<sup>782</sup> J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, *op. cit.*, p. 238. «[I] sacrificio è esonerato dalle sue funzioni finite e dalla sua esteriorità, ma sul momento *crudel* del sacrificio in quanto tale rimane fisso uno sguardo fascinato [...]. [L]o stesso Hegel che abbandona il sacrificio religioso ritrova per lo Stato il pieno valore del sacrificio guerriero [...]. Superando il sacrificio, l'Occidente *istituisce* una fascinazione per mezzo e in vista del momento crudele della sua economia [...]. La ‘carne che non perisce’ rimane una carne staccata da un corpo adorabile, e il segreto di questo orrore continua a gettare una luce oscura dal punto centrale del superamento, dal cuore della dialettica: *in verità*, è questo segreto che fa battere questo cuore, malgrado Hegel, oppure, e in modo più grave, è il gesto dialettico stesso che ha istituito questo segreto. La spiritualizzazione/dialettizzazione occidentale ha inventato il segreto di un'efficacia infinita della trasgressione e della sua crudeltà» (p. 231).

<sup>783</sup> «La rottura mimetica del sacrificio occidentale... propone un nuovo sacrificio» (*IBIDEM*, p. 222) – «*Mimesis*, quindi: il sacrificio spirituale sarà sacrificio solo in senso figurato» (p. 229). Nelle pagine che stanno fra gli estremi delle citazioni riportate, l'autore passa brevemente in rassegna quelli che lui individua come i quattro caratteri essenziali alla ‘nuova creatura’. Anzitutto, il sacrificio «[è] un *autosacrificio*» (p. 222; corsivo aggiunto), al modo di Socrate e Cristo: è, «nel senso più pieno del termine, e nei due valori del genitivo, il sacrificio *del soggetto*». Inoltre, tutti sono «raccolti, offerti e consacrati» nell'*unico* sacrificio, di sapore dichiaratamente ispirato alla *Lettera agli Ebrei* (pp. 224-225). Di seguito, viene indicata nella qualità *rivelativa* – in una sinfonia che intreccia S. Paolo con Agostino e Pascal – l'attitudine di «elevazione al principio o all'essenza del sacrificio» (p. 226). Da ultima, la categoria cardine del pensiero hegeliano, ampiamente citato: «quell[a] di essere il *superamento* del sacrificio, e il superamento dialettico e infinito. Infinito, il sacrificio occidentale lo è già per il fatto di essere auto sacrificio, di essere universale, e per il fatto di rivelare la verità spirituale di ogni sacrificio. Ma è ancora, e deve esserlo, infinito per il fatto di riassorbire in sé il momento finito del sacrificio stesso, e dunque per il fatto di dovere, logicamente, sacrificarsi in quanto sacrificio per accedere alla propria verità» (p. 228; corsivo aggiunto).

in vista di un sacrificio *di* questo sacrificio»<sup>784</sup>. L'intollerabilità del gesto mimetico non può che scaturire dal fatto che, nella sua versione cristiana spiritualizzata, il sacrificio è stato praticamente reso immortale. O perlomeno, coesteso al tempo del mondo occidentale – o dell'occidente, nel suo dominio sul mondo, fino a formare un connubio inscindibile: «Non è più un sacrificio occidentale, è l'occidente del sacrificio».

L'orrore intestimoniabile – eppure, proprio per questo, esigente di testimonianza<sup>785</sup> – di questa “seconda rottura” nella/della logica sacrificale, ha una precisa topografia: i campi di sterminio nazista. Lì, infatti, si compie «la rottura del sacrificio stesso. O meglio, è la sua brutale interruzione: proprio nel luogo dell'immolazione non c'è più immolazione»<sup>786</sup>. Nella lettura nancyana di segno *tipo-logico* intorno alle tracce sacrificali disseminate lungo la storia occidentale si scorge, nondimeno, anche la determinazione ad assegnare precise responsabilità, dal punto di vista filosofico, al compimento di un tale disegno. Ed esse vengono sostanzialmente individuate nella dialettica hegeliana.

All'indiscusso genio speculativo dello Jenese verrebbe dunque riconosciuto il ruolo di spartiacque in rapporto all'opera mimetica sacrificale. A Hegel, in altre parole, verrebbe assegnata la paternità “logica” della spiritualizzazione del sacrificio, giunta al suo approdo compiutamente formalizzato. Essa – *de facto* e *de iure* –, equivale allo stesso processo dialettico, ossia al modo in cui accade «la riconciliazione con se stesso dell'essenza assoluta»<sup>787</sup>. Nondimeno, nell'ineguagliato, poderoso sforzo logico hegeliano si ravviserebbero i prodromi di quel processo atroce che si avvierà alla indistinzione tra «sacrificio ed assassini»<sup>788</sup>. Segnalazione, in verità, non così originale.

---

<sup>784</sup> J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, *op. cit.*, p. 239.

<sup>785</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, *op. cit.*

<sup>786</sup> J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, *op. cit.*, p. 252.

<sup>787</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, *op. cit.* «In un senso il sacrificio è soppiantato dal ‘processo’ dialettico del continuo superamento, ma in un altro senso del sacrificio si conserva per intero il senso distruttivo» (F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, *op. cit.*, p. 252).

<sup>788</sup> Cfr. J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, *op. cit.*, p. 253. Qui, in modo diretto, nel tentativo di offrire plasticamente «il quadro di questo occidente del sacrificio», Nancy si riferisce all'opera poetica dello scrittore e drammaturgo austriaco di origine ebraica, HERMANN BROCH, *La morte di Virgilio*, Feltrinelli, Milano 1982, di cui si per intero la citazione: «D'ogni intorno ardevano le città dell'intera superficie terrestre in un paesaggio senza natura, precipitare le loro mura, lacerati e squarciati i blocchi di pietra delle loro strade, mentre il miasma della dissoluzione si diffondeva sui campi come un vapore di sangue e d'ogni intorno infuriava la frenesia di sacrificio dei fanatici senza dio e le false vittime si ammucchiavano l'una sull'altra nell'ebbrezza del sacrificio; d'ogni intorno infuriavano gli invasati che abbattevano a morte il compagno, per scaricare sopra di lui la propria falsa morte, e devastavano ed incendiavano la casa del vicino, per attirare il dio nella loro casa; così il male infuriava, con grida di giubilo, sacrifici, assassini, incendi, distruzioni...» (p. 214). Tornano sullo sfondo le riflessioni agambeniane intorno alla paradossale figura dell'*homo sacer*, l'insacrificabile e uccidibile – cfr. *Capitolo Secondo*.

Invero, nella prospettiva ermeneutica di Nancy, riecheggianti motivi quantomeno nietzschiani, kierkegaardiani e rosenzweighiani<sup>789</sup>, la critica al sistema hegeliano ha in conto di svolgere una funzione speculativamente strategica, permettendo l'enucleazione di uno fra i più nevralgici centri teoretici dell'impianto teoretico del pensatore francese. In punta di sistema, Hegel mostrerebbe il volto crudele, dissimulato dietro la logica sacrificale spiritualizzata, nel momento in cui «il finito deve essere annientato, e questo momento rimane quello di una trasgressione [...] della presenza a sé»<sup>790</sup>. Per Nancy si tratta di un tributo altissimo, pagato dalla singolarità nella sua finitezza costitutiva – *logicamente*, nella figura della riconciliazione dialettica; *storicamente*, nella “dolerosa”, “oscura” trasgressione, rappresentata (allora, come ora) dalla “ineluttabile” topica dei campi di concentrazione.

Quella pretesa superiorità rispetto al sacrificio degli antichi, offerto nel quadro dell'occidente cristiano rivela, in fondo, al disincanto di occhi decostruttivistici solo una più sofisticata capacità dissimulativa della sua anima incancellabilmente violenta<sup>791</sup>:

*una modalità più elevata, più vera, della logica sacrificale. La riconciliazione dell'essenza esige anch'essa, in effetti, il passaggio attraverso la negatività assoluta e attraverso la morte. È attraverso questa negatività – e anche in quanto questa negatività – che l'essenza si comunica a se stessa [...] appropriazione del Sé nella sua propria negatività, e se il gesto sacrificale è stato abbandonato al mondo della finito (finité), non è che per far meglio risaltare la struttura sacrificale infinita di questa appropriazione del Soggetto. Per questo, la mimesis esteriore del sacrificio antico diventa la mimesis interiore e autentica del vero sacrificio*<sup>792</sup>.

Il finito, pertanto, non sarebbe che un momento all'interno di una economia essenzialmente votata all'annientamento. Verrebbe da dire quasi il *fondamento*, ossia ciò che – agambenianamente – viene *spro-fondato* al fine di dare vita alla

---

<sup>789</sup> Cfr. la critica rosenzweighiana nell'*incipit* de *La Stella della redenzione*, *op. cit.*; inoltre, per quanto datato, cfr. K. LÖWIT, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949. Per una lettura positiva di Hegel nella contemporaneità si legga senz'altro K. APPEL, *Dio e il tempo*, *op. cit.*, pp. 99-145.

<sup>790</sup> J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, *op. cit.*, p. 230.

<sup>791</sup> In questo senso, non sfugge affatto al rilievo di F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, *op. cit.*, p. 253, che si è in presenza di un medesimo impianto ermeneutico tanto nella prospettiva girardiana, quanto in quella nancyana. Si tratta della culturale centralità fondativa accordata alla figura della violenza arcaica del sacro – lacanianamente, *das Ding* (la Cosa); o, levinasianamente, *die Andere* (l'Altro) – e della sua inaggirabile fascinazione. Sulle istanze fenomenologiche della teoria girardiana cfr. C. TARDITI, *Mimesi e/è riduzione? Appunti su un possibile rapporto tra René Girard e la fenomenologia*, (Conferenza non pubblicata in convegno Nazionale presso Università Statale Milano su R. Girard), 2010.

<sup>792</sup> J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, *op. cit.*, p. 229. «Sulla pretesa di una superiorità del sacrificio nuovo rispetto a quello antico si innesta però la seconda rottura del sacrificio, quella per cui ne rimane soltanto il potenziale distruttivo, di annientamento, e per di più intrinsecamente giustificato sia dalla distinzione tra sacrifici autentici e inautentici, sia dalla negatività della finitezza» (F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, *op. cit.*, p. 253).

istituzione stessa dell'economia assoluta della soggettività assoluta che di fatto non può che mimare il passaggio attraverso la negatività, da cui simmetricamente, non può che riappropriarsi o transpropriarsi all'infinito. La legge della dialettica è sempre una legge mimetica [...]. In definitiva, tutto avviene come se la spiritualizzazione/dialettizzazione del sacrificio non potesse operarsi che per mezzo di una formidabile denegazione di se medesima<sup>793</sup>.

Sarà proprio ciò che nel paradigma concentrazionario si mostrerà come «nudo orrore, una parodia d'immolazione e di fumi che salgono al cielo, e che non merita nemmeno più il nome di "parodia". Con il sacrificio sparisce persino la possibilità di prendere in considerazione in esso, in qualsivoglia senso, il simulacro»<sup>794</sup>.

E infatti, nell'impianto teoretico nancyano, il finito non si rassegna ad essere «un "momento" all'interno di un processo e di un'economia»<sup>795</sup>. Non abdica, cioè, ontologicamente, in favore di qualcosa che lo trascende; né, tantomeno, fa «scaturire il suo senso con una conflagrazione distruttiva della sua finitezza». Non poco affine all'irriducibile della *forma-di-vita* che è la *nuda vita*, secondo l'impostazione precedentemente analizzata di G. Agamben, l'indivisibile della *finitezza* è tutto ciò che resta, la traccia indelebile per mappare lo spaziarsi del senso. L'esistenza finita, in ultimo, «pensata rigorosamente e pensata secondo il suo *Ereignis*, significa che l'esistenza non è sacrificabile. Non lo è, poiché è già, in se stessa, non sacrificata, ma offerta al mondo»<sup>796</sup>.

Nell'orizzonte di questo scarto, dalle sonorità derridiane inconfondibili – basti sovrapporre la figura dell'"offerta" alla logica del "puro dono"<sup>797</sup> –, si lascia situare la figura centrale del pensiero nancyano qui paradigmaticamente assunta: la *dis-chiusura*. Essa va intesa essenzialmente come campo tensionale che non cessa, nell'*Ereignis* (evento), di strappare l'ente alla sua propria chiusura. In questo senso, la stessa logica sacrificale, spiritualizzata o meno che sia, vale come cattura della finitezza e, ad un tempo, come infinità *cattiva*, trappola che serra tra i suoi denti acuminati l'autenticità tanto dell'occidente quanto del cristianesimo.

---

<sup>793</sup> J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, op. cit., p. 236.

<sup>794</sup> *IBIDEM*, p. 252.

<sup>795</sup> «[L]’unica alternativa a disposizione sarà quella di disincantarsi dalla sua malia, annunciando un ‘insacrificabile’ che è poi l’esistenza stessa: strada che rifiuta di accettare l’equivalenza cristiano-hegeliana tra l’essere finiti e l’essere sacrificabili» (F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 253).

<sup>796</sup> J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, op. cit., p. 257. La medesima opposizione, di matrice sostanzialmente nietzscheana, la si ritrova ad imbastire la trama di un recente saggio, il cui autore più volte è stato citato nel corso di queste pagine: M. RECALCATI, *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Raffaello Cortina, Milano 2018. Di notevole interesse, per quanto sintetico, il confronto registrato su questo argomento fra il noto psicoanalista lacanian ed un altro autore fin qui comparso in modo massiccio, ovvero P. SEQUERI (*Custodire l’inviolabile: psicoanalisi e teologia alleate*, in: “Vita e Pensiero”, 2/2018, pp. 51-60).

<sup>797</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Donare il tempo*, op. cit. Cfr. inoltre, fra le altre, la pertinenza delle sempre acute osservazioni di P. SEQUERI, *L’umano alla prova*, op. cit., pp. 87-102.



Esattamente presso quest'ultimo, tuttavia, si *possibilizza*<sup>798</sup>, all'osservazione del filosofo, la *chance* decisiva. Identificato con la figura della *dis-chiusura*, il cristianesimo storico è chiamato a disegnare il con-vergere di una duplice insistenza: anzitutto, quella che, nella figura, *verte dal lato della chiusura*, ossia dal suo con-cludere, portare al termine, con-su(m)mare. A partire dalla sua stessa fine, l'istituirsi cristiano si fa accompagnamento pratico e avveduto<sup>799</sup> – nella visibilità istituzionale del proprio *corpus* sociale e a ri-presentazione memoriale dell'insuperabile cristologico – all'esaurirsi effettuale della pervasività (per-versità?) sacrificale<sup>800</sup>. Esso, cioè, con-verge radicalmente verso la propria dimensione escatologica: è il finire della fine; o, se si preferisce, la religione che porta a termine la religione (Gauchet):

[c]ancellazione del sacrificio, cancellazione della comunione, cancellazione dell'Occidente: il che non significa che l'Occidente ritornerebbe quel che lo ha preceduto, né che il sacrificio occidentale tornerebbe ai riti che si riteneva dovesse spiritualizzare. Questo vorrebbe dire che noi siamo sull'orlo di un'altra comunità, di un'altra *methexis*, in cui la *mimesis* della condivisione [*partage*] cancellerebbe la mimica sacrificale di un'appropriazione dell'Altro<sup>801</sup>.

---

<sup>798</sup> Cfr. C. ROMANO, *Il possibile e l'evento. Introduzione all'ermeneutica evenemenziale*, (a cura di C. CANULLO) Mimesis, Milano – Udine 2010. Cfr. inoltre C. CANULLO, *Introduzione. Un nuovo inizio è ancora possibile? Fenomenologia, ermeneutica, evento*, in: C. ROMANO, *Il possibile e l'evento, op. cit.*, pp. 7-15; C. TARDITI, *Oltre il trascendentale, il trascendentale. In dialogo con E. Husserl, J. Patočka, M. Henry, J.-L. Marion e C. Romano*, in: "Philosophy Kitchen", 1 (2014), pp. 65-86; ID., *Notes pour une phénoménologie de la naissance. En dialogue avec Claude Romano*, in: "Revue de la philosophie française et de langue française", 2 (2013), pp. 68-86.

<sup>799</sup> «Il regno dei cieli è simile a dieci vergini che, prese le loro lampade, uscirono incontro allo sposo. Cinque di esse erano stolte e cinque sagge; le stolte presero le lampade, ma non presero con sé olio; le sagge invece, insieme alle lampade, presero anche dell'olio in piccoli vasi. Poiché lo sposo tardava, si assopirono tutte e dormirono. A mezzanotte si levò un grido: Ecco lo sposo, andategli incontro! Allora tutte quelle vergini si destarono e prepararono le loro lampade. E le stolte dissero alle sagge: Dateci del vostro olio, perché le nostre lampade si spengono. Ma le sagge risposero: No, che non abbia a mancare per noi e per voi; andate piuttosto dai venditori e compratevene. Ora, mentre quelle andavano per comprare l'olio, arrivò lo sposo e le vergini che erano pronte entrarono con lui alle nozze, e la porta fu chiusa. Più tardi arrivarono anche le altre vergini e incominciarono a dire: Signore, signore, aprici! Ma egli rispose: In verità vi dico: non vi conosco. Vegliate dunque, perché non sapete né il giorno né l'ora» (*Mt* 25,1-13). In verità, l'intero cap. 25 di *Mt* vale a paradigma della vigilanza che caratterizza la spiritualità al cristianesimo.

<sup>800</sup> Fine che, da un certo punto di vista, è già inscritta nel suo inizio sacrificale – e nello stesso tempo gli resiste –, se così si può interpretare quanto Nancy esprime come il punto d'incontro fra «[l']ateismo greco e il monoteismo ebraico». Infatti «l'unità del principio e l'unicità del dio si sono reciprocamente rafforzate e contrapposte attraverso una stessa contrazione – attrazione e repulsione reciproca – attraverso un duplice e violento movimento i cui effetti continuano a innervare e irritare la nostra storia. Da un lato, infatti, l'unicità del dio si faceva chiaramente sussumere o assorbire dall'unità del principio: il cristianesimo diventava così, da sé, umanesimo, ateismo e nichilismo [...]. D'altro canto, però, l'unicità del dio si rifiutava di entrare nell'ordine del principio. Non è un caso che, nella piena fioritura della razionalità moderna, Pascal abbia sentito con tale forza la necessità di separare il Dio 'dei filosofi e degli scienziati' dal 'Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, Dio di Gesù Cristo' [...]. L'idea di *creatio ex nihilo*, quando è distinta da ogni forma di produzione o di fabbricazione, corrisponde essenzialmente al duplice motivo dell'assenza di una necessità e dell'esistenza contingente del dato, che non ha ragione, fondamento né principio del suo darsi» (J.-L. NANCY, *La dischiusura, op. cit.*, pp. 36-37).

<sup>801</sup> J.-L. NANCY, *Un pensiero finito, op. cit.*, p. 263. L'essere-in-comune, o il con-essere, è in cerca, in Nancy, di uno *s-fondo* della e per la *partizione* dell'in-comune ontologico, più che di un *fondo* originario che sostanzierebbe di sé le

Contestualmente, il cristianesimo così inteso possibilizza, nella (e come) effettività storica, il compimento della vocazione specifica dell'occidente, iscritta da sempre nel suo nome latino: *occidens*<sup>802</sup>, ossia “tramonto” di quella socialità che affonda le radici nella violenza del sacro<sup>803</sup>. Un sacro che, forse, e in forza – se non anche alle spalle – della saldatura tra pensiero occidentale e cristianesimo, da tempo immemore non si lascia più nominare in questo modo. Eppure, a dispetto di ciò, non ha cessato di dominare sotto le spoglie del “fondamento” – metafora in apparenza positiva, ma che, con evidenza in regime di modernità, ha consentito alla ragione di *spro-fondare* sistematicamente sotto i suoi piedi l'effettività di ogni alterità (e, tragicamente, non solo sul piano teoretico). Se è vero che «non è l'identità ma l'alterità» ad essere “in gioco”, allora va portata signorilmente a con-su(m)mazione l'ingiunzione al sacrificio. Fosse anche quella che dissimula la sua forza dispotica nel principio fondativo del *nihil*, ossia il “nulla” come principio: «è forse il solo modo per uscire seriamente dal nichilismo. “Nichilismo” in realtà vuol dire: fare principio del niente. Ma *ex nihilo* vuol dire: disfare ogni principio, ivi compreso quello del niente. Svuotare, cioè, il *niente* (*rem*, la cosa) di ogni principialità: è la creazione»<sup>804</sup>.

“Essere sull'orlo” è proprio ciò che caratterizza la dimensione escatologica cristiana, in quanto espressione che riferisce di uno stato, o condizione, nell'imminenza della sua mutazione, anzi nel momento stesso in cui la trasfigurazione è nel suo iniziarsi. Nello specifico dell'affinamento con la riflessione nancyana, può indicare l'irrompere di una rivelazione, il cui unico tratto,

raggiunto proprio sul limite in cui il sacrificio si disfa, potrebbe appunto essere che non v'è “fuori”. L'evento dell'esistenza, il “che c'è”, significa che non c'è *nient'altro*. Non c'è un “Dio oscuro”. Non c'è oscurità che sia Dio [...]. Ma la chiarezza: quella di uno spazio aperto

---

singularità. Bene lo enuclea S. PIROMALLI, *Nudità del senso*, *op. cit.*, p. 271 (nota 21), quando indica la ricerca nancyana orientata ad individuare «un ‘fondamento’ ontologico (un fondamento s-fondato, non metafisico) alla dimensione del *tra*, del *con*, all'essere in comune».

<sup>802</sup> Cfr. fra gli altri la crepuscolare lucidità senza sconti di O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 2008. Fenomenale la critica, a questo proposito, della crepuscolarità nichilistica proposta da I. MANCINI, *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Arnoldo Mondadori, Milano 1983.

<sup>803</sup> «La fine del fantasma del sacrificio, del sogno di una soppressione totale dell'alterità tale da ricongiungere l'esistenza con il suo fondamento irraggiungibile, *senza resto*, sarebbe per Nancy il punto di partenza per un'altra esperienza dell'essere-in-comune, diversa da quella dell'Occidente quale noi lo conosciamo» (G. TUSA, *La questione ultima*, *op. cit.*, p. 126).

<sup>804</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, *op. cit.*, p. 37. Rovesciamento di priorità e di peso ontologico, a favore dell'alterità, che il filosofo riscontra nella relazione delle figure di “santità” e di “peccato”. Più precisamente: «[i]l santo è l'altro dal peccatore, nel senso che il peccatore si costituisce nel suo essere attraverso il rapporto con questa alterità: pecca di non essere santo, ma è alla santità che deve consacrarsi. Ora, la santità non è un principio. La santità non è né determinabile o rappresentabile, né prescrivibili. Essa *apre* all'uomo o nell'uomo (a meno che non si debba dire: *apre* al mondo e nel mondo, non soltanto per l'uomo) la dimensione e il movimento o il gesto di un ‘superarsi’ (*se passer*) infinitamente» (p. 37; corsivo aggiunto: “apre”). Per ciò che attiene al profilo anti-nichilistico della creazione cfr. J.-L. NANCY, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.

nel quale un occhio aperto non può più essere fascinato [...] non c'è niente che debba essere accordato, niente di "niente". "Niente" non è un abisso aperto al fuori. "Niente" afferma la finitezza, e questo "niente", subito, riconduce l'esistenza a sé, e a nient'altro<sup>805</sup>.

Si tratta, dunque, di una nuova partizione, o meglio, *partage*: il possibilizzarsi di un con-dividere che non ripiega sull'arcaico di rituali, mediante i quali l'*archè* (Abisso/Niente/Tutto) sarebbe come forzato, o indotto a partecipare in qualche modo il suo Sé. Né si richiude in pratiche religiose mimeticamente (*at-tese*) all'"O/oltre" rispetto alla finitezza della propria condizione esistenziale, verso il mitologema di una sacra *communio* col divino (il «Dio oscuro»<sup>806</sup>). Non si dà, insomma, *archè*, né *telos*; le prospettive di originarietà archeologica e di teleologica destinazione sono, allo sguardo di Nancy, all'esaurimento. Nessuna fuga in avanti, o indietro; denegati<sup>807</sup> il "sopra", tanto quanto il "sotto":

[d]a un certo punto di vista, è vero, non c'è orizzonte, cioè non c'è limite da trasgredire. Da un altro punto di vista, non c'è che l'orizzonte. All'orizzonte, qualcosa non smette di sorgere e di tramontare: ma non è né l'oriente, né l'occidente del sacrificio. È, se così si può dire, l'"orizzontalità" stessa. Oppure la finitezza. Oppure anche: *che c'è motivo di conferire senso all'assenza infinita del senso appropriabile*<sup>808</sup>.

Non si dà più alcuna scappatoia credibile<sup>809</sup>. Vi è solo e, semplicemente, l'esistere, l'"esser-qui" della singolarità "che-c'è". Ed è sempre tratto plurale, puro *mit-da-sein* (esser-ci-con) che, però, a sua volta non sacrifica, in qualche modo, alla propria immanenza quella dimensione trascendente così cara al pensiero non solo occidentale. Se, infatti, è vero che si dà «la chiusura di una immanenza», questa ha il volto di una pura apertura: scartare a sé, provar-si, saggiando-si nel prender le misure e abitar, in quanto singolarità, l'esser-in-comune. Scarto, perciò, che orienta a non percepire l'immanenza come orfana, o «in difetto di trascendenza»; piuttosto, se «l'appropriazione è immanente», essa accade nient'affatto come «un'indistinta coagulazione». L'immanenza,

---

<sup>805</sup> J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, op. cit., p. 260.

<sup>806</sup> In verità si tratta, come esplicitato dallo stesso Nancy, di una citazione da J. LACAN, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, a cura di G. B. CONTRI, Einaudi, Torino 1979.

<sup>807</sup> «L'ente espone l'essere nella sua essenza *disappropriata* [corsivo aggiunto] di ogni essenza, e di conseguenza, di ogni "essere": l'essere che non è, ma che questa negazione non dialettizza affinché esso *sia*, e sia infine ciò che è un Sé traspropriato» (J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, op. cit., p. 259).

<sup>808</sup> *IBIDEM*, p. 261.

<sup>809</sup> J.-L. MARION, tra gli altri, parlerebbe di idolatria ideologica da infrangere; cfr. ID., *Dio senza essere*, (a cura di C. CANULLO) Jaca Book, Milano 2008; ID., *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1983; ID., *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007. Si legga inoltre C. CANULLO, *L'esperienza del credere*, prefazione in: E. FALQUE, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 5-15.

ultimamente, «è fatta solo del suo orizzonte. L'orizzonte tiene l'esistenza a distanza da se stessa, in quello scarto o in quel "tra" che la costituisce [...] non si entra che nel *tra*, che è anche lo spazio di gioco della *mimesis* e della *methexis*»<sup>810</sup>.

### **Cristianesimo: *dis-chiusura* della religione**

Il *tra*<sup>811</sup> apre, anzi, spazia la *dis-chiusura* dell'esistenza, che *ab-borda* il *con* dell'essere-in-comune. Essere offerti come il bordo fattuale del *mit-sein*, è l'aver-luogo della *dis-chiusura* come *partizione* – di un incessante *part(or)ire*, senza provenienza né destinazione; *partire*, che non ha nulla a che vedere con un ri-partire partecipativo di/ad un "fuori" sostanziale.

Letto da questa angolatura, al cristianesimo, in quanto religione – e, visto il precipuo interesse nancyano, conseguentemente anche all'occidente e al mondo –, è offerto di provarsi in modo radicale con la meta-figura della *dis-chiusura*. Non solo congedo dalla sacralità del sacrificio (il *concludere* della prima insistenza), bensì, al contempo, anche da ogni suo congedar-si. Scartando su se stesso si leva inesauribile rispetto ad ogni opera delle proprie mani, o realizzazione particolaristica che la voglia identica a sé, o nella quale si voglia totalmente identificare. Si ri-presenta il cristianesimo sul *limes* di questa seconda insistenza caratterizzante la *dis-chiusura*: quella, cioè, che *verte dal lato della de(-negazione)*<sup>812</sup>, permettendo alla fine, propriamente, il suo in-finito finire, l'in-sistere senza posa nell'unicità del suo proprio finire. È la negazione che «afferma l'inappropriazione come il suo modo già proprio di appropriazione, e in verità come l'unico modo di ogni appropriazione. Così pure, il modo negativo di questo enunciato: "l'essere non è" non comporta una negazione, ma un'affermazione ontologica. Ed è quello che vuol dire *Ereignis*»<sup>813</sup>.

---

<sup>810</sup> J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, op. cit., pp. 261-262, il quale prosegue: «Non perché sarebbe un abisso, un altare o un cuore impenetrabile, ma perché non è nient'altro che il limite della finitezza, e questo limite, se non lo si vuol confondere con un [*sic.*] quello di un 'finito', diciamo hegeliano, è un limite che non si leva [(*s'enlève*)] su niente. Soltanto l'esistenza vi si leva [(*s'y enlève*)], direttamente essa stessa». In questa prospettiva, occorre fare attenzione alla figura della *soglia*, dispositivo immaginativo incline ad essere ritenuto responsabile dello slittamento tra i piani differenziali: «[n]on v'è soglia, e nemmeno un gesto sublime e cruento per attraversarla» (p. 262).

<sup>811</sup> Cfr. M. SERRES, *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente*, Bollati Boringhieri, Torino 2016. Si può scorgere, nella spaziatura significata dalla preposizione "tra", esattamente la figura ospitale della soglia, in quanto esistenza-dicarne, che si scopre dischiusa nel "tra" del/i corpo/i. Dello stesso autore si tenga conto della sua originale filosofia della storia enucleata in ID., *Darwin, Napoleone e il samaritano. Una filosofia della storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

<sup>812</sup> Per certi versi affine a ciò che Agamben indica come cifra messianica secondo la formula paolina del "come-non" (cfr. *Capitolo Secondo*).

<sup>813</sup> J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, op. cit., p. 259. Cfr. a questo proposito anche il suo densissimo saggio dedicato alla figura della libertà: ID., *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000; con una interessante *Introduzione* di R. ESPOSITO.

La soggettività, plurale singolare, è così liberata dall'automatismo della ri-chiusura autoreferenziale. Se ne lascia apprezzare lo spessore, per quanto impercettibile, nello spostamento, non solo semantico, dal "sacrificato/sacrificale" alla "donazione/oblativo", proprio all'esser-ci (*Da-sein*) in quanto "gettatezza". Più precisamente:

[L]'ente accade, ha luogo, e non è altro che un essere gettato nel mondo. In questo essere-gettato, è offerto. Ma non è offerto da nessuno, né a nessuno. Non è nemmeno auto-sacrificato, se nulla, nessun essere, nessun soggetto precede il suo esser-gettato. In verità, *non è nemmeno offerto o sacrificato a un Nulla, a un Niente o a un Altro nel cui abisso giungerebbe ancora a godere impossibilmente della propria impossibilità d'essere*<sup>814</sup>.

### III.3.2 "Vedere-e-gioire": la vocazione festosa della religione

Nel tentativo di intessere in modo persuasivo i fili argomentativi fin qui messi in gioco, viene ora ripresa la lettura critica del testo giovanneo (cfr. *Gv* 20,19-23). L'evangelista impiega, anche in questo passaggio capitale, il verbo tecnico *ὁράω*, ponendolo curiosamente a constatazione narrativa dell'unica "re-azione" spontanea del *χαίρω* ("gioire") che caratterizza la cerchia dei discepoli in rapporto alla rivelazione del Risorto. La riserva simbolica già osservata a proposito di *ὁράω* rende in prima istanza curiosi, a fronte dell'inegabile contrasto suscitato dall'indiscusso protagonismo di Colui che, rendendosi visibile, appare (cfr. *Gv* 20,19-23). In seconda battuta sostiene l'insistenza con cui, nel contesto dei versetti successivi (cfr. *Gv* 20,24-29), viene fornito lo spunto dialettico che impegna la discussione fra i personaggi coinvolti, in una progressione che va dal confronto fra i discepoli e Tommaso; tra Tommaso e Gesù; tra il Signore Dio e il lettore/uditore-comunità<sup>815</sup>. Va registrata, infine, la concordanza pressoché totale con le versioni sinottiche (se si eccettua *Lc* 24,34) sulla forma attiva del verbo; mentre, insieme a queste, si lascia apprezzare, nel merito, la ben nota e rimarchevole differenza rispetto ai testi del *kerigma* pasquale redatti nelle lettere paoline/apostoliche – emblematicamente: *1Cor* 15,5ss.

L'enfasi teologica con cui *ὁράω* viene strategicamente impiegato dall'autore del *QV*, non vale, come già ribadito, solo per questa singola circostanza. Qui, però, appare investito di un duplice compito – o, se si preferisce, motivo –, uno dei quali si ebbe ad esporre a proposito della sua

---

<sup>814</sup> J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, op. cit., p. 259.

<sup>815</sup> Non manca di impressionare la concentrazione del verbo *ὁράω* in questo contesto: ben 6 ricorrenze in appena 10 versetti (di cui 5 volte in 5 versetti; per l'esattezza: *Gv* 20,20.25a.b.27.29a.b). Ancor più ragguardevole questo suo uso esclusivo, se confrontato con i versetti precedenti dello stesso *Gv* 20, in cui si ha ben cura di far risaltare le sfumature possibili attraverso l'impiego anche degli altri due verbi designanti la referenza al campo sensibile del vedere – *θεωρέω* e *βλέπω*. Notevole, infine, anche lo scarto con il più volte richiamato *Gv* 9 (cfr. *Capitolo Primo*).

relativizzazione in favore di un altro registro della sensibilità corporea, quello del tocco/tatto – nella fattispecie: il secondo quadro del “dittico” (*Gv* 20,24ss – *Capitolo Secondo*).

Allora il testo, nel peso teologico/teologale che transitava dal “vedere” al “toccare”, mentre dichiarava alla comunità credente l’esigenza di un allargamento del campo esperienziale relativo alla fede, compatibile con il togliimento del Risorto, veniva al contempo a canonizzare l’impossibilità di una prospettiva che si attestasse/attesti esaustivamente sul registro della rivelazione. Pur non abolendone la incontestata consistenza, la univoca prospettiva che sorge a partire dalla centralità riservata al verbo *ὁράω*, induce, inesorabile, a declinare in modo insufficiente la comprensione dell’evento cristiano. Se, per insufficienza di comprensione, si vuole intendere il nucleo estrinsecistico di una determinata lettura, inesausta fino ad oggi, e sorprendentemente attiva in luoghi insospettabili del sapere della fede<sup>816</sup>. Si tratta, cioè, di quella pregiudiziale che muove un modo di leggere la fenomenalità cristiana, in base alla quale essa si risolve a espressione particolare nella/della storia delle istituzioni religiose, iscritta pertanto di diritto al più generale quadro comparativistico delle religioni-di-rivelazione.

Ribadita la parzialità, quantomeno, nella unilateralità di una simile interpretazione, per rapporto all’unicità del cristianesimo, non può, peraltro, essere rimossa l’inaggirabile necessità della religione. Non solo. Ma occorre onorarne fino in fondo la dignità, riaffermata con vigore, a livello del testo giovanneo (*Gv* 20,19-23), esattamente dalla ricorrenza del verbo *ὁράω*.

Come poc’anzi si notava, risulta assai difficile non ravvisare la sproporzione che marca atteggiamenti e comportamenti degli attori sulla scena di questo fronteggiamento post-pasquale<sup>817</sup> – veri e propri anim-a(t)tori del senso evangelico nell’intrigo attanziale del racconto. Spicca, perciò, il fatto che, mentre la prerogativa dell’iniziativa è interamente consegnata nelle mani del Risorto che si mostra, i discepoli non possono far altro che vedere – e gioire. Nell’intero permeante, disegnato dalle sue parole e dai suoi gesti<sup>818</sup>, il Signore li con-tatta in ogni modo, nel momento stesso

---

<sup>816</sup> Cfr. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, op. cit., pp. 21-155; inoltre M. SECKLER, *La teologia come scienza della fede*; ID., *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, in: W. KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale. 4. Trattato di Gnoseologia teologica*, op. cit., rispettivamente pp. 204-280; 537-615.

<sup>817</sup> Non va dimenticato che il risorto esordisce con la parola della pace, ribadita a motivo della necessità di sciogliere, non ultimo, dalla possibilità di una rappresaglia e dal terrore davanti al divino che non lascia scampo.

<sup>818</sup> «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. *Ef* 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. *Ef* 2,18; 2 *Pt* 1,4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. *Col* 1,15; 1 *Tm* 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. *Es* 33,11; *Gv* 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. *Bar* 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé. Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano

in cui non mettono in atto la possibile alternativa della fuga<sup>819</sup>. In altri termini, il verbo all'attivo designante il senso della vista, circo-scrive l'unica effettiva iniziativa della cerchia discepolare, tratteggiata dall'evangelista in modo sapiente ed estremamente efficace, in mezzo al mare di passività da essa attraversato alla presenza del Risorto.

Se la lettura secondo queste categorie incontra effettivamente la *res* dell'evangelo, si fa evidente, allora, un dato ulteriore: l'assoluto dell'agire che contrassegna l'apparire del Signore corrisponde all'antiorità immemoriale della sua decisione ad essere pura ed irrevocabile possibilità per il vedere discepolare. Così che lo stesso vedere attivo, orientato al riconoscimento, avviene in grazia di un incondizionato essere preceduti, o meglio: "essere-visti"<sup>820</sup>.

In questo senso, si mostra anche una possibile spiegazione intorno all'uso esclusivo del verbo *ὁράω* in questo contesto. Si deve, infatti, rammentare che, con esso, la strategia narrativa adottata dal *QV* indica con precisione la qualità simbolica del vedere messianico<sup>821</sup>. In buona sostanza, ai discepoli viene offerta la possibilità non solo di aprire gli occhi – per così dire – davanti al Signore che si lascia vedere, ma, ben oltre a questo, è dato loro di vedere (e veder-si) come lo stesso Risorto (li) vede. Nell'anticipo indisponibile che configura la sua iniziativa viene a tra-dursi il modo messianico di vedere-e-gioire per il congiungersi, inesauribile e sempre rinnovato, delle "cose del Padre" (cfr. *Lc* 2,49) con quelle apparentemente più marginali del mondo feriale:

Io ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti, e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così hai deciso nella tua benevolenza. Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio, se non il Padre; e nessuno conosce il Padre, se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo<sup>822</sup>.

Dello stesso modo di vedere-e-gioire fruiscono anche i discepoli, dando, in questo modo, corpo all'anelito biblico: «è in te la sorgente della vita, alla tua luce vediamo la luce»<sup>823</sup>. Quel permanere nella luce che dà a vedere – che per essi misura la figura di un esser-visti, di un lasciar-si vedere-così, secondo quella forma che mai si limita all'osservazione oggettiva e/o estrinseca – appare più

---

il mistero in esse contenuto. La profonda verità, poi, che questa Rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione» (*DV* 2).

<sup>819</sup> Resta il fatto che Tommaso (come l'Isariota) manca. A questo "vedere" ci si può sempre sottrarre in anticipo e non permettere che accada.

<sup>820</sup> Cfr. F. CERAGIOLI, "Il cielo aperto" (*Gv* 1, 51): *Analitica del riconoscimento e struttura della fede nell'intreccio di desiderio e dono*, Effatà Editrice, Torino 2012.

<sup>821</sup> Cfr. *Capitolo Primo*.

<sup>822</sup> *Mt* 11,25-27.

<sup>823</sup> *Sal* 35,10.

comprensibile se la si avvicina all'analogia esperienza del parlare, in forza della quale può, letteralmente, farsi *sentire* la voce<sup>824</sup>.

La stoffa del suo essere in-visibile, in una vibrazione poco più che sonora, non la rende meno reale di colui che la proferisce e a cui è rivolta. Nel quasi-nulla della sua forma ha luogo l'intero invariabile dell'identità di chi parla, con-tenuta in sé, al modo della monade leibniziana, da non sapersi, come quest'ultima<sup>825</sup>, se non nell'a-venire e sentir-si presso l'altro. E tanto da poter dire,

---

<sup>824</sup> A partire dalla critica contemporanea al logocentrismo della cultura (non solo) filosofica occidentale si legga senz'altro una – direttamente riferita alla visione di I. CALVINO (in modo particolare nella sua fiaba: *Sotto il sole giaguaro*, Mondadori, Milano 2001) – «fenomenologia vocalica dell'unicità», ovvero «una ontologia che riguarda la singolarità incarnata» elaborata da A. CAVARERO, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003, (qui, p. 14); inoltre: ID., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2011; ID., *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014; ID., *Le tentazioni del doppio*, in: AA. VV. (a cura di MAZZONI C. M.), *Etica della ricerca biologica*, Olschki, Città di Castello (Perugia) 2000, pp. 225-232. Da qui anche una critica alla concezione nancyana – «il semplice dato che la voce di ciascuno è diversa da quella di ogni altro, nel denso testo di Nancy [...], non diventa esplicito oggetto di riflessione. Non si approda così a un'ontologia vocalica dell'unicità, bensì a un'ermeneutica della spartizione incentrata sul tema del *logos*» (*A più voci, op. cit.*, p. 103) – in ordine alla sua ontologia della voce, formulata in J.-L. NANCY, *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, Il Poligrafo, Padova 1993. Successivamente, in un saggio particolarmente intonato ad atmosfere spiccatamente teatrali (ID., *Vox clamans in deserto*, in: *Il peso di un pensiero. L'approssimarsi*, a cura di D. CALABRÒ, Mimesis, Milano – Udine 2009, pp. 23-36), il filosofo strasburghese mette a fuoco come la voce non debba tanto rappresentare «l'impronta unica che individua il singolo emittente», quanto piuttosto sappia rinnovare «l'ogni-volta-sonoro che ex-pone la singolarità oltre se stessa, al limite di sé: l'unicità vocale è caratteristica non tanto del soggetto [cfr. sopra, A. Cavarero], bensì della singola espressione sonora, una delle tante possibili della gamma vocale in cui la voce si annuncia e si spartisce [...], dal livello *trans*-individuale al livello *infra*-individuale, senza mai arrestarsi in un punto definito e stabile, neppure al livello più minuscolo di una presunta soggettività, dunque neppure in una voce unica che possa fissare una volta per tutte l'identità della persona» (S. PIROMALLI, *Nudità del senso, op. cit.*, p. 157). Sulla questione della *phoné* si rimanda anche a C. SERRA, *La voce e il riferimento. Una discussione su A l'écoute di Jean-Luc Nancy*, in: *De Musica*, (2012), pp. 1-12. Non si dimentichino, poi, in particolare, i riferimenti ai lavori di G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte, op. cit.*, pp. 43-54, la inquadra nella figura di uno *shifter* linguistico, ovvero l'evento di un aver-luogo del linguaggio che “gioca” sull'embricatura ontologica di negatività e positività: «Esperienza non più di un mero suono e non ancora di un significato, questo “pensiero della voce sola” apre al pensiero una dimensione inaudita, che, indicando il puro aver-luogo di un'istanza di linguaggio senza alcun avvento determinato di significato, si presenta come una sorta di “categoria delle categorie” che soggiace già sempre a ogni procedimento verbale ed è, pertanto, singolarmente vicina alla dimensione di significato del puro essere. [...] La Voce apre, infatti, il luogo del linguaggio, ma lo apre in modo tale, che esso è sempre già preso in una negatività e, innanzitutto, sempre già consegnato a una temporalità. In quanto ha luogo nella Voce (cioè nel non-luogo della voce, nel suo esser-stato), il linguaggio ha luogo nel tempo. Mostrando l'istante di discorso, la Voce apre, insieme, l'essere e il tempo. Essa è cronotetica» (pp. 47.49). Cfr. anche G. AGAMBEN, *Pascoli e il pensiero della voce*, in: G. PASCOLI, *Il fanciullino*, Nottetempo, Roma 2012, pp. 7-27; M. CARBONE, D. M. LEVIN, *La Carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano – Udine 2003. Infine si veda *supra*, nota 239, 297, 298; G. D'ACUNTO, *La voce prima del segno*, in: *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 1 (2015), pp. 37-45.

<sup>825</sup> Scartando dalla vulgata, secondo la cui interpretazione la categoria leibniziana circoscriverebbe l'assoluto della incomunicabilità, si legga con interesse la suggestiva proposta di K. APPEL, *Apprezzare la morte, op. cit.*, pp. 97-108, che ritiene il filosofo tedesco – nonché matematico – da una parte, estremamente affine all'impianto spirituale di Schelling, e dall'altra, in una certa continuità speculativa con l'impostazione kantiana e hegeliana. Secondo questa interpretazione leibniziana «il mondo [...] non è un assemblamento di oggetti meccanicistici che si trovano in una reciproca exteriorità spazio-temporali, bensì un mondo di soggetti che nelle loro rispettive relazioni con il mondo si temporalizzano e spazializzano. Ogni monade è un infinito mondo di relazioni in cui le altre monadi vengono percepite, vale a dire rispecchiate. Un soggetto umano percepisce altri soggetti umani, il sole, altre forme di vita [...] e queste a loro volta percepiscono l'uomo. Tempo e spazio in questo pensiero non sono più disgiungibili dai soggetti e non sussistono indipendentemente da loro; piuttosto sono espressione o schema dell'ordinamento dei rapporti che costituiscono questo soggetto (o che questo soggetto costituisce, dunque *genitivus subiectivus* e *genitivus obiectivus*!)



con un'iperbole, che né bocca, né orecchio possono appropriarsene, o spartirsene il senso, dal momento che la voce non si lascia ridurre al contenuto di un discorso pronunciato e/o ascoltato, né all'organicità del suono emesso dalla bocca e ricevuto dall'orecchio.

Propriamente, la voce non parla, né si ode; ma affetta e affeziona. Ancor meglio: è l'aver luogo, nell'ordine della parola, dell'affezione stessa; in modo tale, però, da non requirirne totalmente il senso. La sua inesauribilità dà paradossale prova di sé lasciandosi nondimeno sentire nell'ordine del silenzio. Ciò che, dunque, afferma la voce di chi parla, lo mostra, similmente, lo sguardo di chi vede. La differenza, che li coglie interpreti negli ambiti diversificati del sentire, secondo lo specifico stilistico a loro congeniale, li vuole coniugati nella dis-tensione dell'affezione: un *quasi*-nulla, in grazia del quale a-viene l'intersoggettività dei legami<sup>826</sup>. Impossibile elidere quell'affiorare alla memoria della figura *quasi*-morta accasciata sul ciglio della strada, che solo il *Samaritano* “vide/vede”<sup>827</sup>.

Tanto *discreta*<sup>828</sup>, e tale la smisurata forza dell'affezione, da non sopportare misura alcuna, se non quella proposta come paradosso, che si lascia apprezzare nell’“infinitamente piccolo”<sup>829</sup> di con-tatti non rapinosi – ovvero non in-vidiosi. Un vedere non rapace, dunque, ma “toccante”; e sapiente, per il modo in cui, toccando, sa accendere l'affezione dei legami presso l'altro, a cui accede, consegnandosi vulnerabile nell'intero infinitesimale di uno sguardo<sup>830</sup>.

Non da ultimo – persuasi da ciò che finora è stato argomentato –, l'utilizzo strategico del verbo *ὀράω*, col quale il *QV* disegna tratti po(n)derosi nella raffinata tessitura delle sue arcate teologiche, consente di effettuare un passo ulteriore. Si tratta, per l'esattezza, di poter valutare l'effettività degli affetti e la qualità spirituale di ogni legame nell'orizzonte di quell'accadere riconducibile

---

– o, parafrasando Deleuze, lo ‘s-piegano’» (pp. 101-102). Il riferimento tradisce un ammiccamento all'imprescindibile, pregevole saggio di G. DELEUZE, *La piega*, op. cit.

<sup>826</sup> Della consueta ironica argutezza è il tenore del commento proposto da Salmann sulla «forza del forse», un avverbio che – similmente allo scarto minimo di non-coincidenza che la grammatica nomina con “quasi” –, nell'ordine estetico dell'opinabile/valutativo (giudizio), indica l'essere del soggetto in presenza di un imponderabile, che, dunque, non si lascia esaurire nel tentativo di presa esercitato dalla definizione soggettuale. Cfr. E. SALMANN, *Presenza di spirito*, op. cit., pp. 7-23.

<sup>827</sup> Comune, fra l'altro, è la presenza già riscontrata del verbo in questione, *ὀράω*. Cfr. *Capitolo Primo*.

<sup>828</sup> Da intendersi nella duplice possibilità offerta dal vocabolo: in qualità aggettivale del sostantivo “discrezione”; etimologicamente, tuttavia, vale per il participio passato della radice verbale latina *discernere*, transitata nell'italiano.

<sup>829</sup> Cfr. C. BOBIN, *Francesco e l'infinitamente piccolo*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (Milano) 1994.

<sup>830</sup> «Gesù, guardatolo, l'amò e gli disse: “Una cosa ti manca! Va', vendi tutto ciò che hai e dàlo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi”. Ma egli, rattristato da quella parola, se ne andò dolente, perché aveva molti beni. Gesù, guardatosi attorno, disse ai suoi discepoli: “Quanto difficilmente coloro che hanno delle ricchezze entreranno nel regno di Dio!”» (*Mc* 10,21-23). La vulnerabilità nella intensità dello sguardo di Gesù è paradossalmente messa allo scoperto proprio dal rifiuto che l'altro oppone al suo amorevole consegnarsi. Va notato che, in questa circostanza, l'evangelista non opta per l'utilizzo del verbo *ὀράω*, ma dell'equivalente *ἐμβλέπω*.

alla segnatura della religione. Per la definizione del suo senso, in sostanza, non ci si dovrebbe limitare a considerarla conio, dal punto di vista linguistico, della relazione specifica tra l'umano e il divino, secondo l'interpretazione maggiormente accreditata a partire dalle inferenze etimologiche sul latino *re-ligare*<sup>831</sup>. Con la categoria religione non va inteso, infatti, un legame esclusivo, ma la possibilità stessa di nominare in modo inclusivo l'incondizionato del legame<sup>832</sup>.

Recuperando le armoniche nancyane e dicendolo nel modo più diretto possibile: il legame *re-lige*, poiché coincide con l'essere in-comune (*mit*)<sup>833</sup>. Ogni legame spazia pertanto la *dis-chiusura* di una dimensione non solo intrinsecamente *affettiva*, ma nondimeno anche *religiosa* (o, forse, proprio *perché religiosa*), tanto che dire religione equivale a dire legame *tout court*, in grazia della inesauribile riserva *sym-bolica* consegnata nel suo grembo. La soggettività si trova così intimata,

---

<sup>831</sup> Da non trascurare, tuttavia, l'accezione "profanatoria" proposta da G. AGAMBEN, *Profanazioni*, *op. cit.*, p. 85: «Il termine *religio* non deriva, secondo un'etimologia tanto insipida quanto inesatta, da *religare* (ciò che lega e unisce l'umano e il divino), ma da *relegere*, che indica l'atteggiamento di scrupolo e di attenzione cui devono improntarsi i rapporti con gli dèi, l'inquieta esitazione (il "rileggere") davanti alle forme – e alle formule – da osservare per rispettare la separazione fra il sacro e il profano. *Religio* non è ciò che unisce uomini e dèi, ma ciò che veglia a mantenerli distinti. Alla religione non si oppongono, perciò, l'incredulità e l'indifferenza rispetto al divino, ma la "negligenza", cioè un atteggiamento libero e "distratto" – cioè sciolto dalla *religio* delle norme – di fronte alle cose e al loro uso, alle forme della separazione e al loro significato. Profanare significa: aprire la possibilità di una forma speciale di negligenza, che ignora la separazione o, piuttosto, ne fa un uso particolare».

<sup>832</sup> Secondo l'interpretazione di S. PIROMALLI, esattamente in questi termini dovrebbe configurarsi l'ontologia di Nancy. Nel quadro di un confronto tra il filosofo francese e il pensiero di M. ZAMBRANO – la cui visione religiosa esige da lei il «*tenere-insieme* ciò che la filosofia ha separato» –, sono ultimamente evidenziati elementi, per i quali non è forzato constatare una paradossale vicinanza proprio sulla comune intessitura religiosa. Per Nancy, insomma, «l'assenza di una verità metafisica induce al ritrovamento mai conclusivo di un nuovo legame fraterno, un'annodatura delle esistenze singolari co-esposte nella pluralità dell'essere. La visione dell'essere di Nancy assume insomma i tratti di un'ontologia *religiosa* (in senso strettamente etimologico, da *re-ligare*), per la quale le forme singolari dell'essere si tengono insieme in una scena plurale che Nancy stesso definisce *archi-originaria* [...] il legame *re-ligioso* tra le singolarità si espande solo in un senso orizzontale, interno all'esistenza. La *trascendente e materna* di Zambrano si traduce in Nancy in una *religiosità immanente e fraterna*, un vincolo fra gli esistenti orfani e abbandonati da ogni presupposizione esterna e superiore di un'essenza» (S. PIROMALLI, *Vuoto e inaugurazione*, *op. cit.*, p. 215). Ne è persuasa anche C. DI MARCO, secondo la quale il nancyano interesse per categoria della "comunità" – fondata sull'ontologia dell'essere-con – spinge il filosofo a considerare l'individuo nella sua inaggrabile esposizione all'altro. Non può, cioè, non «inclinare verso l'altro e con l'altro in un legame che non è più d'unità ma di com-unità. Un pensiero etico e politico della comunità intesa come dono da coltivare e comunicare, (s)partire: non come progetto da [*sic.*] realizzazione per il dominio e la protezione di interessi particolari. Perché l'essere dell'essere-in-comune non si possiede e quindi non si divide, ma si partecipa ed è per questo che il *logos* proprio della comunanza è l'esperienza morale dell'uguaglianza, quello della libertà dei fratelli senza Padre» (C. DI MARCO, *Philia versus Fraternità*, in: ID., (a cura di), *Un mondo altro è possibile*, Mimesis, Milano 2004, p. 15). Per quanto sia lecito – nonché doveroso, per quel che riguarda l'intento della dissertazione – differire tanto dalle note conclusive di entrambi gli interpreti, quanto dallo stesso Nancy, in ordine all'idea di una fraternità *necessariamente* orfana, rimane senz'alcun dubbio condivisibile la qualità intrinsecamente *re-ligiosa* restituita ai legami fraterni dell'*essere-con* nancyano.

<sup>833</sup> «La religione, con questo suo esclusivo sapere e patire dal legame e della scissione, è nel campo delle forze polarizzate» che altro non sono rispetto all'assoluto antropologico (e, perché no? anche quello divino) del desiderio, e all'incondizionato teologico/teologale (cristologico) della fede. Alimentate «dalla energia primordiale», nel medio del legame che è la religione, si indicizza «il principio della loro lotta e la radice della loro conciliazione. Di questo campo di forze, la religione storica – ogni religione – frequenta le alture più sublimi e le bassezze più innominabili [...] le potenze sovranaturali del male si giocano il tutto per tutto – comprensibilmente – proprio nel punto in cui il desiderio e la fede si *congiungono* (e si *separano*)» (F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, *op. cit.*, p. 36).

nell'abbraccio ospitale di questa qualità simbolico-religiosa di legame, allo scarto sistematico dall'inesausta suadanza del potere, che inclina pericolosamente alla scorciatoia fusionale. E, correlativamente, con-vocata all'estro estetico del dispositivo rituale, invariante antropologica puntualmente diversificata sul piano socio-culturale.

Questo sa, con certezza, la coscienza (*credente*)<sup>834</sup> di chiunque, anche se, altrettanto facilmente, ne fraintende e/o confonde i termini, per la contiguità della dimensione del sacro. La quale, peraltro, se, da una parte, rende ambigue espressioni come la "sacralità del legame", dall'altra, ne rivela quasi involontariamente l'essenziale radicamento in orizzonti di trascendenza.

In ogni caso, il riconoscimento operato dalla coscienza dei discepoli, colta nell'atto del "vedere" (*ὁράω*), evidenzia il tratto della posizione credente, secondo lo stile peculiare al *QV*<sup>835</sup>. Per virtù del Crocifisso Vivente<sup>836</sup> che si mostra, essa si configura come *dis-chiusura*: tanto dis-locata in modo adeguato al fronteggiamento di Colui che si rivela, quanto orientata al suo riconoscimento<sup>837</sup>.

Riconnettendo il filo del discorso all'inaggrabile esigenza, inizialmente espressa, di onorare la necessità dell'istanza religiosa e del suo istituirsi, se ne può, per quanto ancora in maniera provvisoria, considerare l'effettiva riuscita. Se essa è, come le argomentazioni sopra esposte propongono, «la forma insuperabile del fronteggiamento del sacro, in cui ne va di noi e dei nostri affetti più cari»<sup>838</sup>, allora non può darsi affatto abrogazione della religione né delle sue leggi. E questo vale anche – e, forse, *a fortiori* – di fronte alla fattualità incontrovertibile della sua stessa ambiguità, a motivo della quale «la sua permeabilità al peccato di Adamo, [rivela] la sua impotenza a salvare l'uomo»<sup>839</sup>. Ambiguità ed impotenza salvifica strutturali, verrebbe da aggiungere; ovvero, da leggere non univocamente, come scaturite dal peccato dell'*Adam*, ma costitutive della fenomenalità

---

<sup>834</sup> Cfr. *supra*, nota 663.

<sup>835</sup> A differenza dei racconti sinottici, in *QV* non si dà spazio all'incertezza, né al timore, davanti al Risorto nel suo apparire – aspetti che, peraltro, sono diversamente presenti nello stesso testo, come si può agevolmente osservare.

<sup>836</sup> Molto interessante, in tal senso, l'annuncio dell'angelo alle donne, secondo la versione marciara: «Non vi spaventate! Voi cercate Gesù il Nazareno che è stato crocifisso; egli è risuscitato; non è qui; ecco il luogo dove l'avevano messo» (*Mc* 16,6). Nell'originale greco è ancor più suggestivo – ὁ δὲ λέγει αὐταῖς· Μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρητὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· Ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκεν αὐτόν –, dal momento che i verbi «crocifisso» e «risuscitato» sono separati/congiunti unicamente dal punto di interpunzione.

<sup>837</sup> «La fede nell'oggettività di questo coinvolgimento [di Dio] è accessibile a ogni uomo che vive in questo mondo, mediante 'l'evidenza' delle opere dell'Evangelo, sulle quali il Figlio ponte l'inequivoco sigillo della Parola di Dio. Il Figlio 'autorizza' la religione a consegnarsi a questo rimando: ad assorbirlo, assimilarlo, 'convertirsi' ad esso con tutta l'anima, il cuore, la mente» (F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, *op. cit.*, p. 47).

<sup>838</sup> *IBIDEM*, p. 28.

<sup>839</sup> *IBIDEM*, p. 27.

in quanto tale e di tutto ciò che, nella storia, accade<sup>840</sup>.

Dunque, sempre al fine di scongiurare (a priori) la recidiva allo scandalo che incombe sulla religione<sup>841</sup>, costituito dalle innegabili ed innumerevoli collusioni con le potenze del male, privarsene equivarrebbe in ogni caso a sciagura. Dall'esito addirittura peggiore, se solo si consideri il baratro ideologico in cui si precipiterebbe qualora, a dominare, fosse una effettività storica nella prospettiva semplificata di un cieco irenismo. Indubbiamente elevato è il grado di seduzione da essa esercitato; tuttavia, niente avrebbe a che fare con la realtà di una storia fattivamente pacificata. Fin troppo, invece, somiglierebbe all'ennesima edizione dell'invariabile religione di romana memoria: quella *pax*, cioè, dietro alla cui facciata, dai colori vivaci, è dissimulata la tetra ingiunzione alla soggezione del potere<sup>842</sup>.

Ambiguità da attraversare, piuttosto, senza scorciatoie né rimozioni. Fino a permanere, nella storia, come l'incancellabile *religioso* che fa memoria della dedizione giunta all'estremo di un non trattenere nulla per sé<sup>843</sup>. Per questo la religione si inventa come istituzione, la sola in grado, da una parte, di tener "ferma – dall'inizio e per sempre – la differenza ontologica dell'umano, come essere-di-trascendenza", con-vocato, cioè, ad essere, nella e per la creazione, il luogo in cui si accende la coscienza del mondo. Dall'altra, come poc'anzi osservato, non teme l'esposizione allo

---

<sup>840</sup> M. NERI, *Gesù, op. cit.*, p. 44.

<sup>841</sup> «Ma chi avrà scandalizzato uno di questi piccoli che credono in me, meglio per lui sarebbe che gli fosse appesa al collo una macina da mulino e fosse gettato in fondo al mare. Guai al mondo a causa degli scandali! perché è necessario che avvengano degli scandali; ma guai all'uomo per cui lo scandalo avviene! Se la tua mano o il tuo piede ti fanno cadere in peccato, tagliali e gettali via da te; meglio è per te entrare nella vita monco o zoppo, che avere due mani o due piedi ed essere gettato nel fuoco eterno. Se il tuo occhio ti fa cadere in peccato, cavalo e gettalo via da te; meglio è per te entrare nella vita con un occhio solo, che aver due occhi ed essere gettato nella geenna del fuoco» (*Mt* 18,6-9). L'impressionante monito impartito da Gesù in direzione di chi "scandalizza", non impedisce all'evangelista di canonizzare l'indiscutibile autorevolezza della riaffermata "necessità" – da parte del Signore – relativa ad un fare inevitabile, per quanto rischioso.

<sup>842</sup> «Un cristianesimo che patisce il fraintendimento antiumanistico e l'equivoco extra-mondano della sua associazione agli opposti estremismi dell'alienazione: quella di una religiosità spiritualmente intimistica ed evasiva [...]; e quella di una religione faziosa e dispotica, guidata da passioni sin troppo umane di intimidazione e di dominio. Un cristianesimo che [...] riscopre come storia commovente e drammatica – di cui accetta l'incanto e il carico – degli effetti di verità dell'autentica relazione con l'intimità vivente di Dio, prima e più che come esercizio di applicazione legalmente corretta di una nuova disciplina identitaria e autoreferenziale del sacro» (F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione, op. cit.*, p. 25).

<sup>843</sup> «Gesù, sapendo che era venuta per lui l'ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine [...] sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani e che era venuto da Dio e a Dio se ne tornava» (*Gv* 13,1.3); «Andate! Ecco, io vi mando come agnelli in mezzo a lupi; non portate borsa, né bisaccia, né sandali e non salutate nessuno lungo la strada. In qualunque casa entriate, prima dite: Pace a questa casa. Se vi sarà un figlio della pace, la vostra pace scenderà su di lui, altrimenti ritornerà su di voi. Restate in quella casa, mangiando e bevendo di quello che hanno, perché l'operaio è degno della sua mercede. Non passate di casa in casa. Quando entrerete in una città e vi accoglieranno, mangiate quello che vi sarà messo dinanzi, curate i malati che vi si trovano, e dite loro: Si è avvicinato a voi il regno di Dio. Ma quando entrerete in una città e non vi accoglieranno, uscite sulle piazze e dite: Anche la polvere della vostra città che si è attaccata ai nostri piedi, noi la scuotiamo contro di voi; sappiate però che il regno di Dio è vicino» (*Lc* 10,3-11). Cfr. inoltre *Fil* 2,6-8.

scandalo della propria clamorosa smentita, nell'essere chiamata a iscriverne, sul suo proprio corpo sociale, «l'*ultima ratio* del conflitto fra giustizia e prevaricazione»<sup>844</sup>.

La religione si dà come giocoso/festoso esercizio pratico sulla corda tesa, camminamento storico, sul quale l'umano azzarda, incessante, l'ab-bordaggio al divino – che, irresistibilmente, lo attrae. E, insieme, come sottilissima estremità protettiva, mediante la quale l'umano può esporsi – fascinosa terrore – al fronteggiamento del sacro abissale. È il punto critico della *dis-chiusura* che configura il proprio della religione cristianamente intesa, dove «[i]l *logos* della manifestazione del divino deve esporsi al vaglio del *mythos* religioso della decifrazione del sacro»<sup>845</sup>.

L'immagine di *Gv* 1,51, cui a breve si approderà, suggerisce precisamente questa coincidenza tra la figura della *dis-chiusura* e l'insistenza del gioco serio e festoso della religione (cfr. *Mt* 22,11s): da intendersi come il *typos/topos*, in cui il sacro (cieli) viene *tentato*<sup>846</sup>, vale a dire provato senza posa dall'umano desiderare.

Se, infatti, da una parte, i cieli rappresentano, nella buona e nella cattiva sorte, la sovrana e sovrastante «apertura di questo orizzonte – che non si chiude mai, anche quando ci divincoliamo da esso e contro di esso»<sup>847</sup>, dall'altra, ciò risulta quantomeno estrinseco all'anelito del soggetto

---

<sup>844</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 28. Memoria immemorabile di questa originaria disposizione, di cui l'uomo non potrà mai disporre, nonostante la protervia messa in campo dal sapere tecnico appartenente alla scienza contemporanea, «[l]a storia della religione tiene desta la coscienza del fatto che il percorso dell'esercizio e della responsabilità di questa interpretazione» – ossia il rapporto genesiaco (ri-conosciuto/mis-conosciuto) tra la signoria dell'uomo sulla creazione e intimità di Dio – «si muove sul crinale dell'abisso. Ogni successiva 'rivelazione' si presenta nel cono di luce e ombra di questa storia di adattamenti e di purificazioni, che istituiscono i codici del 'sacro'. La religione istituita – mito e rito, iniziazione e comandamento, consacrazione e sacrificio – riporta entro limiti accettabili, sapienziali e regolativi, i termini di quel confronto [...] fissa le demarcazioni del sacro a distanza di sicurezza dal punto limite: mette tutti i paletti, le regole, le procedure, le inibizioni e gli interdetti che può, per alleggerire il percorso 'minato' che l'uomo deve pur compiere nei pressi di quel supremo confronto con l'origine, in vista della salvezza di una destinazione possibile. Il 'sacro' indica la sfera degli effetti ingovernabili di ogni mossa che l'uomo compie sulla soglia dell'abisso, dove gli assoluti del desiderio si confrontano con l'intimità del divino. La religione – le religioni – della stirpe di Adamo si cautelano ovunque, memori del fallimento originario del pacifico rapporto fra l'intimità divina e gli assoluti del desiderio [...] invita a trattare il sacro con cautela e a rispettare la sua trascendenza rispetto all'umano conoscere, volere, agire e patire [...]. In questa moltiplicazione protettiva, però, finisce per dilatare il sacro a dismisura: rendendolo incombente, ossessivo, soffocante e pervasivo» (p. 30).

<sup>845</sup> *IBIDEM*, p. 35. Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Bompiani, Milano 2002; ID., *Filosofia della Rivelazione*, Bompiani, Milano 2002; F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, op. cit.; L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, op. cit.; ID., *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova 1989; K. HEINRICH, *Parmenide e Giona. Quattro studi sul rapporto tra filosofia e mitologia*, Guida, Napoli 1988. In questo contesto non si può dimenticare l'opera poetica di F. HÖLDERLIN, *Tutte le liriche*, op. cit. Sterminata è la letteratura sulla questione del mito, ma volentieri si riferisce di un duplice contributo di M. COSER, Verso una "Nuova Mitologia". Hölderlin e il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco, in: "Parola e Tempo", 14 (2016), Pazzini Editore, Rimini, pp. 193-203; ID., Fame del mito. Riflessioni sul successo del genere fantasy, in: "Parola e Tempo", 11 (2012), Pazzini Editore, Rimini, pp. 350-360.

<sup>846</sup> Il riferimento è alla semantica tracciata dal titolo della dissertazione, grazie alla citazione della poesia di A. V. REALI. Cfr. *Introduzione Generale*.

<sup>847</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 33.

e, comunque, ne può avere al massimo una vaga percezione. Più facilmente, avvertirà la sua inafferrabile anteriorità come chiusura e l'irriducibilità del suo insondabile mistero come buio impenetrabile, finché a *dis-chiudersi* non siano i suoi occhi ('vedere'/ὄραω). Pertanto, nell'imminenza di cedere la giustezza della loro gloria ad onore della terra<sup>848</sup>, i cieli figurano la permanente custodia dell'immediato possibile che è il *kairòs* in quanto *dis-chiusura*, alla cui folgorazione viene decisa la giustizia del definitivo proprio al desiderio – divino, non solo umano.

*Kairòs* è precisamente il termine tecnico con cui, sul piano biblico-neotestamentario, viene nominato il non-luogo che, imprevedibilmente, ha luogo, per il quale la condizionatezza della libertà umana si struttura nello "scavarne il solco"; ma è solo l'incondizionato della grazia, che è Dio, a sapere l'attimo<sup>849</sup>. È da questo piano di intersezione *kairologica* fra i due vettori, per così dire – umano e divino –, che, *graziosamente*, sa sprigionarsi l'indisponibile *kērigmatico* dell'Evangelo. Ed esattamente da qui viene la necessità, rappresentata dalla religione e dalla sua disposizione, a fornire il registro adeguato per l'iscrizione dell'articolazione fra "il sensibile" del simbolico e "l'inatteso" della grazia; nonché la cornice entro cui poter apprezzare il portato proprio alla metafora – non solo giovannea – dei *cieli aperti*<sup>850</sup>.

### III.4 Ripresa della figura dei cieli aperti (Gv 1,51)

Il qui-e-ora della storia, in cui il possibile dell'umano incontra l'impossibile di Dio<sup>851</sup>, in una con-giunzione (o costellazione) senza elisioni, è il *kairòs*, lo spazio-tempo del messia, che Agamben – secondo quanto già si osservava – coniuga con la *Jetztzeit* benjaminiana<sup>852</sup>. L'impressione dominante, tuttavia, diffusamente in circolo nei diversificati ambiti socio-culturali dell'occidente – religiosi/teologici e non – consegna l'immagine di cieli chiusi. Forse mai come oggi, il cristianesimo occidentale, nel corso della sua bimillennaria presenza, si è trovato storicamente confrontato con la possibilità realistica della sua evaporazione/liquidazione. Seppure ad essa si contrapponga,

---

<sup>848</sup> «E Dio vide che era cosa buona» (*Gen* 1,4.10.12.18.21.25); il particolare interesse rivolto al v. 31 è, come si sa, dovuto superlativo assoluto «molto buono», con cui culmina l'agire creativo/creazionale di Dio, manifestando il pieno suo compiacimento – che, per inciso, nel NT è *terminus technicus*, designante la perfetta congenialità della libertà cristologica all'opera del Padre (21 ricorrenze come radice verbale; 9 invece l'utilizzo della radice come sostantivo) – nell'opera delle sue mani, l'Adam.

<sup>849</sup> Cfr. F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 22.

<sup>850</sup> F. CERAGIOLI, "Il cielo aperto" (*Gv* 1, 51), op. cit.

<sup>851</sup> «Ma Gesù, guardandoli, disse: "Impossibile presso gli uomini, ma non presso Dio! Perché tutto è possibile presso Dio"» (*Mc* 10,27; cfr. // *Mt*; *Lc*; inoltre *Zc* 8,6; *Gn* 18,14; *Gb* 42,2).

<sup>852</sup> Cfr. *Capitolo Secondo*.

senza timore di smentita, la fede nella promessa di Dio<sup>853</sup>, ciò non toglie che non pochi, anche fuori dall'appartenenza ecclesiale, si interrogano, con malcelata ansia, sull'effettivo essere giunti alla "con-summazione" del tempo – «quando venimmo a quella foce stretta / dov'Ercule segnò li suoi riguardi»<sup>854</sup>.

E in effetti, alla fine di un mondo e di un'epoca, l'Occidente e il cristianesimo sono pervenuti, inestricabilmente, e senza possibilità di alternative. Nonostante ciò si ode, in questa fine, seppur sommessamente<sup>855</sup>, l'annuncio profetico «Ecco! Io faccio una cosa nuova, proprio ora germoglia! Non ve ne accorgete?» (Is 43,19). Il *novum* che sorge somiglia in modo tangibile al parto di una unicità incomparabile. Eppure, come la partitura dell'umano nascere invariabilmente ribadisce, la gioia del venire alla luce deve fare i conti non solo con le doglie della madre, ma pure con l'angoscia della perdita mortale patita dal nascituro<sup>856</sup>. La lettura culturale della odierna distretta sembra attestarsi in misura prevalente – e, tristemente, seguita anche da non poca teologia – su questo secondo lato della generazione. Senza riuscire a recepirvi, conseguentemente, germogli promettenti di «condizioni propizie al suo [= cristianesimo] irreversibile congedo dalle *figure dispotiche* del governo religioso del sacro. Non solo quelle del *mito arcaico*, ma anche quelle della *legge antica* e della *modernità storica*»<sup>857</sup>. Certo, la "cecità", manifestata da una simile prospettiva interpretativa, non si dispone secondo le suddette "condizioni propizie". E non riesce a "vedere" che «l'orizzonte dell'essere-Dio, che evoca la massima distanza pensabile, entra in relazione, mediante un significante, con l'interiorità e l'esteriorità dell'umano»<sup>858</sup>.

---

<sup>853</sup> «E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli» (Mt 16,18s; cfr. però Lc 18,8).

<sup>854</sup> D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia. Inferno, XXVI, 107-8, op. cit.*

<sup>855</sup> «Gli fu detto: "Esci e fermati sul monte alla presenza del Signore". Ecco, il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero. Come l'udi, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco, senti una voce che gli diceva: "Che fai qui, Elia?"» (I Re 19,11-13).

<sup>856</sup> «La religione le rende entrambe [invocazione e imprecazione] *nominabili*, all'altezza del loro *vuoto* di interlocuzione naturale e interurbana. Senza la religione, e per quanto circondate da affetti, esse rimarrebbero mute e cieche, inarticolabili e senza sfogo, sino alla follia. Una suprema giustizia e – sia pure – una suprema ingiustizia, che punta dritto all'intimità di Dio, sono lo spazio della loro articolazione possibile (Giobbe!). L'unico pensabile. Esso, però, mai avrebbe potuto potrebbe essere pensato, se la religione non custodisse la memoria dell'atto creatore dell'*imago Dei* e del suo smarrimento, infinite volte ripetuto, per ogni uomo che viene in questo mondo» (F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione, op. cit.*, pp. 31s).

<sup>857</sup> *IBIDEM*, p. 21.

<sup>858</sup> *IBIDEM*, p. 33. Il significante, la cui referenza lacaniana non può sfuggire, dice riferimento alla dimensione simbolica, alla quale, tuttavia, non può essere interamente ricondotto il sacramento in quanto tale. Esattamente l'ancora impensato scarto tra il sacramento e il simbolo anima le lezioni di P. SEQUERI, *Ritrattazioni del simbolico, op. cit.*, nonché dell'ultima sua fatica (e del lettore, nondimeno): ID., *Il sensibile e l'inatteso, op. cit.*

Tuttavia, questo continua ad accadere – *graziosamente* – a “pietra di inciampo”<sup>859</sup> e di contraddizione verso quella sciagurata inclinazione della devota istituzione religiosa ad arrogar-si le chiavi del Regno<sup>860</sup>. Poiché, in grazia della mediazione del significante religioso, l’umano-che-è-comune<sup>861</sup> è obiettivamente dis-posto, secondo le condizioni a lui più favorevoli, ad intercettare, per un verso, lo svelamento del vero volto di Dio. Posizione che lo abilita al possibile riconoscimento della salvezza che così lo raggiunge, ospitando, all’interno dell’orizzonte mondano, la trascendenza del sacro. E, se è vero che il differenziale della grazia impedisce alla religione di volersi origine della fede; ne consegue che quest’ultima non può non abitare e ri-abilitare<sup>862</sup> il luogo storicamente deputato alla rivelazione di Dio quale Creatore-e-Salvatore (la religione, appunto)<sup>863</sup>. L’irriducibile distanza della differenza ontologica, dunque, non viene affatto indicizzata – mediante la figura della *dis-chiusura* dei cieli – come separazione incolmabile imposta dal sacro; piuttosto, in essa, si osa *immaginare* una prossimità affettiva e affezionata nella relazione umano-divina, organizzata e resa praticabile precisamente dalla religione. Quest’ultima, inoltre, è l’insuperata invenzione che consente di fronteggiare, nell’orizzonte mondano, l’incandescenza irresistibile e ambivalente del sacro, tenendo fisso lo sguardo per discernere, con inesauribile sorpresa, la *dis-chiusura* rivelativa dei suoi cieli.

Per un altro verso, tuttavia, *dis-chiusura*, dice non semplicemente apertura unilaterale ed irreversibile, ma contiene la cifratura di una drammatica che fa della religione stessa il campo dialettico di una contesa “a caro prezzo”: tra l’inerzia poderosa, messa in moto dalla «astuzia delle potenze del maligno, come [d]alla prevaricazione dei devoti di professione»<sup>864</sup>, e la genuinità della fede evangelica. Inevitabile e mai scongiurata – fino alla consumazione della storia – la spinta

---

<sup>859</sup> «E Gesù disse loro: “Non avete mai letto nelle Scritture: La pietra che i costruttori hanno scartata è diventata testata d’angolo; dal Signore è stato fatto questo ed è mirabile agli occhi nostri? Perciò io vi dico: vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare. Chi cadrà sopra questa pietra sarà sfracellato; e qualora essa cada su qualcuno, lo stritolerà”» (Mt 21,42-44; cfr. Sal 118,22s).

<sup>860</sup> La simbolica delle chiavi appena esemplificata (cfr. Mt 16,18s) non ha, com’è noto, una valenza univocamente positiva. Per quanto attiene ai racconti evangelici, ad esempio, non può passare inascoltata l’invettiva di Gesù: «Guai a voi, dottori della legge, che avete tolto la chiave della scienza. Voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare l’avete impedito» (Lc 11,52; inoltre Mt 23,13).

<sup>861</sup> Cfr. P. SEQUERI, *L’umano alla prova*, op. cit.

<sup>862</sup> Cfr. G. C. PAGAZZI, *Questo è il mio corpo*, op. cit.

<sup>863</sup> «La verità cristiana dell’assunto fondamentale [barthiano], che coglie la necessità antropologica insuperabile dell’orizzonte religioso, insieme con la radicale impotenza [/insufficienza] della religione, in quanto succedaneo della grazia, ad assicurare la *qualità della fede* [...] rischia certo ad ogni passo il surrealismo della scissione radicale fra teologia e antropologia della religione, che il *mysterium conjunctionis* della cristologia rimuove letteralmente. Ma l’assunto dialettico, che inibisce la metamorfosi della grazia salvifica in dispositivo religioso, è degno di ogni considerazione» (F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 39).

<sup>864</sup> *IBIDEM*, p. 40.



verso una disposizione alla *ri-chiusura*, poiché «il pericolo è proprio la chiusura nella quale ci avviluppiamo come “esperti” e “mediatori” del divino»<sup>865</sup>. Soccombe, pertanto, l’istituirsi della religione all’ineliminabilità della minaccia che sovrasta l’immane suo compito, ogni qualvolta faccia pre-valere la pretesa – ciò che, purtroppo, da sempre si verifica – di bastare a se stessa in ordine al discernimento dell’a-venire di Dio nelle trame insidiose e seducenti/seduttive del sacro. Per questa figura del ripiegamento religioso l’eccesso della devozione corrisponde all’ossessione pseudo-teologica di un non essere mai abbastanza pronti – catecheticamente preparati, o spiritualmente *in gratia Dei* – per l’incontro diretto con Dio. I suoi dispositivi plurisecolari, deputati al processo inesausto di questo delicatissimo compito, si votano alla

insidiosissima deriva della requisizione/sostituzione dell’univocità divina. Questo slittamento è il punto di massima debolezza della religione, al quale tutti gli altri possono essere ricondotti, proprio perché esso sfrutta parassitariamente le energie più generose e profonde della religione medesima, ossia quelle che vengono chiamate in causa dalla cura per la custodia della sua essenziale testimonianza<sup>866</sup>.

La triste (ri)piegatura auto-referenziale che l’affligge, obliando la vulnerabilità della propria natura istituzionale/istituita<sup>867</sup>, rende auto-immune la religione, non meno quella cristianamente istituita<sup>868</sup> – e questo, paradossalmente, proprio in nome di Dio! –, impedendole il riconoscimento della novità di Dio, che non accade se non come legame (cfr. *Mt 25,31-46*).

---

<sup>865</sup> *IBIDEM*, p. 35. «Dove la dominazione di Dio evoca debolmente (o addirittura contraddittoriamente) *quella* potenza del sacro, il luogo *proprio* della verità della religione (possibilità della pura *grazia*, o altrimenti *del tutto* impossibile) si dissolve [...] [in vista di un] sospettare radicalmente del ‘mondo’, e a irrigidire la sua mediazione normativa del ‘sacro’. Le condizioni di ammissione alla benevolenza del divino si sovrappongono rischiosamente alle condizioni di appartenenza alla comunità» (pp. 41.42).

<sup>866</sup> *IBIDEM*, p. 41.

<sup>867</sup> «La dimenticanza muta di segno, e infine di sostanza, anche le tradizioni più autentiche della rivelazione originaria, della sua estetica e della sua drammatica»; «la religione incorpora anche, inevitabilmente, la memoria effettiva – la storia degli effetti – della fragilità di questa confidenza, in molti modi ferita dall’incredulità dell’uomo e insidiata dalle potenze ostili. Nel cono della prima Ombra – l’intimità di Dio che ci sfugge, proprio nel momento in cui si fa sentire come il Grembo in cui siamo concepiti – si è insediata la storia, perfettamente parallela, di una interpretazione difforme: quella del timore di un’intenzione prevaricatrice e di una soggezione insostenibile. La seconda Ombra. È in virtù di questa seconda Ombra che il peccato dell’uomo accumula la percezione dell’ostilità di Dio: per la quale cerca riparo, anche a costo di adattarsi alla sua logica di dominio (che non gli è difficile riprodurre, nei rapporti con i suoi simili, alternando l’astuzia dell’assoggettamento alla forza della prevaricazione). La soglia del pericolo, che lambisce la contiguità del *sentimento* e del *risentimento* creaturale (dipendenza e assoggettamento, il cui discernimento è ogni volta da decifrare), è pur essa incorporata e metabolizzata dalla religione. Inevitabilmente, essa vi adatta le sue dottrine e le sue pratiche [...] non è all’altezza di quel discernimento, né può resistere alla pressione delle potenze maligne che si aprono un varco proprio nella sua contiguità con il mistero inaccessibile dell’intimità di Dio» (*IBIDEM*, pp. 41.34). Si legga a tal proposito con inalterata profiuità B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Genova 1985.

<sup>868</sup> «[L]a qualità antropologica della religione è decisa nella esposizione al confronto col *logos* dell’umano-che-è-comune: come *ermeneutica* della tradizione, *fenomenologia* dell’evento, *pensiero* del sacro» (p. 35). Sul tentativo di costante immunizzazione della religione, nella torsione della propria istanza critica (teologia), rispetto al *logos*

Il punto archimedeo, sul piano dell'evangelo, che decide della singolarità veritativa della religione – non solo cristiana –, trova la sua sintesi folgorante nel pronunciamento messianico densamente simbolico: «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato! Perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato» (*Mc* 2,27-28)<sup>869</sup>. Cifra oltremodo solenne della istituzione religiosa ebraica, il sabato trova l'originario – *intencio auctoris/Dei* – del suo *logos* e del suo *ethos* nel perimetro tracciato dal ribaltamento radicale della *diakonia*<sup>870</sup>, in onore e a riscatto di quell'umano comune *intimato* alla ricerca del Dio benedicente e salvatore. L'evento cristologico attesta passo a passo l'irreprensibilità della direzione irrevocabilmente intrapresa: senza mai cedere alle lusinghe, più che ragionevoli, in favore di un rigetto *in toto* dell'*ethos* religioso ambiente, irrigiditosi ormai a misura auto-protettiva sotto la pressione schiacciante delle dominazioni non solo politiche.

Il riscontro paradossale dell'indefettibile orientamento messianico lo si può senz'altro leggere nella durezza inaudita di alcune iperboli paraboliche<sup>871</sup>; nonché nel *pathos* delle invettive, in prima istanza o quasi esclusivamente indirizzate a chi pertiene, in ordine all'autenticità dell'istituzione religiosa, la responsabilità di “vegliare”<sup>872</sup>. Non è ammissibile colludere, neppure per un millimetro del cammino dell'evangelo, con una simile piega della relazione con Dio: «L'Evangelo dell'*agape* di Dio, che è Gesù, discrimina la fede e l'incredulità sull'asse di una differenza che la

---

dell'umano-che-è-comune si leggano con profitto i validi contributi di G. COLOMBO, *La ragione teologica*, op. cit.; AA. VV., *L'evidenza e la fede*, a cura di G. COLOMBO, Glossa, Milano 1991.

<sup>869</sup> «La dignità dell'individuo libero e pensante, destinatario dell'appello di un Dio che *non vuole* essere subito (e *proprio così* vuole essere liberamente e consapevolmente creduto, sperato e amato), è il punto di attrazione di questa piegatura della verità religiosa. Ovvero, della *mediazione* cristiana della verità della religione – il sabato è per l'uomo – con la quale *ogni* religione è convocata a misurarsi» (F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 23).

<sup>870</sup> La piega autenticamente evangelica della religione e delle sue istituzioni è mostrata con inequivoca evidenza in *Mt* 20,24-28.

<sup>871</sup> Valgano per tutte, in questo senso, la sezione parabolica di *Mt* 25 e l'intero Capitolo 12 di *Mc*, con l'*incipit* affidato alla parabola nominata come “I vignaioli omicidi” (vv. 1-12).

<sup>872</sup> «Quanto a quel giorno e a quell'ora, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre. Come fu ai giorni di Noè, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo. Infatti, come nei giorni che precedettero il diluvio mangiavano e bevevano, prendevano moglie e marito, fino a quando Noè entrò nell'arca, e non si accorsero di nulla finché venne il diluvio e inghiottì tutti, così sarà anche alla venuta del Figlio dell'uomo. Allora due uomini saranno nel campo: uno sarà preso e l'altro lasciato. Due donne macineranno alla mola: una sarà presa e l'altra lasciata. Vegliate dunque, perché non sapete in quale giorno il Signore vostro verrà. Questo considerate: se il padrone di casa sapesse in quale ora della notte viene il ladro, veglierebbe e non si lascerebbe scassinare la casa. Perciò anche voi state pronti, perché nell'ora che non immaginate, il Figlio dell'uomo verrà. Qual è dunque il servo fidato e prudente che il padrone ha preposto ai suoi domestici con l'incarico di dar loro il cibo al tempo dovuto? Beato quel servo che il padrone al suo ritorno troverà ad agire così! In verità vi dico: gli affiderà l'amministrazione di tutti i suoi beni. Ma se questo servo malvagio dicesse in cuor suo: Il mio padrone tarda a venire, e cominciasse a percuotere i suoi compagni e a bere e a mangiare con gli ubriacconi, arriverà il padrone quando il servo non se l'aspetta e nell'ora che non sa, lo punirà con rigore e gli infliggerà la sorte che gli ipocriti si meritano: e là sarà pianto e stridore di denti» (*Mt* 24,36-51). Cfr. inoltre *Lc* 6,24-26 in rapporto a *Mt* 23!

religione di Adamo non può neppure immaginare»<sup>873</sup>. Eppure, non per rappresaglia, ma dalla giustizia di *agápe* si levano parole e gesti messianici a coerenza effettiva di *incarnazione* della straordinaria profezia isaiana:

Ecco il mio servo, che io sostengo; il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui, egli porterà il diritto alle nazioni. Non griderà, né alzerà il tono, non farà udire in piazza la sua voce, non spezzerà una canna incrinata non spegnerà uno stoppino dalla fiamma smorta; proclamerà il diritto con verità. Non verrà meno e non si abatterà finché abbia stabilito il diritto sulla terra; e le isole attendono il suo insegnamento (*Is* 42,1-4; cfr. *Mt* 12,18-21).

La liquidazione della religione non è nel segno dell'opera messianica, sebbene quella – ormai ridotta a «stoppino dalla fiamma smorta» ai vari livelli dell'articolazione caratterizzante le sue istanze regolative, le sue leggi e le sue pratiche –, viva, ora come allora, l'inerzia all'inettitudine della separazione, rispetto all'attitudine innata di im-mettere a contatto diretto il Dio-che-salva con la situazione concreta dell'uomo perduto nel proprio peccato. Per quanto fortemente pregiudicata, quella intrinseca capacità osmotica – il *limes* del *nomos* –, in cui si istituisce religione in quanto tale e la sua inaggirabile necessità, agli occhi e nell'agire del messia non solo non perde valore, ma da lui è fatta, letteralmente, oggetto della sua *passione*. Anche, e soprattutto, quando, senza saperne l'effettiva devastazione<sup>874</sup>, smarrisce se stessa<sup>875</sup> ribaltandosi, tanto fatalmente quanto tristemente, «[dal]la cura per la mediazione della salvezza [...] nella preoccupazione per la salvezza della mediazione»<sup>876</sup>.

La chiamata messianica si lascia pertanto configurare nella responsabilità di ri-consegnare la religione alla sua dignità più alta, quella che le permette di permanere sul limite della notte, sentinella vigilante a s-confinamento dei primi raggi aurorali<sup>877</sup>. Ossia, di potersi *dis-chiudere* all'evento del riconoscimento. Di più: solo in quanto religione – e proprio *perché* tale, con tutta

---

<sup>873</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., pp. 46-47.

<sup>874</sup> «Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno!» (*Lc* 23,34). «Il Figlio è giudicato 'irreligioso', l'incrudulità che conduce all'ateismo appare in forma 'religiosa'» (F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., pp. 44-45).

<sup>875</sup> «Convocata la folla insieme ai suoi discepoli, disse loro: "Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà. Che giova infatti all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima? E che cosa potrebbe mai dare un uomo in cambio della propria anima?"» (*Mc* 8,34-36).

<sup>876</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, op. cit., p. 43. «La giustificazione della mediazione religiosa, pur sempre decisiva, non è mai più importante della sua destinazione alla mediazione della fede. La destinazione della religione è la testimonianza della impossibile/possibile conciliazione umana dell'intimità di Dio con gli assoluti del desiderio. La logica di questa conciliazione è quella della fede evangelica, la sua ontologia è quella degli affetti» (p. 45).

<sup>877</sup> Cfr. *Is* 21,11s.

l'opacità *corporea* della sua dimensione istituzionale –, sa essere *dis-chiusura* come evento-di-riconoscimento, nel momento stesso in cui si lascia «afferrare e [ri]abi[li]tare dall'improbabile *agápe* di Dio, non prevista dall'interpretazione corrente della legge, eppure in grado di illuminare la qualità di una giustizia ineccepibile: alla quale Dio non può essere estraneo, nella quale Dio è comprensibile»<sup>878</sup>.

### III.4.1 La centralità della meta-figura della *dis-chiusura*

Ancora una volta viene provvidenzialmente in aiuto della dissertazione l'acume dello sforzo teoretico di J.-L. Nancy. Nel quinquennio che va dal 2005 al 2010, egli pubblica, per i tipi della francese *Éditions Galiléé*, il suo progetto interamente dedicato alla “decostruzione del cristianesimo”, sottotitolo che accompagna l'opera, mostrandone l'articolazione interna mediante due volumi: *La Déclosion* (2005) e *L'Adoration* (2010)<sup>879</sup>. Si tratta di uno snodo capitale per ciò che attiene allo sviluppo della ontologia pensata nancyanamente, secondo l'ordine del «singolare plurale»<sup>880</sup>. Nondimeno, si offre all'interprete, non unilateralmente di ambito filosofico, come postazione privilegiata per intercettare e saggiare le movenze peculiari al suo pensiero. Nel caso specifico, l'interesse che il filosofo francese esplicita nei confronti del fenomeno cristiano, e che lo spinge al confronto con esso in modo critico e serrato – pur partendo, al pari di G. Agamben, da ben altre posizioni esistenziali –, non può non attrarre la curiosità a cifra teologica. E, in effetti, non è dato di rimanerne delusi.

Le suggestioni filosofico-culturali di Nancy possiedono quella forza necessaria a provocare uno sguardo auto-critico in ordine al modo in cui il cristianesimo interpreta il suo essere nel mondo come religione istituita, *in primis* – ed è il livello qui indagato – in rapporto alla fenomenalità religiosa in quanto tale. Esprimendolo in modo più sintetico: qual è – se ve n'è – il differenziale proprio al cristianesimo, in rapporto al fenomeno antropologico dell'esperienza religiosa e al suo istituirsi? In un orizzonte più vicino alla dialettica barthiana, i termini teorici del confronto tendono tuttavia a colorarsi già secondo l'opposizione chiusura/apertura. Pertanto, nel loro fronteggiarsi, un “cristianesimo come religione” non potrà risultare interscambiabile, né reversibile alla prospettiva di una “religione come cristianesimo”.

Le figure “chiusura” e “apertura” – intese tuttavia dalla meta-figura *dis-chiusura* in una vicende non-elisione – intervengono esattamente a marcare questa alternativa non sovrapponibile,

---

<sup>878</sup> F. RIVA, P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>879</sup> Cfr. *supra*, nota 2.

<sup>880</sup> Cfr. J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, *op. cit.*

offerta dalle fondamentali visioni di cristianesimo. Alternative che, peraltro, sul piano della effettività storica, non esibiscono affatto i caratteri di netta separazione e di indubitabile distinguibilità.

Esattamente nel punto di intersezione fra il fronteggiamento – e l’indistinzione – dei due cristianesimi storicamente com-possibili – eppure in-com-patibili – e la provocazione teoretica costituita dalla nancyana «decostruzione del cristianesimo», si inserisce la questione posta dalla presente dissertazione. Si tratta, essenzialmente, di far valere in modo spregiudicato, ossia fino in fondo, l’istanza culturale sprigionata dall’attraversamento filosofico condotto da Nancy intorno alla fenomenalità del cristianesimo storico. In questo modo la si lascerà inter-agire – di più: abbandonando posizioni fin troppo caute e protette, le si permetterà di inter-ferire – con le precomprensioni di una teologia sempre esposta al rischio di una immunizzazione auto-referenziale<sup>881</sup>.

Se è vero che, *solo in ultimo* – è proprio il caso di dire – il cristianesimo mostra la propria identità secondo la qualità squisitamente escatologica della propria realtà; e dal momento che *Eschatos*<sup>882</sup> (cfr. *Ap* 22,13; inoltre 1,8; 21,6) è il nome proprio della manifestazione insuperabile ed irrevocabile del Dio affidabile<sup>883</sup>; allora non è affatto secondario considerare questa “ultimità” costitutiva (e costituente) nei termini di (e, al termine, *come*) una *differenza in punta di religione*. Una differenza, cioè, che «ammicca»<sup>884</sup> allo sguardo dell’altro come un lampo improvviso/imprevisto, inaspettato – dunque sempre *ultimo*, ossia in punta, o “in uscita” rispetto a ciò che si dà, nell’ordinarietà dell’accadere storico-culturale, come un qualcosa che non può non sfuggire alla comune attesa (e, forse, pre-tesa), pre-visione. Eppure, sì, avendo *già* attraversato per intero – e l’intero de – il fenomeno religioso come evento di cultura, il cristianesimo in-fine si dice come indisponibile riserva (o, “resto”) di un *non-ancora*. Ancor meglio, per dirla con Nancy,

[L]a struttura originaria del cristianesimo è l’annuncio della fine [...] il cristianesimo è essenzialmente nell’annuncio della fine. Più esattamente, il cristianesimo è nella fine come annuncio, come fine annunciata, come vangelo, come *euaggelion* [...] è la fine stessa a valere

---

<sup>881</sup> Non è, forse, così da sempre? O, almeno, lo è stato in quel promettente inizio del cristianesimo, accesi nel cuore del bacino del mediterraneo. Non va trascurato come già a livello di NT (su tutti il *QV*) sia in atto questa osmosi tra il differenziale evangelico e “le tre staia di farina”, nella cui immagine può trovare rispecchiamento il *corpus* culturale in quanto tale.

<sup>882</sup> «Io sono l’Alfa e l’Omega, il Primo e l’Ultimo, il principio e la fine» (*Ap* 22,13; inoltre: 1,8; 21,6; *Is* 41,4; 44,6). Solo alla luce della fine si può pensare e cercare un inizio. Solo la fine porta il nome – «al di sopra di ogni altro nome» (*Fil* 2,9.10s) – al suo disvelamento compiuto (il senso del cosiddetto “segreto messianico”). A sigillo del canovaccio sinottico, mediante il quale ogni racconto evangelico osa annunciare “il nome”, solo alla fine e nel paradosso della bocca appartenente all’ultima figura che avrebbe potuto proclamarlo (il centurione pagano – e, nella definitività della risurrezione, le donne), si consegna in una identità che sa riconoscere il proprio inizio e permette la sua autentica identificazione. Si osservi la progressione di *Ap* intorno alla identificazione del nome.

<sup>883</sup> Cfr. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, op. cit.

<sup>884</sup> Cfr. il breve saggio di J.-L. NANCY, *Di un Wink divino*, in: ID., *La dischiusura*, op. cit., pp. 149-171.

nell'annuncio e come annuncio, perché la fine annunciata è sempre una *fine infinita* [...]. Che cos'è il cristianesimo? È il Vangelo. Che cos'è il Vangelo? È ciò che si annuncia, e non sono dei testi. Che cosa si annuncia? Niente [...] quasi niente<sup>885</sup>.

Si fa strada, dunque, grazie alle suggestioni di Nancy e su questo terreno comune della riflessione – che è, insieme, teologica e filosofica: mai l'una senza l'altra – la possibilità di apprezzare il differenziale costitutivamente evangelico di quella particolare fenomenalità culturale-religiosa nominata “cristianesimo”. Questi, accadendo secondo l'ordine comune della storicità e, simultaneamente, in quella irripetibile singolarità donata dalla propria unicità, spazia la plausibilità del culturale – e di ogni sua compatibile istanza – di intrecciarsi e congiungersi con se medesimo. Tuttavia senza con-fusione, tenendo conto che l'identificazione della medesimezza<sup>886</sup> cristiana non è possibile se non “in uscita” – mai a priori, si potrebbe aggiungere.

Detto in altri termini: l'identità del cristianesimo, insieme alla possibilità effettiva della sua identificazione, riposa nell'incomparabile gesto di auto-sottrazione. In virtù di ciò, infatti, è data effettività all'esprimersi, nel medesimo istante, del massimo della irriducibilità nel minimo del distanziamento: nel quasi-nulla quantitativo della non-coincidenza scarta l'in-finita qualità della differenza, manifestandosi come prossimità/intimità. L'*alter*-ità irriducibile della rivelazione – che, mentre ne è condizione, solo in quel togliimento si manifesta radicalmente –, fa letteralmente il vuoto: facendo di sé, per così dire, vuotezza. In grazia di – e solo grazie a – ciò è permesso alle forme altre dell'esperienza comune (nella fattispecie, al culturale della religione) di sussistere-nella-differenza da sé, essendo intimamente presso di sé<sup>887</sup>. Paradosso che, nell'imprescindibile unicità del gesto, afferisce all'essere religione del cristianesimo e, ad un tempo, non-religione<sup>888</sup> –

---

<sup>885</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., pp. 208-209.

<sup>886</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, op. cit.

<sup>887</sup> «[L]a coscienza cristiana è chiamata a cogliere e confessare la sua originaria intrinsecità, in questo movimento di autosuperamento, alla cultura laica occidentale nel gesto in cui essa [la cultura] riconosce la sua radicazione in quell'altro da sé che è il cristianesimo [...]. [È] proprio quest'unicità della fede cristiana, del suo originario esser storia che le permette da sempre di non necessitare di una cultura particolare o determinata per essere [...] confessione della sua storia originata dal togliimento del Crocifisso. Il cristianesimo vive così di una straordinaria contiguità costitutiva» – distanziamento-nella-prossimità, ovvero la figura della *dis-chiusura* – «con la differenza culturale e sociale, e di un proporsi come congiunzione – in un fondato affidamento – dei lembi della diversità del culturale, che continuamente si toglie per poter essere nella sua particolarità» – intimità-nella-irriducibilità, dunque il comparire della *soglia* (M. NERI, *Forma ecclesiae. Idea e pratiche per una riforma della Chiesa*, in: “*Il Regno – Attualità*”, 12 (2001), pp. 389-393).

<sup>888</sup> Per riferimento alla lezione hegeliana intorno al negativo, da non intendere univocamente come assoluto, ma – ben visibile nel processo dialettico – come lo scartare della cosa in se stessa, quale svelarsi di una identità che si dà nella tensione irriducibile di una differenza di sé con se medesima, cfr. P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; ID., *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003; P. CODA, M. DONÀ, *Dio-Trinità. Tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007 (edizione digitale 2013); K. APPEL, *Tempo e Dio*, op. cit.

storia tra le storie, frutto culturale emergente dall'inesauribile ambivalenza policroma degli esistenti e dalla multiforme pressione agita nei più vari contesti socio-culturali. Eppure, impercettibilmente impossibilitato a coincidere non solo con nessuna cultura particolare (fosse pure di matrice religiosa), ma neppure con se stesso.

Nel quadro complessivo del sopra accennato dittico filosofico nancyano, la meta-figura della *dis-chiusura* sembra circoscrivere l'accadere specifico e concomitante al processo di *de-costruzione*, il cui intendimento non mira tanto al puro smantellamento e/o annullamento (de-) della struttura (-costruzione), nel senso della *Destruktion* heideggeriana<sup>889</sup>.

L'agire de-costruttivo, piuttosto, si lascia comprendere – heideggerianamente, in questo caso – come possibilità-di-possibilità, ossia in quanto dinamismo grazie al quale trova la sua suggestiva attua(lizza)zione l'evangelico «non c'è nulla di nascosto che non sarà svelato, né di segreto che non sarà conosciuto. Quindi ciò che avrete detto nelle tenebre, sarà udito in piena luce; e ciò che avrete detto all'orecchio nelle stanze più interne, sarà annunciato dalle terrazze» (*Lc* 12,2-3). Con riferimento immediato al cristianesimo storico/chiesa può significare, quantomeno sul piano riflessivo, un servizio prezioso alla resa effettuale del potenziale “nascosto” tra le pieghe plurisecolari della sua densissima policromia. Evitando, al contempo, il pericolo mortale di una tradizione che, sì, porta in grembo il *novum*, ma – come in una gestazione in(de)finita – non è capace di consegnarlo alla luce, di separarsene dunque, aprendosi ad esso solo per abbandonarlo alla terra, ormai abortito<sup>890</sup>.

Contestualmente alla fenomenalità della religione il decostruire nancyano non può non riecheggiare – con le dovute variazioni – le armoniche tipiche della meditazione filosofica di Derrida, suo

---

<sup>889</sup> «È sul *de-* di *decostruzione* che si concentra l'originalità di questa impronta; è il *de-*, il movimento di separazione, scorporamento, abbattimento e restituzione, che viene approfondito, rinnovato e nuovamente esercitato. Al di là della ben nota alternativa fra *Destruktion* e *Abbau*, e dei molti modi di intendere ed esercitare la negazione – liquidatorio, dialettico, costruttivo –, Jean-Luc Nancy indicizza in modo nuovo il *de-* e questa novità coincide con il gesto di sottoporre la forza separatrice della negazione alla pressione dell'infinito [...] lo scioglimento *incondizionato* delle configurazioni acquisite del finito» (R. CALDARONE, *Jean-Luc Nancy. L'iperbole del finito*, in: “*Epékeina*”, 2 (2013), a cura di R. CALDARONE, P. CECALA, G. TUSA, pp. 11s).

<sup>890</sup> «Nella sensibilità umana del senso siamo introdotti attraverso la *rottura* dell'immediatezza della pulsione e del godimento, come anche attraverso la *contraddizione* del piacere e del dispiacere, che avviene attraverso la nostra iscrizione nella dimensione umana del linguaggio. La rottura di cui parlo è il *minimum* di psicanalisi che la filosofia e la teologia devono incorporare, conferendo un senso ontologicamente positivo alla nascita della coscienza proprio nell'interruzione dell'immediatezza della soddisfazione pulsionale autoriferita. La contraddizione alla quale ho accennato, d'altra parte è il *minimum* di critica alla psicanalisi che la filosofia e la teologia devono elaborare [...]. Noi entriamo, attraverso la rottura dell'auto-affezione, nel mondo – indisciungibilmente logico e affettivo, interiore ed esteriore – del linguaggio condiviso dell'umana soggettività [...]. La soggettività dell'essere è dunque ontologicamente aperta dal lavoro dell'amore [...]. L'amore è anzitutto il *lavoro della rottura* che inaugura la sensibilità dell'essere-affettivo per il senso, e apre l'orizzonte della giustizia dell'affezione» (P. SEQUERI, *Ritrattazioni del simbolico*, op. cit., pp. 57-61). Cfr. inoltre E. SALMANN *Passi e passaggi nel cristianesimo*, op. cit.; ID., *Presenza di spirito*, op. cit.

maestro ed amico. Nondimeno, sono inconfondibili anche le note dell'heideggeriano «permettere», o «lasciar-essere»<sup>891</sup>, cui, al contempo, si coniuga l'inconfondibile tocco di un «venire alla luce», «nascere», molto affine alle altezze po(i)etico-filosofiche di M. Zambrano<sup>892</sup>.

In rapporto allo sfondo teoretico in cui perviene ad individuazione il suo proprio pensiero – contraddistinto da un tratto lucido, quanto di non immediata comprensione – il Nostro procede a partire dalla persuasione maturata osservando il fenomeno preminentemente occidentale della religione cristianamente intesa: se l'agire decostruttivo pertiene all'oggetto storico “cristianesimo”, ciò è essenzialmente dovuto al fatto che una tale metodica inerisce ad esso più di quanto appaia. Nella storia, infatti, esso accade precisamente – si passi il termine – come evento di “auto-decostruzione”<sup>893</sup>. Si potrebbe addirittura concedere al cristianesimo storico, secondo l'intuizione nancyana – la stessa da cui sprigiona, non ultima, anche la *vis* della riflessione hegeliana –, il genio del tutto “femminile”<sup>894</sup> di permettere un rispecchiamento individuativo allo stesso pensiero occidentale. Questi, infatti, nella prospettiva decostruttiva, scopre la possibilità offertagli di pervenire a maturazione rispetto alla coscienza del proprio inesausto auto-superamento<sup>895</sup>.

Ponendosi, perciò, nella medesima scia interpretativa di M. GAUCHET<sup>896</sup>, Nancy inquadra il cristianesimo storico come il fenomeno della “religione in uscita dalla religione”: non può, dunque, non strutturarsi secondo uno schema condiviso con tutte le altre esperienze religiose. Mediante la separazione di «un'ortodossia che si costituisce fissando eresie, producendo scismi»<sup>897</sup>, manifesta

---

<sup>891</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 2006; cfr. J.-L. NANCY, *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata 1995. Cfr. inoltre S. BONGIOVANNI, *Lasciar-essere: riconoscere Dio nel pensare. Studi di teologia filosofica I*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007.

<sup>892</sup> Cfr. M. ZAMBRANO, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, La Tartaruga, Milano 1995; S. PIROMALLI, *Vuoto e inaugurazione*, op. cit., pp. 60-67. In ultimo, esattamente su questo snodo, non andrebbe del tutto ignorata l'affinità con un altro grande del pensiero, e francese e occidentale, il più volte citato M. DE CERTEAU.

<sup>893</sup> «[C]ogliere in esso [nel cristianesimo], uscendo da esso, ciò che lo eccede, il movimento di una decostruzione: la sconnessura delle pietre e lo sguardo rivolto verso il vuoto (*verso la cosa-niente*), la loro distanza» (J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., p. 19). A dispetto della brevità della pubblicazione risalta la lucida disamina di DE CERTEAU M., J.-M. DOMENACH, «*Il cristianesimo in frantumi*», Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2010, nonché ID., *La pratica del credere*, Medusa, Milano 2007. Estremamente lucida l'indagine di U. GALIMBERTI, *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000. Cfr. in ultimo P. BARESI, *La Decostruzione del Cristianesimo come Apertura verso il Totalmente Altro*, in: <http://mondodomani.org/dialesthai/pb01.htm>.

<sup>894</sup> Cfr. J. KRISTEVA, *Il genio femminile. Hanna Arendt, Melanie Klein, Colette*, (voll. 3), Donzelli Editore, Roma 2010; ID., *Teresa, mon amour. L'estasi come un romanzo*, Donzelli Editore, Roma 2009. Della stessa autrice, degni di nota anche *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Donzelli Editore, Roma 2006; *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, Donzelli Editore, Roma 2014 (nuova edizione).

<sup>895</sup> «In questo senso la decostruzione è un'opera interna al cristianesimo. Scava dall'interno come una forza endogena eversiva che sovverte l'ordine per fare radicalmente spazio a ciò che è assolutamente trascendente in quanto irriducibilmente altro» (R. M. LUPO, *L'altro a fianco e la distensione del tempo*, in: “*Epékeina*”, 2 (2013), p. 168 [nota 16]).

<sup>896</sup> Cfr. M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo*, op. cit.

<sup>897</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., p. 203.



una correlazione, sul piano del *corpus* sociale, con quanto accompagna il cammino di individuazione del singolo.

Il filosofo francese, che certamente ha sotto gli occhi l'intero tragitto storico percorso dal cristianesimo occidentale, coglie l'affiorare di uno scarto decisivo in seno alla controversia religiosa della modernità europea, in cui, alla posizione dell'integrità ortodossa si contrappone, non senza drammaticità, la contestazione modernista. Questo conflitto, a suo giudizio, non si risolve interamente all'interno dello schema usualmente adottato per l'interpretazione della istanza religiosamente istituita. Non ha, cioè, «niente a che fare con i conflitti tra i dogmi o le credenze contrapposte». Piuttosto, «[a]ll'interno del cristianesimo si produce [...] un tipo di conflitto specifico, che è probabilmente il conflitto tra un'integrità e la sua disintegrazione»<sup>898</sup>.

Il cristianesimo – proseguendo in un orizzonte raggiunto dalla riflessione lacaniana – nel suo nucleo storico, ossia costitutivamente, spazia dal suo sorgere l'annuncio di ciò che solo nella modernità il pensiero occidentale è venuto a categorizzare come soggettività<sup>899</sup>. Esso attesta, dunque, e stabilizza storicamente l'identità soggettuale – corpo individuale, *corpus* sociale – come l'insuperabile *surrezione*<sup>900</sup> di un auto-superamento. L'originario storico della fede cristiana si attua, pertanto, a tutti gli effetti solo qualora sia contemplata «la possibilità della sua negazione»<sup>901</sup>. In altre parole, occorre lasciare che spazi, dalla compattezza di una *traditio ecclesiae* monolitica e pressoché ipostatizzata<sup>902</sup>, quel fondamentale del cristianesimo squisitamente inaugurale – *archeologico*, à la M. Foucault e con G. Agamben –, poiché genuinamente cristologico. L'istanza cristiana della istituzione religiosa, nella prospettiva dell'auto-superamento, si rivela come lo storico

---

<sup>898</sup> *IBIDEM*, p. 202.

<sup>899</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Il soggetto scabroso*, *op. cit.*

<sup>900</sup> «[N]on cercare di toccare né di trattenere ciò che essenzialmente si allontana e nell'allontanarsi ti tocca dalla e con la sua stessa distanza; da ciò che, deludendo definitivamente la tua attesa, fa sorgere davanti a te, per te, proprio ciò che non sorge, la cui surrezione o insurrezione è una gloria che vuole deludere e sottrarsi alla tua mano tesa» (J.-L. NANCY, *Noli me tangere*, *op. cit.*, p. 28).

<sup>901</sup> Il filosofo francese cita esplicitamente, come primo fra due comandamenti, una espressione di L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985, p. 12. Il secondo precetto, importante quanto il primo, recita che «[p]uò essere attuale solo un ateismo che contempli la realtà della sua provenienza cristiana» (J.-L. NANCY, *La dischiusura*, *op. cit.*, p. 196). Con acume O. AIME, *Il circolo e la dissonanza. Filosofia e religione nel Novecento, e oltre*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2010, p. 241 (nota 38), sottolinea affinità e distanze col progetto di E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno. "Chi vede me vede il Padre"*, Feltrinelli, Milano 2005; cfr. inoltre ID., *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992.

<sup>902</sup> «In questo passaggio – ed è questo che genera, propriamente e necessariamente direi, il gesto di una decontrazione –, in questo passaggio non si tratta di rifiutare una tradizione, di abbandonare una vecchia pelle, ma proprio di affrontare ciò che all'Occidente e al cristianesimo viene da più lontano, ciò che ci viene dal fondo della nostra tradizione come più arcaico (nel senso di una *arché* e non di un inizio storico, beninteso) del cristianesimo stesso. In altre parole, si tratta di sapere se, ritornando sulla nostra provenienza cristiana, possiamo individuare nel seno del cristianesimo una provenienza del cristianesimo più profonda del cristianesimo stesso, una provenienza che potrebbe far scaturire un'altra risorsa» (J.-L. NANCY, *La dischiusura*, *op. cit.*, p. 200). Cfr. M. NERI, *Forma ecclesiae*, *op. cit.*

(ac)consentire della religione, sempre di nuovo e creativamente, (al)l'invariabile stilistico della postura messianica come spossessamento di sé<sup>903</sup>.

Il cristianesimo è, in breve, la rappresentanza testimoniale (*typos*) e la localizzazione storica – l'aver-luogo di un non-luogo – (*topos*), in grazia delle quali la religione si sa nella più propria *vocatio/con-sacratio*.

Poiché, in questo stile (o, figura), si rivela la forma ultimamente valida, non solo della stessa identità messianica, ma, ad un tempo, anche della possibilità, offerta a chiunque, di identificarla come *la* manifestazione insuperabile dell'affidabilità di Dio – e, ad ogni carne, insieme, è dato di esser-ci, ossia di esistere come essere-sé-nella-identificazione di altri da sé. Stile che, perciò, si posiziona – o, più nancyanamente, *insorge*<sup>904</sup> – nella irriducibile tensione, intrinseca alla fede cristiana, tra una spinta conservativa, nella forma della integrità, ed una, all'opposto, progressiva, tesa alla denegazione, nella figura della *dis-integra-zione*:

il cristianesimo come *tale*, è superato, perché è esso stesso e da se stesso in stato di superamento. Questo stato di autosuperamento gli è forse profondamente proprio, è forse la sua tradizione più profonda<sup>905</sup>.

La finitudine storica della soggettività come *corpus* della religione, che ha luogo nel/col cristianesimo, in-finitamente si trascende; accendendosi, nell'emblematica esperienza istitutiva dell'adorazione, «la riconoscenza dell'eccesso nel quale ci trascendiamo o siamo trascesi *nella* nostra permanenza [che] apre su quei “bisogni sconosciuti”, in nome dei quali supplichiamo»<sup>906</sup>.

---

<sup>903</sup> Cfr. C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile, I, op. cit.*

<sup>904</sup> «Affidarsi a lui, essere dunque nella fede, non equivale a credere che possa aversi rigenerazione del cadavere: è tenersi fermamente nella certezza di una tenuta dinanzi alla morte. Questa “tenuta” costituisce propriamente l'*anàstasis*, la “resurrezione”, ossia il rialzarsi o sollevarsi (“insurrezione” è un altro significato possibile del termine greco). Né rigenerazione, né rianimazione, né palingenesi, né rinascita, né reviviscenza, né reincarnazione: ma il sollevamento, il levarsi o il *levare* in quanto verticalità perpendicolare all'orizzontalità del sepolcro» (J.-L. NANCY, *Noli me tangere, op. cit.*, pp. 30-31).

<sup>905</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura, op. cit.*, p. 198. Riferirsi al concetto di ‘superamento’ vuol senz'altro essere un diretto richiamo all'*Aufhebung* dialettica hegeliana, anche se vi si deve immediatamente opporre «un gesto che non propone [...] alcun superamento dialettico» (p. 200).

<sup>906</sup> *IBIDEM*, p. 192. In precedenza, Nancy nomina “adorazione” secondo il suo significato letterale: «*Ad-orare* significa [...] rivolgere le proprie parole. Ma, essenzialmente, rivolgersi all'altro della parola: alla *res* [...] perché l'“idolo” rappresenta la cosa stupida, la cosa priva di presenza ‘reale’, che non comprende la parola che l'idolatra gli rivolge. In maniera analoga, il ‘vero’ destinatario dell'adorazione è il reale la cui presenza non si confonde con il presente-dato» (p. 191). In *ID.*, *L'Adorazione, op. cit.*, sviluppa ulteriormente la categoria: «Dal cristallo alla logica, ci sono ordine e organizzazione di cui nessun disegno rende conto ma che la sua tensione – cristallina, organica, vivente, pensante – protende alla nostra attenzione: non per risolverla, ma per incontrarla, per provarla. È quello che chiamiamo ‘pensare’. O ‘adorare’: Ossia mantenersi nel rapporto con quel *niente* di ragione e fine, di sostanza e soggetto, di garanzia e compimento» (p. 28). Questo particolare tipo di rapporto, o di in-contro, che si tematizza come adorazione «fa pensare a “prosternazione”. Insidia permanente delle religioni: che si approfitti della prosternazione per umiliare. Ma la religione è anche l'unica che apre la possibilità della prosternazione [...]. Il filosofo è quello che non si prosterna.

Nell'universale della pratica orante che la istituisce<sup>907</sup> l'istanza religiosa propria al cristianesimo storico, costituendone l'architettura, non si muove tanto «verso un'altezza o verso un vertice (sovrano, *ens summum*), ma è essa stessa la trascendenza, o meglio, il *trascendere*. È il passare-al-di-fuori e il passare-all'altro»<sup>908</sup>. Un (quasi) ni-ente, si potrebbe aggiungere, rispetto a ciò che, sul piano antropologico, pulsa come desiderio internamente al pensiero in quanto tale, proteso – destinato – al paradosso di un'evidenza che si nasconde nel reale mondano.

In verità non si tratta affatto di una faccia nascosta del mondo, né di una “cosa in sé”. Lo afferma esplicitamente Nancy ne *L'Adoration* – seconda parte del progetto di «decostruzione del cristianesimo». Con l'abbrivio del saggio è infatti ribadita, se così si può dire, la priorità realistica dell'esistenziale sulla costruzione concettuale dell'idealismo ontologico<sup>909</sup>, nel momento in cui «*la cosa stessa*»<sup>910</sup> non rimanda ad altra cosa – o sostanza altra. Essa, piuttosto, è «il fatto *che ci sono le cose, e un mondo, o dei mondi, e noi, tutti noi, tutti gli esistenti* [...] è la faccia stessa del reale, è il reale rivolto verso di noi, aperto a noi e alla cui apertura noi ci rivolgiamo»<sup>911</sup>.

---

Eppure deve prosternarsi: in quanto filosofo deve sapere che la ragione si prosterne davanti a ciò che di essa si supera infinitamente. Deve quindi sapere che solo la ragione adorante è pienamente razionale e ragionevole» (p. 123). Degna di nota è, infine, l'osservazione di P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, *op. cit.*, p. 238: «Se un filosofo come Jean-Luc Nancy, che di certo non pensa in favore di Dio e della religione, riconosce solennemente che la ragione moderna deve fare un passo indietro rispetto al suo perentorio interdetto nei confronti dell'adorazione, qualcosa vorrà pur dire».

<sup>907</sup> S. PIROMALLI, *Nudità del senso*, *op. cit.*, p. 175, individuando nell'acustico la qualità singolare dell'ontologia di Nancy, sente corrispondentemente nell'adorazione quella nota dell'etico mediante cui l'essere accade nel suo proprio senso. L'adorazione è, perciò, «in primo luogo una *pratica* e una *postura esistenziale*: non si tratta di una mera concezione ontologica, di un tentativo vano di possedere (*cum-capere*) l'essere col pensiero, bensì di una *praxis* del senso che diventa creazione del mondo, messa al mondo del suo senso finito-infinito».

<sup>908</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, *op. cit.*, p. 194. Il testo prosegue marcando come «ogni rivolgersi contiene, almeno silenziosamente, queste parole, ‘vi prego di ascoltarmi’. E, se colui che prega conduce la sua parola – se stesso – al di fuori, così avviene anche per colui che ascolta. Forse quando si *ascolta*, quando si è *in ascolto*, è sempre una preghiera che si ascolta».

<sup>909</sup> Va registrata, a questo proposito, una non debole sintonia con il piano di una certa riflessione interna alla fede cristiana. *Mutatis mutandis*, si tratta, quantomeno, di accreditare fino in fondo la svolta cristo-logica/-morfica per ciò che afferisce, *in primis*, al discorso teo-logico *tout court*: «L'effettività e l'affettività corporea di Gesù sono il 'luogo' dell'essere di Dio, destinati a essere il definitivo di Dio che vale anche per Dio (e non solo per l'uomo). In questo [...] [è] mostra[ta] l'antecedenza dello 'spessore' del pratico certo sulla logica (la cosa va quasi da sé, anche se poi al pensiero – anche quello cristiano – rimane più agevole attestarsi sul registro della loro inversione), ma anche sull'ontologico. In altri termini, l'esistenza precede l'essere poiché ne è l'unica determinazione concreta, anche se non ha la valenza fondata che deve essere riconosciuta all'ontologico. Comunque poi lo si voglia pensare, l'essere – proprio in quanto 'fondamento' – è sempre e solo quello che viene determinato dalle forme affettive del pratico» (M. NERI, *Gesù*, *op. cit.*, p. 46).

<sup>910</sup> Il corsivo è dello stesso Nancy, il quale, in questo modo, vuole richiamarsi, presumibilmente, al programma fenomenologico husserliano e alle sue più o meno successive derive idealistiche.

<sup>911</sup> J.-L. NANCY, *L'Adorazione*, *op. cit.*, pp. 8-9.

Sia detto ancora una volta: il cristianesimo, nella concretezza fenomenica del suo attraversamento storico – e in simbiosi con l'Occidente<sup>912</sup> – assume, dal punto prospettico del filosofo francese, i caratteri di un vero e proprio dis-velamento del senso<sup>913</sup>, tanto per ciò che attiene al soggetto, quanto per il nesso “spirituale”<sup>914</sup> che, inaggrabile, lega questi ad altri da sé nell'unicità del *corpus* mondano. Per questo va decostruito, perché «staccarsi dall'Occidente e staccarsi dal cristianesimo è lo stesso gesto». Il che equivale al senso della decostruzione – e alla decostruzione come il senso «che si porta al limite del senso o della possibilità del senso»<sup>915</sup>.

È, in ultimo, l'accadere stesso del mondo, il cui senso si lascia esperire nel momento del suo trascender-si. Se il patrimonio genetico della forma cristiana della religione non può prescindere da questa segnatura – nonostante l'oblio patito fino ad oggi –, significa anzitutto che, sul piano fenomenologico,

[l]'identità cristiana si costituisce [...] fin dall'inizio attraverso l'auto-superamento: la Legge antica nella Legge nuova, il *logos* nel Verbo, la *civitas* nella *civitas Dei* [...] una fede si scopre riferendosi a ciò che la precede, a ciò che essa rinnova e illumina. Questa fede è tale solo rivelandosi progressivamente come l'integrazione di ciò che l'ha preceduta e che essa porta più avanti. In questo c'è qualcosa di unico: *la fede cristiana è essa stessa l'esperienza della sua storia*<sup>916</sup>.

Il dramma che, invece, assale il cristianesimo in quanto religione, si sviluppa per riferimento al fatto che «in fondo, pur essendo vivo, ha smesso di far vivere [...] nell'ordine del *senso*»<sup>917</sup>. E questo a motivo di una coriacea volontà a perpetuare la rimozione della (e dalla) coscienza ecclesiastica da (e di) ciò che ne dà il sigillo di unicità, ossia quel suo costitutivo movimento di apertura:

---

<sup>912</sup> «Il cristianesimo è inseparabile dall'Occidente: non è un accidente che gli sia sopraggiunto [...] o che lo trascenda. È coestensivo all'Occidente come Occidente, cioè a un certo processo di occidentali che consiste appunto in una forma di autoriassorbimento e autosuperamento [...]. Noi siamo *nelle* nervature del cristianesimo; esse ci legano e ci tengono [...] *tutto* il nostro pensiero è cristiano da parte a parte [...] il mondo moderno è esso stesso il divenire del cristianesimo» (J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., pp. 199-201).

<sup>913</sup> «[l] cristianesimo ha smesso di far vivere, passando da sé in un altro statuto, in un altro regime di senso e della condivisione comune del senso [...]. In maniera più generale, la sorte del cristianesimo è forse la sorte del senso in generale, cioè di quella che negli ultimino anni è stata chiamata la 'fine delle ideologie'. La 'fine delle ideologie' indica almeno la fine del senso promesso o la fine della promessa del senso come scopo, fine e compimento. È questa probabilmente la fine dell'autosuperamento del cristianesimo» (*IBIDEM*, pp. 198-199).

<sup>914</sup> S. PIROMALLI, *Nudità del senso*, op. cit., p. 175.

<sup>915</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., p. 200.

<sup>916</sup> *IBIDEM*, pp. 203-204.

<sup>917</sup> *IBIDEM*, p. 198.

«apertura di sé e sé come apertura», ovvero del «*trascendentale assoluto dell'apertura*», che conduce al «fondo senza fondo dell'apertura indefinita»<sup>918</sup>. In un certo senso, è come se, in misura pressoché invincibile, non fosse in grado di contrastare l'inerzia storica al compattamento: a quella volontà di potenza, la cui ossessione intende saldare il conto, una volta per tutte, con l'eccedenza – o trascendenza – di sé nell'umano a una sola dimensione<sup>919</sup>.

In questa prospettiva, la metodica decostruttiva suggerita dalla elaborazione di Nancy, consente al cristianesimo storico di non risolversi completamente nella religione. Di abitare, cioè, il mondo come la distensione storica di uno scarto, di un *resto* interno al fenomeno religioso in quanto tale, valendo per la sua esposizione vittoriosa – *dis-chiusura* – in rapporto alla tentazione autoreferenziale della chiusura, che immancabilmente, nelle sue tradizioni e istituzioni, la religione patisce. E nei confronti della quale sovente soccombe. Si considerino, pertanto, questi ultimi due elementi: la figura della dis-tensione come propria al cristianesimo storico, e il fenomeno del tendenziale richiudersi della dimensione istituita, a cui neppure il credere cristianamente inteso è estraneo.

Il cristianesimo cioè, non meno di ogni altra presenza religiosa storicamente istituita, è tentato di “chiudersi” in se stesso a protezione del proprio sé. In questo senso, non esiste più folgorante rivelazione di quella offerta dalla simbolica dell'affresco narrativo de *il buon Samaritano* (cfr. *Lc* 10,25-37): la ri-petizione dell'estraniamento clericale come gesto non solo (sempre) possibile, ma quale automatismo quasi ineluttabilmente disposto verso una postura auto-referenziale. Cedimento che, fatalmente, decreterebbe l'estenuazione – una sorta di processo di *pietrificazione*<sup>920</sup> – di quella stessa *dynamis* evangelica<sup>921</sup>, appassionata alle sorti dell'umano comune.

Se si è ben compreso questo snodo della interpretazione filosofica di Nancy in ordine al cristianesimo storico, in quanto religione in uscita da sé stessa, si evidenzia un movimento caratterizzante lo stesso pensiero occidentale nella sua globalità. Per il Nostro, in effetti, si lascerebbe osservare,

---

<sup>918</sup> *IBIDEM*, p. 202.

<sup>919</sup> Forse, nella prospettiva dell'eccedenza di sé, si potrebbe rileggere la prima parte della parabola del *padre misericordioso* (cfr. *Lc* 15,11-32). Il riferimento obbligato, invece, per l'uni-dimensionalità antropologica è all'opera folgorante, tra le più grandi della letteratura mondiale, di R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, (voll. 2), Einaudi (nuova edizione), Torino 2005. Fra gli altri, ne offre una lucida, sintetica interpretazione K. APPEL, *Apprezzare la morte*, *op. cit.*, pp. 59-70 (particolarmente da p. 64).

<sup>920</sup> L'ambivalenza di cui, nel vangelo, questa metafora è investita, può essere apprezzata nella tensione – non priva di un certo grado di auto-ironia – che fa da sfondo alla solenne imposizione del nome nuovo *Pietro* (cfr. *Mt* 16,17ss). Tralasciando la pur implicata teologia biblica del nome (cfr. E. ZENGER [a cura di], *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2008; J. DEIBL, *Poetica del congedo*, *op. cit.*; K. APPEL, *Tempo e Dio*, *op. cit.*, pp. 153-158), non si può non notare, seppure *en passant*, come la narrazione di *Mt* abbia particolarmente a cuore questa immagine della pietra/roccia (parabola della casa sulla roccia). Gesù stesso si identifica con la pietra scartata. Il contesto di *Mt* 16, se in un primo momento potrebbe far pensare all'univocità positiva di questa metafora, ad una lettura più attenta sembrerebbe metterne in discussione la bontà, in ragione dell'invettiva scagliata dal messia e tale da sgretolare una supposta stabilità.

<sup>921</sup> «Tutta la folla cercava di toccarlo, perché da lui usciva una forza [*δύναμις*] che sanava tutti» (*Lc* 6,19).

grazie al e nel fenomeno cristiano, una “non debole analogia” con ciò che accade nella indicizzazione heideggeriana che va sotto il nome di onto-teologia.

In altre parole, quella chiusura nella quale il cristianesimo storicamente non smette di rischiare ad ogni passo di ricadere, corrisponderebbe a quella visione metafisica, secondo cui l’essere è, in definitiva, esaurito nella misura finita dell’ente. Da questa piegatura auto-referenziale non sfuggirebbe neppure il cosiddetto “Sommo ente”; anzi, ne sarebbe il pre-sup-posto inaggirabile: necessariamente *posto* in un “oltre”, “al di là”, o “trascendenza” che sia; eppure soggiacente (*sub*) a *concludere* – in quanto fondamento metafisicamente *pre*-messo – l’unica architettura dell’ontico, per una sorta di auto-rifrazione illusoriamente affacciata sull’in-finito.

Sotto questo aspetto, la depressione – se è concesso esprimersi in questi termini – della quale la ragione sembra essere affetta in regime di post-modernità, denuncia la frustrazione in ordine alla sua aspirazione di provare in-finitamente il finito<sup>922</sup>. Il sapere, ereditando l’ubriacatura positivista delle «magnifiche sorti e progressive»<sup>923</sup> e, insieme, la *hybris* razionalistica dominante la moderna impostazione tecnico-scientifica, legge la propria vocazione quale ingiunzione sul reale, con-cepito a sua volta come totalità ontica<sup>924</sup>. Secondo Nancy «[l]a metafisica, in verità, si decostruisce costitutivamente e, decostruendosi, dischiude in sé la presenza e la certezza del mondo

---

<sup>922</sup> «[L]a chiusura della metafisica nel suo compimento è l’esaurimento dell’anelito della ragione ad andare oltre i limiti imposti da un sapere controllato e misurato, tenuto stretto nelle maglie del finito, inteso come la totalità dell’ente autofondata perché fondantesi su un primo ente sommo che, in quanto ente, è parte della totalità, sebbene posto come al di là, oltre ciò che è chiamato a giustificare» (R. M. LUPO, *L’altro a fianco*, *op. cit.*, p. 169 [nota 16]).

<sup>923</sup> G. LEOPARDI, *La ginestra*, in: ID., *Tutte le opere*, a cura di F. FLORA, Mondadori, Milano 1973, verso 51.

<sup>924</sup> Nel paragrafo 3° della *Ouverture*, nel saggio più volte citato *La dischiusura*, Nancy nomina una eredità comune per la religione e la filosofia, nei confronti della quale sono entrambe chiamate ad un movimento di «mutua *dischiusura*». Il senso di questo «quasi neologismo» (p. 13 [nota 6]) – oggetto specifico di interesse per la presente ricerca – viene a dipanarsi sostando, anzitutto, ad osservare come la metafisica può darsi e dirsi *dischiusa*: «[b]isognerà lavorare sui limiti e sull’intimidazione che il pensiero razionale si autoprescrive e che gli diventano intollerabili [...]. Si potrebbe anche dire che è in questione l’altro [...] ma l’altro in quanto eccede ogni determinazione in un altro qualunque, con una grande o una piccola *a*. Non soltanto l’*alter* – l’altro di due – ma l’*alienus*, l’*allos*, l’altro da tutti e l’*insensato*». Nella brevità di queste argute e intense pennellate, sono da Nancy condensate le movenze teoretiche della filosofia del ‘900, nella sostanziale tensione all’unisono verso «la stessa esigenza della ragione: illuminare la propria oscurità, non inondandola di luce, ma acquistando l’arte, la disciplina e la forza di lasciare che l’oscuro emetta il proprio chiarore». Quasi fosse un *Witz* (scherzo) del reale stesso rivolto alla ragione – o un *Wink* (ammiccamento), immagine che l’autore riprende da Heidegger e con la quale, grazie alla suggestione della sua simbolica, si intratterrà nel corso dello stesso saggio, con il poco sopra citato *Di un Wink divino* (*IBIDEM*, pp.149-171). Ciò su cui la decostruzione deve operare è, in prima istanza, «‘la metafisica’, nel senso che hanno dato a questo termine prima Nietzsche e poi Heidegger, definisce la rappresentazione dell’essere in quanto ente e in quanto ente presente [...]. [E]ssa istituisce al di là del mondo una presenza fondatrice e garante (Idea, *ens summum*, Soggetto, Volontà). Questa istituzione consolida e rinchioda l’ente sul suo carattere ontico: tutto – letteralmente e propriamente tutto – si gioca nel reciproco rinvio dei due registri dell’ente o della presenza: l’‘immanente’ e il ‘trascendente’, il ‘quaggiù’ e l’‘aldilà’, il ‘sensibile’ e l’‘intelligibile’, l’‘apparenza’ e la ‘realtà’. La chiusura è il compimento di questa totalità che si pensa conclusa nella sua autoreferenza» (p. 14).

fondato in ragione. Essa libera in sé sempre di nuovo l'*epekeina tes ousias*, l'“al di là dell'ente”: essa stessa fomenta l'eccesso del suo principio di ragione»<sup>925</sup>.

Anche la religione cristianamente intesa, non meno della metafisica, comporta, dal suo stesso interno, la spinta all'auto-superamento decostruttivo. Non vi è infatti dubbio alcuno, secondo Nancy, che essa, nella storia dell'occidente, abbia svolto il ruolo di «potente conferma della metafisica – perché [ha] accentua[to] il carattere ontico dell'essere producendo un Essere supremo arci-presente ed efficiente»<sup>926</sup>. Così facendo, tuttavia, non ha contribuito ad altro che a chiudere il pensiero a doppia mandata nei confronti dell'incognita del reale in quanto “inaccessibilità”. Ad ogni buon conto, il cristianesimo, agli occhi del filosofo francese, «è al cuore della *dis-chiusura* così come è al centro della chiusura»<sup>927</sup>. Rimane, pertanto, costitutivamente capace di un gesto di rottura con tutto questo, poiché «[e]ssenzialmente [...] non indica che l'esigenza di aprire in questo mondo un'alterità o un'alienazione incondizionata».<sup>928</sup> Esso non può non *vertere*<sup>929</sup> all'incondizionato, all'assolutamente eccedente del limite che la ragione, a suo modo e con tutto se stessa, con-tatta<sup>930</sup>: «vivere in questo mondo come fuori di esso – fermo restando che questo “fuori” non

---

<sup>925</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., p. 15, il quale, di seguito, asserisce che «la chiusura si dischiude sempre da sé: questo è il senso dell'esigenza dell'incondizionato che struttura la ragione kantiana, questo è anche il senso della *Destruction* heideggeriana dell'ontologia e della 'decostruzione' derridiana – come pure il senso delle 'linee di fuga' in Deleuze. Lo si potrebbe dire con le parole di un razionalista intransigente: non perdiamo mai “questo tenue arco che ci lega all'inaccessibile” [C. Lévy-Strauss]».

<sup>926</sup> *IBIDEM*, p. 14.

<sup>927</sup> *IBIDEM*, p. 19.

<sup>928</sup> *IBIDEM*, p. 18, che specifica: «'incondizionata' vuol dire: non indecostruibile, e deve indicare la portata, *de iure* infinita, del movimento stesso della decostruzione e della dischiusura». Nella nota 9 avverte subito il lettore che, di questa categoria, non si servirà al modo di J. Derrida, pur costituendo lo spunto originario – lui e l'intero del suo pensiero, e come per non poche altre istanze della riflessione nancyana.

<sup>929</sup> Sulla categoria, soprattutto per riferimento all'*ethos* della traduzione con *focus* sul mondo antico, degna di nota è la ricognizione di M. BETTINI, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2012; inoltre, ID., *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare dalle religioni antiche*, Il Mulino, Bologna 2014; ID., *Il grande racconto dei miti classici*, Il Mulino, Bologna 2015; ID., *Radici. Tradizioni, identità, memoria*, Il Mulino, Bologna 2016; ID., *Dèi e uomini nella città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*, Carocci, Roma 2015.

<sup>930</sup> «L'*alogon* in quanto tale come dimensione estrema, eccessiva e necessaria del *logos*: non c'è mai seriamente altro in questione quando si parla di cose serie [...]. È l'*alogon* che la ragione ha introdotto con sé» (J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., p. 16). L'*alogon* di cui parla Nancy è esattamente ciò che non può essere ricondotto a misura, che sfugge immancabilmente alla presa della *ratio/logos*, e che proprio per questo costringe ad una apertura. Nancy tiene fermo il punto sul fatto che la ragione moderna si pensa autoreferenziale, dunque tendenzialmente improntata al godimento di sé. Lo si noterebbe in modo quasi paradigmatico proprio in rapporto all'“incommensurabile”: come, cioè, la soluzione del problema matematico così nominato «[ossia] l'*alogon* della diagonale del quadrato – sia stata la figura emblematica della nascita del vero sapere e, con esso e in esso, il modello o la regolazione matematica della filosofia». Fare leva sul cristianesimo, in questa prospettiva, suggerendone la decostruzione, vorrebbe avere l'effetto di provocare la responsabilità ad «assume[re] nella maniera più radicale e più esplicita la questione dell'*alogon*» (p. 18).

è, non è ente. Non esiste, ma (oppure poiché) definisce e mobilita l'esistenza: l'apertura del mondo all'alterità inaccessibile»<sup>931</sup>.

La meta-figura della *dis-chiusura* contempla, dunque, quantomeno una duplice serie di processi: da una parte vi si mostra tanto il movimento di apertura del sé ad altro, quanto quello, viceversa, dell'altro per il sé. Dall'altra, sono senz'altro implicate le questioni inerenti sia all'identità dell'occidente e alla tipicità della sua riflessione, sia alla forma-di-religione per riferimento al cristianesimo e al suo stato/stile di permanente “fuori-uscita” esodica.

Quasi a formare i quattro punti cardinali (occidentali) dell'esistere razionale singolare plurale, entrambe le suddette serie convergono per la con-vocazione – e, forse, le une grazie alle altre – all'esposizione nei confronti di quella esigenza che conduce fuori di sé, «senza per questo confondere questa esigenza, nella sua irriducibilità assoluta, con una costruzione di ideali o con un coacervo di fantasmi»<sup>932</sup>.

La dimensione pratica – ed etica – della ragione si iscrive entro questa meta-figura, suggerendo una triplice convergenza all'agire: anzitutto, una rideterminazione qualitativa del modo di stare nella storia (stile), non volgendo inerzialmente il suo sguardo al passato, ma radicandosi nel “tempo-di-ora”, per dirla con Agamben – con il quale il filosofo francese condivide non pochi tratti teoretici<sup>933</sup>. Ciò comporta, inoltre – parafrasando Paolo di Tarso (cfr. *Rm* 12,2) – di non conformarsi allo “schematismo”<sup>934</sup> religioso corrente, lasciandosi piuttosto trasformare nella propria postura esistenziale singolare-plurale<sup>935</sup>, per una intelligenza capace di discernere e praticare la differenza evangelica, nella quale tutto Dio si dispiega. Infine, se il cristianesimo è la religione che, praticando il vangelo, è in costante uscita da sé medesima<sup>936</sup>, non potrà non ri-dislocare la propria identità in un orizzonte di apertura e di distensione verso l'alterità, dispiegandosi in suo favore<sup>937</sup>.

---

<sup>931</sup> *IBIDEM*, p. 18.

<sup>932</sup> *IBIDEM*, p. 20.

<sup>933</sup> Cfr. R. M. LUPO, *L'altro a fianco*, op. cit.; T. TUPPINI, *Ontologia della Comunità. Nancy e Agamben*, op. cit.

<sup>934</sup> «καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον» («Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» – *Rm* 12,2).

<sup>935</sup> Cfr. J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, op. cit.

<sup>936</sup> Cfr. K. APPEL, J. H. DEIBL (Hrsg.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm vom Papst Franziskus*, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 2016.

<sup>937</sup> «È questa triplice indicazione che consente a Nancy di declinare la decostruzione ben oltre la forma del superamento nietzschiano del religioso o della critica heideggeriana al pensiero di tipo onto-teologico, di cui pure il filosofo francese fa sua la lezione proprio in vista del lavoro di decostruzione» (R. M. LUPO, *L'altro a fianco*, op. cit., p. 168).



La decostruzione si attua nel momento esatto in cui, rifiutando nostalgicamente di rianimare il cadavere della religione, si interviene nell'enigmaticità – o, “aporeticità”<sup>938</sup> – del presente in direzione di quella illimitatezza – altrimenti nominata come trascendenza<sup>939</sup> – che il finito sa e desidera liberare<sup>940</sup>. Detto con le stesse parole di Nancy, «[n]on si tratta di risuscitare la religione, neppure quella che Kant voleva contenere “nei limiti della semplice ragione”. Ma si tratta di aprire la semplice ragione all'illimitatezza che ne costituisce la verità»<sup>941</sup>.

Qualcosa di essa, in effetti, è innegabilmente morta/muore e prenderne atto, quanto prima, individuerrebbe l'indubbio valore del congedo<sup>942</sup>, sperabilmente definitivo, da forme, sì, religiosa-

---

<sup>938</sup> «L'aporia [...] non viene dissolta nel passaggio all'altro, nell'approdo, in qualunque modo si intendano questo passaggio e questo approdo, ma anzi viene conosciuta, approfondita. Ma approfondita non già come si approfondisce una nozione, una questione, un tema, ma come si approfondisce una ferita direbbe Roland Barthes» (R. CALDARONE, *Jean-Luc Nancy, op. cit.*, p. 15). L'immagine di Barthes cui fa riferimento l'autrice si può apprezzare in: R. BARTHES, *La camera chiara*, a cura di R. GUIDIERI, Einaudi, Torino 2003.

<sup>939</sup> «L'infinito si presenta, così, come “l'uscita” del finito, la sua prova di sé: la sua tenuta dell'altro che lo volge ad una trascendenza che proviene però dall'immanenza e che quindi non si oppone più ad essa. Detto in altri termini, “in-finito” è la prova del fatto che la finitezza non finisce, nel senso che non finisce mai in se stessa, ma finisce sempre in altro, nel senso che volge, che passa, che tocca altro da sé» (R. CALDARONE, *Jean-Luc Nancy, op. cit.*, p. 12). Più che volgerlo al participio, allora, si dovrebbe mantenerlo letteralmente all'*infinito* – all'*in-finire*! Il finire che si scopre *non* (in-) chiuso su se stesso, ma *dis-chiuso* nell'*in-vio* di sé (che al contempo è abbandono di sé, scarto di se stesso da sé) ad *in-cludere* l'altro nell'incontro che non volge all'assorbimento dell'altro nel medesimo. Mai è un gesto di appropriazione, come un penetrare in questi che ne fa evaporare il mistero. Sul rapporto *tout court* – nel segno, a suo giudizio, paradigmatico del rapporto sessuale –, si legga J.-L. NANCY, *Il «c'è» del rapporto sessuale*, (a cura di A. Fanfoni), SE, Milano 2002; ID., *Del sesso*, Cronopio, Napoli 2016.

<sup>940</sup> «L'infinito, quindi, viene a coincidere con la libertà del finito di prendere forma, con il ritorno di quest'ultimo nello spazio originario della manifestazione – l'infinito precede il finito, dunque. Ciò vuol dire che l'infinito recupera, a suo carico, ed in positivo, quell'idea di precedenza contenuta nel pres-ente; si tratta di una precedenza che non rinvia però all'abisalità di un'*archè*, di un comando, ma che potrebbe essere detta così: l'infinito è il modo attraverso cui il finito, di volta in volta, si manifesta, e cioè entra in un rapporto. La manifestazione non è niente di separato dall'ente finito, ma è il modo in cui esso si apre *in se stesso* ed entra nel rapporto con gli altri enti; la precedenza dell'infinito non subordina l'ente, dunque, semmai lo fa sentire atteso da un altro, per altro» (R. CALDARONE, *Jean-Luc Nancy, op. cit.*, p. 12).

<sup>941</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura, op. cit.*, p. 7.

<sup>942</sup> Una tra le più celebri poesie di F. HÖLDERLIN (cfr. edizione italiana: ID., *Tutte le liriche*, a cura di L. REITANI, Mondadori, Milano 2004) porta precisamente questo titolo, che – pubblicata completa nel 1800 – simbolizza l'accadere di una radicale mutazione nell'animo del poeta tedesco (e di un'epoca), contestualmente alla rottura con i nomi divini e alla nascita, «alle soglie del nuovo secolo», della cosiddetta «ateologia moderna» (cfr. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta, op. cit.*, p. 84; contrappunto critico di M. NERI, *Esodi del divino, op. cit.*, p. 45). Nel suo pregevole, agile commento J. DEIBL, *Poetica del congedo, op. cit.*, pp. 113-114, prendendo posizione – con Agamben e oltre Agamben stesso, sintonico con l'interpretazione heideggeriana (cfr. M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, in: ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 247-297) –, afferma che «[a]nche se la questione di una [...] inversione nella poesia di Hölderlin rimane incerta, l'abbozzo della sua possibilità impedisce tuttavia alla perdita stessa [del congedo] di apparire come giudizio definitivo sul mondo. La poesia ha il compito di preservare la mancanza dei sacri nomi dalla sua immediata sostituzione; la teologia deve cominciare a questo punto con una riflessione sul ritiro inscritto nel nome di Dio». Ciò significa che «[l]a mancanza dei sacri nomi non può diventare una ricerca o addirittura un reperimento ma deve essere conservata come tale [...] si potrebbe dire che i sacri nomi non possono smettere di non giungere al linguaggio. La risposta religiosa vede invece nel nome stesso un modo di tutelare l'indisponibilità [...]. Al nome di Dio è intrinseca una struttura paradossale» (p. 127). L'autore non manca di riferirsi al celebre affondo rahneriano sulla

mente istituite, eppure estrinseche alla natura stessa del suo essere nella storia in quanto ripresentazione dell'originario della fede. Giunto al capolinea, pertanto, è quel suo potere egemonico, che, riversandosi ingiuntivamente (non solo) sul piano culturale dell'occidente, ha finito per declinare ecclesiasticamente una precisa "volontà di potenza", nella intenzione di non poter che essere – in forza dell'appiattimento del cristianesimo sulla religione – la totalità insuperabile del senso possibile.

Contemporaneamente, l'elaborazione di questo lutto, permetterebbe finalmente di accreditare, da un punto di vista teologico, l'epocalità del *kairòs* all'attuale condizione socio-culturale di secolarità. In essa, infatti, ne va della rinnovata figurazione percettiva del fenomeno cristiano nella sua autenticità e, in modo corrispettivo, della effettiva *dis-chiusura* di un orizzonte ulteriore di comprensione, rispetto all'intero inesauribile del suo darsi storico. Percettività della ri-figurazione che si *dis-chiude* al riconoscimento della sua forma solo in una determinata cornice, all'interno della quale assumano piena dignità legami di con-naturalità tra cristianesimo storico e laicità post-moderna. Saprà, cioè, rendere ragione, questa epoca, della sua evidenza kairologica, se iscritta in un contesto in cui sia pertinente pensare in termini di intrinsecità il radicamento dell'attuale secolarità con il cristianesimo storico dal punto di vista della sua stessa origine.

Il cristianesimo, pertanto, non è affatto la negazione evidente, aggressiva, critica, o la disperazione del senso; è la propensione verso il senso, il senso del senso, acuto fino all'estremo, che splende della sua ultima luce e si spegne in quest'ultima incandescenza. È il senso che non regola e non mette in azione più niente, o nient'altro che se stesso; il senso che vale assolutamente per sé, il senso puro [...] la rivelazione significa che il senso si svela puramente come senso, in persona, ma in una persona tale che tutto il senso di questa persona consiste nel rivelarsi. Il senso si rivela e non rivela niente o rivela la propria infinità [...] ciò che è rivelato è che Dio è propriamente il rivelabile: ciò che è rivelato è il rivelabile, l'Aperto come tale<sup>943</sup>.

Altrimenti detto, operare in modo decostruttivo sul cristianesimo vale come *chance* a salvezza di ciò che si lascia culturalmente circoscrivere come "Occidente". Nondimeno, ciò attiene alla liberazione «di questo rapporto con sé come uscita indefinita da sé», che definisce la proprietà essenziale all'"ipseità cristiana" in quanto *dis-chiusura*<sup>944</sup>. Agli esiti della penetrazione, mediante cui Nancy tratteggia il cristianesimo storico, non sembra affatto opporvisi una referenza immediata

---

«meditazione del termine 'Dio'», inclusa nella sua opera più sistematica, K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, *op. cit.*

<sup>943</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, *op. cit.*, pp. 205-206.

<sup>944</sup> Cfr. *IBIDEM*, pp. 203.202.

al testo evangelico, e contestualmente alle narrazioni dei cosiddetti “racconti di apparizione”. In esse spicca effettivamente la simbolica della tomba aperta/*dis-chiusa*, dalla quale non solo è stata tolta la pietra, ma anche, sorprendentemente e in maniera irreversibile, s-vuotata del corpo del messia<sup>945</sup>. Simbolizzazione, peraltro, sigillata dalla perfetta corrispondenza con cui il Crocifisso risorto sottrae se stesso (auto-sottrazione)<sup>946</sup> nel gesto del suo definitivo togliersi corporeo. L’enigma della tomba lasciata vuota – accadere mediante il quale si con-clude l’attestazione evangelica<sup>947</sup> – vale come radicale *dis-chiusura* a favore di chiunque, quale meta-figura permanentemente disponibile alla verifica storica dell’originario cristologico, da cui al contempo scaturisce il cristianesimo. Enigma che ottiene, insieme all’inquietudine dello spirito umano, di accordarsi al senso di una determinazione irrevocabile, intesa, letteralmente, come un “fare il vuoto” rispetto a tutto ciò che, in regime di storicità, pretenda assolutezza di realizzazione – fosse anche il corpo stesso del *Logos* di Dio.

### III.5 Briciole di Regno: ripartendo dalla figura della Cananea (Mt 15,21-28)

Se l’attestazione si dà nella forma del credito e nella qualità affettiva dell’affidabilità, offerta nella/dalla manifestazione dell’incondizionato, il riconoscimento si interfaccia im-mediatamente all’assoluto del desiderio umano, *dis-chiudendolo* alla giustizia della sua propria destinazione. Evidenza evangelica di quest’ultimo dinamismo è, in modo particolare, il racconto in cui si registra – con l’*unicum* narrativo del suo imprevedibile sconfinamento – la più radicale pro-vocazione all’attestazione di Gesù. L’intima *chiamata* a rendere ragione della speranza (per la stessa religione), accesasi in grazia della parola profetica del Nazareno, *pro*-viene nella forma paradigmatica di supplica/in-vocazione, a voce di una pagana, che, per il *Vangelo secondo Matteo*, è di origine cananea.

---

<sup>945</sup> «Nel giorno dopo il sabato, Maria di Màgdala si recò al sepolcro di buon mattino, quand'era ancora buio, e vide che la pietra era stata ribaltata dal sepolcro. Corse allora e andò da Simon Pietro e dall'altro discepolo, quello che Gesù amava, e disse loro: “Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto!”» (Gv 20,1s).

<sup>946</sup> Cfr. K. APPEL, *Apprezzare la morte, op. cit.*, p. 27.

<sup>947</sup> Non smetterà mai, in questo senso, di shockare il lettore – suscitandovi una molteplicità di sentimenti simultanei e contrastanti – la chiusa marciana nella sua redazione originaria: «Passato il sabato, Maria di Màgdala, Maria di Giacomo e Salome comprarono oli aromatici per andare a imbalsamare Gesù. Di buon mattino, il primo giorno dopo il sabato, vennero al sepolcro al levar del sole. Esse dicevano tra loro: “Chi ci rotolerà via il masso dall'ingresso del sepolcro?”. Ma, guardando, videro che il masso era già stato rotolato via, benché fosse molto grande. Entrando nel sepolcro, videro un giovane, seduto sulla destra, vestito d'una veste bianca, ed ebbero paura. Ma egli disse loro: “Non abbiate paura! Voi cercate Gesù Nazareno, il crocifisso. È risorto, non è qui. Ecco il luogo dove l'avevano deposto. Ora andate, dite ai suoi discepoli e a Pietro che egli vi precede in Galilea. Là lo vedrete, come vi ha detto”. Ed esse, uscite, fuggirono via dal sepolcro perché erano piene di timore e di spavento. E non dissero niente a nessuno, perché avevano paura» (Mc 16,1-8).

Partito di là, Gesù si ritirò verso la zona di Tiro e di Sidone. Ed ecco, una donna cananea, che veniva da quella regione, si mise a gridare: «Pietà di me, Signore, figlio di Davide! Mia figlia è molto tormentata da un demonio». Ma egli non le rivolse neppure una parola. Allora i suoi discepoli gli si avvicinarono e lo implorarono: «Esaudiscila, perché ci viene dietro gridando!». Egli rispose: «Non sono stato mandato se non alle pecore perdute della casa d'Israele». Ma quella si avvicinò e si prostrò dinanzi a lui, dicendo: «Signore, aiutami!». Ed egli rispose: «Non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini». «È vero, Signore – disse la donna –, eppure i cagnolini mangiano le briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni». Allora Gesù le replicò: «Donna, grande è la tua fede! Avvenga per te come desideri». E da quell'istante sua figlia fu guarita (Mt 15,21-28)<sup>948</sup>.

### III.5.1 Nella *dis-chiusura* come fuori-uscita della religione dai propri confini

Al cuore del canovaccio sinottico<sup>949</sup> si dà uno dei punti nevralgici dell'evangelo che si fa storia, allorché la religione, pur nell'invariabile di una critica senza sconti, è assunta da Gesù come piega caratterizzante l'intero della sua esistenza, e in quanto orizzonte ermeneutico per la coerenza di

<sup>948</sup> «Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος. καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χανααῖα ἀπὸ τῶν ὀρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα· Ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαβὶδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαμονίζεται. ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες· Ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὀπισθεν ἡμῶν. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ. ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνη αὐτῷ λέγουσα· Κύριε, βοήθει μοι. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις. ἡ δὲ εἶπεν· Ναί, κύριε, καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιγίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν. τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· Ὡ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης». Occorre anche della versione parallela di Mc 7,24-30. Con non poco interesse, in questa prospettiva, il racconto marciano – unico nella quadruplicata attestazione evangelica – registra in territorio pagano il dettaglio della guarigione del sordomuto da parte di Gesù (cfr. Mc 7,31-37). L'articolata drammatica, osservata con uno stile quasi cinematografico e conclusasi con il pieno ristabilimento dell'uomo – «καὶ ἠνοίγησαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαί, καὶ ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει ὀρθῶς» («e gli si aprirono gli orecchi, e fu sciolto il nodo della sua lingua, e parlava correttamente») – v. 35) – vede al culmine dell'intrigo narrativo l'imperativo del taumaturgo che comanda/in-voca: «Ἐφραθα, ὃ ἔστιν Διανοίχθητι» («apriti!») – v. 34). L'aggiornamento della identità messianica e, correlativamente, della sua missione, provocato dalla *dis-chiusura* di orizzonti per la parola della siro-fenicia, pone il messia nell'irrevocabilità di gesti e parole, affidabili e (anzi, *perché*) affezionate, di *dis-chiusura* in favore dell'esistenza di chiunque. In merito alla pagina marcana, si legga, tra l'altro, il bellissimo commento della psicoanalista francese F. DOLTO, *I vangeli alla luce della psicoanalisi. La liberazione del desiderio. Dialoghi con Gérard Sévérin*, Et al./ Edizioni, Milano 2012, pp. 120-124; inoltre ID., *La fede alla luce della psicoanalisi. La vita del desiderio. Dialoghi con Gérard Sévérin*, Et al./ Edizioni, Milano 2013. Cfr. infine anche H. WOLFF, *Vino nuovo – otri vecchi. Il problema d'identità del cristianesimo alla luce della psicologia del profondo*, Queriniana, Brescia 1992.

<sup>949</sup> Come si è già osservato, Mt e Mc sono i soli a registrare questo – scandaloso – incontro, assolutamente fuori-luogo, fra Gesù e la straniera pagana. Entrambe le narrazioni lo situano nella parte centrale delle rispettive opere, ovvero al cuore della sezione individuata dagli esegeti come quella “dei pani” (cfr. Mc 6,30-8,26). Cfr. le pagine dedicate dalle rispettive opere esegetiche: FRANKEMÖLLE H., *Matthäus. Kommentar. II*, Patmos, Düsseldorf 1997; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo, 2, op. cit.*; ID., *Marco, op. cit.*; R. PESCH, *Il vangelo di Marco, I, op. cit.*; S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo*, EDB, Bologna 2001; ID., *Una comunità legge il Vangelo di Marco*, EDB, Bologna 2001; E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco, op. cit.*

senso in rapporto alla pluriformità del suo agire. In altre parole, folgorante appare il presente passaggio evangelico per la sua capacità di far trasparire, a beneficio della religione, il rispecchiamento decisivo.

Nel suo far corpo unico con il procedere di Gesù, aderendo al vissuto stesso del *Logos* nella sua propria carne, essa, in quanto cristianesimo, potrà scoprire l'originario della sua chiamata nell'assunzione di una postura esodale, in permanente stato di fuori-uscita da se stessa.

Trasgredendo inaspettatamente e in modo inspiegabile i confini santi della Palestina (cfr. v. 15,24), verso l'esteriorità di una terra pagana<sup>950</sup>, il profeta di Nazareth permette l'inesco *kairológico* a favore della stessa istanza religiosa, portandola, per così dire, con sé. Appare anzitutto l'intenzionalità di lasciar coincidere quest'ultima con l'intero del proprio vissuto messianico, nell'esteriorizzazione di gesti e parole saldamente orientate all'altrui liberazione dal male. La traccia geografico-topologica evidenziata nel racconto espone, per così dire, la vulnerabilità messianica all'esigenza di mantenersi in permanente stato di *dis-chiusura*. Lo sconfinamento nel territorio pagano tradisce/esteriorizza così, sull'asse del *topos*, la logica messianica attestata dalla strategia narrativa dell'evangelo<sup>951</sup>. La cui teologia si trova, nondimeno, nella condizione di dover costantemente aggiornare la strutturale sua dinamica tipologica in virtù delle imprevedibili dislocazioni messianiche.

In tutto ciò, ossia nel e con il paradigma cristico, l'istituzione della religione è, ad ogni livello, ineludibilmente in gioco. La riuscita del cristianesimo lo è altrettanto, per il fatto che la sua *diakonia*, in favore del felice rapporto dell'uomo con Dio, rimane appesa alla disponibilità a sintonizzarsi con i «medesimi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (cfr. *Fil 2,5*)<sup>952</sup>.

---

<sup>950</sup> Non si possono non rammentare, a questo proposito – per associazione oppositiva –, i versetti della celebre omelia di Gesù nella sinagoga di Nazareth, davanti ai suoi consanguinei e parenti: «Poi aggiunse: “Nessun profeta è bene accolto in patria. Vi dico anche: c'erano molte vedove in Israele al tempo di Elia, quando il cielo fu chiuso per tre anni e sei mesi e ci fu una grande carestia in tutto il paese; ma a nessuna di esse fu mandato Elia, se non a una vedova in Sarepta di Sidone. C'erano molti lebbrosi in Israele al tempo del profeta Eliseo, ma nessuno di loro fu risanato se non Naaman, il Siro”» (*Lc 4,24-27*). Per il terzo evangelista sembrerebbe non porsi la necessità di esplicitare, mediante il racconto del viaggio fuori dai confini della Palestina, l'es-posizione dell'evangelo all'umano che è comune, dal momento che fin da subito è direttamente posto in questa radicale condizione.

<sup>951</sup> Cfr. E. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, *op. cit.*; inoltre, si rimanda nuovamente a P. J. MEIER, *Un ebreo marginale*, *op. cit.*

<sup>952</sup> Suggestiva è la versione di *Fil 2,6-8* proposta in M. NERI, *Gesù*, *op. cit.*, p. 144: «Colui, che da sempre è nella forma di Dio, non ha catturato per sé il suo essere nell'uguaglianza a Dio, ma ha spogliato se stesso (si è spogliato... di sé) prendendo la forma del servo catturato, divenendo nell'immagine dell'uomo. Trovato nel suo aspetto visibile come ogni uomo, si è abbassato nell'umiliazione divenendo obbediente fino al punto della morte, della morte di croce si badi bene».

Marcatura di spostamenti geografici, dunque, come esteriorizzazione di un'articolazione dell'interiorità, che così si lascia "mappare", determinando l'evidenza della tipologia messianica. La quale non è altro dalla esposizione all'identificazione di sé, mai data una volta per tutte, neppure (e soprattutto!) per Gesù stesso. Sempre *in itinere* nell'attraversamento azzardato dell'inaggrabile ambivalenza cui è sospeso il sentire umano.

L'assunzione di una prospettiva fenomenologica consente pertanto un maggiore apprezzamento, sul piano ermeneutico, dell'intenzionalità governante l'intima urgenza (non solo antropologica)<sup>953</sup> della "trasgressione", imprevedibilmente ostesa (esteriorizzazione); nonché del rilievo concesso tanto alla cifra della corporeità, quanto a quella della religione<sup>954</sup> – nancyanamente interagenti con i versanti del singolare e del plurale.

*Textus* del *Logos* nel "corpo proprio" (il *Leib* husserliano, riconfigurato, nella rilettura merleau-pontiana, come *chair*) e *corpus* della religione, in quanto dimensione istituita/istituzionale della *communitas*, accedono ad un livello singolare (o, ad uno *stile unico*<sup>955</sup>) di congiunzione nel vissuto di Gesù. L'esteriorità delle sue dis-posizioni corporee, in quanto unità inscindibile di parola e gesto, diviene pertanto l'indice fenomenologico di manifestazione della sua più intima intenzionalità

---

<sup>953</sup> «Ed egli disse loro: "Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti! Non bisognava che sopportasse queste sofferenze [ἔδει παθεῖν] il Cristo per entrare nella sua gloria?". E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,25-27). Si è aggiunto il corsivo e posposto "il Cristo" – rispetto alla versione della CEI – per rimarcare l'insufficienza della traduzione proposta, rispetto al tenore dell'espressione secondo il *textus receptus*. Ciò che infatti è veicolato non è solo il riferimento alla necessità del patibolo della croce, ma anzitutto – e, forse, soprattutto – che essa «è l'espressione della sua singolare capacità di imparare da chiunque così come da ogni nuova situazione che gli si presenti [...]. 'Imparò (*émathen*) l'obbedienza dalle cose che patì', secondo la mirabile sintesi del suo percorso contenuto nella lettera agli Ebrei (Eb 5,8) che si riferisce del resto all'opera educativa (*paideia*) della sapienza [...]. Lo stesso Gesù si comporta dunque da 'discepolo'» (C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile, 1, op. cit.*, pp. 51-52). Anche P. SEQUERI, *Il timore di Dio, op. cit.*, pp. 144-145, converge sull'interpretazione esistenziale di questa 'necessità patica' quando afferma la possibilità di «intendere il bisogno che il Padre ha del Figlio per comprendere l'essere umano nella risonanza effettiva, e affettiva, di una relazione che ha un soggetto creato e una libertà finita quali condizioni di esercizio [...]. L'esperienza di Gesù, irriducibile ai volumi dottrinali del sapere e alla potenza efficace del fare che vengono da Dio, è il luogo di una decisiva educazione sentimentale di Dio». Cfr. F. G. BRAMBILLA, *Imparò l'obbedienza dalle cose che patì (Eb 5,8)*, in: AA. VV., *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, (a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO) Glossa, Milano 2002, pp. 113-137.

<sup>954</sup> «Gesù sicuramente vive e pensa la posizione storica del suo corpo come critica dalla religione. Però non lo fa né kantianamente, poiché la sua critica si attua all'interno dei limiti fenomenici dell'accadere della religione stessa (quella di Israele, appunto); né barthianamente, perché non pensa di sostituire la fede alla religione, ma di connettere la trama delle sue istituzioni all'accadere della sua corporeità storica (questo avviene, certo, attraverso un legame fiduciale, ma non per questo c'è alcun istituto storico di quello stesso legame)» (*IBIDEM*, p. 49).

<sup>955</sup> «L'Unico genera una moltitudine di unici» (C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile, 1, op. cit.*, p. 113); e lo fa in «uno spazio di libertà attorno a sé, comunicando, con la sua sola presenza, una benefica prossimità a tutti quelli che lo incontrano. Questo spazio di vita [...] permette loro di scoprire la propria identità più vera e di accedervi a partire da ciò che già li abita in profondità e che improvvisamente si esprime in un atto di 'fede': credito accordato a colui che sta di fronte e al tempo stesso alla vita nella sua pienezza» (p. 52).

– improducibile, ovvero per se stessa indisponibile alla presa mimetica –, in un intrascendibile orizzonte di immanenza.

Ne va, dunque, della qualità effettiva della sua affezione, nonché dell'affidabilità della sua attestazione *cristo-logica*, appunto: inscindibilmente teandrica, teo-antro-pologica<sup>956</sup>. Egli si sa solo nella esposizione ad altri da sé, come vulnerabilità della in-vocazione appesa al credito altrui<sup>957</sup>. La postura messianica, che così si configura, *dis-chiude*, in modo corrispondente, lo spazio realistico per una ontologia del riconoscimento – o, forse, una inaugurale *pneumo(nto)logia*<sup>958</sup> – at-tesa e pro-tesa verso il concreto del desiderio umano, alla cui cura la religione, non meno quella cristianamente intesa, dovrebbe servire.

### III.5.2 Pensieri (messianici) e interruzione di parole (discepolari)

Nel differenziale costituito dal vissuto di Gesù un duplice scarto trova la sua evidenza al contatto con la donna pagana. Il primo corrisponde alla non sovrapponibilità del sentire dei discepoli rispetto a quello di Gesù. Ciò a cui essi mirano, nel reagire alla supplica della donna, non si identifica con il desiderio del messia. Non è questione da poco. Avendo già dato conto, ad ogni modo, della differenza inerente alla qualità *patica* dell'esistenza messianica (*Capitolo Secondo*), si avrà cura, nel contesto del presente sviluppo, di metterne in evidenza il decidersi *pratico*, in essa radicato.

Non si può anzitutto fare a meno di notare come, a differenza del parallelo sinottico marciano, nel racconto matteo si manifesti con evidenza la fatica del gruppo discepolare nel seguire il “traghetto” di Nazareth<sup>959</sup>. Il disappunto con cui gli è rivolta una parola dalla malcelata into-

---

<sup>956</sup> «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione» (GS 22).

<sup>957</sup> Forse, ogni imperativo che Gesù rivolge autorevolmente al desiderio altrui, non è mai dis-giunto né dis-locato altrove rispetto a quell'orizzonte in-vocativo che sottrae ogni comando all'ingiunzione del dominio per consegnarlo alla esortazione del voler-bene: «Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse» (Gv 14,11).

<sup>958</sup> Non ci si vuole di certo richiamare con nostalgia all'età d'oro della stagione metafisica dell'onto-teo-logia, ma segnalare la possibilità di comprendere in questa prospettiva quanto adombrato dallo spunto, fedele ai consueti caratteri di genialità, presso P. SEQUERI, *L'amore della ragione, op. cit.*, pp. 119-122.

<sup>959</sup> «Ricordiamoci di quelle vecchie immagini di uomini che, con le loro barche, aspettavano sulla riva del fiume in attesa di ‘traghetto’ i viaggiatori sull'altra riva. È una splendida metafora del nostro entrare nella ‘vita’! [...] [P]ermette già di comprendere perché, nell'atto di fede che rivela Dio, il cristianesimo accorda un tale spazio a Gesù di Nazaret e alla Chiesa, e questo nel rispetto dell'infinita diversità delle esperienze di senso [...] senza il potere di ‘incorporare’ quelli che esercitano questa stessa funzione al di fuori del loro gruppo (cfr. Mc 9,38-41)» (C. THEOBALD, *La Rivelazione, op. cit.*, p. 62; inoltre pp. 63-64). Traghetto che, dunque, inerisce al definitivo del desiderio dell'umano comune e alla sua smisurata gettatezza, a partire da «ciò che è definitivo e ultimo nel suo modo di suscitare

nazione ingiuntiva e che prende la forma di una interruzione del cammino, adombra già il recalci-trare, nella sequela, della istituzione religiosa<sup>960</sup>. La dolorosa presa di coscienza, attinente a questo primo scarto fra il sentire di Gesù e quello dei discepoli, si rende possibile e, pertanto, comprensibile precisamente nella misura in cui si ponga attenzione alla piegatura auto-referenziale di questa intercessione apparentemente ineccepibile. Paradossalmente, infatti, l'*incipit* sacro-santo della richiesta discepolare illude – ma solo per l'istante del suo pronunciamento – intorno al *focus* del vero obiettivo, che non riposa sull'urgenza della liberazione dal male implorata.

Non senza una certa dose di auto-ironia, mediante la quale l'evangelista registra la spontaneità della loro replica, i discepoli obliano trivialmente il dramma profondo esposto nella simbolica del desiderio della donna, per far posto all'unica preoccupazione che conti. Il punto critico, tuttavia, non risiede semplicemente nell'enormità della sproporzione tra la grettezza della motivazione presentata come "fastidio" e la qualità altissima della supplica proveniente dalla donna. Ben di più, la criticità si manifesta nella volontà di liquidare il grido proveniente da fuori, rispetto al sé comunitario, come una intrusione<sup>961</sup>. Occorre così che la compagine religiosa si compatti intorno al suo

---

e destare, ogni volta in modo assolutamente unico, l'elementare' della vita in coloro che incontra; quell'elementare, a sua volta unico» (C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile*, 1, op. cit., p. 72).

<sup>960</sup> Sorpresa che non cessa di tramutarsi in più o meno aperto atteggiamento di resistenza, fino allo scandalo – paradigmaticamente: «Molti dei suoi discepoli, dopo aver ascoltato, dissero: "Questo linguaggio è duro; chi può intenderlo?". Gesù, conoscendo dentro di sé che i suoi discepoli proprio di questo mormoravano, disse loro: "Questo vi scandalizza?"» (Gv 6,60-61). Non può, inoltre, non essere menzionato l'esordio della missione di Gesù, con l'interrogativo posto dal Precursore Giovanni per bocca dei suoi discepoli: dopo l'evocazione della scena originaria, entro cui si iscrive la possibilità di una ermeneutica all'altezza delle opere di Dio, Gesù esclama «E beato colui che non si scandalizza di me» (Mt 11,6). Lo "scandalo" che Gesù subisce rispetto al severo rimbrotto di Pietro – «Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini» (Mt 16,23) – fa quantomeno da specchio alla reazione dei discepoli, sconcertati da quello che a loro arriva come inadeguato atteggiamento 'pessimistico' del maestro, improntato addirittura alla sfiducia nei confronti di Dio. Perplexità che continua a rinnovarsi a partire dalle parole e dalle prese di posizione di Gesù che sfuggono alla loro categorizzazione – «Essi, ancora più sbigottiti, dicevano tra loro: "E chi mai si può salvare?"» (Mc 10,26). In ultimo, l'eco dello scandalo è ancora ben presente nella sconsolazione dei due discepoli incamminati verso Emmaus in compagnia del "forestiero": «Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele; con tutto ciò son passati tre giorni da quando queste cose sono accadute» (Lc 24,21).

<sup>961</sup> «L'intruso si introduce di forza, con la sorpresa o con l'astuzia, in ogni caso senza permesso e senza essere invitato. Bisogna che vi sia un che di intruso nello straniero che, altrimenti, perderebbe la sua estraneità. Se ha già diritto d'ingresso o di soggiorno, se è già aspettato e ricevuto senza che niente di lui resti al di là dell'attesa e dell'accoglienza, non è più l'intruso, ma non è più nemmeno lo straniero. Escludere quindi ogni intrusione dalla venuta dello straniero non è logicamente accettabile, né eticamente ammissibile» (J.-L. NANCY, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000, p. 11). Interessante il breve saggio di D. CALABRÒ, *L'amore, ogni volta... Il cuore scheggiato di Jean-Luc Nancy*, in: R. CALDARONE, P. CECALA, G. TUSA (a cura di), *Epékeina*, 2 (2013), pp. 19-30. Per l'approfondimento della categoria nancyana si legga R. ESPOSITO, *Communitas*, op. cit.; ID., *Immunitas*, op. cit.; ID., *Bios*, op. cit.; S. PIROMALLI, *Nudità del senso*, op. cit.



centro/capo, immunizzandosi totalmente verso l'esterno. In questo modo però sarà fatalmente destinata a perdere quell'"osmoticità" necessaria alla sensibilità per il senso del voler-bene<sup>962</sup>, smettendo altresì, nello stesso istante in cui è posto, l'atto religioso per antonomasia, l'inter-cessione.

Con la sacralità della propria invocazione, infatti, si perpetua l'edificazione di quel «muro di separazione», a contraddizione pratica dell'evangelo, dividendo ancora una volta tra un fuori e un dentro, tra chi è degno, oppure no, di fruire del "caro prezzo" della grazia messianica (cfr. *Ef* 2,14ss). La *hybris*, che piega la religione alla postura narcisistica dell'auto-referenzialità, viene smascherata, attraverso la richiesta dei discepoli, come inconfessabile volontà di "signoreggiare" sul desiderio umano. Ogni pratica della religione, anche la più devota, non può sfuggire a questo tipo di minaccia sempre posta all'uscio del suo esistere, ovvero al proprio agire<sup>963</sup>. E che rende, a sua volta, minacciosa la religione in ordine alla buona riuscita della vita umana<sup>964</sup>.

---

<sup>962</sup> «[L]a resistenza che egli [Gesù] oppone alla richiesta dei discepoli li mette in guardia rispetto alla *tentazione di accomodare* la singolarità della missione, a cui essi sono introdotti da lui, alle molte richieste che essa inevitabilmente è destinata a incontrare lungo la sua via – perdendo così di vista il senso che la destina alla sua chiusura» (M. NERI, *Gesù, op. cit.*, p. 53 [nota 17] – corsivo aggiunto). A proposito dello sfondo trinitario inerente alla categoria del "voler-bene", il riferimento immediato si volge a P. SEQUERI, *Amore della ragione, op. cit.*, pp. 100.104: «La natura 'del dio' è pro-afezione, ex-posizione liberamente *destinata* e disposizione *destinante*, in questo senso perfettamente *ab-soluta*. Mai originariamente intonata come pura auto-afezione. Ma nemmeno come etero-afezione determinata da altri, quale condizione determinante della sua attuazione, imposizione percostituita alla generazione eterna. L'essere pro-afezione è l'essere-disposizione dell'*ipsum esse subsistens* alla generazione e al respiro eterno della vita buona. La generazione eterna del Figlio è l'ex-posizione – l'attuazione, la rivelazione, l'esercizio – della verità e della giustizia di quella stessa disposizione. La giustizia della pro-afezione generativa si iscrive nel respiro amorevole dello Spirito [...] nell'orizzonte del pensiero teologico-trinitario, 'voler-il-bene' e 'voler-bene-a' sono figure perfettamente fungibili [...] con tutte le figure possibili di sovrapposizione fra ex-posizione e pro-afezione dell'essere [...]. La logica dell'afezione rende impensabile un originario dell'indifferenza, perché nell'indifferenza originaria non ci sarebbe nessuna apertura possibile/impossibile della libertà di voler-il-bene e di voler-bene-a. Non esiste un *prius* della generazione che non coincida semplicemente con l'*eterno* della pro-afezione». Cfr. inoltre, sulla categoria etico-affettiva del "voler-bene", l'intero saggio ID., *Il sensibile e l'inatteso, op. cit.*, particolarmente pp. 180-189. A più riprese questa categoria centrale nell'impianto sequeriano è oggetto di un incessante allargamento. Non sfugge, peraltro, il bersaglio delle sue affermazioni – la vita e la sua istanza *auto-afezionata* –, individuabile in quella fenomenologia contemporanea di marca francese, che non disdegna incursioni nei territori della teologia; e i cui nomi sono più volte comparsi nel corso di queste pagine – da M. HENRY a J.-L. MARION. Cfr. J. BENOIST, *I confini dell'intenzionalità. Ricerche fenomenologiche e analitiche*, (a cura di L. M. ZANET), Bruno Mondadori, Milano 2008; C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.-L. Marion, Michel Henry, Jean Luis Chrétien, Rosenberg & Sellier*, Torino 2004; V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004; ID., *Verso una svolta teologica della fenomenologia?*, in: P. SEQUERI, S. UBBIALI (a cura di), *Nominare Dio invano?*, *op. cit.*, pp. 13-64.

<sup>963</sup> È, come si sa, l'avvertimento con cui il Signore mette in guardia Caino: «Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene, non dovrai forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo» (*Gen* 4,6s).

<sup>964</sup> «Allora Gesù, chiamatili a sé, disse loro: "Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti"» (*Mc* 10,42-45). Il verbo greco del testo critico, tradotto con "dominare", è *κατακυριεύω* – altre accezioni semantiche: "signoreggiare", "spadroneggiare". Il culto alla figura padronale di Dio, quella che, con spietata lucidità, Nietzsche indica nei termini di ombra – il "fantasma", secondo un canone linguistico più psicoanalitico –, continua tuttavia non solo ad aleggiare sventuratamente nel cristianesimo storico, ma a farsi beffe della predicazione inaugurata dal Nazareno, svuotandola della sua intima radicalità e della carica trasformatrice. Infatti, seppure i cieli siano ormai vuoti – poiché «Dio è morto!» –, consegnando l'uomo

La tentazione, nel consueto del suo incombere suadente, si riveste delle più nobili intenzioni, a difesa del sommo bene per le sorti altrui – quanto veleno è inoculato in un più o meno (in)consapevole “voglio solo il tuo bene”! Nel profondo, tuttavia, è insinuata nella comunità la “santa” persuasione ad interpretarsi investita/istituita da Lui per il sacro compito di dividere/discriminare i buoni dai cattivi<sup>965</sup>; chi, cioè, “meriti” ultimamente l’attenzione del Signore (fosse anche perché smetta di importunare)<sup>966</sup>. Cedendo all’abilità dell’antica, camaleontica seduzione si finisce così,

---

al peso della propria libera responsabilità – la tragicità dell’essere «soli e senza scuse», nella comune destinazione ad esser liberi dal forte sapore di condanna: «condannato perché [l’uomo] non si è creato da se stesso, e pur tuttavia libero, perché una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto ciò che fa» (J.-P. SARTRE, *L’esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano 2016, pp. 34.46) – la religione, compresa quella cristianamente istituita, non rinuncia a far “risorgere” questa immagine divina, facendosi dominare dal risentimento del suo fantasma: terribile e, ad un tempo, paradossalmente rassicurante (cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in: ID., *Opere, op. cit.*, V/2). Non marginale è, contestualmente, la responsabilità imputata da Nietzsche esattamente alla figura del ministro sacro, soggiogato alla pulsione di morte – come un cammello al suo giogo: «molti di loro hanno sofferto troppo: così vogliono far soffrire gli altri. [...] Si proposero di vivere come cadaveri, di panni neri vestirono il loro cadavere; anche i loro discorsi sanno per me dell’aroma cattivo dell’obitorio» (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra, op. cit.*, p. 109). Figura inquietante che, solo qualche anno prima, aveva vestito i panni de *Il Grande Inquisitore*, fenomenale schizzo dostoevskijano incastonato – quale “romanzo nel romanzo” – nell’insuperato F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov, op. cit.* Curiosamente si può tentare di istituire un parallelismo tra i rispettivi mondi immaginali della religione del risentimento, tratteggiate dai due grandi intellettuali europei. Se infatti il tedesco vede il sorgere dell’ombra perversa di quel Dio morto nella triplice figura dell’assoluto – della verità ideologica, della oggettività scienziata e della egoicità narcisistica –, il russo consegna la perversione della religione alla narrazione del risentimento clericale, nella sua aperta opposizione a quelle stesse istanze evangeliche che dovrebbe servire. Il vecchio cardinale inquisitore accusa di tradimento contro l’umanità quel Gesù che, misteriosamente ricomparso nel quindicesimo secolo al cuore di una Europa sconquassata, ne aveva esaltato la libertà, pronunciando al tempo della sua vita terrena il *Discorso delle beatitudini*. Ad esso contrappone il suo commento cinico alla triplice tentazione messianica nel deserto, sconvolgendone il senso: l’uomo non sopporta l’ebrezza nauseante della propria libertà! E alla folle utopia escatologica del messia preferirà irresistibilmente l’assolutezza di una immanenza, governata dalla trinità materiale, secondo la rappresentazione figurale del miracolo, del mistero e dell’autorità.

<sup>965</sup> «E i servi gli [= padrone/signore] dissero: “Vuoi dunque che andiamo a raccogliertela?”. “No”, rispose, “perché non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano. Lasciate che l’una e l’altro crescano insieme fino alla mietitura”» (*Mt* 13,28-30; cfr. inoltre 13,47-51!); «Giovanni prese la parola dicendo: “Maestro, abbiamo visto un tale che scacciava demòni nel tuo nome e glielo abbiamo impedito, perché non è con noi tra i tuoi seguaci”. Ma Gesù gli rispose: “Non glielo impedito, perché chi non è contro di voi, è per voi”»; «Essi [= samaritani] non vollero riceverlo, perché era [Gesù] diretto verso Gerusalemme. Quando videro ciò, i discepoli Giacomo e Giovanni dissero: “Signore, vuoi che diciamo che *scenda un fuoco dal cielo e li consumi*?”. Ma Gesù si voltò e li rimproverò» (*Lc* 9,49-50.53-55).

<sup>966</sup> Curiosamente, l’evangelo non perde occasione per iscrivere la spregiudicatezza e l’insistenza nel quadro delle disposizioni stimabili e imprescindibili in ordine al rapporto, affettivamente configurato, con l’Abbà-Dio. Particolarmente sensibile in merito si mostra il *Vangelo di Luca*, con due parabole esemplari: «Se uno di voi ha un amico e va da lui a mezzanotte a dirgli: Amico, prestami tre pani, perché è giunto da me un amico da un viaggio e non ho nulla da mettergli davanti; e se quegli dall’interno gli risponde: Non m’importunare [κόπους παρέχε – lett.: “non causare molestie/noie/fastidi”], la porta è già chiusa e i miei bambini sono a letto con me, non posso alzarmi per darteli; vi dico che, se anche non si alzerà a darli per amicizia, si alzerà a darliene quanti gliene occorrono almeno per la sua insistenza [ἀναίδειαν – lett.: “spudoratezza” (*apax legomenon* NT!)]» (*Lc* 11,5-8); «C’era in una città un giudice, che non temeva Dio e non aveva riguardo per nessuno. In quella città c’era anche una vedova, che andava da lui e gli diceva: Fammi giustizia contro il mio avversario. Per un certo tempo egli non volle; ma poi disse tra sé: Anche se non temo Dio e non ho rispetto di nessuno, poiché questa vedova è così molesta [παρέχειν μοι κόπον] le farò giustizia, perché non venga continuamente a importunarmi [ὀπωπιάζη – eufemisticamente: “dare una seccatura intollerabile” (solo due ricorrenze NT!)]. E il Signore soggiunse: “Avete udito ciò che dice il giudice disonesto. E Dio non farà giustizia ai suoi eletti che gridano giorno e notte verso di lui, e li farà a lungo aspettare? Vi dico che farà loro giustizia prontamente. Ma il Figlio dell’uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?”» (*Lc* 18,1-8).

colpevolmente – secondo i diversi gradi di (in)consapevolezza –, per strumentalizzare l’evangelo della grazia a garanzia del proprio potere di intercessione/mediazione. Smarrita è «la diritta via»<sup>967</sup>, insieme alla direzione del proprio servizio, ossia l’anelito più profondo dell’umano che è comune; e, con ciò, anche il bene più grande che non gli può essere sottratto<sup>968</sup>. La per-versione della religione sta nel voler coincidere con l’incondizionato della salvezza; ma, intendendo esserne la condizione ultima, finisce per rivelarsi sua pericolosa con(*trad*)dizione. Il *pathos*, l’*ethos* e il *logos* della salvezza, in verità, non stanno altrove, rispetto al bene, radicalmente rivolto verso l’assoluto del desiderio umano.

A queste condizioni, l’unica cosa permessa è solo un atteggiamento di soggezione – obliquamente animato da inevitabile ri-sentimento<sup>969</sup> – verso il potere della religione, nelle persone ecclesiastiche preposte a gestirlo; mai, in ogni caso, si darà la possibilità di fare esperienza di riconoscimento di sé e del proprio desiderio. Né, tantomeno, accadrà la *dis-chiusura* di un orizzonte in cui sia consentito instaurare l’inaudito di relazioni autentiche di reciprocità – con Dio, non meno che con gli uomini<sup>970</sup>.

### III.5.2.1 La religione *ad intra*: lo sguardo dell’Evangelo

In ordine a questa prima fessurazione, l’intrigo matteo offre conseguentemente al(la) lettore/lettrice la possibilità di familiarizzare con un duplice punto di vista discepolare: si tratta di due versanti, per così dire, *ad intra* e *ad extra*. Il primo segue la linea che coglie i discepoli nella

---

<sup>967</sup> «Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura, / ché la diritta via era smarrita» (D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia. Inferno, op. cit.*) – tra i più celebri *incipit* della letteratura mondiale.

<sup>968</sup> «Guai a voi, dottori della legge, che avete tolto la chiave della scienza. Voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare l’avete impedito» (Lc 11,52); «Mentre erano in cammino, entrò in un villaggio e una donna, di nome Marta, lo accolse nella sua casa. Essa aveva una sorella, di nome Maria, la quale, sedutasi ai piedi di Gesù, ascoltava la sua parola; Marta invece era tutta presa dai molti servizi. Pertanto, fattasi avanti, disse: “Signore, non ti curi che mia sorella mi ha lasciata sola a servire? Dille dunque che mi aiuti”. Ma Gesù le rispose: “Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, ma una sola è la cosa di cui c’è bisogno. Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta”» (Lc 10,38-42).

<sup>969</sup> La critica di Nietzsche, in questo, per quanto inviperita e velenosa, rimane insuperata per lucidità e sfrontatezza; come poc’anzi veniva ricordato, il filosofo della morte di Dio si prodiga a smascherare ciò che – non meno nel cristianesimo, surrettiziamente o meno – si può annidare come spinta emotivo-affettiva, più o meno (in)coscia, nelle pratiche della religione. Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale; Al di là del bene e del male*, in: ID., *Opere, op. cit.*, VI/2.

<sup>970</sup> «Con questa Rivelazione [cristologica] infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (DV 2). Sulla centralità del profilo che la categoria del “riconoscimento” esige, quantomeno dalla riflessione critica della fede, di pregevole ampiezza è lo studio di F. CERAGIOLI, “*Il cielo aperto*” (Gv 1, 51), *op. cit.* In esso, per riferimento diretto alla questione qui implicata, si afferma – a più riprese, e a partire da una nutrita prospettiva interdisciplinare – che la reciprocità del riconoscimento, non può non condurre le coscienze dei soggetti implicati nella relazione, ad un incremento, un vero e proprio ampliamento e approfondimento delle rispettive identità. Evento di coscienza, dunque, dal quale Gesù non è affatto escluso.

loro appartenenza alla cerchia di Gesù. Il secondo invece si riferisce alla distanza che separa il gruppo discepolare da colei che ne sta “fuori”.

La sconnessione fra gli intenti – i discepoli sembrano prendere le parti della cananea fronteggiando Gesù – fa emergere allo scoperto ciò che, spregiudicatamente, resiste alla indefessa produzione/proiezione ecclesiastica di una immagine comunitaria quale corpo, dalla compattezza fusionale fra le varie membra e il loro “capo” – salvaguardia della dialettica evangelica che, al contrario, in Paolo si illumina (cfr. *I Cor* 12). L’intenzionalità del messia rimane essenzialmente indisponibile a chi lo segue ed è ad ogni passo irriducibile all’anticipo di conoscenza che questi possono (più o meno legittimamente) rivendicare nei suoi confronti. Nel paradigma costituito da questo incrocio evangelico e, costantemente, nell’intero della narrazione, essa non si dà come destinata ad una appropriazione senza residui, né tantomeno come qualcosa di già-saputo, definitivamente ri-conosciuto. Questo scarto, nella sua incolmabilità, in-sorge come incancellabile dell’assoluto immanente, irriducibile *dis-chiusura* posta internamente alla sequela religiosa e alle corrispondenti sue intenzionalità (autentiche o meno, non fa la differenza).

In grazia di ciò, si storicizza, per la compagine organizzata come religione, la possibilità di non dis-por-si mai a partire da sé, né di coincidere in nessun punto con se medesima – neppure con le proprie più sacre tradizioni<sup>971</sup>. Nel suo a-venire storico può, in ogni momento, ri-trovare in sé la traccia indelebile dell’incondizionato che le intima di non assumere la postura chiusa di un organismo immune all’azzardo dell’esteriorità e al rischio di contaminazione, rappresentata (e ri-presentata) dalla vita dell’altro.

### **III.5.2.2 La vocazione evangelica della religione: l’incondizionato *ad extra***

Viene conseguentemente all’evidenza il secondo dei versanti, quello orientato verso il fuori. L’a-venire nell’esteriorità con i suoi imprevisi, nell’incalcolabile di incontri che spingono – i pastori, con le loro ben collaudate pastorali – fuori di sé, non può accadere rimuovendo la vulnera-

---

<sup>971</sup> Non potrà certo apparire casuale il fatto che, a precedere la pericope che si sta analizzando, l’evangelista abbia disposto la diatriba sul puro/impuro, o meglio, sulla trasgressione del comandamento di dio in nome delle tradizioni dei padri (*Mt* 15,1ss; cfr. *Mc* 7,1ss). In ogni caso, non è impedito, alla religione, un improvvido slittamento nel ritenere come tradizione inviolabile ciò che nasce e vorrebbe essere solo traduzione praticabile a servizio di quell’incessante ap-prossim-arsi al volere di Dio. Il tenore dialettico di questo fronteggiamento caratterizza, dunque, i versetti che precedono il racconto, qui direttamente interessato, e non risparmia affatto i discepoli: «Anche voi siete ancora senza intelletto? Non capite che tutto ciò che entra nella bocca, passa nel ventre e va a finire nella fogna? Invece ciò che esce dalla bocca proviene dal cuore. Questo rende immondo l’uomo» (*Mt* 15,16-18).

bilità, a favore di una posizione “a testuggine”, inattaccabile dall’esterno, irraggiungibile da chiunque<sup>972</sup>. Se la religione, cristianamente intesa, non si istituisce, sempre e di nuovo, a partire dalla viva memoria dello scarto incolmabile che dice la differenza cristologica, fallisce clamorosamente<sup>973</sup>, pur continuando formalmente nella sequela del suo Signore.

In questo passaggio di confine geografico, viene, per così dire, scavata una regione, dando ultimamente terra e cittadinanza all’eccedenza delle ragioni di Dio e del suo “comandamento”, rispetto al quale la necessità di aderirvi istituisce la religione in quanto tale<sup>974</sup>. La saldatura, mediante la quale la religione, nel dispositivo delle sue antiche tradizioni, ha creduto di poter coincidere con il comandamento di Dio, è fatta saltare dalla s-pre-giudicatezza del Nazareno, in ragione di

---

<sup>972</sup> «“Corpo” è il distinto, e il distinto-da-sé in primo luogo: quanto, di sé, è fuori di sé. Il corpo è l’apertura al mondo e l’apertura di un mondo: il “ci” in quanto spaziatrice» (R. ESPOSITO, *Dialogo sulla filosofia a venire*, in: J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, op. cit., p. XXVIII). In questo senso, possono proficuamente essere lette le pagine di J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., pp. 119-122 e J.-L. NANCY, *Corpus*, op. cit., particolarmente pp. 54-57, interamente dedicate a smantellare – o più esattamente – a *de-costruire* l’impianto sostanzialistico-metafisico che, secondo la sua prospettiva, strutturerebbe, non ultimo, l’idea di “corpo mistico” della compagine ecclesiale. Ad ogni buon conto, e in accordo con J. DERRIDA, *Toccare*, op. cit., e D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éd. de l’Éclat, Combas 1991, in esse si esplicita, anzitutto, la polemica con M. Merleau-Ponty e con quella filosofia contemporanea di orientamento fenomenologico (in particolare con M. Henry), responsabile della nuova edizione dell’onto-teologia. Ad essa andrebbe contrapposta l’idea *ateologica* – di batailliano conio – del «dio che si *aliena*: è il dio che si *ateizza* o si *ateologizza*». A partire dalla rilettura del motivo paolino della *kenosi*, Nancy ritiene che «[i]l “corpo” divent[i] il nome dell’*ateo*, nel senso del “non c’è dio”. Ma “non c’è dio” non vuol dire autosufficienza immediata dell’uomo o del mondo, bensì: non c’è presenza fondatrice [...]. Il “corpo” dell’“incarnazione” è quindi il luogo o piuttosto l’aver-luogo, l’evento di questo svanire» (J.-L. NANCY, *La dischiusura*, op. cit., p. 121. – Si tenga conto anche di ID., *Hegel. L’inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli 1998). In direzione diametralmente opposta – per quanto riguarda la merleau-pontyana “fenomenologia della carne” – va il giudizio di P. SEQUERI, *Il sensibile e l’inatteso*, op. cit., pp. 82.88-89, per il quale in essa si dà una «geniale sintesi» – e forse ad oggi ineguagliata – di «essere sensibile» ed «essere spirituale» afferente alla costituzione dell’esistente. Per il teologo milanese, «[l]a fenomenologia della carne – nella versione brillantemente messa a punto da Merleau-Ponty – non si propone soltanto il rinforzo e il definitivo assestamento del movimento anti-positivistico della fenomenologia husserliana. Essa si propone, simmetricamente, di riscattare la qualità spirituale dalla sua deriva idealistica (intellettuale e metafisica), individuando un punto di esperienza transizionale di ciò che precede il dualismo anima-corpo, e dà in certo modo ragione di entrambi oltre l’articolazione concettuale della loro separatezza ontica (in senso metafisico o cartesiano). Una specie di *chōra* dello sfondo generativo comune “del corpo” e “dell’anima”».

<sup>973</sup> Fallimento che, nell’emblematico quadro di *Mt 25*, si colora di aggettivi e di esclamazioni ben poco rassicuranti: «In verità vi dico: non vi conosco» (v. 12); «Servo malvagio e infingardo, sapevi che mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso» (v. 26); «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli. Perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare; ho avuto sete e non mi avete dato da bere; ero forestiero e non mi avete ospitato, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato» (vv. 41-43). Cfr. inoltre *Lc 24,25*: «Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti!».

<sup>974</sup> «E avvicinati dei farisei, per metterlo alla prova, gli domandarono: “È lecito ad un marito ripudiare la propria moglie?”. Ma egli rispose loro: “Che cosa vi ha ordinato Mosè?”. Dissero: “Mosè ha permesso di *scrivere un atto di ripudio* e di *rimandarla*”. Gesù disse loro: “Per la durezza del vostro cuore egli scrisse per voi questa norma. Ma all’inizio della creazione *Dio li creò maschio e femmina; per questo l’uomo lascerà suo padre e sua madre e i due saranno una carne sola*. Sicché non sono più due, ma una sola carne. L’uomo dunque non separi ciò che Dio ha congiunto”. Rientrati a casa, i discepoli lo interrogarono di nuovo su questo argomento. Ed egli disse: “Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un’altra, commette adulterio contro di lei; se la donna ripudia il marito e ne sposa un altro, commette adulterio”» (*Mc 10,2-12*).

un'unica esigenza. Sulla conformità ad essa va pertanto misurato l'*ethos* dell'agire appropriato per riferimento all'istituzione religiosa, ossia la giustezza del suo stesso pratico atteggiarsi.

Si tratta di ciò che, propriamente, viene ricontestualizzato in virtù delle coppie dialettiche che definiscono agire e appartenenza religiosi – puro/impuro, interno/esterno. Rendere giustizia al *logos* e al *pathos* della religione, significa, per Gesù, procedere secondo un «movimento dall'interno all'esterno, senza pregiudizio nei confronti di ogni suo momento». È qui che, mentre «si gioca il codice gesuano della purezza dell'uomo»<sup>975</sup>, si rende evidente il *proprium* stesso della religione. Il quale non sta tanto in una difesa ad oltranza di ciò che si è, a fatica e nel tempo, acquisito (“meritato”, di fronte agli uomini non meno che a Dio), ma nella disponibilità a lasciarsi continuamente riplasmare da chi, eccedendone incommensurabilmente i confini, vuole essere a contatto dell'umano comune nella esteriorizzazione di quel *corpus* sociale.

Ne va della possibilità affettiva e – in grazia di ciò – effettiva che il differenziale cristologico si iscriva come l'indisponibile della religione, *internamente*<sup>976</sup> ad essa stessa, sul quale non rivendica potere alcuno, se non quello di servirlo – e solo così essere «sacramento di salvezza per tutto il genere umano» (LG 1.48).

### III.5.3 Il desiderio e Dio

L'intervallo, rappresentato dallo sforamento temporaneo verso la “zona di Tiro e Sidone”, visibilizza dunque, e allarga ulteriormente la trasgressione messianica, precedentemente messa in esercizio, intorno a “ciò che è buono/giusto”, per riferimento alle argomentazioni tradizionali e ben consolidate della istituzione religiosa. L'urgenza di questo capovolgimento/conversione da operare ap-passiona Gesù, tanto da spingerlo “al di là” dei confini prefissati. In questo modo spazia la *dis-chiusura* di un nuovo sguardo, da condividere non ultimo con i suoi discepoli, la cui intelligenza è con tenacia – e non senza tratti di durezza – sfidata. Tra loro non dovrà aver campo lo spadroneggiamento (Mt 20,25-28).

---

<sup>975</sup> M. NERI, *Gesù*, op. cit., p. 53.

<sup>976</sup> Sulla questione del registro estrinsecistico, entro cui venne (viene?) istruita, ad un tempo, la teologia moderna e, correlativamente, l'idea di religione, cfr. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, op. cit., pp. 21-155; inoltre M. SECKLER, *La teologia come scienza della fede*, op. cit., pp. 204-280; ID., *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, op. cit., pp. 537-615. Inoltre, G. COLOMBO, *La ragione teologica*, op. cit.; M. ANTONELLI, M. EPIS (a cura di), *Sulla credibilità del Cristianesimo*, in: *La Scuola Cattolica*, 125 (1997); M. EPIS, *Teologia Fondamentale*, op. cit.; S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 121), Brescia 2002; H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 118), Brescia 2001.

Precisamente a questo punto si staglia il secondo, decisivo scarto attestato dalla pericope, in ordine alla drammatica del sentire (di) Dio, che questa volta vede fronteggiarsi Gesù e la Cananea. Il messia e la sua comunità vengono sorpresi dal grido di desiderio che la donna indirizza (e, così, esteriorizza) al “Figlio di Davide”<sup>977</sup>, iscrivendo perciò da subito l’attesa salvifica del suo sperare in una ben precisa cornice religiosa, a circoscrivere un primo esplicito riconoscimento. Colui che le viene incontro (e/o a cui va incontro) si lascia de-signare e, ad un tempo, non esaurire all’interno di questo primo livello di identificazione. La *dis-chiusura*, però, di questo orizzonte agnitivo, in virtù delle parole proferite dalla donna, innesca curiosamente un effetto di immediato distanziamento. Più precisamente, il silenzio di Gesù fa letteralmente il vuoto tra sé e la donna, mentre porta improvvisamente allo scoperto una lontananza anche rispetto ai suoi discepoli, i quali, come già osservato, gli si fanno appresso (*προσελθόντες*; Mt 15,23), fronteggiandolo.

È il vuoto generativo, che spazia la *dis-chiusura* del «semplice nulla di una *soglia*, un varco vuoto e custodito da nessuno, sui cui le singolarità com-paiono l’una all’altra»<sup>978</sup>. A com-par(t)ire, ancora una volta, è senza dubbio l’evento della coscienza di Gesù, nella inesausta dinamica di aggiornamento della propria identità. Ciò che allo stesso tempo dice la sua radicale permeabilità all’altro da sé.

### III.5.3.1 Fare i conti con l’altro di sé

Anche in questo caso, l’effettività della *dis-chiusura*, che, imprevedibilmente, fa il vuoto, spalancandosi nel mezzo di un in-contro, spazia al contempo una duplice istanza ermeneutica.<sup>979</sup> Nella prima delle quali Gesù stesso si lascia scorgere come attraversato da un’intima tensione: con l’*altro di sé*, se così si può dire, de-bordante rispetto ad un puro e perfettamente statico coincidere con il proprio sé – motivo sufficiente perché egli parli di sé in terza persona, mediante l’immagine

<sup>977</sup> Per riferimento allo spessore teologico del titolo messianico cfr. G. MOIOLI, *Cristologia*, op. cit.; B. SESBOÛE, *Cristologia fondamentale*, op. cit.; ID., *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, op. cit.

<sup>978</sup> T. TUPPINI, *Ontologia della Comunità. Nancy e Agamben*, op. cit., p. 11 (corsivo aggiunto).

<sup>979</sup> «[A]ttraverso il bordo è possibile abbordare l’altro bordo, anzi darsi ad un abbordaggio» (J.-L. NANCY, *Il peso di un pensiero*, op. cit., p. 127). «Se il limite è il sentiero inappropriabile che sta – sottraendosi – tra le singolarità, il bordo è lo sdoppiamento del limite in due linee che formano i due bordi delle singolarità in rapporto [...] la pelle che la [singolarità] delimita e la de-finisce affacciandola sul *limes*, esponendola e portandola alla presenza [...] debordament[o] attraverso cui il *singulus* si stadia da ogni fissità identitaria e da ogni unicità come unità [...] è la concrezione su cui il singolare si raccoglie per farsi forza-verso, inclinazione per *ar-rivare* all’altro senza mai raggiungerlo» (S. PIROMALLI, *Nudità del senso*, op. cit., pp. 325.326). Pertinente nondimeno l’osservazione dell’autore che (nota 161) ricorda come in Nancy “il *rien* francese”, il vuoto, come *limes* che abborda le singolarità, sovente sia associato «alla *res* latina, per cui ‘niente’ è pur sempre qualcosa, una cosa da niente, qualche cosa di niente». Si aggancia a questa concezione il bel saggio di N. GARDINI, *Lacuna. Saggio sul non detto*, Einaudi, Torino 2014.

apocalittica de «il figlio dell'uomo». Tuttavia, il suo com-parire a se stesso – ed è la seconda istanza – si dà nell'evento dell'incontro con *altri da sé*.

Vuoto abissale che, contestualmente, prende le fattezze di un assordante silenzio, quello di Gesù. La innegabile durezza del suo iniziale tacere, se non può essere ricondotta univocamente al significato di chiusura, impermeabile all'appello che lo raggiunge, tantomeno si lascia risolvere nella familiarità con una prassi in uso presso i rabbini del suo tempo. La “stranezza”<sup>980</sup>, piuttosto, e la “scabrosità”<sup>981</sup> di questo tratto inatteso del comportamento di Gesù sembrano, insomma, alludere, esteriorizzandola, a quella dimensione di resistenza di fronte all'ambiguità che, in quanto tale, permea di sé ogni esperire umano.

Per tale motivo in essa si potrebbe rintracciare la compresenza, da una parte, della ferma determinazione<sup>982</sup>, tipicamente profetica, a lasciarsi identificare – e, dunque, a sentir-si nella più propria identità – solo nell'orizzonte della sua missione «alle pecore perdute della casa di Israele» (*Mt* 15,24). Dall'altra, nondimeno, l'immagine della durezza metaforizza ciò contro cui si scaglia l'invettiva della tradizione profetica di Israele<sup>983</sup>: il rigido formalismo legalistico della religione istituita.

---

<sup>980</sup> «In questo consiste la 'stranezza': ogni singolarità è un altro accesso al mondo» (J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, op. cit., p. 23). Il Capitolo secondo dello stesso è emblematicamente intitolato «La gente è strana». Sullo sfondo di una presa di distanza dalla concezione negativa heideggeriana, intorno a ciò che è “comune”, vien dato conto, a partire dalla radice etimologica, della peculiarità inerente al “singolare”: «[c]he cos'è una singolarità se non, ogni volta, la sua 'propria' apertura, la sua 'propria' imminenza, l'imminenza di un 'proprio' o il proprio stesso in quanto imminenza, un'imminenza sempre rasentata, sfiorata: che si scopre à côté, sempre di fianco» (p. 14).

<sup>981</sup> Secondo il filosofo e psicanalista sloveno S. ŽIŽEK, *Il soggetto scabroso*, op. cit., la scabrosità corrisponde a ciò che inerisce al Reale (lacaniano) nella sua inafferrabilità. Più precisamente, si tratta di quell'elemento che sfugge inesorabilmente, una estraneità irriducibile ed impermeabile ad ogni penetrazione conoscitiva e ad ogni tentativo di simbolizzazione. In quanto tale lo “scabroso” si dà come l'imprescindibile a partire dal quale ogni soggettività si possibilizza. In grazia di ciò «una vera decisione/scelta (non una scelta fra la serie di oggetti che lasciano intatta la mia posizione soggettiva, ma la scelta fondamentale attraverso la quale io 'mi scelgo') presuppone il fatto che io assuma l'atteggiamento passivo del 'lasciarmi scegliere'» (p. 21). Con acume I. GUANZINI, *Lo spirito è un osso*, op. cit., p. 99, riassume la categoria di Žižek nei termini seguenti: «il soggetto è questo *stare fra*: in linguaggio kantiano, né fenomenico, preso cioè nelle maglie del mondo-della-vita, né noumenico, separato nella trascendenza della sua libertà svincolata. La soggettività vive nella sua perpetua dissonanza, nella sua capacità di resistere sia all'inclusione totalitaria nel contesto di vita, sia alla propria disincarnazione autoreferenziale: è dunque quella *crepa* che fa deragliare il principio di realtà, quella condizione di *passaggio* che accompagna la sua costitutiva *s-connessione* con il mondo».

<sup>982</sup> «Mentre stavano compendosi i giorni in cui sarebbe stato tolto dal mondo, si diresse decisamente verso Gerusalemme» (*Lc* 9,51).

<sup>983</sup> «Egli disse: “Va' e riferisci a questo popolo: Ascoltate pure, ma senza comprendere, osservate pure, ma senza conoscere. Rendi insensibile il cuore di questo popolo, fallo duro d'orecchio e acceca i suoi occhi e non veda con gli occhi né oda con gli orecchi né comprenda con il cuore né si converta in modo da esser guarito”» (*Is* 6,9s). L'attestazione sinottica riprende concordemente – è il caso di dire – la profezia isaiana (cfr. *Mt* 13,14s; *Mc* 4,12; *Lc* 8,10; inoltre *At* 28,26s), anche se solo il testo di *Mt* e quello di *At* – senza dimenticare *Gv* 12,40 – comprendono la metafora del “cuore incallito/indurito”. Tutti però (cfr. anche *Gv* 9,39) attestano, quantomeno implicitamente, l'impossibilità di comprendere (cuore) a motivo della in-sensibilità (“vedere-sì-eppure-non-vedere”; “ascoltare-sì-eppure-non-ascol-



Il silenzio di Gesù, a questo punto, potrebbe rivestirsi di un'ulteriore significazione. Se si ammette, anche per lui, la necessità di attraversare, senza sconti, l'ambivalenza emozionante delle affezioni, la caratterizzazione insolita del suo comportamento potrebbe valere a esteriorizzazione dell'intimo essere nella distretta della prova. Il messia, si potrebbe dire, è al vaglio dell'assoluto immanente, che regna sovrano nell'ordine della storia. Nell'incontro con la straniera viene contemporaneamente messo di fronte all'ineliminabile ambiguità, sotto la cui signoria la storicità dell'esperienza giace. Presso la fatticità inaggirabile di quel tracciato solitario<sup>984</sup>, che spazia il fronteggiamento fra lui e la donna (essendo narrativamente scomparsi i discepoli), si spalanca, ancora e sempre, la via interiore, e tutt'altro che immaginifica, del deserto.

Il passaggio è decisivo. Non a caso si trova, strategicamente, al cuore della narrazione evangelica (*Mc* e *Mt*). Alla prova im-possibile del discernere l'indiscernibile, costituito come l'opacità ambivalente di ogni intima affezione, Gesù non sfugge. L'asprezza del compito emerge, paradossalmente, a partire da una invidia: il silenzio non si dirige semplicemente, né univocamente all'esterno, verso la posizione della donna; quanto piuttosto verso l'intimo di sé. In-sorge cioè, in Gesù stesso, la percezione di un fronteggiamento, inaggirabile quanto imminente.

Il *Logos*, nel realismo sensibile della propria carne, scopre così di ospitare – in se stesso, non meno di chiunque altro venuto al mondo – una opacità<sup>985</sup>, che, mentre non può essere evitata, chiede un serrato con-fronto e il suo radicale attraversamento. Prendendo sistematicamente il largo da posizioni an-estetizzanti, evitamenti della realtà e del duro contatto con l'in-sorgente fissità che caratterizza il *corpus* istituito della religione<sup>986</sup>. Sporgenza intima, acuminata e rischiosa, in quanto

---

tare”). In effetti il verbo greco *παχύνομαι*, la cui traduzione italiana sovente si rende con “duro/indurito”, si collocherebbe immediatamente nel campo semantico della (in)sensibilità, grazie alle accezioni: “rendere calloso/grasso”, “ispessire”.

<sup>984</sup> La solitudine del messia dice immediato riferimento alla singolarità inaggirabile della sua – e di ogni – esistenza. Coincide con il compito di dare maturazione alla più propria identità. Con pertinenza e acume G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame*, op. cit., pp. 37-41 mostra che «[t]utto il racconto evangelico potrebbe essere interpretato come la “ricerca d'identità” di Gesù». Verificare la consistenza di questa prospettiva interpretativa è possibile in occasione di ogni incontro che Gesù vive e che la trama evangelica attesta: «la solitudine di Gesù non rappresenta il rifiuto del legame con il mondo e con il Padre, ma il rigetto di una relazione ingiusta con il mondo e con il Padre [...] da spazio alla giustezza e alla giustizia delle relazioni, impedendo che queste si trasformino in proprie e altrui proiezioni» (si legga l'intero Capitolo primo dedicato al *Vangelo del bisogno e solitudine del Figlio*).

<sup>985</sup> Cfr. F. MANZI – G. C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere*, op. cit., pp. 67-100 (particolarmente, pp. 78-83).

<sup>986</sup> La perdita di fragranza e di capacità nutritiva che caratterizza la pratica ossessionata della religione, a cui Gesù appartiene, sembra da questi individuata nella durezza del cibo che propina, conseguente alla qualità scadente del lievito impiegato. Proprio su questo, a breve giro di pochi versetti, il Nazareno metterà in guardia i suoi – di allora come di ora: «Nel passare però all'altra riva, i discepoli avevano dimenticato di prendere il pane. Gesù disse loro: “Fate bene attenzione e guardatevi dal lievito dei farisei e dei sadducei”. Ma essi parlavano tra loro e dicevano: “Non abbiamo preso il pane!”. Accortosene, Gesù chiese: “Perché, uomini di poca fede, andate dicendo che non avete il pane? Non capite ancora e non ricordate i cinque pani per i cinquemila e quante ceste avete portato via? E neppure i sette pani per i quattromila e quante sporte avete raccolto? Come mai non capite ancora che non alludevo al pane

nutrita «della consapevolezza di Israele di essere popolo scelto ed eletto, a cui Gesù sente essere diretto l'intero del suo vissuto e della sua parola»<sup>987</sup>.

In effetti, la scabrosa scivolosità mostrata dalla categoria di durezza per riferimento a Gesù, non può non originare nel lettore un vago senso di inquietudine. In quanto cifra di in-sensibilità, che “ci azzecca” con Gesù, il quale, a più riprese, ne ha stigmatizzato la presenza infausta nelle dissimulazioni farisaiche? E a cui, nella serrata diatriba con gli uomini devoti, contrappone quello spirito dell’“In-principio”, origine dell’alleanza che la legge deve custodire<sup>988</sup>? A maggior ragione se si pone a mente che, tradizionalmente, sul versante teologico e biblico, quando si utilizza la metafora della durezza, il più delle volte ci si riferisce indissociabilmente alla tematica del peccato<sup>989</sup>.

Se, pertanto, su un lato, non si può non concedere a Gesù meno di quella quota di durezza, che la tradizione di Israele non teme di evidenziare nei gesti e nelle esteriorizzazioni profetiche; sull’altro lato, sembra inammissibile mettergliene in conto in modo tale da ridurlo ad uno dei tanti peccatori – pur profeti e uomini di Dio – che calcano la Palestina di quel tempo<sup>990</sup>. Dicendolo in modo

---

quando vi ho detto: Guardatevi dal lievito dei farisei e dei sadducei?”. Allora essi compresero che egli non aveva detto che si guardassero dal lievito del pane, ma dalla dottrina dei farisei e dei sadducei» (Mt 16,5-12).

<sup>987</sup> M. NERI, *Gesù, op. cit.*, p. 55.

<sup>988</sup> «E avvicinatisi dei farisei, per metterlo alla prova, gli domandarono: “È lecito ad un marito ripudiare la propria moglie?”. Ma egli rispose loro: “Che cosa vi ha ordinato Mosè?”. Dissero: “Mosè ha permesso di *scrivere un atto di ripudio e di rimandarla*”. Gesù disse loro: “Per la durezza del vostro cuore egli scrisse per voi questa norma. Ma all'inizio della creazione *Dio li creò maschio e femmina; per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e i due saranno una carne sola*. Sicché non sono più due, ma una sola carne. L'uomo dunque non separi ciò che Dio ha congiunto”» (Mc 10,2-9).

<sup>989</sup> «Pensare al peccato come l'unica categoria divisiva fra cielo e terra significa inscrivere il rapporto religioso dell'uomo con Dio (anche in positivo) unicamente all'interno della sfera morale – mancando quella dimensione estetica che è fondamentale nella rivelazione cristiana e nella relazione teologale cui essa dà origine [...]. Porre il peccato come ragione esclusiva di ciò che separa cielo e terra significa mancare quella patina con cui la storia riveste il rapporto teologale, rendendolo opaco, finanche fittizio [...] il venire meno di un'aderenza fra le parole e la realtà, fra il *logos* e le cose, fra l'originarietà e l'umano [...] attraversare tutti gli ispessimenti della storia, saperli interpretare nella direzione di un'apertura del *logos* che sia ospitale del gesto inaugurale» (M. NERI, *Esodi del divino, op. cit.*, p. 103).

<sup>990</sup> Schiera nella quale, peraltro, non disdegna di lasciarsi contare: «In quel tempo Gesù dalla Galilea andò al Giordano da Giovanni per farsi battezzare da lui. Giovanni però voleva impedirglielo, dicendo: “Io ho bisogno di essere battezzato da te e tu vieni da me?”. Ma Gesù gli disse: “Lascia fare per ora, poiché conviene che così adempiamo ogni giustizia”. Allora Giovanni acconsentì. Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco, si aprirono i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba e venire su di lui. Ed ecco una voce dal cielo che disse: “Questi è il *Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto*”» (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11). Se è vero che già i racconti sinottici non temono di attestare la comunione del *figlio dell'uomo* con i peccatori – paradigma di ciò sono senz'altro le genealogie di Gesù in *Mt* e *Lc* –, la tradizione viva della chiesa se ne fa eco, professando che «nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché il peccato» (GS 22). La referenza scritturistica diretta è *Eb* 4,15: «Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato». La questione cristologica, tenuto conto delle articolazioni fondamentali, esula dai confini imposti alla presente ricerca. Si noti, tuttavia, che già i racconti sinottici non hanno timore di attestare il mistero del *figlio dell'uomo* immerso nella condizione dell'umano che è comune e, ad un tempo, nella singolarità del suo abitarla libero dal peccato. Approfondimenti in F. MANZI – G. C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere, op. cit.* Cfr. F. G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso Risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 99), Brescia 1999<sup>2</sup>. Inoltre, le opere cristologiche di G. MOIOLI,

lapidario: in ultimo, ne andrebbe della tenuta del dogma cristologico. Con esso, nondimeno – e come poc’anzi accennato –, è in gioco la questione radicale, che inerisce alla costituzione della fenomenalità storica in quanto tale e, conseguentemente, alla segnatura della sua intrinseca ambivalenza. Snodo ontologico in ogni senso cruciale del pensiero occidentale, la cui specificità deborda dalle competenze e dai margini imposti a questa ricerca. Nondimeno, la decisività del suo risvolto teologico non può essere ignorata.

### III.5.3.2 «L’incarnazione cambia tutto» (M. Merleau-Ponty)

Sia, dunque, l’abbozzo, in chiave cristologica, del differenziale che, smarcandosi dal tema del peccato, può rendere giustizia alla necessaria condizione dell’umano comune condivisa dal *Logos* nella sua propria carne. Simbolica, quella della “carne”, il cui schema ermeneutico – come già si è avuto modo di accennare (cfr. *Capitolo Primo*) – soggiace al rischio di un duplice slittamento: anzitutto, quello di pensare ancora il peccato nei termini sostanzialmente metafisico-platonici della “caduta”; il secondo, conseguentemente, considera la materialità nella sua irrimediabile – pressoché irredimibile – corruzione e, quindi, luogo in cui è concesso assoluto dominio al peccato.

Ad uno sguardo concentrato sull’intero della trama evangelica non può, tuttavia, passare inosservata l’opera sistematica di ri-abilitazione<sup>991</sup> compiuta da Gesù in ordine alla materialità e alla segnatura incancellabile della sua bontà originaria. Parabole e gesti liberanti verso corpi piegati/piagati dal male, sono, in questo senso, l’indice fenomenologico di una riapertura al senso incorrotto della creazione, stabilizzato e rimesso in circolo, a disposizione dell’umano comune. Porre, pertanto, la creazione tutta sotto la cifra della ri-abilitazione significa poter affermare la contemporaneità di due elementi: il primo, sul versante oggettivo, inerisce a ciò che è *creato*, il quale, per il fatto stesso di esserlo, mantiene la potenza intrinseca alla sua incancellabile *abilità*. Il secondo, sul versante della soggettività (cristologica), si riferisce alla sua capacità di sguardo, privo di in-vidia<sup>992</sup>, in grazia della quale viene resa giustizia all’originaria bontà della stoffa con cui è intessuta la trama creazionale, fin nello spessore della sua materialità.

---

*Cristologia, op. cit.*; B. SESBOÛE, *Cristologia fondamentale, op. cit.*; ID., *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa, op. cit.*

<sup>991</sup> Categoria suggestiva efficacemente argomentata da G. C. PAGAZZI, *Questo è il mio corpo, op. cit.*, particolarmente pp. 75-81.105-111.

<sup>992</sup> «Ma il padrone, rispondendo a uno di loro, disse: Amico, io non ti faccio torto. Non hai forse convenuto con me per un denaro? Prendi il tuo e vattene; ma io voglio dare anche a quest'ultimo quanto a te. Non posso fare delle mie cose quello che voglio? Oppure tu sei invidioso perché io sono buono?» (*Mt 20,13-15*). «L’etimologia di ‘in-vidiare (*in-videre*) custodisce proprio il senso di “incapacità di vedere”, di “intolleranza alla vista” [...]. Invidiando l’oggetto di cui si abbisogna, paradossalmente, l’Io recide il proprio legame col mondo che gli permette di vivere e il suo

A questo stesso sguardo, tuttavia, non è concesso alcun privilegio rispetto alla condizione entro cui è situato l'umano comune, chiamato all'assiduità instancabile del discernimento. Anche a Gesù, pertanto, come ad ogni essere umano che viene al mondo, non è risparmiata la fatica della penetrazione in rapporto a quella stoffa im-materiale, ossia invisibile, ma non meno reale che, con una suggestiva espressione merleau-pontiana, si lascia nominare «carne del mondo»<sup>993</sup>.

---

'narcisismo' si trasforma in vera e propria 'narcosi' dell'anima» (G. C. PAGAZZI, *In principio era il Legame*, op. cit., pp. 25-26).

<sup>993</sup> Cfr. ID., *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., passim (particolarmente pp. 147ss); ID., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003. Mediante questa categoria il fenomenologo francese intende circoscrivere – come mirabilmente sintetizza E. SALMANN, *L'evento intercorporeo tra verità e rito*, in: AA. VV., *Liturgia e incarnazione*, a cura di A. N. TERRIN, Ed. Messaggero, Padova 1997 (collana "Caro Salutis Cardo", 14), p. 31 – la datità preriflessiva del sensibile, quell'essere "latente" che è sentito e senziente al contempo. Ogni percezione denuncia al contempo uno scarto in se stessa, la sua stessa gratuita possibilizzazione che dice di un essere eccedente a sé medesima. In un saggio, raccolto in M. MERLEAU-PONTY, *Segni. Fenomenologia e strutturalismo. Linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, (a cura di A. BONOMI), Il Saggiatore, Milano 2015, p. 44, scriveva infatti che «[n]essuna cosa, nessun lato della cosa si mostra se non nascondendo attivamente gli altri, denunciandone l'esistenza nell'atto di nasconderli. Vedere è, per principio, vedere più di quanto si veda, accedere a un essere di latenza. L'invisibile è il rilievo e la profondità del visibile, e il visibile non comporta positività pura più dell'invisibile». Ispirata al concetto di "carne" si rifà anche la fenomenologia di M. HENRY, *Incarnazione*, op. cit., con la formalizzazione di una vera e propria *filosofia del cristianesimo come incarnazione*. I due filosofi francesi, pur nella prossimità di non pochi snodi intorno alla fenomenologia del sensibile, mantengono tuttavia una distanza considerevole su almeno due elementi. Il primo è nel fatto che Henry, all'opposto di Merleau-Ponty, non è incline a sviluppare il rapporto "Io"-«mondo» nei termini di una reale co-implicazione. Egli subordina infatti il secondo al primo elemento, mantenendosi fedele al trascendentalismo husserliano (e fichtiano). Il secondo punto di divergenza si riscontra in quella «qualità spirituale», che la «trascendenza» della 'carne'» ancora conserva presso la fenomenologia merleau-pontyana (cfr. P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, op. cit., p. 89). Cfr. M. FRACCAROLI, *La psicoanalisi alla luce della fenomenologia della vita di Michel Henry*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/mfr02.htm>. Per ulteriori approfondimenti sulla categoria *chair* coniata da Merleau-Ponty cfr. V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1995 (ristampa); M. CARBONE, D. M. LEVIN, *La Carne e la voce*, op. cit.; M. CARBONE, *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini e Associati, Milano 1996; ID., *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini e Associati, Milano 1998; ID., *Presentazione*, in: M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit.; ID., *Leib o Körper, chair e corpus: la filosofia e la nozione di corpo*, intervista a cura di ROZZONI C., BIANCHETTI M., in: "Chora" 9 (2004). Del risvolto estetico, in ambito tanto artistico quanto scientifico, e intrinseco all'istanza fenomenologica cfr. J. GARELLI, *Dall'entità all'evento. La fenomenologia a prova della scienza e dell'arte contemporanee*, Mimesis, Milano – Udine 2009. Si veda anche C. CARRIERO, *Il miraggio del corpo nella relazione con l'alterità: l'esperienza estetica nella pop art*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/cc02.htm>; ID., *Il «paradigma della corporeità» nel pensiero femminile*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/cc01.htm>. S. MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano – Udine 2001; ID., *La carne e il mondo in Merleau-Ponty*, in: MELCHIORRE V. (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 227-256; P. GAMBAZZI, *L'occhio e il suo inconscio*, Raffaello Cortina, Milano 1999. Si consulti, inoltre, con sicuro profitto R. KÜHN, *Husserls Begriff der Passivität: zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie*, K. Alber, Freiburg – München 1998. In ultimo si segnala la rivista *Chiasmi International*, sorta alla fine del secolo scorso, è una pubblicazione trilingue intorno al pensiero di Merleau-Ponty. Come in precedenza si è osservato, Nancy si mostra, in accordo con D. Janicaud e soprattutto con Derrida, ostinatamente contrario alla cifra merleau-pontyana di *chair* (carne). A suo giudizio, sarebbe «una parola di spessore» (R. ESPOSITO, *Introduzione*, in: J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, op. cit., p. XXVIII): una parola troppo carica di quella tradizione giudaico-cristiana, a sua volta collusiva con quella altrettanto pesante di marca greco-metafisica. Tuttavia, seppure necessario tener distinto il concetto nancyano di intervallo *tra* le singolarità, rispetto a quello più squisitamente fenomenologico dello *zwischen* che inter-comunica gli spazi (cfr. B. WALDENFELS, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 131: «terra di nessuno, una regione di confine che collega e separa allo stesso tempo»; cfr. inoltre ID., *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. PERONE, Rosenberg & Seller, Torino 2011), questa stessa arealità, o corporeità in estensione, per quanto leggera e 'danzante' possa apparire, rivendica per sé un *quantum* di spessore. Per quanto, cioè, sia auto-sottrazione *tra* le singolarità, generativa di queste stesse nel mentre vi si sottrae, non è più né meno di *ni-ente*, quindi

A proposito dell'inestricabilità di questa co-implicazione – di ciò che in un altro mirabile saggio è definita come una mutua vicendevole «inerenza»<sup>994</sup> – sia concesso riportare una parte corposa del passaggio del celebre fenomenologo francese

Sia che si tratti dei miei rapporti con le cose o dei miei rapporti con gli altri (i due problemi fanno tutt'uno, giacché l'insularità dei Per Sé è superata solo dalla loro apertura alle “stesse” cose), il problema è di sapere se la nostra vita, in ultima analisi, si svolge fra un nulla assolutamente individuale e assolutamente universale dietro di noi e un essere assolutamente individuale e assolutamente universale davanti a noi – spettandoci altresì il compito incomprensibile e impossibile di restituire all'Essere, sotto forma di pensieri e di azioni, tutto ciò che gli abbiamo preso, ossia tutto ciò che noi siamo –, o se ogni mio rapporto con l'Essere non è, perfino nella visione, perfino nella parola, un *rapporto carnale*, con la *carne del mondo*, in cui l'essere “puro” traspare solo all'orizzonte, in una distanza che non è un niente, che non è dispiegata da me, che è qualcosa, che dunque appartiene a esso, che è, fra l'essere “puro” e me, lo spessore del suo essere per me, del suo essere per gli altri, e che in definitiva fa sì che ciò che merita il nome di essere sia non già l'orizzonte di essere “puro”, ma il sistema delle prospettive che introduce a esso, che l'essere integrale sia non davanti a me, ma all'intersezione delle mie vedute e all'intersezione delle mie vedute e di quelle degli altri, all'intersezione dei miei atti e all'intersezione dei miei atti e di quelli degli altri, che il mondo sensibile e il mondo storico siano sempre degli intermondi, perché essi sono ciò che, al di là delle nostre vedute, le rende solidali fra di esse e solidali con quelle degli altri, sono le istanze alle quali noi ci rivolgiamo non appena viviamo, i registri in cui si iscrive ciò che vediamo, ciò che facciamo, per divenirvi cosa, mondo, storia. Anziché sboccare nella luce accecante dell'Essere puro, o dell'Oggetto, la nostra vita ha, nel senso astronomico della parola, una atmosfera; essa è costantemente avvolta in quelle nebbie che chiamiamo mondo sensibile o storia: il *si* della vita corporea e il *si* della vita umana, il presente e il passato, come insieme confuso dei corpi e degli spiriti, promiscuità dei volti, delle parole, delle azioni, legati l'uno all'altro da quella coesione che non può essere negata loro giacché essi sono tutti delle differenze, degli scarti estremi di un medesimo qualcosa<sup>995</sup>.

---

sempre qualcosa – al contrario di ciò che il filosofo francese imputa al suo predecessore Descartes –, con un suo peso specifico. Anche per questo motivo, sembra eccessivo il puntiglio con cui Nancy cerca di smarcarsi radicalmente dalla concezione merleau-pontyana del «tessuto d'essere invisibile» che vale come la *chair* del mondo. Tanto più che, presso la raccolta degli ultimi suoi saggi (M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit.) – incompiuta, a motivo della prematura scomparsa del celebre fenomenologo – la categoria oscilla fino ad una sensibile compatibilità con le cifre del pensiero nancyano come l'interruzione, il movimento, la separazione-che-relazione, la tra-zione, l'apertura. Entrambi, in fondo, hanno cura di elaborare un modo di essere in relazione delle irriducibilità, che li imparenta teoricamente. Secondo E. LISCIANI PETRINI, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, p. 115, non esisterebbe presso nessuno dei due un pre-relazionale delle identità, ognuna delle quali, pertanto, «resta aperta, riversa e “presa” in una costante “propagazione” e in un “sopravanzamento” interminabile di riflessi interrelazionali, che la s-terminano e la s-confinano di continuo».

<sup>994</sup> «Io inerisco a me, inerendo al mondo» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 521).

<sup>995</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit. (secondo l'edizione digitale del 2014 qui utilizzata: posizione Kindle 1786); corsivo aggiunto per le espressioni “rapporto carnale” e “carne del mondo”.

La costituzione di questo spessore ontologico, per quanto impalpabile, intesse di sé l'esperire in quanto tale, caratterizzandone l'effettività storica. L'opacità insuperabile della sua condizione, non andrebbe, invece, sbrigativamente imputata alla condizione di "caduta", e conseguentemente alla storia in regime di peccato. L'in-visibile della *chair* (carne), che scarta sensibilmente in ciò che sempre si differenzia, vale come spessore opaco che si impone presso chiunque, *vocandolo* all'azzardo delle sue inaggirabili ambiguità. Opacità che tocca, e toccando *altera*, mettendo a nudo la vulnerabilità intrinseca alle identità di ciascuno, molto meno compatte e immuni all'alterità di quanto si voglia supporre.

Quella diafanità *carnale* è, sì, il quasi-nulla di una trasparenza, in certo qual modo «una negatività»; tuttavia, «non è un niente, in quanto [è] ciò che trascorre "fra" i corpi mantenendoli in relazione fra loro»<sup>996</sup>. Essa inerisce indissolubilmente «al fenomeno nella sua stessa originarietà, senza che questo ne mini né la portata ontologica né la riuscita»<sup>997</sup>. Insomma, la carne metaforizza «lo spazio aperto, scoperto, lacerato» e lacerante dell'in-comune che annoda ogni esistenza nel suo proprio a-venire. Simbolizza «il punto e il margine in cui il corpo non è più solo corpo», ma si trova rischiosamente es-posto nell'essere, al contempo, «il suo rovescio e il suo fondo sfondato»<sup>998</sup>.

---

<sup>996</sup> E. LISCIANI PETRINI, *La passione del mondo*, op. cit., p. 131; cfr. inoltre, ID., *Vita quotidiana. Dall'esperienza artistica al pensiero in atto*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

<sup>997</sup> M. NERI, *Gesù*, op. cit., p. 44. «Anzi, l'opacità (la non immediatezza o assoluta trasparenza) configura la stessa qualità simbolica dell'effettività materiale del fenomeno, e la bontà originaria della materia creata» (p. 44). In ultimo, su questo terreno, si gioca l'effettiva portata della svolta fenomenologica (ed ermeneutica) della ontologia – sia sul piano filosofico, che su quello teologico (cfr. le due pregievoli opere storico-filosofiche di M. FERRARIS, *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008; ID., *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988). Se, cioè, essa è in grado di dare legittimità alla co-implicazione irriducibile di immanenza e trascendenza – immanenza della trascendenza, e viceversa – e non risolverle l'una nell'altra: l'immanenza nella trascendenza, o, mediante la costruzione di un abile paradosso, invertire i fattori mantenendo il medesimo risultato: sciogliere nell'immanenza la trascendenza. Nella già richiamata *Lettera enciclica* di Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, (cfr. *supra*, 0.4. *Il post-moderno e il paradigma stilistico*), è, ad esempio, ancora ben presente questa tendenza *as-solutizzante*, esplicitamente confermata dal titolo di un importante paragrafo: *Dal fenomeno al fondamento*. Per una lettura critica del testo cfr. i vari contributi de *Teologia*, 24 (1999), interamente dedicata al commento dell'enciclica. In ordine alla sempre più stabilizzata configurazione fenomenologica della ontologia cfr. H. G. GADAMER, *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma – Bari 2008; R. DE MONTICELLI, C. CONNI, *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008; R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Edizioni Angelo Guerini, Milano 2002 (ristampa); ID., *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003; V. COSTA, E. FRANZINI, P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002; si veda infine F. V. TOMMASI, *Leiblicher Ausdruck und Bedeutung. Eine Frage der frühen Phänomenologie*, in A. SPEER, S. REGH (Hrsg.), „*Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben*“. *Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes*, Freiburg 2016, pp. 243-255. Sulla corrispondente declinazione teologica, oltre agli autori più frequentemente citati nel corso di queste pagine, valga la sintesi efficace in M. NERI, *Christologie als Phänomenologie des Leibes Gottes. Eine kulturelle Herausforderung*, in: "ET-Studies", 2/1 (2011), pp. 25-40.

<sup>998</sup> R. ESPOSITO, *Introduzione*, in: J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, op. cit., p. XXVII. Il filosofo italiano disente rispetto alla preferenza accordata da Nancy alla categoria di "corpo", prediligendo piuttosto quella già indicata come peculiare dell'ultimo Merleau-Ponty. Secondo lui, convergendo in questo con l'intuizione che innerva l'intero della riflessione henryniana, sta qui la ragione ultima alla base della resistenza con cui il cristianesimo attraversa la

L'ambivalenza, di cui la carne è affetta, non vede "necessità" alcuna nel vedersi inesorabilmente ricondotta alla "caducità" con-seguita con la "disobbedienza" immemorale. Né la sua opacità originaria, inerente alla diafanità costitutiva del suo spessore im-materiale, si lascia esaustivamente interpretare mediante le metafore della "colpa" e della correlativa "corruzione", a indebolirne l'intangibilità inaugurale della sua provenienza – senza negarne in ogni caso l'"ispessimento" nel cammino della storia.

Se ciò vale, per così dire, sul versante delle entità create, occorre *immaginare*<sup>999</sup> Gesù medesimo sul versante di una sensibilità es-posta dall'ambivalenza originaria delle passioni. Anche in lui, infatti, «non sono trasparenza immediata dell'essere, e neanche moti invisibili del cuore. Non-dimeno esse sono decisive per la determinazione della qualità intenzionale dell'essere stesso di Dio [...] proprio nel loro accadere come gesti sensibili del suo [= di Gesù] corpo»<sup>1000</sup>.

### III.5.3.3 L'inusitata ospitalità della carne messianica

Nel tratto antropologico dello spessore affettivo ed effettivo del corpo proprio, da percorrere interamente e senza sconti, si iscrive l'urgenza messianica di discernere l'intero dell'intenzionalità di Dio, per aderirvi radicalmente a sua rappresentanza corporea, sensibile e affezionata. Ciò comporta, anzitutto, l'acconsentire a che la propria identità, costitutivamente situata nell'orizzonte della missione, maturi la sua propria coscienza grazie ad un processo di incessante aggiornamento. Come accade per l'umano comune – il nancyano *mit-da-sein* (*esser-ci-con*) –, a-viene non meno per il *Logos* cristiano di Dio, nel corpo di carne da Lui vissuto come dono, che chiama alla "riconoscenza" dei legami<sup>1001</sup>.

---

storia. «[L]a potenza comunitaria della figura dell'incarnazione rispetto a quella, immunitaria, dell'incorporazione o della corporazione (tipica, non a caso, di tutti i fascismi): nell'incarnazione Cristo fuoriesce dalla propria natura divina per farsi altro da sé. Direi che sia appunto la metafora dell'incarnazione l'elemento che spiega la perdurante vitalità del cristianesimo alla fine della religione cristiana. L'elemento che resiste alla sua stessa autodecostruzione perché tocca nella maniera più profonda e originaria la questione del *munus* comune: noi stessi come l'infinita "carne del mondo"».

<sup>999</sup> Per ciò che attiene alla dialettica creato/in-creato cfr. in particolare *Ebr* 9 (particolarmente v. 11): «Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως» («Cristo, invece, venuto come sommo sacerdote di beni futuri, attraverso una tenda più grande e più perfetta, non costruita/fatta da mano di uomo, cioè non appartenente a questa creazione»); inoltre *Mc* 14,58; *2 Cor* 5,1; *Col* 2,11). Sulla categoria della immaginazione si rimanda *supra*, note 450, 637, 643, 644.

<sup>1000</sup> M. NERI, *Gesù, op. cit.*, p. 44.

<sup>1001</sup> «Per questo, entrando nel mondo, Cristo dice: Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco, io vengo – poiché di me sta scritto nel rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà. Dopo aver detto prima non hai voluto e non hai gradito né sacrifici né offerte, né olocausti né sacrifici per il peccato, cose tutte che vengono offerte secondo la legge, soggiunge: Ecco, io vengo a fare la tua volontà. Con ciò stesso egli abolisce il primo sacrificio per stabilirne uno nuovo. Ed è

Ciò significa almeno due cose: anzitutto, che la conoscenza “raddoppia” – o si “autentica” – in intensità e profondità per virtù di un contesto affettivo generoso, *dis-chiuso* allo scambio vicendevole con altri da sé. Inoltre, nella misura in cui le relazioni non subiscono l’occasionalità delle pulsioni e si emancipano dalla esteriorità funzionalistica dello scambio mercantile, sono in grado di riconoscere ciò che precede ogni loro decisione. Ossia, che ci si trova nei legami ben prima di averlo voluto e ri-conosciuto. Questi, propriamente, *in-carnano* la stoffa ambientale e l’intessitura relazionale del sistema socio-politico-culturale-religioso dell’esistenza di ciascuno. Non sarebbe possibile l’individuazione della soggettività<sup>1002</sup> se le identità singolari plurali non si trovassero già sempre legate – le-une-con-(e-mai-senza)-le-altre – in questo gioco in-concluso/*dis-chiuso* che sono le relazioni umane.

Gesù, il cui nutrimento è fare la volontà di Colui che lo invia<sup>1003</sup>, ospita finalmente, nello spessore sensibile della sua carne, l’appartenenza ad un determinato orizzonte religioso. Secondo ciò che già si è mostrato, la religione stessa, per così dire, fa corpo in/con lui, tanto da mediare il profilo assunto dalla sua missione, *dis-chiusa* nell’incessante corpo a corpo con la volontà di Dio e con ogni carne, il definitivo del cui desiderio è destinato alla sua felice riuscita.

Nel momento in cui Gesù viene raggiunto dal grido di desiderio della Cananea, qualcosa, contemporaneamente, lo tocca nel suo proprio intimo. In-sorge, cioè, in sé stesso una resistenza squisitamente religiosa, che gli intima fermezza senza cedimenti rispetto alla direzione della sua missione. L’assoluto inderogabile della volontà paterna lo appella con tale radicalità, che – per quanto nulla le sia precluso – niente e nessuno può trascenderne il primato e fraporsi sulla via dei suoi

---

appunto per quella volontà che noi siamo stati santificati, per mezzo dell’offerta del corpo di Gesù Cristo, fatta una volta per sempre» (*Ebr* 10-5-10).

<sup>1002</sup> In ordine al versante squisitamente psicoanalitico della individuazione cfr. C. G. JUNG, *Tipi psicologici*, in: ID., *Opere*, VI, Bollati Boringhieri, Torino 1996; ID., *Coscienza inconscio e individuazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2013. Per il risvolto sociale della questione si veda L. ZOJA, *Psiche*, Bollati Boringhieri, Torino 2015; ID., *Al di là delle intenzioni. Etica e analisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; ID., *Utopie minimaliste. Un mondo più desiderabile anche senza eroi*, Chiarelettere, Milano 2013; ID., *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009. Cercando una ricontestualizzazione nel contemporaneo dell’indagine psicoanalitica di marca junghiana cfr. J. HILLMAN, M. VENTURA, *Cent’anni di psicanalisi. E il mondo va sempre peggio*, Rizzoli, Milano 2005; J. HILLMAN, *Re-visione della psicologia*, Adelphi, Milano 1992; ID., *Il codice dell’anima. Carattere, Vocazione, Destino*, Adelphi, Milano 2009; ID., *Psicologia alchemica*, Adelphi, Milano 2013; ID., *La ricerca interiore. Psicologia e religione*, Moretti & Vitali, Bergamo 2010; J. HILLMAN, S. SHAMDASANI, *Il lamento dei morti. La psicologia dopo il Libro rosso di Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2014; G. MAFFEI, *Leggendo Jung con Lacan*, in: “*Rivista di Psicologia Analitica*”, 2 (1976), pp. 467-489. Infine si legga V. MELCHIORRE (a cura di), *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988.

<sup>1003</sup> «Gesù disse loro: “Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (*Gv* 4,34); «Il tentatore allora gli si accostò e gli disse: “Se sei Figlio di Dio, di’ che questi sassi diventino pane”. Ma egli rispose: “Sta scritto: Non di solo pane vivrà l’uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio”» (*Mt* 4,3s); «Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome; venga il tuo regno; sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra» (*Mt* 6,9s).



comandamenti<sup>1004</sup>, a distrarne i passi. Quella stessa durezza, finalmente, mostra all'istante tutta la sua ambivalenza. Essa può infatti essere lo spaziarsi sensibile di una postura *dis-chiusa* a compiere le opere dell'Abbà-Dio; quanto, all'opposto, il comportamento difensivo di chiusura davanti all'imbarazzo suscitato da una richiesta irricevibile.

Nella prova suprema del discernimento, dall'esito mai scontato, e che, senza sconti, il profeta di Nazareth è chiamato ad attraversare fino in fondo<sup>1005</sup>, ne va della giustizia effettiva ed effettuale della religione. In punta a questa ambiguità si gioca, infine e ogni volta daccapo, il *kairòs* del cristianesimo nell'imprescindibile del suo impianto religioso. Ri-stabilire, cioè, nelle trame del vivere comune, l'intenzione affidabile dell'Abbà-Dio, l'incondizionato della sua dedizione a favore di ogni carne. A ri-presentazione, dunque, dell'in-appropriabile messianico, che si dà, ogni volta, come assoluto incomparabile di una sempre nuova posizione corporea nell'intreccio dei legami con altri da sé.

Si tratta, pertanto, di un aspetto strettamente connesso alla *vocazione messianica*, a cui si faceva riferimento nel corso del *Capitolo Secondo*. La relazione messianica espressa nella formula paolina del *come-non* – *ὥς μή* – che invera il regno di Dio, esige dalla religione l'*ogni volta* di un processo, il cui punto di equilibrio dinamico la es-ponga con coraggiosa fiducia al futuro, al *novum* imprevedibile che l'at-tende e a cui è chiamata a *dis-chiudersi*. Ispirata (d)allo stile di colui che esattamente per questo è giunto fino al luogo estremo, esposto nel “fuori” rispetto alle frontiere rassicuranti e immunizzati del “proprio”. Nella incursione fuori dai confini della terra santa, Gesù ri-lascia sensibilmente un tratto incomparabile della sua postura fiduciale e non più riassorbibile dalla/nella storia. Permettendo al “fuori” di incunearsi affettivamente dentro sé, *dis-chiude* se stesso – fa di sé *dis-chiusura* – alla potenza dell'altro, alla sua *alter-azione*. Si es-pone, cioè, alla persuasività di ragioni che non sono le sue, dis-ponendo-si alla ospitalità di un sentire altro presso di sé.

La durezza, con cui viene segnalata, nell'ordine sensibile dell'atteggiarsi corporeo, la criticità estrema del passaggio, configura la determinazione messianica a non risolversi in modo da semplificarsi la vita. Il che significa nettezza nel non volersi proteggere dalla es-posizione all'altro,

---

<sup>1004</sup> «Intanto i discepoli lo pregavano: “Rabbi, mangia”. Ma egli rispose: “Ho da mangiare un cibo che voi non conoscete”. E i discepoli si domandavano l'un l'altro: “Qualcuno forse gli ha portato da mangiare?”. Gesù disse loro: “Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera”» (Gv 4,31-34).

<sup>1005</sup> Paradossalmente, neppure a satana, nel deserto, è riservato lo stesso trattamento subito inizialmente dalla donna. Contrasto che spinge ad associare i due testi, quasi che Gesù – in occasione di questo incontro, ma senza travestire la Cananea coi panni del tentatore –, si cogliesse in quella medesima distretta: come la ripresentazione/attualizzazione dell'insinuazione diabolica ad agire per il bene, usando del suo potere di Figlio.

con l'utilizzo di protocolli di comportamento, a lui perfettamente disponibili e credibili – quanto, nondimeno, radicali sovrascritture sulla storicità dei pass(agg)i compiuti dalla volontà paterna. Ciò che sa, lo sente autenticamente nel tocco, con cui la donna lo con-tatta, nella singolarità del suo desiderio, accordandogli l'anticipo di credito. Ciò che non sa, è *come* rendere giustizia – a lei, e alla giustizia del suo desiderare. Aprioristicamente precluso è un tale sapere allo stesso *Logos* nella sua propria carne<sup>1006</sup>.

Stando, dunque, alla verità emergente dal racconto, non si riscontrerebbe in lui l'inclinazione a confidare in protocolli procedurali di comportamento, strutturati per rispondere compiutamente ad ogni evenienza. E neppure sembra sia possibile – né, forse, si debba – contare su “privilegi” mes-sianici in ordine alla fatica e alla responsabilità del (ri)conoscere (l'altro e Dio), che troppo somiglierebbero a scorciatoie interpretative. In ogni caso, per Gesù è impossibile interfacciarsi alla sete di giustizia di quell'*unicum* irripetibile, che è il desiderio della Cananea, con l'an-affettivo di una pratica standardizzata. Non si risponde all'anelito di giustizia di quella – e di ogni – singolarità, mortificandone la forza vitale e riconducendone la contingenza, con efficienza pratico-scientifica, ad *un* caso, valido unicamente per la (mai definitiva) conferma di una presupposta teoria generale.

### **III.5.4 *Dis-chiusura* della religione come evento escatologico: il *novum* dal *notum***

Né l'inclusione con l'uso alquanto disinvolto – se non proprio mercantile – della grazia, proposto dai discepoli; né l'esclusione ai sensi di legge, confortato dalle meticolose istruzioni della propria appartenenza religiosa: l'intero della tradizione, dunque, preso sia dal lato pratico dell'esperienza, sia da quello della sua codificazione giuridica, rivela una impostazione tendente a ridurre il *novum* al *notum*, controllandone il potenziale sovversivo/innovativo. Parafrasando il celebre passo di *I Re* 19<sup>1007</sup>, si potrebbe dire che, al sentire di Gesù, Dio non fa udire la sua voce nella meccanica ingiuntiva dell'assecondamento, né in quella legalistica del silenzio, oppure, tanto meno, nella forza dominatrice del rifiuto. Nel qui-e-ora concreto di quell'in-contro, ogni opzione si scopre pregiudicata dall'essere rivolta al solo passato, al già-stato. Ogni alternativa ha, al suo

---

<sup>1006</sup> Al sapere “immaginario” di Gesù si lega inevitabilmente la questione tradizionale della sua *visio beatifica* in ordine alla perfetta conoscenza della volontà divina (“prescienza divina”). Cfr. G. MOIOLI, *Cristologia, op. cit.*; B. SESBOÛE, *Cristologia fondamentale, op. cit.*; K. RAHNER, *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e autoscienza di Cristo*, in ID., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Edizioni Paoline, Roma 1965, pp. 199-238; H. U. VON BALTHASAR, *Fides Christi, op. cit.*

<sup>1007</sup> «Gli [Elia] fu detto: “Esci e fermati sul monte alla presenza del Signore”. Ecco, il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco, sentì una voce che gli diceva: “Che fai qui, Elia?”» (*I Re* 19,11-13).

palato, sapore di inadeguato, e si rivela incapace a fronteggiare la dignità della supplica che lo appella.

È una durezza di resistenza, dunque. E di at-tesa.

Resiste, anzitutto, non tanto alla Cananea, o al suo desiderio, verso cui è tutt'altro che insensibile. Non vi si riscontra tanto la volontà a saggiarne provocatoriamente le intenzioni, né una insistenza sul lato del (dover) credere a/in lui. Il messia non fa *marketing* per il suo prodotto, quanto piuttosto è lui stesso ad essere teso sulla corda della prova. La resistenza si deve non a ciò che proviene da fuori, ma a quel che in-sorge dentro di sé: a non far fuori, dunque, il fuori nel dentro, se è consentito esprimersi in questi termini. La forbice dell'alternativa a disposizione di Gesù ingiunge surrettiziamente il taglio; o, se si vuole, la cancellazione della differenza, cui ogni volta l'altro e l'assoluto del suo desiderio rimandano. Il profilo dia-bolico di questa inerzia non sfugge al messia, donando il senso ultimo del suo resistere. Forse anche per questo l'incondizionatezza della *ék-stasis*, della es-posizione sbilanciata sull'assoluto del desiderio umano<sup>1008</sup>, trova qui, come poche altre volte, il profilo paradigmatico che le compete.

Al contempo si dà at-tesa. Innegabile è il fatto che la tensione-alla-apertura circoscriva questa condizione<sup>1009</sup>, la quale, sul piano dell'indice fenomenologico, si viene a configurare a partire dal medio del gesto sorprendente di Gesù. Egli si sa – sia ricordato ancora una volta – con-vocato alla *Haltung* (postura) di una spregiudicata e vulnerabile es-posizione all'altro da sé, affinché a chiunque si *dis-chiuda* l'im-mediatezza affidabile della dedizione divina. L'oltrepassamento del confine sacro della terra santa, indeducibile a priori, né derivabile da calcoli strategici, risponde altresì pienamente al profilo messianico che Gesù viene a tracciare<sup>1010</sup>.

In tutto ciò, tuttavia, accade che, con lui e i suoi, anche lo spazio della religione, che regola la relazione col sacro, sia posto in uscita da sé. Si dà, cioè, nell'ordine della simbolica topografica e

---

<sup>1008</sup> «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demòni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome? Io però dichiarerò loro: Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità. Perciò chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, è simile a un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia. Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abatterono su quella casa, ed essa non cadde, perché era fondata sopra la roccia. Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica, è simile a un uomo stolto che ha costruito la sua casa sulla sabbia. Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abatterono su quella casa, ed essa cadde, e la sua rovina fu grande» (*Mt* 7,21-27). L'avvertimento funge – nel suo imprescindibile rimando a *Mt* 25 (in particolare ai vv. 31-46) – da criterio ultimamente valido per discernere l'intenzione dei singoli e, ad un tempo, dello stesso *corpus* istituito come religione.

<sup>1009</sup> Cfr. S. WEIL, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008.

<sup>1010</sup> Senza rimuovere il compito di valutare il peso teologico dell'altrettanto considerevole rilievo in ordine al fronteggiamento operato da una donna, e per di più pagana.

al cuore della trama narrativa, quello che avviene, tanto nella posizione del cominciamento (battesimo), quanto in quella del compimento (morte). La segnatura posta sull'invariabile del vissuto di Gesù si lascia apprezzare come “fuori-uscita”, in nome dell'Abbà-Dio, dalla logica di una religione che si auto-comprende strutturata sull'asse – dia-bolico – della separatezza. Conseguentemente, la legge, ciò che, per l'esattezza, regola la mediazione del sacro e le condizioni di (in)accessibilità all'Altissimo – esclusione/impurità e inclusione/purità –, si sperimenta sul bordo della propria fine. La legge, nel punto esatto in cui, toccando il suo proprio, si scopre appesa, per così dire, sul vuoto. L'indisponibile della fine in quanto legge incontra, nell'evento messianico, tempo e spazio, parola e gesto, carne, sangue e Spirito ospitali, affinché la/ogni legge – e con essa, le storie della storia tutta – senta se stessa nella permanente dis-posizione a *dis-chiudersi* verso il più proprio *tetélestai – consummatum est* (Gv 19,30). Nella identificazione con ogni passo di Gesù<sup>1011</sup>, il movimento cristiano di Dio de-borda incessantemente rispetto al suo *limes*, quello entro cui la religione, in ogni caso, non può non de-finirlo – a cura della sua presenza effettiva; e a custodia dell'umano vivere<sup>1012</sup>. In questo senso, il vissuto di Gesù coincide interamente col corpo a corpo ingaggiato dalla *dinamicità* (*dynamis*) del volere benigno dell'Abbà-Dio contro la *staticità* del codice regolativo della religione. Come a dire: la religione – di sicuro quella cristianamente intesa – non può ridurre la portata del Patto che la signoria di Dio vuole estesa all'umano comune. Né le è consentito coincidere con il suo regno, mirando a (con)fondere la regolatività della sua parola con l'assoluto della anteriorità originante che è la Parola del Signore. I passi di Gesù es-pongono, pertanto, la legge – confine sacro della santità religiosamente intesa – al punto di non poter più coincidere con se stessa. Ne ri-velano, alla coscienza religiosa, l'originaria natura ospitale. Insieme a ciò, ne *dis-chiudono* la sua incorrotta vocazione: essere luogo in cui si possibilizza il con-tatto irrevocabile della dedizione divina a favore dell'umano comune e della bontà cui è destinato.

Se nel fronteggiamento della donna si *dis-chiude*, nell'intimo del messia, lo spazio di una resistenza, nella reciprocità del riconoscimento<sup>1013</sup>, che investe la singolarità dei rispettivi desideri, si apre l'in-comune di un essere in at-tesa della loro felice riuscita. Qui risiede la ragione dell'intrec-ciarsi di quelle parole e di quei gesti, in grazia dei quali i due protagonisti, insieme, intessono lo

---

<sup>1011</sup> «In quei giorni Gesù venne da Nazaret di Galilea e fu battezzato nel Giordano da Giovanni. E, uscendo dall'acqua, vide aprirsi i cieli e lo Spirito discendere su di lui come una colomba. E si sentì una voce dal cielo: “Tu sei il Figlio mio prediletto, in te mi sono compiaciuto”» (Mc 1,9-11).

<sup>1012</sup> La tensione, che abbraccia l'intero dell'attestazione scritturistica, è splendidamente raccolta dal versetto conclusivo del prologo giovanneo: «θεὸν οὐδεὶς ᾤκεν πρόποτε· μονογενοῦς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο» («Dio, nessuno l'hai mai visto; solo l'Unigenito Dio, che è rivolto intimamente verso il Padre, questi [ne] ha fatto l'esegesi» – Gv 1,18 [traduzione personale]).

<sup>1013</sup> Ironia vuole che il riconoscimento nei confronti di Gesù, anche in questo caso, non venga dai suoi discepoli, né grazie ad essi, ma da colei che, rispetto al messia, si trova alla massima distanza possibile. Dunque non da “dentro”, ma da “fuori”. In questo senso, cfr. anche Mc 3,21.31s; 4,11.

spaziarsi *kairologico* dell'at-tesa. Spaziatura che la speranza cristiana sa di dover gelosamente custodire. Non può cioè concepire la religione come ri-chiusura, a sostituzione della compiutezza ultima di quell'at-tesa, data una volta per tutte. Piuttosto, nella maniera unica del messia di abitare il mondo e i legami, il cristianesimo (e, con esso, la stessa istituzione religiosa) sperimenta l'eccesso della rivelazione di Dio che ha voluto da sempre abitarla. E, in essa, (ri)trova – sempre di nuovo – la propria de-finizione: essere, *in* quello spazio dell'at-tesa, *insieme-a* (*essere-con*) l'umano che è comune, *dis-chiusura* incondizionata al lieto compimento del desiderio di chiunque. Perché quel lasciar-si addirittura *intimare*, da colei che esteriorizza nel modo più radicale l'appartenenza al “fuori”, dice la verità su ogni carne che a-viene nel mondo e, al contempo, su coloro che da ciò (da lui) si lasciano ispirare. Affinché nessuno trovi mai (più) nel proprio “fuori” la condizione di una irrimediabile/irredimibile separazione rispetto ad un “dentro” (auto)immune e chiuso nella propria beatitudine auto-referenziale.

Precisamente questo è ciò che il *corpus* della religione vede *dis-chiudersi* (*cieli aperti*)<sup>1014</sup> nel modo, o, per essere più precisi, con lo stile incomparabile che caratterizza Gesù nel suo in-contrare la donna pagana. *Dis-chiusura* che si dà, finalmente, nella spaziatura affettiva di un in-contro, come l'imponderabile, *grazioso* accendersi del riconoscimento. Alla maniera di un indecidibile a priori, e in modo da scongiurare l'asettica/an-affettiva deduttività a posteriori che procede solo su strade lastricate di principii astratti<sup>1015</sup>. Fin troppo assuefatti all'ermeneutica secondo cui, sull'asse di una certa retorica ecclesiastica autogiustificativa, l'inviato di Dio non può che dispensare, unilateralmente e dall'alto della sua condizione ultraterrena, le grazie divine, piace qui far valere il peso della donna. Ovvero, in punta alla sua parola e al suo gesto – vero e proprio investimento di una fiducia-che-sa (riconoscimento) – Gesù, nella “ri-conoscenza”<sup>1016</sup>, può sentir-si nella identità di sé. Solo nella es-posizione alla identificazione di altri da sé si *dis-chiude*, anche a lui, lo spazio

---

<sup>1014</sup> Insieme a quello di *Gv* 1,51 non si può non menzionare l'altrettanto celebre testo di *Mt* 16,16-19: «Rispose Simon Pietro: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente”. E Gesù: “Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli”». Inoltre: «Beati però i vostri occhi perché vedono e i vostri orecchi perché sentono. In verità vi dico: molti profeti e giusti hanno desiderato vedere ciò che voi vedete, e non lo videro, e ascoltare ciò che voi ascoltate, e non l'udirono!» (*Mt* 13,16s).

<sup>1015</sup> «Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa; quanto stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e quanto pochi sono quelli che la trovano!» (*Mt* 7,13s).

<sup>1016</sup> Il vocativo sulla bocca di Gesù – «oh, donna!» –, che indirizza alla Cananea una parola straordinariamente intensa sul piano del riconoscimento, manifesta insieme allo stupore il grado più alto di un sentire riconoscente – verso la donna e verso lo Spirito che, insondabilmente e senza posa, lo “spinge” (cfr. *Mc* 1,12) a compiere l'identificazione dell'Abbà-Dio con il suo vissuto.

folgorante di un ri-conoscer-si, in virtù del tocco altrui come credito accordato-gli. Si rende evidente, contemporaneamente, il criterio ultimo del proprio dis-porre di sé: non risiede tanto in una volontà di auto-determinazione, bensì nella permanenza della dis-ponibilità a lasciarsi dis-locare dalla grazia<sup>1017</sup>. L'ulteriorità sempre imprevedibile del suo a-venire nei legami, determina la concreta prossimità dell'appassionata/appassionante volontà paterna<sup>1018</sup>.

Questo è ciò che, della religione, viene portato all'evidenza dal cammino intrapreso dal messia. In altri termini, la vocazione messianica del cristianesimo, quale escatologica *dis-chiusura* (*novum*) – ad ogni istante imprevedibile – del *notum* della legge (sacra), la cui lettera ne de-limita necessariamente lo spirito di alleanza in favore dell'umano comune.

---

<sup>1017</sup> «Subito dopo [il battesimo nel Giordano] lo Spirito lo [Gesù] sospinse [*ἐκβάλλει*] nel deserto e vi rimase quaranta giorni, tentato da satana; stava con le fiere e gli angeli lo servivano» (*Mc* 1,12s). Intorno alla spazialità dei movimenti corporei si legga il suggestivo C. GIUBILARO, *Corpi, spazi, movimenti. Per una geografia della dislocazione*, Unicopli, Milano 2016.

<sup>1018</sup> «Gesù attraversa dunque l'ambivalenza dei moti del cuore. In questo attraversamento egli realizza apertura illimitata del suo cuore, disponibile a ospitare l'umano oppresso e affaticato dai molti scacchi dell'esistenza, proprio grazie all'azzardo dell'esposizione della fiducia affezionata che il cuore di una donna accredita alla sua disponibilità oltre (anzi, lo fa proprio contro) ogni suo intenzionale invito a disporsi secondo questa armonica del desiderio di pensare Gesù come cura incondizionata di Dio sull'umano tutto» (M. NERI, *Gesù, op. cit.*, p. 56).

## CONCLUSIONI GENERALI

### *IN EXITU*

## AL MODO DI UN RILANCIO

Nella Bibbia viene attestato ciò che nel mondo della vita si offre per il suo riconoscimento credente. La dissertazione ha in un certo senso seguito la traccia di questo movimento e, partendo dall'attestazione scritturistica, si è mantenuta saldamente radicata nel suo alveo, ponendo attenzione, in un primo tempo, ad evidenziare il sorgere scritturistico di *dis-chiusura* e *soglia* (*Capitolo Primo*). Il necessario allargamento semantico, tentato in un secondo tempo per le due meta-figure, ha opportunamente cercato la sponda nelle competenze filosofiche di GIORGIO AGAMBEN e JEAN-LUC NANCY, due fra le più penetranti analisi proposte nel contemporaneo (*Capitoli Secondo e Terzo*). Il tutto per giungere all'abbozzo di tratti stilistici che possano servire al cristianesimo storico quale elemento paradigmatico del suo vivere pacificato in regime di post-modernità.

Le Scritture si consegnano attestanti in maniera incondizionata alla mano di chiunque, "tra-  
dendo" in questo modo un'intima congenialità con la sprezzatura stilistica della testimonianza messianica alla verità di Dio (cfr. *Mc* 4,1-9). Se la posizione corporea del vissuto di Gesù, nella vulnerabilità del suo amicale/fraterno lasciarsi incontrare, segna, ad ogni passo, la manifestazione insuperabile del volto di Dio, l'attestazione canonica del testo biblico ispirato corrisponde a questo movimento, onorandolo secondo la forma del racconto<sup>1019</sup>. Nella sua più propria verità, dunque, Dio non si lascia – mai – trovare altrove rispetto alla storia. Né oltre alla singolarissima storicità cristologica, ossia in quella forma esistenziale di carne e sangue, la cui permanente validità non si

---

<sup>1019</sup> Straordinariamente illuminante, anche a questo proposito, l'«ἐξήγησάτο» di *Gv* 1,18. Rivelazione che si fa racconto, appunto. Cfr. C. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile*, 1, *op. cit.*, pp. 397-416. E non solo il racconto. Il sacramento stesso ne segue la logica kenotica. Secondo P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, *op. cit.*, p. 250, infatti, va considerato nel quadro di una apprezzabile «dilatazione della radiazione evangelica». Ossia, tanto il racconto/evangelo quanto il gesto/sacramento si dispongono sull'asse di una sproporzione, o sprezzatura: «L'incantevole novità del *sermo humilis* della parabola dell'agire di Dio [...] mette sulla strada dell'estetica sacramentale del regno di Dio. La rivelazione dell'avvento decisivo si annuncia nella metafora che congiunge il minimalismo dei suoi segni con il massimalismo della sua potenza. [...] La figuralità del contatto che incorpora l'*enérghēia* divina è concentrata nel minimalismo del segno. [...] Il virtuosismo del piccolo segno è sublime sprezzatura divina dell'esuberanza della pro-afezione. Un pugno di lievito per il pane, un goccio d'olio per la lampada, un mestolo d'acqua per bere, due monetine per il tesoro del regno. Come una volta era stato un cespuglio che bruciava senza consumarsi, o una pietra sulla quale edificare la memoria del passaggio di Dio. La sprezzatura della parola e del segno appare anche a parti rovesciate. [...] Le parole e i segni della figuralità e del tocco della pro-afezione di Dio sono ricevuti e tramandati nei sacramenti del regno di Dio [...]. Il sacramento è il luogo della pura esposizione alla commovente potenza della grazia che risplende nel minimalismo del segno in cui il Signore ci parla e ci tocca. Il segno deve apparire in se stesso totalmente inadeguato. E apparire, nel Signore, totalmente indispensabile [...]. [D]eve seguire la strada dell'affinamento, dell'economia, della distillazione del segno: in cui si fa apprezzabile la sconvolgente *divina sproporzione*» (pp. 250-252).

trova contraddetta dal *theologoumenon* dell'ascensione del Signore<sup>1020</sup>. E neppure oltre l'attestazione del *corpus* scritturistico, che ne esalta piuttosto lo spazio *dis-chiuso* dal suo togliimento. Il vuoto lasciato inoccupabile dall'evento irreversibile della sottrazione corporea del risorto, non viene dunque vicariamente sovrascritto neppure dalla *memoria Jesu*.

Si tratta, semmai, di rendere concretamente "ab-bordabile", ossia disponibile in maniera permanente, il consegnarsi irrevocabile della verità di Dio in quanto forma corporea del vissuto di Gesù<sup>1021</sup>. Il Nuovo Testamento sorge precisamente per sottrazione: quale costola *dal* crocifisso dormiente<sup>1022</sup>, in grazia del drammatico sottrarsi del Risorto<sup>1023</sup>. Come a breve si potrà osservare, il suo sorgere si vede già da *subito*, quale movimento aurorale sotto la croce, appena il messia entra nel regno della morte. E progressivamente, al togliimento definitivo, mediante l'ascensione

---

<sup>1020</sup> Se è vero, come afferma M. EPIS, *Teologia fondamentale, op. cit.*, p. 411, che (1) «il contenuto della fede pasquale coincide con la verità storica di Gesù»; (2) tanto quanto «la comprensione della verità storica di Gesù nella sua effettiva valenza rivelativa si rende *storicamente accessibile* solo a partire da un evento (il farsi vedere del Risorto) che mostri l'azione di Dio nel Crocifisso»; (3) allora, il togliimento del corpo, a sigillo della tomba vuota e come suggello del *novum* pasquale, con-clude – meglio ancora: *dis-chiude* – definitivamente la rivelazione, in sé compiuta sulla croce.

<sup>1021</sup> Solo lasciando inoccupabile il posizionamento corporeo di Dio che è Gesù, quel vuoto – osteso dall'attestazione del *corpus* scritturistico – si rivela apertura indefinita «che non porta ad alcuna struttura e non si riduce a nessuna istituzione, ma che rende possibile l'incessante divenire-corpo dell'alterità di Dio come omousia relazionale con il permanere della differenza di sé» (M. NERI, *Il corpo di Dio, op. cit.*, p. 90). Per riferimento alla consegna irrevocabile e totale di Dio nel Figlio incarnato cfr. C. THEOBALD, *La rivelazione, op. cit.*, p. 46: «Dio non ha che una sola "cosa" da dirci un solo "mistero" da rivelare ai credenti, è *egli stesso*, ed *egli stesso come nostro fine ultimo*. Cosa potrebbe ancora dire di più dopo aver rivelato totalmente se stesso nella sua misteriosa identità? La sua auto-rivelazione significa dunque una fine risolutiva nel cuore della nostra storia – nel linguaggio biblico un "compimento" – a cui non può che far seguito il suo silenzio».

<sup>1022</sup> Cfr. *Gen* 2,21s; *Gv* 19,34-37. L'accostamento, di per sé, non è affatto originale. Ne danno prova evidente i numerosi riferimenti dei commentatori in età patristica; la qual cosa, quantomeno, legittima l'interpretazione appena abbozzata. Cfr. G. MAZZANTI, *Persone nuziali, op. cit.*

<sup>1023</sup> L'esemplarità di questa drammatica inventa una policromia di tratti, tra cui senza dubbio per suggestione spicca la pericope dell'incontro tra il risorto e la Maddalena, in *Gv* 20,1-2.11-18. P. Sequeri mostra come questo procedere sia distintivo del dispositivo sacramentale vero e proprio, che in un certo qual modo con-giunge a sé la stessa *memoria Jesu* – anzi! Forse quest'ultima ne è l'originario canonico, da cui viene l'attestazione che autorizza a discernere il sacramento dall'idolo: «Noi non sappiamo *a priori* qual è, nella figura sensibile, l'*immagine comunicante* della qualità spirituale e della presenza divina. Il criterio che ci mette sulla strada del simbolo sacramentale è l'evento di rivelazione/relazione che lo incorpora e lo trasforma, in ordine alla sua *continuità performativa*, mediante l'evento rituale. Il ritorno alla storia, ossia alla *memoria* dell'evento fondatore, alimenta *a posteriori* l'*immaginazione del racconto testimoniale* che non può essere sostituito né eluso. Questa *memoria Jesu* fa parte del sistema della tradizione, ma non fa sistema con la sua ermeneutica. Il testo è il simbolo reale della sua resistenza alla sostituzione: il canone biblico è un credito riconosciuto all'insuperabilità dell'evento, alla quale la sua *traditio* obbedisce» (P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso, op. cit.*, p. 249). In quanto in-sostituibile già annuncia la natura del suo ineludibile sottrarsi alla stessa necessaria, incessante sua tradizione ermeneutica. Il segno, infatti, non estetizza il sacramento rendendolo più attraente/accattivante, ma al contrario gioca per auto-sottrazione: «Il sacramento toglie esuberanza al segno, in favore della concentrazione della sua forza in un punto: e rompe con l'allegoria lussureggiante dei dettagli in favore della metafora che sovverte l'essenziale [...]. Il sacramento [...] contrae al massimo l'analogia estetica dell'evento invisibile di rivelazione e di relazione in cui deve introdurre il visibile: pratica la via dell'astrazione simbolica (anagogica, non analogica) del segno, che estrae dal sensibile un punto di contatto e di incorporazione destinato a produrre effetti di illuminazione e trasformazione» (pp. 242.245).



del suo corpo, corrisponde, quasi in dissolvenza, l'e-scriversi del *corpus* testuale. Questi, appunto, non vi si sovrascrive, ma si mantiene in una con-genialità con la postura messianica.

Ora, prima di dare conclusione alla dissertazione, piace ricapitolarne in modo sintetico il percorso, secondo quattro annodature principali. L'abbrivio di ogni *Capitolo* ha infatti preso le mosse da una pericope descrittiva delle esperienze pasquali nel *QV* – interpretato come direttamente afferente al nucleo della dissertazione (Gv 19,34) –; per terminare con il commento di un brano evangelico della tradizione sinottica. All'istanza estetico-fenomenologica, iscritta nella convergenza fra questi due grandi plessi della tradizione neo-testamentaria, ha attinto l'ipotesi di lavoro a governo dell'intero argomentativo fin qui proposto.

Si è dunque cercato di seguire *anzitutto* il filo dell'attrazione semantica esercitata sul *topos* nevralgico di Gv 19,34 dai racconti post-pasquali degli incontri discepolari col Risorto, al cap. 20 del *QV*. Qui si mostra, infatti, l'accesso definitivo al mistero santo di Dio per grazia dell'in-cedere cristologico, ogni volta imprevedibile e nuovo. In virtù di questo insondabile, eppure manifesto – insondabile *proprio* nel suo essere manifesto – singolare con-tatto, si lascia dire “tutta la verità” della lieta notizia, nel plurale delle sue disseminazioni. Nell'alleanza narrativa offerta da questa prima sponda è emerso il *leit motiv* della dissertazione, ovvero il differenziale teologico costituito dalla simbolica delle figure. Non si trattava, infatti, di una vera e propria ripetizione, bensì di una variazione (divaricazione), o meglio di una differenziazione della figura. Per la precisione, più che figura, sarebbe appropriato intendervi un differire meta-figurale: *dis-chiusura* e *soglia*. Il dittico giovanneo dell'incontro tra il Signore e i suoi discepoli/fratelli – nella fattispecie, le pericopi di Gv 20,19-23 e 20,24-29 – pareva in effetti animato al suo interno da una tensione, che la spiegazione tradizionale, imperniata sul *contenuto* della incredulità dell'apostolo Tommaso, non scioglieva appieno<sup>1024</sup>.

Precisamente dalla prospettiva estetica, apertasi con la lettura fenomenologica del testo, si è reso evidente come la *dis-chiusura* della vista, operata sulla comunità discepolare dal mostrarsi del Risorto (cfr. Gv 20,19-23), non possa revocare a sé, né risolvere in se stessa la questione della rivelazione di Dio e della sua verità. Pena la ricaduta fuori dal tracciato evangelico, in un codice religioso che, per quanto necessario, si dimostra insufficiente a dire la novità dell'Abbà-Dio di

---

<sup>1024</sup> Non si placa, cioè, la sensazione che possa inevitabilmente continuare a sfuggire un qualche elemento determinante, se, mediante l'indiscussa interpretazione prevalente, si pretenderà di leggerlo in modo unilateralmente contenutistico. Se, cioè, nel *contenuto* dogmatico risiederebbe l'univoca ragione della saldatura fra i due *contenitori* narrativi, simili e dissimili allo stesso tempo. Diverso è invece ciò che appare alla luce della loro articolazione *stilistica*. La necessità della loro ineliminabile com-presenza, e non riassorbibile con-vergenza, si è dunque lasciata maggiormente apprezzare alla luce del differenziale che l'uni(ci)tà del Crocifisso risorto manifesta in maniera irrevocabile.

Gesù, senza pensare pregiudizialmente secondo le categorie ambivalenti del sacro. È ciò che, in modo esemplare, accade allorché la cristologia fondamentale venga tendenzialmente declinata in maniera cristo-centrica<sup>1025</sup>. La figura cristologica inusitatamente ospitale, che manifesta il suo “essere alla mano” in quanto *soglia* della fede testimoniale (cfr. *Gv* 20,24-29), permette al differenziale evangelico di accadere, senza lasciar implodere in se stessa l’istanza religiosa, né abrogare la necessità del suo codice linguistico.

Per decifrare l’ampiezza del senso tracciata dalla semantica della duplice immagine, si è nuovamente dato ascolto al testo giovanneo. Infatti, una così singolare rappresentazione del Crocifisso, rafforzata dal suo esplicito richiamo *post resurrectionem Jesu* nell’incontro a due tappe fra il Signore e i suoi (cfr. *Gv* 20,19-29), ha indotto a compulsare, *successivamente*, l’intero della narrazione, per cercare di scoprire se anche *ante mortem Jesu* ve ne fosse traccia. Si è notato, in effetti, nel *Libro dei Segni* una specifica referenza alle meta-figure. Per quanto afferisce almeno al *QV*, la figura dell’Aperto non solo verrebbe anticipata, ma la si potrebbe rintracciare secondo una *topica* non casuale e differenziata in quella essenziale *tipicità* simbolica indicata ripetutamente nel corso della ricerca. Per riferimento alla strategia narrativa dell’evangelo (consciamente o meno, in ogni caso propria al Redattore, direbbe F. Rosenzweig<sup>1026</sup>), non è apparsa accidentale, né priva di intenzionalità la collocazione della duplice immagine di apertura, esattamente all’avvio (*Gv* 1,51) e al centro (*Gv* 10,7.9). Per quanto sovrapponibili, l’immagine dei *cieli aperti* solo apparentemente può in effetti coincidere senza residui con l’apertura posta nel bel mezzo del racconto, attraverso l’autodesignazione di Gesù come *la porta*. Si è fatta attenzione, perciò, a quel che veniva emergendo, sul piano strutturale della trama, a partire da questa peculiare disposizione delle meta-figure

---

<sup>1025</sup> Cfr. D. BALOCCO, *Dal cristocentismo al cristomorfismo*, *op. cit.*

<sup>1026</sup> L’autore de *La Stella*, ironizzando con le congetture degli esegeti, sosteneva che “R” certamente designa il redattore finale, il quale altri non è dal *Rabbenu*, il “maestro nostro”. Cfr. F. ROSENZWEIG, *L’unità della Bibbia. Un confronto con ortodossia e liberalismo*, in: ID., *La Scrittura*, *op. cit.*, p. 93. G. BONOLA, *Franz Rosenzweig e il confine*, in: *IBIDEM*, pp. 44-45 – curatore, peraltro, della gran parte della versione italiana degli scritti rosenzweighiani –, sottolinea l’ispirazione della sua ermeneutica biblica. «Rifiutando di impaniarsi nella questione critica soggiacente [...] con irridente genialità, che si prende gioco della critica biblica facendole lezione di teologia», ricentra il problema sull’istanza, a suo giudizio, «più forte e più sagace di ogni altra motivazione critico-scientifica, come dimostra tra l’altro la torsione in senso teologico e tradizionalistico di un motivo innescato dalla cosiddetta *Redakteurtheologie* (convenzionalmente indicata come teologia-R)». Cfr. inoltre, E. LÉVINAS, *Difficile libertà*, (a cura di S. FACIONI) Jaca Book, Milano 2004; ID., *Dal sacro al santo. La tradizione talmudica nella rilettura dell’ebraismo postcristiano*, Città Nuova Editrice, Roma 1985. Un ascolto teologico particolarmente sensibile alle armoniche levinasiane è apprezzabile in B. FORTE, *Inquietudini della Trascendenza*, Morcelliana, Brescia 2005; ID., *Dio nel Novecento. Tra filosofia e teologia*, Morcelliana, Brescia 1998; ID., *In ascolto dell’Altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995. Si tenga conto inoltre di E. TONIOLATTI, *Etica e giustizia in Emmanuel Lévinas. Dal comando alla Legge*, in: <http://mondodomani.Org/dialegesthai/et01.htm>. Per ciò che attiene all’approccio ebraico alle Scritture la letteratura è comprensibilmente sterminata. In ogni caso, cfr. H. SPANO, *Prefazione*, in: M. BUBER, *Per una nuova versione in tedesco della Scrittura*, (a cura di N. BOMBACI), <https://mondodomani.org/dialegesthai/nb04.htm>; S. FACIONI, *La cattura dell’origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2005; E. BOCCARA, *Il peso della memoria. Una lettura ebraica del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1994; P. LAPIDE, *Leggere la Bibbia con un ebreo*, EDB, Bologna 1985; M. CASADEI, “*Servire due padroni*”, *op. cit.*

giovannee, rendendo plausibile l'ipotesi di una doppia triangolazione testuale. Con l'unico perno costituito da *Gv* 19,34, non solo *dis-chiusura* e *soglia* venivano esplicitate nelle due pericopi del cap. 20, ma si annunciavano proletticamente nei due *topoi* narrativi, rispettivamente, dei *cieli aperti* (*Gv* 1,51) e *de la porta* [delle pecore] (*Gv* 10,7.9). L'insistenza simbolica, entro cui, com'è noto, si iscrive l'intero del *QV*, non ha affatto visto, con ciò, diminuito il proprio valore a motivo di questa essenziale divaricazione. Anzi, ha originato l'intrigo, iniziando ad intrigare il lettore all'interno del racconto, affinché potesse apprezzarne la semantica dei nessi nella differenza semiotica dei suoi tratti figurativi.

Lo scarto immaginale, pertanto, si lasca con-figurare secondo una costellazione che, manifestandosi come il dif-ferire delle meta-figure *dis-chiusura* e *soglia*, ritma l'intera sinfonia dell'attestazione giovannea. Certo, l'ipotesi di lavoro, che sorregge la presente ricerca, non è stata formulata nell'ambito esegetico della teologia biblica; nondimeno, la giustezza della direzione intrapresa non poteva aggirare la questione della sua auspicabile compatibilità con i risultati delle indagini specialistiche in campo biblico. L'esposizione delle suddette ragioni pare qui pleonastica; in ogni caso se n'è fatto cenno nell'*incipit* della Introduzione. Di questo decisivo confronto – che conta nell'ambiente anglofono i maggiori avanzamenti critici in ordine alla lettura tipologica delle Scritture – l'intuizione originaria se n'è giovata, rafforzando l'intima convinzione a proseguire lo scavo fenomenologico del testo.

Il senso della verità evangelica, secondo l'attestazione del *QV*, pare dunque non poter fare a meno di articolarsi sull'asse che vuole con-iugate le meta-figure nell'Aperto Crocifisso. Il **terzo snodo** fa leva precisamente sulla convinzione che il «*vangelo di Giovanni* inizia un processo di rilettura del *Tanakh*, ma anche dei vangeli sinottici, che rimanda sia all'inizio sia alla fine della Scrittura»<sup>1027</sup>. Se è così, *dis-chiusura* e *soglia* non intessono solo il meta-racconto giovanneo, ma

---

<sup>1027</sup> K. APPEL, *Tempo e Dio*, *op. cit.*, p. 184. Convincente e, per chi scrive, con-vergente con le analisi della dissertazione, anche quanto è ulteriormente affermato; ovvero che la proclamazione, per bocca di Gesù, delle future “opere più grandi” anticipa ciò che si compie effettivamente nell'atto di lettura del vangelo: «Con l'andare presso il Padre si fa riferimento alla morte di Gesù, anche se il significato di tale andare non si esaurisce con essa: esso si compie mediante una lettura di *Giovanni*, in quanto li prende forma e inizia il mondo e il lettore è condotto così nella gloria di JHWH. L'opera più grande citata è legata all'andare di Gesù presso il Padre attraverso il lettore e soprattutto alla testimonianza dello Spirito della verità. Tale opera coincide quindi con la stesura di *Giovanni*, che si compie nello Spirito, in quanto rilettura dell'intera Scrittura. Questo vangelo ha la destinazione di rendere testimonianza della gloria di JHWH riunendo l'intera Scrittura e in particolare gli altri vangeli [...]. Il vangelo è infatti un riassunto dell'intera Scrittura» (pp. 172-173). Essendo l'opera dello Spirito, nel suo accadere anche il tempo cambia di segno. Non più dunque identificato secondo la scansione cronologica, determinata dalla sua riduzione sull'asse quantitativo – secondo il dogma della misurabilità di ogni *res extensa* formalizzato dalla *ratio* moderna: «il principio del tempo consiste nella lettura stessa del *vangelo di Giovanni*, in cui è condensata l'intera Scrittura [...]. In riferimento al tempo ciò significa che il tempo del mondo ha il proprio principio nella Scrittura e la Scrittura in Gesù di Nazaret e, rispettivamente, nel *vangelo di Giovanni* come *recapitulatio* dell'intera Scrittura (e di Gesù)» (pp. 168-169).

tramano quantomeno l'intrigo anche dell'intera sezione sinottica neotestamentaria<sup>1028</sup>. Anzi, grazie al loro incessante lavoro, è la totalità del canone biblico a venir sussunto e messo in esercizio. Insieme al paradigma fenomenologico, utilizzato nella lettura dei testi, qui ha fatto la differenza il riferimento al magistrale stile di lettura tipologica delle Scritture a conio di P. Beauchamp.

Se ciò che si è mostrato ha un senso e corrisponde al vero, allora il NT accade come l'averluogo della *soglia* nell'irrevocabile *dis-chiudersi* dell'AT. Nel paradosso costituito dall'assunzione di centralità da parte del margin(al)e<sup>1029</sup>, la scrittura neotestamentaria avviene infatti interamente quale evento estremo ai bordi del Primo Testamento. Col messianico *τετέλεσται*, affiorato come parola ultima sulle labbra dell'Aperto crocifisso (cfr. *Gv* 19,30), è spalancata la *soglia* escatologica del (essendo tale il) NT. E, pur apparendo ai bordi del libro – quasi *epi-logos* dell'intero racconto biblico – ne *dis-chiude* in verità l'accesso al senso ultimamente valido (cfr. *Gv* 20,19.26; inoltre 19,35). Quasi a dire che sulla bordatura neotestamentaria della canonicità biblica si concentra il bel «mezzo senza fine» (G. Agamben) del suo senso, poiché da essa sporge la sua più intima verità teologale, permeante le Scritture.

Si potrebbe dire che il *quarto passaggio* è necessitato precisamente dalla questione filosofica del bordo, ossia dalla sua enigmaticità/ambivalenza ontologica. La sua superficie non è mera estensione materiale, ma si rivela governata da una *Verschiebung* (slittamento/differimento) semantica: da limite imposto col suo stesso concedersi, a possibilità porosa di una sua intima osmoticità. Sempre di nuovo si riaffacciano le meta-figure, adombrate nel loro essere in esercizio dentro e fuori il mondo della Bibbia – essendo, forse, il dento e il fuori di essa.

Il bordo, allora, in quanto limite, è sempre un confine, che, inaggirabile in quanto tale, fronteggia il soggetto. Gli si pone, cioè, inesorabilmente davanti, quale orizzonte *dis-chiuso* nel suo ineluttabile distanziamento. Esso, tuttavia, può cedere<sup>1030</sup>. L'evento di *soglia* segna l'effettività del suo possibile cedimento: ovvero, in primo luogo, il suo con-ceder-si. Il NT rappresenta, sul versante simbolico, il canonico punto del possibile cedimento dell'AT/Bibbia nel suo complesso. Ce-

---

<sup>1028</sup> Cfr. *supra*, il commento ai brani sinottici – nella fattispecie: 1.5. *Nell'oscillazione tra dis-chiusura e soglia: la carne come trama affettiva del corpo – le meta-figure in esercizio dalla prospettiva parabolica de Il buon samaritano (Lc 10,30-35)*; 2.6. *La coscienza immaginativa in quanto soglia: l'incontro di Gesù con l'emorroissa (Mc 5,25-34)*; 3.5. *Briciole di Regno: ripartendo dalla figura della Cananea (Mt 15,21-28)*.

<sup>1029</sup> L'intuizione deve qualcosa, non ultimo, al breve ma suggestivo testo di G. RUGGERI (a cura di), *Il centro è il confine. Interviste su cristianesimo e modernità*, (con postfazione di M. LUZI), Servitium, Sotto il Monte (Bergamo) 2002.

<sup>1030</sup> Sottotraccia è innegabile la presenza dell'heideggeriano *Lassen/Gelassenheit*. Cfr. S. BONGIOVANNI, *Lasciar-essere*, *op. cit.*

dimento, qui, vale per quel suo atto di *cedere*, appunto; quale sinonimo di un ospitale spossamento. Nello specifico, al lettore è permesso *ac-cedere*, grazie all'atto di lettura, al sé del testo; il quale lo *pre-cede*, *con-cedendo*, all'altro da sé, il suo proprio<sup>1031</sup>. Continuando ad essere, per così dire, se stesso – anzi, come mai essendo stato tale – il testo lascia-essere il lettore, mediante l'appropriazione di sé qual è l'atto di lettura.

Perché qualcosa ceda, *con-cedendo-si*, occorre prima poterne apprezzare la resistenza, in tutta la sua valenza propositiva ed edificante. Facendo sponda sul rango pienamente contemporaneo<sup>1032</sup> delle loro analisi, tra le più autorevoli nel campo del pensiero post-moderno, ha perciò avuto luogo l'interlocuzione con GIORGIO AGAMBEN e con JEAN-LUC NANCY. Il tentativo ha preso corpo dal convergere di un'esigenza e di una urgenza: la prima, più remota, è quella, minima, di una sempre necessaria riconfigurazione critica delle categorie teologiche in uso. La seconda, invece, ha considerato improrogabile la loro contestualizzazione, riservando all'ambito culturale il massimo di attenzione possibile.

L'apporto decostruttivista di Nancy persegue l'allargamento di una paradossale comprensione "costruttiva" di quella categoriale resistenza figurabile come *dis-chiusura* – o, almeno, in questa prospettiva si è inteso interpretarne il portato. Ignorando completamente velleitarismi muscolari, il confronto critico con il suo impianto filosofico – allo stesso modo, peraltro, si è proceduto con Agamben – ha cercato di dare rilievo teologico all'osservazione che «la chiusura si dischiude sempre da sé»<sup>1033</sup>. Cede, pertanto – o, detto in termini cari a Bonhoeffer, vi è una *resa* in<sup>1034</sup> – solo ciò che resiste: in effetti, «questo è il senso dell'esigenza dell'incondizionato che struttura la ragione kantiana, questo è anche il senso della *Destruktion* heideggeriana dell'ontologia e della *dé-construction* derridiana – come pure il senso delle "linee di fuga" in Deleuze. Lo si potrebbe dire con le parole di un razionalista intransigente: non perdiamo mai "questo tenue arco che ci lega all'inaccessibile" [C. Lévy-Strauss]»<sup>1035</sup>. Sul lato della resistenza come *dis-chiusura* la vasta ricognizione del filosofo francese, tutt'ora in corso d'opera, ha offerto spunti preziosi, che si è cercato di non piegare in ragione di una pregiudiziale eterogenesi benefica dei fini. Indispensabile, invece,

---

<sup>1031</sup> Poiché si iscrive interamente nello stesso essere-nel-toglimento del messia – il Figlio nel suo proprio corpo –, «[p]roprio in quanto il testo ha origine nel Padre e non è altro che l'opera dello Spirito, non può più essere considerato oggetto di conoscenza, ma è soggetto inesauribile» (K. APPEL, *Tempo e Dio*, *op. cit.*, p. 173).

<sup>1032</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Roma 2008.

<sup>1033</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>1034</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, (a cura di A. GALLES) Edizioni San Paolo, Ciniello Balsamo (Milano) 1988; ID., *Sequela*, *op. cit.*

<sup>1035</sup> J.-L. NANCY, *La dischiusura*, *op. cit.*, p. 15.

e purificatrice è risuonata la provocazione del suo scavo ontologico intorno alla figura del cristianesimo storico, da lui stesso identificato con la categoria della *dis-chiusura*. Ha permesso, in poche parole, di apprezzare la necessaria resistenza della dimensione religiosa interna al cristianesimo.

A partire dal piglio speculativo di Giorgio Agamben ha, invece, avuto luogo la rielaborazione dell'altra parte di ciò che in precedenza veniva esemplificato mediante il paradigma del bordo. Si tratta della meta-figura della *soglia*, inadeguabile al campo semantico della categoria "apertura"; o, almeno, non senza residui. Con essa, anzi, ciò che cede è proprio ciò che resta. Se, com'è usuale, si continua a considerarla alla stregua di una qualsiasi altra "apertura da attraversare" – con la vista, o la mente; per un'altra dimensione dell'esistenza, o dell'essere – si rischia di mancare lo specifico del suo aver-luogo. Esso risiede, precisamente, nel cedere di/che è quel resto; o, detto diversamente, nell'intrinseca dis-posizione ospitale del suo accadere. All'emersione di questo suo rilievo ontologico si vota – è il caso di dire –, con particolare forza persuasiva, la pubblicazione de *Il tempo che resta*<sup>1036</sup>. Infatti, nello scandagliare i fondali misteriosi della *Lettera ai Romani*<sup>1037</sup>, le indagini archeologiche del filosofo italiano<sup>1038</sup>, ispirandosi all'*incipit* delle sue prime dieci parole, delineano i tratti qualitativi di *soglia* propri a quello scarto temporale, quantitativamente *marginale*, che è l'evento messianico.

Il messianico è precisamente l'aver-luogo, ontologicamente indeducibile, di un'osmosi, in grazia di un resto teologale, corporeo-spirituale, in cui accade l'indicibile e l'inaudito, ovvero il passare dalla morte alla vita (cfr. *Gv* 5,24; *I Gv* 3,14). È l'evento che ospita il tra-passo, per cui l'inaggrabile resistenza del bordo – inequivocabile simbolo, tanto della morte quanto del linguaggio – si con-cede, in modo radicalmente vulnerabile, alla presenza soggettuale che ne fronteggia

---

<sup>1036</sup> Cfr. la sezione della *Bibliografia* dedicata al filosofo italiano. Nondimeno, per una più ampia lettura critica della meta-figura di *soglia*, non si è potuto prescindere dalla sua contestualizzazione con il resto della produzione filosofica agambeniana e, nella fattispecie, con quel pluridecennale progetto filosofico-antropologico che porta complessivamente il nome di *Homo sacer*.

<sup>1037</sup> Il saggio nacque dagli appunti di un seminario, interamente dedicato a sondare le coordinate teologiche della *Lettera*. Non si fatica a rammentare i nomi di non meno illustri predecessori, se solo si annoverano i commenti di M. Lutero e K. Barth. Per Agamben, in ogni caso, si tratta sempre di fare i conti con il senso *dis-chiuso-si* in virtù di immagini paradigmatiche, *signature* segrete che innervano il reale. Come tali, infatti, sono da lui considerate le prime dieci parole in esergo a quella che non pochi studiosi considerano l'*opus major* dell'apostolo delle genti. Termini chiave, esposti al modo di tesi da argomentare; o, se si vuole, figure che, nel loro interconnettersi, vengono a formare la costellazione del messianico.

<sup>1038</sup> Il suo duplice riferimento teoretico, costituito dai nomi di Walter Benjamin e Michel Foucault – come si è detto nel corso del *Capitolo Secondo* – non soppianta l'influenza di Hegel, né tantomeno quella di Heidegger. Si potrebbe perciò dire che la prima coppia di filosofi dialettizza internamente la ricezione agambeniana della potenza speculativa della seconda coppia. Leggere Hegel *con* Benjamin e Heidegger *con* Foucault, insomma – senza che questo offenda la creatività dell'impostazione complessiva di Agamben. Il quale, per contro, avvia l'impianto metodologico delle sue ricerche quasi a far sponda, da una parte, alla benjaminiana "dialettica in stato di arresto", dando vita ad un pensare dialettico per immagini. Dall'altra, la tensione generativa del procedere argomentativo è garantito dall'assidua ricerca archeologica di quei paradigmi che intessono la storia (Foucault).

il potere. Sia la *resistenza della dis-chiusura*, sia la *resa che è la soglia* trovano così vicendevole legittimazione.

Non risulti, a questo punto, un semplice *divertissement*<sup>1039</sup> linguistico, la riconfigurazione delle categorie, appena menzionate per delineare i tratti essenziali dell'esistenza messianica, mediante l'accostamento un'espressione un pò curiosa: "s-fuggire, non-fuggire". L'associazione con lo slittamento semantico reso possibile dall'apposizione dei due lemmi, vuole cogliere l'impercettibile scarto al cuore dei gesti e delle parole del messia. Invero, l'insormontabile realismo della differenza giocata dal senso che egli ha inteso dare, con incrollabile dedizione, al suo pro-esistere<sup>1040</sup>.

Oltre ogni esaustività onnicomprensiva, l'essere al mondo del Nazareno può venir interamente sussunta all'interno della suddetta inclusione. Necessità inflessibile, quella composta dalla figura di una *resistenza che s-fugge* (cfr. *At* 17,3; *Lc* 24,26; cfr. anche *Lc* 10,42); irrevocabile e, fuori da una logica evangelica, legittimamente auto-sufficiente. Accanto ad essa – e con essa –, tuttavia, si fa spazio all'evenienza di uno scarto, di una movenza solo apparentemente in contraddizione. Si es-pone quale intima possibilità che spazia una *resa* e giustifica un *non fuggire*.

La sua (r)esistenza, infatti, coincide con l'"*alpha kai omega*" di una *Haltung* (postura) che, sistematicamente, s-fugge al ripiegamento narcisistico, e neppure si arrende all'angoscia dispoticamente dettata dal *tempus fugit*<sup>1041</sup>. Davanti alla vorace caparbia bramata di an-negare la vita<sup>1042</sup> il messia rappresenta il vittorioso, suo radicale dif-ferimento (cfr. *Gv* 13,1); la piega sicura del simbolo reale, che, non fuggendo per salvare se stesso (cfr. *Lc* 23,35-39), s-fugge in favore delle incommensurabili moltitudini (cfr. *Mc* 8,35; 14,22-25). Dice l'impossibilità assoluta di fuggire la condizione esistenziale dell'essere-gettati, dalla quale, tuttavia, s-fugge, in grazia di una integrale,

---

<sup>1039</sup> Cfr. F. GIACCHETTA, *Gioco e trascendenza. Dal divertimento alla relazione teologica*, Cittadella Editrice, Assisi 2005.

<sup>1040</sup> Con buona probabilità, i testi nei quali maggiormente risalta questa oscillazione sono quelli che, da una parte, raccontano la maggior prossimità possibile nella sequela di Gesù; dall'altra, proprio quelli della più radicale distanza, ovvero le tentazioni nel deserto (cfr. *Mt* 4,1ss) – in connessione sia con la lotta oscura e drammatica nel Getzemani (cfr. *Mt* 26,36ss), sia con l'"ora" della croce (cfr. *Mt* 27,35ss). Nell'accettazione senza riserve del fronteggiamento con la seduzione diabolica emerge, anzitutto, il lato resistente della postura messianica: non fuggire significa esattamente lasciar giungere al suo termine, nella propria carne, il negativo della storia, o la storia come negazione. Il messia, cioè, esegue, una volta per tutte, l'*Aufhebung* del compimento, che non abroga (ovvero, non fugge, né rimuove/cancella), mentre dis-attiva il potenziale distruttivo della corruzione menzognera. Nello stesso istante, al suo resistere corrisponde una intima, altrettanto ineffabile autosottrazione: non all'altro – fosse pure satana in persona! Ma a ciò che le proiezioni dell'altro suscitano dentro di sé, tentando di fare presa nel suo più profondo. S-fuggire non ha, dunque, nulla a che fare con la paura del confronto, né con la viltà di spiriti mollicci. Piuttosto ha tutto il sapore squisito e la letizia dell'incondizionato che salva. È, in altre parole, l'aver-luogo della libertà sovrana, che si cura di quella l'altro, e si dedica all'esercizio della liberazione dalla prigionia in cui, chi lo fronteggia, è prostrato.

<sup>1041</sup> Per una suggestiva analisi della distruttività onnivora insita nella concezione cronologica del tempo, cfr. K. APPEL, *Tempo e Dio, op. cit.*

<sup>1042</sup> Colpisce la curiosità il fatto che, da una parte, nel quadro peraltro di un'economia estremamente parsimoniosa, il *QV* riprenda esplicitamente un brano caro alla tradizione sinottica: il misterioso camminare sulle acque di Gesù (cfr. *Mc* 6,45ss; *Mt* 14,22; *Gv* 6,16ss). Dall'altra, in ugual misura, interroga il lettore la sua assenza all'interno della narrazione lucana.

grata e affezionata accoglienza destinale – senza “se” e senza “ma”. Desidera ardentemente manifestare l’incondizionato del voler-bene originario, a favore di ogni carne in cui abita la vita – *ut unum sint* (cfr. *Gv* 17,20-23). Per questo sfugge la tentazione di vincolare la propria presenza al favore acquistato in forza dell’esecuzione previa di corrispondenti, adeguate condizioni. *S-fuggire*, in ultimo, significa liberare lo spazio dalla presenza ingombrante del Sé; non per fuggire in cieli lontani, ma, all’opposto, per essere l’intim-azione massima al sorgere della libertà di altri da sé.

L’esistenza messianica sembra dunque lasciarsi interamente circoscrivere entro il perimetro tracciato dal differenziale della semantica e dalla necessaria contemporaneità di questi due verbi. E non solo questo. Nel medio inaggrabile del canone biblico, l’indefettibile testimonianza del messia (considerando entrambi i sensi del genitivo) genera anche altri alla medesima sua postura esistenziale. Così, colei e/o «[c]olui che ha fatto l’esperienza di essere stato generato alla fede è come spinto dall’interno a generare altri all’atto assolutamente singolare del dare senso all’esistenza e di affidarsi liberamente al mistero della propria esistenza»<sup>1043</sup>.

Lo stile incomparabile del *figlio dell’uomo*, vissuto interamente nella tensione generativa di un “non-fuggire” che è inesorabile “s-fuggire”, autorizza altri da sé al medesimo azzardo, senza uniformismi né scimmiettamenti; valorizzando al massimo grado, piuttosto, l’unicità di ciascuno. Fra gli estremi costituiti dal *figlio dell’uomo* e da una crescente moltitudine di figlie/i (cfr. *Eb* 11,12) si estende, per così dire, una “terra di mezzo”<sup>1044</sup>, formata interamente nella segnatura di *dis-chiusura* e *soglia* – ossia dal carattere delle due meta-figure, alla luce delle quali si rende mappabile/comprendibile l’osmoticità performativa del territorio mediale<sup>1045</sup>.

Perciò, prima di poter concludere con l’abbozzo di prospettive stilistiche per il cristianesimo contemporaneo in regime di post-modernità, si rende ora opportuna una duplice focalizzazione. Si intende, cioè, favorire l’emersione in primo piano di ciò che, da una parte, permette al canone

---

<sup>1043</sup> C. THEOBALD, *La rivelazione*, op. cit., p. 66, che prosegue, delineando un breve profilo del membro ecclesiale – uno della “comunità dei traghettatori”: «Il fortunato beneficiario dell’azione di un “traghettatore” svilupperà poi da se stesso una propria creatività per aprire delle vie d’iniziazione, per creare delle condizioni grazie alle quali l’altro possa a sua volta vedere e intendere e perché possa, anch’egli, accedere a un’esperienza singolare e personale di fede. Dovrà quindi tener conto di una prodigiosa diversità di situazioni, senza perdere di vista la struttura fondamentale della fede, che è, sia detto *en passant*, la principale virtù dei racconti evangelici. Ancora, dovrà evitare, con l’apostolo Paolo, di scandalizzare gli altri prendendo la propria libertà come misura per l’altro (cfr. *Rm* 14); anzi, dovrà preparare loro dei percorsi e delle tappe (cfr. *I Cor* 3,1-4) che rimanderanno inevitabilmente ai Vangeli. È facendo egli stesso opera di tradizione che finalmente scopre tutto ciò che la sua stessa fede deve alla Chiesa».

<sup>1044</sup> Cfr. J. R. R. TOLKIEN, *Il signore degli anelli*, op. cit.; ID., *Il silmarillion*, Bompiani, Milano 2013; ID., *Sulle fiabe*, in: ID., *Il medioevo e il fantastico*, Bompiani, Milano 2003, pp. 167-238.

<sup>1045</sup> Cfr. G. MAZZA, *La liminalità come dinamica di passaggio*, op. cit., particolarmente pp. 135-164; 257-291; ID., *Dio al limite*, op. cit.



biblico di essere luogo mediale di una generatività (cfr. *Gv* 1,12-13). Dall'altra, si vuole corrispondere a ciò che, nel mondo della vita, rivela il suo essere-anticipato come disposizione intrinseca al potenziale generante/generativo.

Ne viene, in maniera più precisa, l'esigenza di rileggere effettività ed efficacia delle meta-figure, che, nella diacronia imposta dalla ragione e dal suo *modus operandi* (argomentatività), ha il suo primo approdo. Il secondo si consegna nella sincronicità della loro compresenza, tanto sul lato dell'origine, custodito dall'attestazione scritturistica, quanto su quello del loro concreto esercizio, riconoscibile nell'ambito della socialità comune. Emergeranno, in corrispondenza, una duplice serie di indicazioni, la cui sistemazione sarà favorita dall'impiego del noto e già citato adagio rosenzweighiano «dal libro al non-più-libro»<sup>1046</sup>. La ricognizione dovrà pertanto tenere in conto la polarizzazione che avviene sul lato testuale – “dal libro”. Sapendo che il punto di attrazione a governo del dinamismo è ec-entrico; in virtù del quale, cioè, il libro stesso si sa, per così dire, da sempre e intrinsecamente es-posto al suo “fuori”, al mondo di colui/colei che lo legge – “al non-più-libro”<sup>1047</sup>.

In tale maniera si renderà maggiormente apprezzabile, sul piano estetico-fenomenologico, il senso teologico-fondamentale dello scavo fin qui condotto. Sia a partire dai testi biblici, tratti in prevalenza dalle narrazioni evangeliche, sia nell'ambito degli apporti filosofici di G. Agamben e J.-L. Nancy, per la comprensione della cifra culturale post-moderna, al cuore vi è il riconoscimento della forma messianica. Nella sua sorgività (“dal libro”) come, nondimeno, nella sua effettività/effettualità (“al non-più-libro”), essa si lascia comprendere nei termini di quella tensione generativa che ha luogo nell'oscillazione fra *dis-chisura* e *soglia*. Che altro non è rispetto a quello che poc'anzi si indicava come dialettica dialogica mediante la formula messianica dello “s-fuggire—non-fuggire”.

La *performance* del messia manifesta, così, l'intrinseca *per-formatività* del suo stile improdubbile. All'inconfondibile della sua pro-esistenza, ben al di là di ogni prestazione improntata alla semantica sacrificale, si lascia con-formare, senza riserve, il singolare plurale della coscienza credente. Singolo e comunità, ad un tempo, avranno cura di essere l'aver-luogo storico di questa incessante ri-forma. Dis-posti, cioè, a possibilizzare il transito incessante, per chiunque (cfr. *Mt* 5,43-48; *Lc* 11,9-13), all'altra riva della vita, dandone prova nel rendere fruibile e fluido il suo senso (“dal libro al non-più-libro”). Ad ogni modo, prima di tutto questo, si vuole, per un'ultima

---

<sup>1046</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, op. cit., p. 281. Si veda anche, *supra*, nota 40.

<sup>1047</sup> In modo senz'altro efficace e letterariamente riuscito appare nel racconto fantastico di M. ENDE, *La storia infinita*, TEA, Milano 2010.

volta dare attenzione ai versetti immediatamente successivi di *Gv* 19,34, dove si osserva un movimento inverso: dal “non-(ancora)-libro” al “(già)-libro” (cfr. *Gv* 19,35-37)

### Dal “non-(ancora)-libro” al “già-libro”

L'in-sorgere evangelico di *dis-chiusura* e *soglia* conta, a ben guardare, di tenere insieme la trama del racconto<sup>1048</sup>, evidenziato dal punto della loro irresistibile “attrazione” teologica nel Crocifisso<sup>1049</sup>. Presso l'Aperto si dà compimento alla con-iugazione indissolubile<sup>1050</sup> delle due meta-figure – nulla a che vedere con l'immaginario inerente al campo semantico della *saldatura*, che implica l'idea della *fusionione* (e della *con-fusionione*)<sup>1051</sup>. Ne attesta il senso la successione degli eventi raccontati immediatamente dopo il sussurro dell'ultima parola del *Logos* nella propria carne: *τετέλεσται* (è compiuto)<sup>1052</sup>.

Colpisce, anzitutto, l'atmosfera pervasiva, eppure discreta, entro cui accade questo scarto irriducibile quale unità differenziale. È, cioè, palpabile l'innegabile solennità<sup>1053</sup> permeante i gesti compiuti sotto la croce. Soprattutto dal colpo di lancia alla triplice apertura – il costato del crocifisso, gli occhi del testimone, il senso della memoria nel Libro – il tutto procede in un *climax*

---

<sup>1048</sup> Pur non essendo un lavoro di carattere biblico-esegetico, è parsa in ogni caso degna di nota l'osservazione secondo cui non meno plausibile della tradizionale lettura storico-critica è, in ordine alla struttura del *QV*, quella intravista nel corso della presente ricerca. A integrazione di quella, che “immagina” l'intero del racconto come la saldatura di due grandi blocchi – anche se la discordanza degli studiosi risiede nella estensione precisa dei due blocchi –, o arcate architettoniche – *Libro dei Segni* (*Gv* 2,1-12) e *Libro dell'Ora* (*Gv* 13-20[21]) –, nella prospettiva tipologica, in cui si dà risalito alle meta-figure individuate, si potrebbe indicare nella prima sezione del *QV* il tempo della *dis-chiusura*, mentre la seconda, in virtù della doppia ricorrenza della porta (*Gv* 10,7.9), si caratterizza per il tempo della *soglia*. Fino alla morte di Gesù, dove le due figure si sovrappongono, senza confusione, nel Crocifisso Aperto.

<sup>1049</sup> *Gv*, 12,32: «ἀλλὰ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας λήσω πρὸς ἑμαυτόν» («E io, quando sarò innalzato dalla terra, attirerò tutti a me»).

<sup>1050</sup> Appaiono appropriate le parole di Gesù sul mistero nuziale in *Mc* 10,9: «ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω» («L'uomo dunque non separi ciò che Dio ha congiunto»).

<sup>1051</sup> Si è cercato di sciogliere questo fraintendimento, per quanto possibile, soprattutto nel corso del *Capitolo Secondo*, grazie alle analisi agambeniane intorno alla semantica della *soglia*.

<sup>1052</sup> *Gv* 19,28-30: «Μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή λέγει· Διψῶ. σκεῦος ἔκειτο ὄξους μεστόν· σπόγγον οὖν μεστόν τοῦ ὄξους ὑσώπων περιθέντες προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι. ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· Τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα» («Dopo questo, Gesù, sapendo che ogni cosa era stata ormai compiuta, disse per adempiere la Scrittura: “*Ho sete*”. Vi era lì un vaso pieno d'aceto; posero perciò una spugna imbevuta di *aceto* in cima a una canna e gliela accostarono alla bocca. E dopo aver ricevuto l'aceto, Gesù disse: “*Tutto è compiuto!*”. E, chinato il capo, spirò»).

<sup>1053</sup> *Gv* 19, che si conclude con una vera e propria liturgia (cfr. vv. 38-42), non può non dichiarare esplicitamente che «ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου» («era infatti un giorno solenne quel sabato» – v. 31).

rituale inusitatamente rarefatto. Persino gli stessi gesti dell'efficienza militare, spogli dalla crudeltà della loro meccanica, trasmutano in efficaci segni compatibili con quelli di un'azione liturgica<sup>1054</sup>.

Si deve, ora, con maggior precisione notare che, dall'Aperto, si origina una duplice differenziazione: non solo *sopra* la croce, come già si è osservato nel corso del *Capitolo Primo*; ma, nondimeno, anche *ai suoi piedi* (cfr. *Gv* 12,3; *Lc* 7,37s). Il senso di quel morire-così, la forma, cioè, ultimamente valida del *pathos* messianico<sup>1055</sup>, si mostra in modo incomparabile nella figura giovannea dell'Aperto crocifisso. Di più: il senso, in quanto tale, nel morire-così del messia, giunge al compimento della propria figura. Il senso della figura, dunque, coincide finalmente con la figura del senso. *Dis-chiuso* qual è sulla croce (corpo), il fuori-uscire di sangue ed acqua dal suo costato rivela la natura di *soglia* ospitale (carne) dell'esistenza messianica.

La percezione della simultanea spaziatrice delle meta-figure rende avvertiti della piega ultima, che coincide con il punto di convergenza della storia e delle storie. Lì, cioè, dove ogni storia si tocca. Il singolare dis-tendersi di *quella* esistenza-di-soglia, radicalmente ospitale, è al contempo l'es-tendersi, quale *dis-chiusura*, al plurale di *ogni* storia. Nella figura differenziale dell'uni(cità) cristologica, dunque, il senso giunge alle giunture del sensibile esistenziale. Sporgendosi sul bordo insuperabile dove la singolarità plurale (Nancy) di ogni nuda vita (Agamben) viene all'esistenza, si offre quale possibile responsorialità, nel compito della sua ap-propria-azione – senza che alcuno possa accamparne diritti esclusivi di proprietà.

Prima di porre attenzione all'ordine della seconda differenziazione, è interessante notare ciò che, ad avviso di chi scrive, potrebbe permetterne l'attuazione effettiva. Al differire del Crocifisso, in quanto corpo-e/di-carne, corrisponde infatti la comparsa, nella narrazione, degli elementi simbolici di acqua e sangue<sup>1056</sup>. Proprio il medio costituito dalla simbolicità del loro spessore materiale sembra possibilizzare la significazione dell'ulteriore differire individuato sotto la croce. Mentre la contemporaneità del loro e-venire punta ad illuminare la sponda semantica dell'unico grembo da cui sono originate, il raddoppio delle figure dà senso esattamente all'intima sua fecondità differenziale. Insomma, in grazia dell'acqua e del sangue, tanto il Discepolo amato/comunità quanto

---

<sup>1054</sup> Cfr. le osservazioni a proposito del verbo *νόσσω*, nel *Capitolo Primo*; l'atmosfera liturgica, come a breve si osserverà, permea senz'altro anche l'*Apocalisse di Giovanni*, l'ultimo libro, ad un tempo, del *corpus* giovanneo e dell'intera Scrittura.

<sup>1055</sup> *Eb* 5,8: «καίπερ ὄν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν» («e pur essendo figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì»). Cfr. F. G. BRAMBILLA, *Imparò l'obbedienza dalle cose che patì (Eb 5,8)*, *op. cit.*

<sup>1056</sup> Da questo punto di vista, il tentativo eseguito intende implicitamente offrire una rilettura – in chiave estetico-fenomenologica e, dunque, a partire dagli elementi intrinseci alla stessa strategia –, dell'originazione costitutiva della dimensione sacramentale ecclesiastica.

lo Scritto/attestazione sono irrevocabilmente fatti uno col Crocifisso, divenendo permanenza storica dell'unità differenziale originaria/originante, in (e *come*) lui manifestatasi in maniera insuperabile.

Si fa, ora, più perspicua la valenza teologica di ciò che succede ai piedi della croce. L'acqua, scendendo dall'alto (cieli aperti: cfr. *Gv* 1,51), *dischiude* gli occhi del Discepolo, per il riconoscimento credente; il sangue, invece, ospita e nutre il senso (la porta, per il pascolo: cfr. *Gv* 10,9), per l'intrinseca sua referenza alla memoria custodita dal/nel Libro (attestazione). Può essere opportuno a questo punto rammentare, in prima battuta, la prossimità del testo con due sezioni del *QV*, già convocate nel corso della ricerca, e qui *at-tratte* esattamente dal raddoppio della simbolica. Da una parte, in ragione dell'acqua, si accende immediatamente il riferimento a *Gv* 9. Lì, come anche qui, il venire al senso, *dis-chiuso* nella fede, è anzitutto questione di occhi, finalmente capaci di riconoscimento; e di acqua, che, grazie alla sua intrinseca vivezza, sa sciogliere l'ottundimento dello sguardo (cfr. anche *Gv* 4; 7,37-39). Dall'altra, si illumina *Gv* 6, in virtù del sangue. All'improducibile del senso, che, fuori-uscendo dall'Aperto, nutre la fede del Discepolo, vi corrisponde, in questi, lo spalancarsi della *soglia* memoriale, custodita dalle Scritture, fino a quel momento sigillate (cfr. *Ap* 5,1-8,5). Solo il sangue, liberato dalla cattura sacrificale, tocca il senso ultimo e sa dirne "tutta la verità", custodita dalla memoria ospitata nello scritto.

Il memoriale della fede, ultimamente, è fatto di acqua e di sangue: mentre la prima apre gli occhi del Discepolo/comunità al riconoscimento costitutivo della fede, il secondo guarisce la sua memoria, orientandola alla giustizia del senso attestato nelle Scritture.

Se la lettura proposta della simbolica in gioco pertiene al vero, si può scorgere allora, in seconda battuta, la referenza della scena con la dinamica che intesse la trama di *Gv* 20. A ben guardare, infatti, l'intero capitolo gioca sull'embricatura dello stesso duplice elemento: rispettivamente, il (non) vedere, in *Gv* 20,3-10.19-23; e il (non) toccare, in *Gv* 20,11-18.24-29. La prima pericope, creando un curioso quanto efficace effetto *suspence*, interrompe "sul più bello" il racconto che vede, quale figura centrale, Maria di Magdala<sup>1057</sup>. L'intento redazionale, investendo di un'inedita importanza la Maddalena, *tradisce*, mediante il suo ingresso in scena, l'anticipo della simbolica portante. "Vedendo" la pietra tolta dal "luogo della memoria", qual è il sepolcro, ella corre dalla comunità discepolare, a cui subito è, per così dire, passato il testimone. Questa interruzione – che vale per la sua enunciazione tematica – dà modo, così, di svolgere la prima parte della duplice

---

<sup>1057</sup> Cfr. *supra*, nota 499; inoltre note 283, 346, 660, 1023.

polarizzazione<sup>1058</sup>. In *Gv* 20,3-10, a mettersi in moto è la comunità discepolare, nella esemplarità delle figure di Pietro e – guarda caso (cfr. *Gv* 19,35!) – del Discepolo amato. Ciò che, non da ultimo, colpisce del racconto è l'immedesimazione offerta al lettore dalla sua densità semantica attorno al campo percettivo del *vedere*<sup>1059</sup>. Ricorre immediatamente la radice verbale che aveva caratterizzato il vedere della Maddalena (*βλέπω*) e che ora designa la percezione visiva del Discepolo, quasi fattosi uno col punto prospettico e alla postura della donna, fuori dal sepolcro. Con l'ingresso di Pietro in esso si passa, invece, da una visione esterna ad una interna. Vi corrisponde un'accezione ulteriore del vedere – *θεωρέω*, di impronta semantica non dissimile alla precedente<sup>1060</sup>, ma che si lascia in-formare dalla mutazione di prospettiva, ora interna al sepolcro.

Non si tratta di mettere in contrapposizione i due modi di vedere<sup>1061</sup>. Pietro, infatti, riconosciuto nell'autorità ad intro-dursi nel *μνημεῖον*, autorizza alla possibilità di un'ulteriorità visiva, anche rispetto alla propria percezione. Il suo *ac-cedere* nella tomba vuota compie, certo, la necessità di uno sguardo complessivo sulla donazione fenomenica. Riconoscerne il senso, celebrandone la tenuta nel sensibile, in quanto improducibile della datità offerentesi – quale unicità di un fuori-dentro (esterno-interno) che accade –, è la vocazione propria dell'istanza religiosa e della sua istituzione.

Tuttavia, il racconto continua. E, facendolo, *cede*: l'ulteriorità imprevedibile, eppure non opposta alla necessità religiosa rappresentata dall'apostolo, si apre la possibilità di un varco. Nel *cedere* implicitamente al Discepolo l'*ac-cesso* nel sepolcro, Pietro gli consente l'immedesimazione anche al suo punto prospettico<sup>1062</sup>. E, ben più di questo. In grazia del suo *cedere*, non revocando a sé l'ultimo sguardo su ciò che è depresso sotto gli occhi (suoi, a rappresentanza dei molti),

---

<sup>1058</sup> In ordine al commento della seconda parte dell'itinerario pasquale che struttura il vedere (*Gv* 20,19-23) si veda il *Capitolo Terzo*.

<sup>1059</sup> Anche in questo caso, come si ebbe ad osservare, nel *Capitolo Secondo*, con la lettura di *Gv* 9, sono adoperati i tre verbi del campo semantico della vista: *βλέπω* – *θεωρέω* – *ὁράω*.

<sup>1060</sup> «Per indicare l'osservazione visiva adesso non ricorre più il verbo *βλέπω*, ma un sinonimo, *θεωρέω*, che dall'analisi lessicografica giovannea non sempre ha un valore diverso dal termine precedente. Infatti il vedere che di solito indica una competenza legata alla fede, in questo caso per Pietro è solo mero esame della realtà, senza capacità di decodificazione» (S. GRASSO, *op. cit.*, p. 758).

<sup>1061</sup> «Che le due figure di Pietro e del discepolo amato siano costruite in antagonismo [...], così come dalla scuola di Tubinga in poi è stato affermato, è un'ipotesi poco sostenibile, anche perché in questo racconto l'autorevolezza di Pietro non è messa in discussione» (*IBIDEM*, p. 758 [nota 8]).

<sup>1062</sup> Di questo tragitto compiuto dal Discepolo, che – stando nei panni e della Maddalena e di Pietro – tiene insieme tanto la postura di un vedere l'esteriorizzazione sensibile di ciò che si offre affezionato all'affetto (*βλέπω*), quanto quella che ne saggia la logicità interna, il suo senso possibile (*θεωρέω*), ha scritto A. CULPEPPER, *Anatomia del Quarto vangelo*, *op. cit.*, pp. 60-61: «Alla tomba vuota il Discepolo Amato vede i teli funebri e crede (20,8), ma non dice a Pietro o agli altri ciò che ha compreso [...]. Il silenzio del Discepolo Amato riguardo il sepolcro vuoto ricalca il modello della scena dell'ultima cena e del suo avere visto l'acqua e il sangue quando si trova presso la croce. Egli capisce, ma non porta testimonianza fino all'ultimo. Luca avrebbe detto di lui: "teneva per sé tutte queste cose, meditando nel suo cuore"». La citazione lucana, come è noto, descrive la *συμβάλλουσα*, Maria, colei che tiene insieme i due lembi estremi di quanto accade.

viene annunciato l'evento grazioso di uno vedere nuovo, quello messianico – *ὁπάω*, che, in precedenza, proprio al cieco nato era stato con-cesso<sup>1063</sup>. Il vedere messianico è la possibilità che accade – e a cui si ac-cede – come resto ospitale (*soglia*), nel con-cedere della religione – in quanto istituzione della necessità della percezione simbolica (*dis-chiusura*).

Senza l'intenzione di voler ancora sostare sulla peculiarità semantica del verbo, si vuole piuttosto porre attenzione al fatto che ancora del medesimo si tratta, nella pericope di *Gv* 20,19-23. In questo secondo caso, tuttavia, si assiste ad una inversione di elementi. Alla cerchia dei discepoli è ormai *dis-chiusa* questa modalità del vedere; pur non essendo in essa stabilizzata in modo definitivo l'ambivalenza/ambiguità rispetto alla qualità della loro percezione. Cosa che, come si è visto, sarà offerta nell'incontro con Tommaso. Quel che ora merita attenzione si dipana dalla trama fra i due brani indicati, quale parabola pasquale del riconoscimento: dal non-vedere (in grazia di) ciò che è visibile, alla *dis-chiusura* di un vedere l'in-visibile<sup>1064</sup>. Proprio ciò che accade sotto la croce, in *Gv* 19,35: il Discepolo amato, analogamente a quanto viene raccontato dalla tradizione sinottica<sup>1065</sup>, vale per l'anticipo simbolico (dunque realistico) di quel senso pasquale che non vuole darsi, né lasciarsi vedere (riconoscimento) *oltre*, né *dopo* l'Aperto crocifisso. Le pericopi del capitolo 20 del *QV* si incaricheranno di articolarne l'inesauribile densità teologale, seguendo la palinogenesi del suo incessante farsi carne, secondo l'ordine realistico della storia.

In maniera speculare avviene per la simbolica accesa dallo sgorgare del sangue. Esso con-voca a testimonianza<sup>1066</sup> la memoria di tutto ciò che è accaduto, toccandola, e spingendola a cercare il senso nel confronto offerto dal canone biblico. Non possono non venire alla mente le parole che Gesù riserva al Paraclito, nel corso dei cosiddetti “discorsi di addio”: «il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (*Gv* 14,26; cfr. inoltre 16,12-15). Egli è il testimoniare “anacronistico” e affezionato

---

<sup>1063</sup> Sulla valenza cristologica di *ὁπάω* nella prospettiva del *QV* si rimanda all'analisi prodotta nel *Capitolo Secondo*, in concomitanza all'attenzione rivolta a *Gv* 9 e *Gv* 1,51.

<sup>1064</sup> Cfr., interessante, in questa prospettiva, una possibile attualizzazione nella lettura dell'interpretazione in senso psicanalitico-teologico della favola poetica di A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Il Piccolo Principe*, op. cit., da parte di E. DREWERMANN, *L'essenziale è invisibile. Una interpretazione psicoanalitica del Piccolo Principe*, Queriniana, Brescia 2008<sup>5</sup>. Cfr. inoltre ID., *Funzionari di Dio. Psicodramma di un ideale*, Edition Raetia, Bolzano 1995; ID., *Il vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 78), Brescia 1994.

<sup>1065</sup> L'improbabile proclamazione di fede sulla bocca del centurione romano (*Mc* 15,39 e //) dice paradossalmente la verità di quei fatti storicamente accaduti, grazie all'anticipo rappresentato dalla trasgressione sulla storicità della figura del soldato – l'unico, con i suoi commilitoni, a non poter mancare sotto la croce.

<sup>1066</sup> Per quanto riguarda il cristianesimo, fin dal suo inizio coloro che hanno dato la vita fino al sangue vengono venerati col titolo di testimoni/martiri. Cfr. C. THEOBALD, *Il compito del testimone. Dispersione e futuro del cristianesimo*, EDB, Bologna 2015 (edizione digitale).

che intesse la trama del senso teologale nella sua coestensione con la storia comune. È il *futuro anteriore* della verità di Dio che solo nell'affezione dei legami vuole darsi e dirsi.

Maddalena sembra, tra le altre cose, dare corpo all'inesausta affezione dello Spirito di verità, nel suo essere l'aver-luogo di un immemore tocco memoriale, che abilita a ri-vestir-si dei suoi stessi tratti testimoniali<sup>1067</sup>. Mediante i versetti riservati dall'evangelista alla sua figura, si può in un certo senso apprezzare l'articolarsi di quello spazio trasformativo interno al vedere "da dentro", il quale – resa inoperosa la sua volontà di dominio – si *dis-chiude* al riconoscimento della fede.

L'istanza affettiva si può leggere nella filigrana interna alla mutazione della qualità semiotica descritta dal racconto. Letteralmente, al posto dei particolari osservati dagli attanti precedenti, nella tomba vuota ella non vede più bende né sudario, ma due angeli: precisamente, «*θεωρεῖ δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους, ἓνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς ποσίν, ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ*» (Gv 20,12). Eppure, la qualità del suo vedere non è differente da quella di Pietro (*θεωρεῖ*); neppure quando i suoi occhi incontrano la presenza dell'Estraneo/esterno, da lei frainteso nei panni del giardiniere. Per fare memoria, infatti, non basta ricordare. O, meglio: ricordare, con tutto il coinvolgimento dell'affetto possibile, non è ancora fare memoria. Questa è possibile per l'evento di un tocco che, immediatamente, riconsegna Maria (e, con lei, chiunque) all'inaudito della propria identità – la parola della grazia (cfr. At 20,32). Al contempo, sa aprire al riconoscimento proprio dello sguardo del Discepolo amato. Infatti, la donna, verrà di nuovo dai discepoli, ma questa volta evangelizzante in rapporto a ciò che ha visto: non più, esternamente, il sepolcro vuoto (*βλέπω*); né, dall'interno, i segni di quella assenza insopportabile (*θεωρέω*) – «*Ἐώρακα τὸν κύριον*» (Gv 20,18).

Sul tocco che la raggiunge – trasformandola in "apostola degli apostoli" – la cui simmetria è tuttavia interdotta, è istruita la dialettica con il brano di Gv 20,24-29. Anche qui occorre affermare con nettezza che non vi è traccia alcuna di intenzione accusatoria nei confronti della Maddalena. Non certo da parte del Risorto, per il gesto tipico del suo affetto; né della comunità apostolica, di rimuovere per sempre lo spazio del femminile dall'ordine dell'autorità. Il nome proprio, detto dal Risorto, coincide con la con-vocazione dello spazio stesso dell'evangelo e della possibile sua testimonianza. Al suo sorgere, quale nome proprio che rende partecipi della novità assoluta, deve corrispondere il saper porre la massima resistenza possibile alla tendenziale ricaduta nella presa possessiva del dominio.

L'interdetto di Gesù mira, dunque, a circoscrivere l'insuperabile asimmetria di questo con-tatto, entro cui il discepolo trova il suo posto. Tutto ciò, peraltro, è già adombrato nell'interlocuzione

---

<sup>1067</sup> Nel commento all'emoirissa (*Capitolo Secondo*) si era, analogamente, notata questa corrispondenza tutta femminile tra la sua figura e la descrizione giovannea del compito riservato al Paraclito.

fra Maria e Gesù: mentre questi solo può e sa chiamarla col suo proprio nome, lei non può più di «maestro mio». Il massimo dell'affezione nell'appellativo, lascia il posto, nel momento in cui la parola si fa annuncio evangelico, all'espressione dalla Bibbia complessivamente riservata a valere per l'Impronunciabile assoluto: *Κύριός* – JHWH (cfr. *Gv* 20,18).

La stessa designazione sarà parte dell'ultima enunciazione apostolica, prima della parola definitiva del Risorto che chiude il *QV*. Sulla bocca di Tommaso, come era accaduto alla Maddalena, affiora la nominazione. E se prima si era passati da «maestro (mio)» a «Signore», ora la tensione generativa è determinata dalla designazione «mio Signore, mio Dio». Ossia, proprio la sintesi di ciò che intende essere l'intera Bibbia: essere nella condizione inaudita, eppure effettiva, di chiamare Dio col suo nome indicibile.

I due personaggi evangelici, si è detto, sono speculari anche per il fatto di dialettizzare la simbolica costitutiva del toccare. Se, infatti, con la Maddalena, se ne configura la possibilità, con il dito di Tommaso ad essere letteralmente indicata è la sua effettività. Il toccare può cioè accadere solo in grazia di quel resto infinitesimale che spazia il non-toccare l'altro, re-*cedendo* dalla volontà di dominio. Nell'*inter-cedere* a favore di altri viene invece all'effettività la giustezza di quel contatto "nuziale"<sup>1068</sup>. Che non sta nella capricciosa rivendicazione di un preteso risarcimento apostolico, a fronte del presupposto torto subito.

L'apostolo sembra quasi farsi uno col proprio indice, puntato verso lo spazio aperto nel costato del Crocifisso risorto. Il tocco di Tommaso, *intimato* dal suo Signore, anche col gesto del soldato appare connesso. Si può immaginare un'arcata ad unirne i movimenti: la lancia, che vulnera la nudità del messia crocifisso, e il dito che quello squarcio indica<sup>1069</sup>. Ciò che si lascia scorgere, quale anticipo ineducibile, è ben più di uno spazio tracciato per il suo attraversamento: si configura, invero, l'*evento* della *soglia*, spalancamento ospitale per la possibilità di un con-tatto non meno diretto e trasformativo di quello riservato all'apostolo.

---

<sup>1068</sup> Cfr. G. MAZZANTI, *Persone nuziali*, *op. cit.*; ID., *Mistero pasquale*, *op. cit.*; ID., *Amore infinito*, *op. cit.*

<sup>1069</sup> Era, infatti, già accaduto presso la croce. La lancia del soldato aveva attratto irresistibilmente l'interesse del lettore/uditore, secondo il profilo di una pre-figurazione appena (già-e-non-ancora) immaginabile. In virtù del gesto di Tommaso si rende percepibile una certa sovrapposizione fra le due figure (tre, con la *porta* di *Gv* 10,7.9), di cui, tuttavia, non sarà dato spazio alla presente ricerca. In ordine all'arcata immaginata: in verità, ha una portata più ampia, se si vuole accreditare tipologicamente il senso dell'inattesa sequenza proposta coi verbi «καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ...» («ed **entrerà** e **uscirà** e...») – *Gv* 10,9), ossia proprio nel luogo in cui fa il suo ingresso, nella trama testuale, la figura della *soglia*, quale porta (delle pecore).



Dal suo sgorgare nel cuore del racconto – scorcio offerto esattamente dall'immagine della *porta* (cfr. *Gv* 10,7.9)<sup>1070</sup> –, con-figurandosi definitivamente presso l'Aperto in croce, la meta-figura stabilizza qui il senso del suo evento. L'indice dell'apostolo affiora alla superficie del testo, squarciandone per così dire il velo<sup>1071</sup> e, sul versante tipologico, disponendosi a sua volta quale prefigurazione a favore di chiunque voglia intraprendere lo stesso azzardo. La sua figura si fa, cioè, necessario anticipo teso a circoscrivere un possibile spazio di accesso al mistero dell'Aperto risorto, fruibile per la mano dell'uomo e della donna in quanto tali. Anticipazione che inaugura, dunque, la possibilità inaudita di un aver-luogo ospitale, ovvero di uno spazio abitabile eppure in-occupabile. Il servizio svolto dalla figura apostolica non manca, a questo punto, di far valere il proprio non surrogabile contributo; allo stesso tempo, però, ne è mostrata anche l'intrinseca relatività, se è vero che anche (e soprattutto) essa è chiamata a stare al suo giusto posto. Ed è giusto, allorché non ingombri di sé lo spazio in-occupabile, irrevocabilmente *aperto* per ospitare il gesto della mano di chiunque.

Dal libro...

In questo modo, tanto sul piano storico quanto su quello teologico, la Bibbia rivela l'inedito di un'ulteriore con-sonanza con il mistero cristologico. Vi si annuncia, infatti, qualcosa che appartiene più al versante stilistico che a quello meramente contenutistico. E mostra più di una “non debole analogia” con ciò che contrassegna la carne stessa del messia (incarnazione) e ne sigilla il destino (glorificazione). Può essere reso più perspicuo alla luce di una ulteriore associazione semantica: se, cioè, al *cedere*, in quanto movimento proprio alla *Haltung* dell'auto-sottrazione (spossessionamento), si accosta la categoria del *toglimento*. Così, in quella maniera singolare di provenire dai margini della storia per giungerne ai bordi, fino a segnalarla definitivamente togliendovisi, anche le Scritture non solo si com-pongono e si com-portano, ma anche si lasciano com-prendere. Esse vengono a costituire l'attestazione insuperabile e l'inserzione più intima nell'evento del simbolo reale che è il definitivo essere-nel-toglimento del Signore<sup>1072</sup>.

All'intuizione di questo snodo decisivo, emergente dall'attenzione posta allo stile della narrazione biblica, si è giunti senza ombra di dubbio in grazia della sponda offerta dalla già menzionata

---

<sup>1070</sup> Si sposta il baricentro del senso, se la *porta* non scompare dal testo come strumentale/transeunte ausilio per l'enfaticizzazione della figura del pastore. Il cui potere, esercitato senz'altro in ragione dell'indubbio fascino, finisce così per coniare in modo univoco i nomi – e con essi, come è noto, la *forma mentis* – di dimensioni portanti dell'evangelizzazione, come ad esempio è il caso della categoria “pastorale”.

<sup>1071</sup> In un modo analogo all'azione compiuta dalla lancia del centurione sul *textus* corporeo della carne del *Logos*; omologo allo squarcio del velo che, nel santuario di Gerusalemme, separava il Santo dei santi dal popolo (cfr. *Mc* 15,38).

<sup>1072</sup> «Quando si furono avvicinati al villaggio dove andavano, egli fece come se volesse proseguire. Essi lo trattennero, dicendo: “Rimani con noi, perché si fa sera e il giorno sta per finire”. Ed egli entrò per rimanere con loro. Quando fu a tavola con loro prese il pane, lo benedisse, lo spezzò e lo diede loro. Allora i loro occhi furono aperti e lo riconobbero; ma egli scomparve alla loro vista» (*Lc* 24,28-31).

lettura tipologica. Con l'allargamento ermeneutico da essa permesso, si è potuto dare avvio alla trasposizione teologico-fondamentale del suo portato, rendendo così maggiormente apprezzabile la modalità realistica che permea/performa la rappresentazione figurale. La qualità simbolica inerente alla figura biblica de-borda, per così dire, dall'univocità della propria funzione retorica, eccedendo il racconto. Il testo, dunque, si vuole nel togliimento dal centro della scena, scoprendosi sporto/sporgente verso l'"altra riva" del testuale (il mondo del lettore), più di un vero e proprio oltrepassamento.

La cifra stilistica del togliimento è decisiva, e ha corrispondenze – a dispetto delle apparenze – con la suddetta dinamica del "non-fuggire". Così come lo è quella della presenza figurale, che a sua volta ha referenze con la postura espressa dallo "s-fuggire". *Togliimento e figura* costituiscono, allo stesso grado, il racconto biblico, se questo significa spazio narrativo di auto-sottrazione anti-idolatrata, a favore della libertà di chi legge/ascolta. Vi è tra loro un'alleanza nel formare ciò che vorrebbe essere designato come l'accadere di una "frattura instauratrice"<sup>1073</sup>. L'uno, infatti, si dà come l'iscrizione della storia – e della sua propria lingua – all'interno della cornice narrativa. La storia, pur essendo l'improducibile narrativo, provoca tuttavia uno strappo nel tessuto del racconto; ogni volta, una crepa (cfr. *Mc* 2,21s). È in forza di questa cesura – ermeneuticamente: uno sviluppo della lacaniana barratura del linguaggio sul Reale – che può a-venire, e di fatto scaturisce, l'attestazione del *corpus* scritturistico.

L'altra sorge esattamente in grazia di questa frattura e si genera a partire dalla cura dovuta nel fronteggiare ciò che *Chronos* brama divorare. La figura, cioè, come già si è potuto osservare, si dedica alla resistenza, sforzandosi di non lasciare all'oblio tempi e luoghi benedetti (cfr. *Gen* 35,13-15) che, pure, vengono a mancanza ineluttabile. E, neppure, di cedere alla tentazione della sostituzione vicaria, o della elusione del lutto rispetto all'inevitabile di una simile perdita. La figura imbastisce il profilo di una paradossale presenza: essa è, precisamente, la "tenuta", contro ogni

---

<sup>1073</sup> Il conio della formula – già lo si è visto – si deve alla genialità del pensiero di M. DE CERTEAU, *La rupture instauratrice*, *op. cit.*; cfr. inoltre S. MORRA, *Pas sans toi*, *op. cit.*; ID., *La frattura instauratrice*, *op. cit.*; D. NAPOLI, *Michel de Certeau*, *op. cit.* Su affinità di profili categoriali, nonché di prossimità prospettiche, con P. BEAUCHAMP si è già data contezza in modo esplicito dalla introduzione di questa dissertazione. Così pure, si è mostrato come la lettura tipologica del gesuita francese, attraverso l'interruzione storica e la ripetizione letteraria (deuterosi), non si discosti affatto dalla benjaminiana «dialettica in stato di arresto», di cui si fa cenno fin dall'introduzione (e particolarmente ripresa nel *Capitolo Secondo*).

gravità, dell'assente in quanto tale<sup>1074</sup>. Non solo questo. È annuncio testimoniale e anticipazione dell'a-venire di ciò che non è ancora.

Si instaura, così, una tensione generativa internamente alla “tenuta” del segno figurale. Va esclusa l'univocità di una sua riduzione a mera rap-presentazione letteraria (restaurazione); vuole, invece, essenzialmente venir colta quale rappresentanza simbolica (ri-presentazione) nel medio del racconto<sup>1075</sup>. La figura conduce il racconto ai suoi bordi, fino a congiungersi con l'oltre-testo, col “non-più-libro”. A fuori-uscire – come sangue e acqua (cfr. *Gv* 19,34) – non è, in verità, tanto la figura, quanto piuttosto ciò che in/con essa dif-ferisce, ovvero il realismo del mondo della vita. La vitalità reale scarta, cioè, su e in se stessa e, in grazia della figura, così si manifesta. Differenza orientata, o intenzionata, a esaltarne l'intima unità<sup>1076</sup>.

L'auspicabile implementazione del concetto di “mondo della vita” si fa, qui, esigenza più avvertita. Ciò si rende possibile se, alle figure del *corpus* testuale (biblico) e dell'esistenziale corporeo (messianico), venga ad interfacciarsi l'intuizione merleau-pontiana della «carne del mondo»<sup>1077</sup>. Essa sembra, in qualche modo, poter enucleare l'insonne ricerca del geniale fenomenologo francese, sgorgata dalla sorprendente presa di coscienza che «l'incarnazione cambia

---

<sup>1074</sup> «[[I] sollevamento, il levarsi o il *levare* in quanto verticalità perpendicolare all'orizzontalità del sepolcro – senza che questo sia abbandonato o ridotto a nulla, ma affermando in esso la tenuta (e dunque la trattenuta) di un intoccabile, di un inaccessibile [...]. Verità verticale, incommensurabile rispetto all'ordine orizzontale nel quale la vita morta si risolve in grumi di materia. incommensurabile dunque anche rispetto a qualunque rappresentazione di un passaggio a un'altra vita [...]. [L]'impossibilità che la morte, non più che la vita, sia semplicemente identica e contemporanea a se stessa: né morto, né vivo, non vi è che semplicemente un *presente*. Ma sempre una presentazione dell'uno all'altro, verso l'altro o nell'altro: la presentazione di una partenza» (J.-L. NANCY, *Noli me tangere*, *op. cit.*, pp. 31.33).

<sup>1075</sup> «Nella nella costruzione del mondo della figura *ciò che è passato si cerca un luogo e ciò che è luogo si cerca un passato*, altrimenti luogo e tempo non sono che perdita e morte. La figura è ritorno, origine mantenuta, luogo che si riconosce e tempo che si trattiene, ed è per questo che è vita» (P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Cerf, Paris 1992, p. 44). Cfr. inoltre P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, *op. cit.*, pp. 248-256, il cui testo ben si presta anche per un approfondimento in ordine al rapporto “rappresentazione-ri-presentazione”. Cfr. infine ID., *Ritrattazioni del simbolico*, *op. cit.*

<sup>1076</sup> A dover essere, qui e con urgenza, revocata in questione, sarebbe senz'altro la categoria di realtà. Si potrebbe dire che la presente dissertazione, pur non potendovi entrare nel vivo del merito, cerca in ogni caso proprio in questa urgenza la sponda decisiva per tentare la sua incursione tanto al cuore delle Scritture quanto sul filo delle ricognizioni filosofiche.

<sup>1077</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, *op. cit.*, p. 262; si veda, *supra*, 1.4.2.1. *Il corpo crocifisso come divaricazione*; 1.5.3. *Dal sensibile all'affettivo*; 3.5.3.2. «*L'incarnazione cambia tutto*» (M. Merleau-Ponty). Assieme alle già citate opere di J.-L. MARION e M. HENRY – sul primo dei quali, in relazione alla meta-figura della *soglia*, sia tenuto conto dell'assai utile ricognizione di E. CAMPAGNOLI, *Jean-Luc Marion, filosofo della soglia. La vita, l'opera, il metodo, la filosofia cristiana, le fonti e il lessico filosofico*, Glossa, Milano 2016 –, si tenga conto anche di J. KRISTEVA, *La testa senza il corpo. Il viso e l'invisibile nell'immaginario dell'Occidente*, Donzelli Editore, Roma 2009; J.-L. CHRÉTIEN, *La ferita della bellezza*, *op. cit.*; ID., *L'Appel et la Réponse*, *op. cit.* Sull'attenzione teologica della sua elaborazione fenomenologica si legga l'interessante dissertazione di S. GRASSI, *L'interpellazione dell'origine e la soggettività rispondente. L'interesse teologico della teoria fenomenologica di Jean-Luis Chrétien*, Cittadella Editrice, Assisi 2014. Infine, si rammenta E. FALQUE, *Manger la chair*, *op. cit.*; nonché i contributi, nella collettanea C. CANNULO, P. GILBERT (a cura di), *Emmanuel Falque, tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014, rispettivamente di S. CURRÒ, *In-corporazione del cristianesimo. Tra fenomenologia e teologia*

tutto»<sup>1078</sup>. Affermazione che, peraltro, in ambito teologico, non può limitarsi ad essere immediatamente sottoscritta, ma esige la sua infaticabile messa in esercizio. Merleau-Ponty, con disarmante semplicità, riconosce infatti esattamente quello spessore corporeo che il puro pensiero metafisico ha da sempre visto con sospetto, derubricandolo quale “accidente” inessenziale. Iscritto nell’evento improducibile della incarnazione, l’elementare fenomenologico dell’esteriorità si impone quale forma della manifestazione che si offre alla percezione soggettuale. Esteriorità che, a questo punto, non sta alla verità di Dio come la sua digradazione, né tantomeno in quanto ostacolo da oltrepassare per approdarvi.

Lo mostra nella maniera più convincente – ancorché fondativa/originante – il fatto che l’improducible dell’autocoscienza stessa di Gesù si senta tale solo in grazia dell’esteriorità senziente e sensibile dello spessore corporeo<sup>1079</sup>. In ordine, cioè, alla percezione stessa del suo essere il Figlio, in cui l’Abbà-Dio si compiace, egli non può prescindere dal contatto corporeo, effettivo e affezionato, con chi incrocia il suo cammino, sentendo-si solo così nel suo più proprio<sup>1080</sup>.

Se Dio, nella sua stessa più intima verità, ha luogo proprio-così, ovvero nella maniera più indissolubile rispetto alla materialità del suo manifestarsi<sup>1081</sup>, tanto più il modo di percepirlo non

---

*pratica (In dialogo con l’opera di Emmanuel Falque)*, pp. 117-166; N. REALI, *Pensare fenomenologicamente la risurrezione. Considerazioni sul rapporto filosofia/teologia in Métamorphose de la finitude di Emmanuel Falque*, pp. 55-66; P. GILBERT, *L’attenzione del pensiero. Emmanuel Falque. La filosofia, la teologia e la fenomenologia*, pp. 13-38; C. CANULLO, *Il Passaggio possibile*, pp. 5-11.

<sup>1078</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 206; cfr., *supra*, III.5.3.2 *L’inusitata ospitalità della carne messianica.*; inoltre, si veda nota 54. Paradossalmente, «ciò che più si approssima all’insuperabile effettualità (incarnazione del *Logos*) che determina la qualità cristiana di Dio è, al tempo stesso, quanto sembra dover necessariamente venire ricondotto all’astrazione metafisica per poter essere adeguato a quell’accadere» (M. NERI, *Gesù, op. cit.*, p. 94). Mettendosi sagacemente in ascolto della raffinata sensibilità fenomenologica del francese, Neri coglie lo spunto che rinvia nella stessa direzione dell’*impasse* cui si è fatto riferimento: «si potrebbe dire che il fatto del dogma manifesta l’inaudita prossimità reale di Dio all’umano, mentre il *linguaggio* del dogma astrae sia da questa prossimità sia dalla realtà, al fine di essere in grado di spiegarne la possibilità [...]. Di quel realismo effettuale e testimoniale, infatti, il dogma è la ripresa riflessa e critica (esplicitamente come sapere) nell’ordine della parola scritta e autorevole della Chiesa [...] sempre funzionale alla qualità testimoniale della fede (che la precede sempre, quantomeno rispetto alla sua formalizzazione dogmatica in senso stretto), e dipendente dall’effettività cristologica di Dio. Il limite del dogma, pertanto, non è né il suo formalismo, né la sua non immediatezza scritturistica, quanto piuttosto la posizione che esso può assumere» (p. 95).

<sup>1079</sup> Lo si è mostrato a più riprese nel corso della dissertazione; particolarmente in occasione del commento alla pericope dedicata alla guarigione della emorroissa, a conclusione del *Capitolo Secondo*.

<sup>1080</sup> «Tale auto-comprensione si attua in Gesù per un duplice riferimento alla sfera dell’esteriorità», evidenzia prontamente M. NERI, *Gesù, op. cit.*, p. 101. La prima referenza va nella direzione della corporeità stessa di Gesù, per il fatto che la «attestazione dell’essere del *Logos*, mediante il quale Gesù esiste come uomo, non [si dà] all’intenzionalità della coscienza pura ma allo spessore della coscienza incarnata». In seconda istanza, si tratta «del riconoscimento corporeo dell’identificazione di Gesù con tale attestazione, da parte del credito che la percezione della libertà concede all’accadere del suo corpo colto come corporeità del *Logos* di Dio».

<sup>1081</sup> «L’incarnazione attesta un come-se inimmaginabile al puro ordine della ragione metafisica, che una fenomenologia teologica deve raccogliere come la sua questione propria» (*IBIDEM*, p. 97).

può accadere oltre/al di fuori di quella esteriorità che la figura biblica mette costantemente in esercizio. L'atto di lettura (o di ascolto), come poc'anzi ricordato, *ac-cede* alla e, allo stesso tempo, accende la possibilità di una percezione formativa, permettendo nello specifico l'apprezzamento dello stile messianico, iscritto nelle figure narrative della sua unica improducibile autocoscienza. In quella stessa coscienza-che-legge/ascolta si genera, allora, un preciso stile di pensiero: non solo un "pensare per figure"<sup>1082</sup>, ma il suo pensiero si lascia con-formare in grazia di quelle precise figure che partecipano al mistero della realtà messianica.

In questi termini, si fa palpabile l'eventualità di un oltrepassamento del Rubicone<sup>1083</sup>. Detto con maggior chiarezza: la contrapposizione – che non significa automaticamente differenza – fra virtualità della figura e realtà dell'esistenza rivelerebbe un impensato. Entrambe, denunciando implicitamente la resistenza di un infondato di origine ideologica nei loro confronti, verrebbero a possibilizzare effettive corporeità dell'unica carne del reale. Le figure del *textus* (biblico), dunque, non meno della complessità organica che fa l'esistenza dell'essere umano (cfr. *I Cor* 12), si offrono alla realtà-di-carne quale differenziale corporeo (testuale) per la manifestazione della sua indissolubile unità.

La forma dell'essere-nel-legame, che segna il concetto di unità, è – non certo per caso – il *leitmotiv* delle ultime ore di Gesù, secondo l'attestazione giovannea, particolarmente compulsata nel corso della dissertazione. Da una parte, cioè, l'immagine domina, nell'ordine della parola, la conclusione del suo "congedo" (cfr. *Gv* 17); dall'altra, nell'ordine dell'azione, si dà quale ultimo gesto intenzionato dal Crocifisso nell'introdurre alla novità di relazione la Donna e il Discepolo amato (cfr. *Gv* 19). L'essere-nel-legame caratterizza, in ultimo, l'idea di unità differenziale del reale, poiché la verità stessa di Dio, nella sua manifestazione cristologica ultimamente valida, si dà e si dice per la sua qualità fenomenologica di essere-legame.

Dal vissuto corporeo della carne del *Logos* (esistenza messianica), al differenziale unitario della sua ripresa canonica: tutto questo accade, precisamente, grazie all'interruzione rappresentata dal togliimento del Signore "nel suo vero corpo"<sup>1084</sup>. La "tenuta" di promessa-e-compimento, mediante

---

<sup>1082</sup> Cfr. F. RELLA, *Pensare per figure*, *op. cit.*

<sup>1083</sup> Ciò che, emblematicamente, in E. FALQUE, *Passare il Rubicone*, *op. cit.*, è scandagliato come luogo di in-contro e s-confinamento fra le due discipline della tradizione razionale occidentale, si dà previamente come l'aver luogo di una congiunzione sul piano del reale *tout court*. Cfr. anche AA. VV., (a cura di M. DE CARO, M. FERRARIS), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012.

<sup>1084</sup> «Il Verbo di Dio, immateriale e privo di sostanza corruttibile, si stabilì tra noi, anche se prima non ne era lontano. Nessuna regione dell'universo infatti fu mai priva di lui, perché esistendo insieme col Padre suo, riempiva ogni realtà della sua presenza. Venne dunque per amore verso di noi e si mostrò a noi in modo sensibile. Preso da compassione per il genere umano e la nostra infermità e mosso dalla nostra miseria, non volle rimanessimo vittime della morte. Non volle che quanto era stato creato andasse perduto che l'opera creatrice del Padre nei confronti dell'umanità fosse

la figura testuale, in cui si coniuga l'unica dinamica biblico-messianica, è il dis-posto dalla drammatica della interruzione storica, imposta con la dipartita del Signore. Che non è altro dal suo incessante movimento esistenziale di auto-sottrazione<sup>1085</sup>, quel messianico dif-ferire, *ut unum sint* (cfr. *Gv* 17,20ss). La ri-presentazione del *corpus* testuale si iscrive esattamente sul bordo di questo togliamento, custodendo l'inoccupabilità del suo spazio, irrevocabilmente *dis-chiuso*; allo stesso tempo, ne rende accessibile il luogo, manifestandolo quale *soglia*, ossia come il tempo in cui ha luogo l'ospitalità di altri da sé.

### ... Al non-più-libro

La ricerca fin qui condotta si regge interamente sulla pertinenza – che si spera comprensibile, e legittimata in misura quantomeno sufficiente – di questa irrisolvibile/irrinunciabile oscillazione. Le due meta-figure, nel loro vicendevole richiamarsi, formano la costellazione paradigmatica del cristianesimo storico in regime di post-modernità. Esse si lasciano apprezzare nel loro radicamento a livello di struttura e stile della narrazione biblica, non esclusivamente evangelico-neotestamentaria<sup>1086</sup>.

Qui, più precisamente, si è colto il sorgere della tensione generatrice tra *rupture*/interruzione e instaurazione/ri-presenza. Nel dare tutto se stesso, l'Aperto in croce fuori-esce dal piano esistenziale-corporeo della storia; vi corrisponde – ai suoi piedi – l'unica carne testimoniale nel differenziale

---

vanificata. Per questo prese egli stesso un corpo, e un corpo uguale al nostro perché egli non volle semplicemente abitare un corpo o soltanto sembrare un uomo. Se infatti avesse voluto soltanto apparire uomo, avrebbe potuto scegliere un corpo migliore. Invece scelse proprio il nostro. Egli stesso si costruì nella Vergine un tempio, cioè il corpo, e, abitando in esso, ne fece un elemento per potersi rendere manifesto. Prese un corpo soggetto, come quello nostro, alla caducità e, nel suo immenso amore, lo offrì al Padre accettando la morte. Così annullò la legge della morte in tutti coloro che sarebbero morti in comunione con lui. Avvenne che la morte, colpendo lui, nel suo sforzo si esaurì completamente, perdendo ogni possibilità di nuocere ad altri. Gli uomini ricaduti nella mortalità furono resi da lui immortali e ricondotti dalla morte alla vita. Infatti in virtù del corpo che aveva assunto e della risurrezione che aveva conseguito distrusse la morte come fa il fuoco con una fogliolina secca. Egli dunque prese un corpo mortale perché questo, reso partecipe del Verbo sovrano, potesse soddisfare alla morte per tutti. Il corpo assunto, perché inabitato dal Verbo, divenne immortale e mediante la risurrezione, rimedio di immortalità per noi. Offrì alla morte in sacrificio e vittima purissima il corpo che aveva preso e offrendo il suo corpo per gli altri liberò dalla morte i suoi simili. Il Verbo di Dio a tutti superiore offrì e consacrò per tutti il tempio del suo corpo e versò alla morte il prezzo che le era dovuto. In tal modo l'immortale Figlio di Dio con tutti solidale per il comune corpo di morte con la promessa della risurrezione rese immortali tutti a titolo di giustizia. La morte ormai non ha più nessuna efficacia sugli uomini per merito del Verbo, che ha posto in essi la sua dimora mediante un corpo identico al loro» (S. ATANASIO, *Discorsi sull'Incarnazione del Verbo*, 8-9, PG 25, pp.110-111, grassetto aggiunto).

<sup>1085</sup> In questo senso è interessante notare come l'attestazione evangelica mostri di essere guidata da una consapevolezza letteralmente spirituale, allorché registra puntualmente lo spiazzante stile messianico dell'auto-sottrazione – evidente nello scartare di Gesù, non solo rispetto ai desideri dei suoi, ma forse, al contempo, anche nei confronti dei suoi (esemplarmente, cfr. *Mc* 1,35-39; *Mt* 26,36-44; *Lc* 24,28-31).

<sup>1086</sup> La dissertazione si è concentrata in modo preminente a verificarne la plausibilità argomentando quasi interamente a partire dal *QV*, con assaggi dalla sezione sinottica. L'orizzonte del *corpus giovanneo*, ritenuto concordemente dagli studiosi l'ultimo apporto redazionale del NT, nelle sue singole classi di scritti e nell'intero del suo profilo canonico.

corporea del Discepolo e delle Scritture (cfr. *Gv* 19,34-37). La loro voce, all'unisono, accorda il credito al senso ultimamente valido della verità di Dio secondo la manifestazione del *Logos* nel suo più proprio corpo. Lo possono, come un cuore e un'anima soli, proprio per il fatto che il Nuovo – nel bel mezzo del Primo Testamento – è lo spaziarsi dell'ostensione, nella sua intrascendibile qualità cristologica, della verità di Dio che è accesso incondizionato al suo più intimo essere-legame.

Le figure testuali, infatti, si concedono, nell'atto di lettura, quali possibilità di con-formazione della coscienza. La ripresa performativa dell'originario nell'oggi, che la figura rende possibile e disponibile, è esigita dall'interruzione prodotta in ogni istante dal procrastinarsi del termine definitivo, tanto della storia quanto del racconto. Quale dispositivo letterario, la figura consente questo movimento interno al testo; e del testo oltre se stesso, nella esteriorizzazione che è l'appropriazione esistenziale mediante l'atto di lettura. Il *telos* del racconto si sporge, pertanto, sul mondo della vita e sull'immaginazione del lettore/uditore. Ogni coscienza, cioè, che, leggendo secondo lo spirito appena tratteggiato, si lascia raggiungere dalle figure bibliche e si lascia plasmare dall'intima loro energia performativa, si fa momento interno di quella stessa verità teologica manifestatasi ad essa nella esteriorizzazione della figura.

In merito a questo tentativo, si sono posti due ordini di istanze: il primo, di carattere teologico, relativo al canone scritturistico; il secondo, in ordine alla questione culturale del paradigma di riferimento.

Dell'analogia con il dettato calcedonense si è detto fin dalla introduzione. Mantenuto sottotraccia per l'intero della ricognizione, quasi a non volerne tradire l'intento dossologico-omologico della propria natura<sup>1087</sup>, il realismo dell'inconfusa unità fra natura figurale ed esistenziale viene ora allo scoperto. Ciò comporta, fra le altre cose, che il carattere canonico della Bibbia possa valere non più univocamente (e in misura ancora troppo elusivamente estrinsecistica) a partire dalle garanzie offertegli per esibizione della sua dogmaticità. Non si tratta di emanciparsi da quest'ultima, ma di svolgerne più propriamente l'eredità teologica. Se è lecito il paragone, la cifra stilistica del canone biblico somiglia al potenziale generativo ereditato dalla soggettività credente per le mani affettuose della genitorialità dogmatica, dalla cui tutela – non dall'indispensabile legame con essa – occorre prendere un salutare, fisiologico congedo.

La contemporaneità post-moderna funge, precisamente, da con-vocazione kairologica per l'età di una singolare maturità, in cui l'assunzione responsabile/responsoriale del compito generativo si

---

<sup>1087</sup> Cfr. la *Parte seconda* de C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile, I, op. cit.*, in particolare il capitolo intitolato *Il carattere confessante della teologia le toglie ogni pertinenza scientifica?*, pp. 417-437.

vuole iscritta nell'ordine estetico-fenomenologico del suo a-venire. E, sperabilmente, non per dissimulate ragioni strategiche, in ordine ad un sempre insorgente, quanto goffo tentativo di immunizzare il discorso teologico dall'immane critica laica. È, piuttosto, per motivi intrinseci alla natura del testo: la canonicità del *corpus* testuale è in grado di consegnare da sé l'evidenza dell'intima realtà che configura la sua definitiva unità, dogmaticamente riconosciuta e formalizzata<sup>1088</sup>. L'attestazione scritturistica è, per così dire, il luogo d'origine e originazione permanente di quella meta-figuralità, alla cui luce prende forma storica il cristianesimo (canonicità). Al servizio di questa narrazione teologica che dice la ragione della *ek-klesia*, sorge l'istanza critica teologica, anch'essa non meno in-formata dal "racconto dei racconti".

A questo punto, a partire dai risultati raccolti nel corso dello scavo in ordine a *dis-chiusura e soglia*, si tratta di abbozzare, conclusivamente, alcuni tratti essenziali per un il duplice profilo della ragione teologica e del cristianesimo storico in regime di post-modernità.

### **A proposito di un possibile sapere della fede**

L'asserto conciliare di *Dei Verbum* 24, traccia – si è visto – il perimetro di legittimazione teologica per leggere in chiave estetico-fenomenologica le meta-figure enucleate. L'incidenza sostanziale, provocata da un tale esercizio, sull'idea puramente astratta della ragione moderna, permette al dogma, fra le altre cose, di riconsegnarsi alla sua giusta ed effettiva posizione nella *regula fidei*<sup>1089</sup>.

Come si sa, la sfasatura del moderno era dovuta alla inaggirabile tensione interna alla figura della *fides*, ulteriormente esasperata dall'indurimento conseguente alla divisione confessionale e alla drammatica storia dei suoi effetti. Ciò che, del *proprium* suo più caro, la rappresentazione del cristianesimo portava all'evidenza della socialità che è comune, veniva così a disporsi secondo il quadro di una irrimediabile spaccatura nella *fides*. Sul fronte di questa rigida contrapposizione il presidio del cattolicesimo veniva ad occupare il versante oggettivo dottrinalistico. Figura della fede, cristianamente intesa e, in maniera corrispondente, impianto teorico della sua riflessione critica finivano per risolversi nell'appiattimento del modello contenutistico-dogmatico<sup>1090</sup>.

---

<sup>1088</sup> Cfr. C. THEOBALD, "Seguendo le orme...", *op. cit.*; ID., *La recezione del Vaticano II. Tornare alla sorgente*, I, EDB, Bologna 2011.

<sup>1089</sup> La *regula fidei* cristianamente vissuta non mancava certo della sua evidenza, sistematizzata con persuasiva chiarezza almeno dalla classica dottrina dei *loci theologici*. Cfr. *supra*, *Introduzione generale: Progresso storico*; I.5.4. *A proposito di incarnazione*; II.4. «Il puro mezzo»: dalla visione strumentale all'aver-luogo dell'evento di soglia; infine cfr. nota 1078.

<sup>1090</sup> Del «paradigma dogmatico», ad esempio, parla esplicitamente, nell'*incipit* della sua *Ouverture*, C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, I, *op. cit.*, p. 11.



Assecondando costantemente l'inerzia storica delle varie stagioni nella traversata del moderno, la ragione teologica si è determinata nel fare perno, in ultima istanza, sullo slittamento di senso della *fides*, che veniva via via a coincidere con gli enunciati dei suoi contenuti. Ormai, dalla *fides qua creditur* – singolarità di un legame unico con Colui che è «*mediator simul et plenitudo totius revelationis*» (DV2) –, si giungeva progressivamente a stabilizzare la figura teologica sul modello della *fides quae creditur*. Mutuando la sua fisionomia dall'antagonismo con la *ratio* moderna, ne dispiegava il senso secondo l'immagine di un deposito, presso cui si custodivano le secolari verità rivelate<sup>1091</sup>.

Con un'ultima immagine, si potrebbe dire che la teologia cattolica, in questo frangente della sua storia, si era ormai assestata non solo sulla necessità, bensì sulla effettiva sostituzione del *Denzinger* alla Bibbia, quale *locus theologicus princeps* del suo lavoro intellettuale<sup>1092</sup>. Giunta, cioè, alle porte conciliari della post-modernità – poiché il Vaticano II ne rappresenta, a tutti gli effetti e non solo dal punto di vista ecclesiale, l'evento di *soglia*<sup>1093</sup> – si era, in essa, drammaticamente estenuata quella prioritaria e vitale referenza al canone scritturistico della Rivelazione, a tutto vantaggio del libro che ne conserva l'ermeneutica dogmatica dell'autorità magisteriale.

Certo, sul piano della ricostruzione storica, niente di nuovo sotto il sole. Se non che oggi, a mezzo secolo dall'evento conciliare, e nel pieno della trasformazione socio-politica e culturale occidentale, si continua a praticare in buona parte una teologia, anche ai più alti livelli accademici<sup>1094</sup>, come se non fosse accaduto nulla, o quasi. Degli inevitabili rivolgimenti strutturali, imposti dai cambiamenti socio-culturali che attraversano il cosiddetto occidente cristiano, la chiesa

---

<sup>1091</sup> Cfr. G. CANOBBIO, *Nessuna salvezza fuori della chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Queriniana (Giornale di teologia, 338), Brescia 2009, pp. 33-44; cfr. inoltre P. SEQUERI, *Idea della fede*, op. cit.

<sup>1092</sup> Cfr. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, op. cit.

<sup>1093</sup> Gli anni '60 del XX secolo, iniziati proprio con l'evento conciliare, rappresentano l'accadere di un *novum* che si fa strada. Quale impatto sulla società civile mondiale (perlomeno quella occidentale) e quanto, in ordine ai poderosi sviluppi successivi, possa avervi influito il rinnovamento radicale di una bimillennaria istituzione come la chiesa – pur nella sostanziale continuità con il *proprium* e nella fedeltà con la genuina tradizione –, forse solo oggi si è in grado di poterlo almeno in parte tratteggiare.

<sup>1094</sup> In uno dei suoi saggi più ponderosi, non più recentissimo, eppure inalterato nella sua lucidità analitica, P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, op. cit., avviando un serrato e approfondito confronto critico con M. SECKLER – una delle voci «più precise» e tra le «più equilibrate intorno allo stato dell'arte della teologia fondamentale odierna» (p. 28) –, scorge, in modo emblematico, insospettabili aderenze (neo)apologetiche. Sul piano epistemologico, infatti, «in base alle premesse critiche poste da Seckler, è semplicemente inammissibile rappresentarsi di nuovo in questi termini una *differenza epistemologica interna alla teologia*» (p. 29). Fa seguito una lunga citazione tratta dal saggio del teologo tedesco, curatore dell'*Handbuch der Fundamentaltheologie*, da cui Sequeri desume che l'impianto estrinsecista «è semplicemente rinviato al luogo in cui la convenzionale separazione rimane intatta: la teologia dogmatica. Le conseguenze sono comunque senza scampo anche per l'altra funzione, quella apologetica nei confronti della ragione esterna e/o critica rispetto al cristianesimo. Non è necessaria una riflessione molto *fondamentale* infatti per comprendere che una ragione esterna e obiettante nei confronti della fede cristiana, che non si muova in base ad un pregiudiziale *fin de non recevoir*, ma argomentando a partire dalla estraneità del pensiero cristiano rispetto alla istanza critica radicale, non sarà particolarmente impressionata dallo sfoggio di costrutti razionalmente legittimanti che lasciano intatta, in veste

se n'è fatta interprete profetica, spingendo in senso autocritico lo sguardo e maturando l'esigenza di un suo profondo aggiornamento, irrevocabilmente attuato in grazia dell'evento conciliare. La riflessione teologica successiva, per quanto scaturita dal suo rinnovato approccio alla lettura della realtà e delle fonti rivelative, dopo una prima fase necessariamente impegnata a metabolizzare gli avanzamenti prefigurati dai padri, è tuttavia sembrata subire una sorta di drastico rallentamento, se non addirittura una vera e propria regressione.

Non è questa la sede per ulteriori ricognizioni in merito<sup>1095</sup>; evocandone tuttavia i tratti sommari si fa più perspicua la convinzione alla base del presente lavoro. Si tratta di ciò che, peraltro, nell'ambito della teologia europea, almeno sul piano teorico, è acquisizione sempre più diffusamente condivisa. Oltre l'*impasse* – prodottosi sul piano storico, ma permanente nei suoi effetti quanto mai pratici – teologicamente, non è possibile procedere, ferme restando le premesse epistemologiche ancorate all'astrattezza metafisica della *ratio* moderna che le ha generate.

Soprattutto, con il tramonto della modernità, ciò che viene a liquidazione è la forma antagonistica della *ratio*, cui la teologia cristiana – in specie quella cattolica – si è troppo ingenuamente riferita. Occorre, pertanto, ripartire dal fondamentale per antonomasia della fede cristiana – il farsi carne del *Logos* di Dio –, ciò in cui il concilio stesso non ha mancato di riconoscere la scaturigine della forza propulsiva permeante l'intero evento. L'inderogabile svolta dell'argomentare teologico trova ispirazione in una fenomenologia della percezione istruita dal mistero dell'incarnazione, in modo tale da farsi carico fino in fondo delle istanze ontologiche più autentiche. Una valida sponda si offre così al sapere della fede, per il compito ineludibile di una revisione autocritica in ordine al paradigma epistemologico, che, nei fatti, continua a registrare l'inerzia dei protocolli moderni nel proprio discorso scientifico.

Mediante un approccio fenomenologico ai testi scritturistici, unitamente alla sponda giocata dalla prospettiva tipologica biblica, si è inteso darne un assaggio pratico. Per virtù di un tale compulso il meta-racconto del *QV*, si è fatta evidente la presenza, in esso, di una cifra stilistica,

---

di esplicitazione della vera e propria *ratio fidei*, e cioè quella *teologico-dogmatica*, una semplice “illustrazione cognitiva” di “tutto il resto” del pensiero cristiano. Dove appunto l'elemento specifico dell'*intellectus fidei* può essere considerato estrinseco al profilo essenziale, critico e fondativo del cristianesimo» (p. 30). Sembra ultimamente evidente che «il presupposto dell'apologetica estrinsecistica è contestato dal lato per cui inibisce la possibilità di una concezione teologica della apologetica razionale. Ma è mantenuto come principio perfettamente coerente con una struttura dogmatica della teologia in quanto tale» (p. 35).

<sup>1095</sup> Si rimanda alla consultazione dei manuali di *teologia fondamentale*, nella sezione bibliografica della dissertazione. Oltre alle analisi di P. SEQUERI, C. THEOBALD, M. SECKLER, J. VERWEJEN, S. PIE-NINOT e M. EPIS, cfr. anche G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne, Roma 2007; G. LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale. Epistemologia, 1*, Città Nuova Editrice, Roma 2004; ID., *Teologia Fondamentale. Fondamenti, 2*, Città Nuova Editrice, Roma 2005; B. MAGGIONI – E. PRATO, *Il Dio capovolto. La novità cristiana: percorso di teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 2017; A. DAL POZZOLO, *La fede. Tra estetica, etica ed estatica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011; F. CAPPÀ, *Il credere cristiano. Una teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 2010.

composta dalla irriducibile tensione generativa delle meta-figure *soglia* e *dis-chiusura*. Il punto nevralgico del loro intreccio è stato indicato in *Gv* 19,34: compiutezza tanto della trama evangelica, quanto della storia del *Logos* nella sua carne (cfr. *Gv* 12,32). Esse vengono in tal modo a rileggere integralmente l'impianto del credere cristiano, mostrandosi altresì sensibili a favorire l'avanzamento della comprensione teologica di *fides qua* e *fides quae creditur*, proprio in grazia della qualità immaginale della loro riconfigurazione.

Con questo rilievo è dichiarata, più o meno implicitamente, la precomprensione all'origine della suddetta lettura: il paradigma estetico, a cui la teologia in regime di post-modernità intende sempre più riferirsi, con esiti tuttavia non ancora pienamente stabilizzati. In altri termini, la *fides*, che si incarna storicamente come cristianesimo, in modo spontaneo si dispone alla percezione del suo felice dono, lasciandosi cogliere secondo l'ordine stilistico. Questi sono i "cieli e terre nuovi", entro cui la teologia è chiamata alla narrazione della propria *fides*, non potendosi esimere dall'abitarli<sup>1096</sup>.

Così, l'istanza culturale post-metafisica della coscienza contemporanea, mentre decreta compiuto il tragitto storico della idea moderna di ragione, entra nell'orizzonte del sapere critico della fede, innescando un processo dagli esiti differenziati. Da una parte, non si ha timore nel dichiarare che "[l]a pluralità delle visioni del mondo che vi coabitano e la crescente individualizzazione degli stili di vita che vi si praticano rendono impensabile qualsiasi metafisica o religione che volesse imporre una particolare concezione dell'universo e uno specifico stile di vita come norma universale"<sup>1097</sup>. Dall'altra, si invoca con urgenza una "svolta affettiva della metafisica"<sup>1098</sup>. Entrambe convergono inequivocabilmente sulla teologia, intendendo stanarla dalla sua impostazione essenzialmente statica e preoccupata di conservare l'impianto uni-voco del suo cristo-centrico. Una teoria e, nondimeno, una pratica del sapere della fede, che facciano sponda in favore di quella sua ineludibile dimensione processuale, facendo posto in modo effettivo ed effettuale allo *Spirito di*

---

<sup>1096</sup> Doveva trovar esplicitazione, infine, una deferente referenza all'opera complessiva del Prof. Pierangelo Sequeri, motivando i numerosi riferimenti nel corso del presente lavoro. La sagacia inesausta, nonché la vastità delle competenze in atto nel suo pluridecennale scavo fenomenologico-estetico-teologico, continuano a rendere nutriente e saporosa – insieme al vibrare *cum* l'Affidabile di passione per i destini dell'umano comune nelle trame della storia – la frequentazione dei domini *dischiusi* dal suo sapere generoso. Sciolta sprezzatura (auto)ironica nel gesto della sua penetrazione intellettuale, si concede indefesso sulla *soglia* del contemporaneo al fronteggiamento del *novum*, insorgente *tra* le pieghe *notum*. Rendendo praticabile l'azzardato sentiero che si snoda sul confine, tra le filosofie e le teologie di ieri come di oggi – cammino impervio, quanto affascinante, indicato con la consueta benevola schiettezza sull'asse estetico-e(ro)tico della verità che ha senso, la quale perciò non dà solo a pensare, ma si dà al sentire.

<sup>1097</sup> C. THEOBALD, *I racconti di Dio*, in: "Il Regno – Attualità", 2 (2010), p. 51

<sup>1098</sup> P. SEQUERI, *Una svolta affettiva per la metafisica?*, *op. cit.*; ID., *Metafisica e ordine del senso*, *op. cit.*

verità; e integrando la coerenza dei concetti con le corrispondenti forze delle forme<sup>1099</sup>. Il tutto orientato alla costruzione di una teologia efficacemente impegnata a dialogare con la donna e l'uomo contemporanei<sup>1100</sup>. Di essa si sa l'intenzione di rendere inoperoso l'*aut-aut* del moderno, quel dispositivo epistemico che imponeva di scegliere tra le istanze del razionale an-affettivo e dell'affettivo relazionale<sup>1101</sup>. L'impresa, che la post-modernità rende possibile, risiede precisamente nella loro effettiva integrazione<sup>1102</sup>.

L'attualità della ragione teologica sta o cade nella misura in cui si sa far capace di servire criticamente l'esistenza credente, nel suo lasciarsi affezionare ed orientare dal "volere-bene" che è il

---

<sup>1099</sup> Sequeri, in uno schizzo emblematico del procedere teologico post-moderno, afferma l'esigenza di concentrare le migliori energie allo sviluppo della dimensione relazionale, ma senza annullare, né rimuovere la dimensione della sostanza, che ha caratterizzato gli sforzi unanimi degli intelletti nel moderno. M. Merleau-Ponty – che in qualche modo rilegge E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, EST (Il Saggiatore), Milano 1997 – può rappresentare un autore di riferimento per prefigurare un impianto che «assum[a] con rigore il progetto fenomenologico del quale la *Krisis* di Husserl indica l'autentica ispirazione [...] a sfondare la dannata barriera che la modernità di ragione e fede, dopo averne intimando la costruzione, vorrebbe rimuovere senza rinunciare alla loro separazione [...]. Merleau-Ponty accetta la sfida di questo disassamento [...] tra la logica spirituale della sensibilità per il senso e la logica coscienziale della sensorialità del senso» (P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, op. cit., p. 138 [nota 20]). Sfida che, dunque, impone di cercarne la possibile risposta «nell'esteriorità affettiva che plasma la modalità spirituale e la forma mondana, presidiando l'attitudine dello spirito vivente a resistere alle vicissitudini dell'essere e del nulla» (p. 133).

<sup>1100</sup> La convergenza paradigmatica di queste, assieme ad altre *theologischen Stimmen der Zeit* – suggestive impronte teologiche tracciate nel contemporaneo – dice, dunque, di una "fatica del concetto" che non abdica. A cui, peraltro, la presente ricerca è debitrice, ben più dei numerosi riferimenti in nota. Per quanto riguarda, invece, la celebre espressione hegeliana – il cui originale suona: *die Anstrengung des Begriffs* –, si riferisce ovviamente allo sforzo cui è dedita la speculazione filosofica. Nondimeno, serve ad indicare pure l'incrollabile necessità del teologo impegnato a dar parola, pertinente e persuasiva, alla speranza che anima la prospettiva esistenziale cristiana; almeno, stando a quella che in molti considerano la magna carta neotestamentaria della teologia fondamentale (cfr. *I Pt* 3,15). Cfr. inoltre, G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, op. cit., p. 139.

<sup>1101</sup> Sebbene sia necessario notare che «[l]a teologia e il pensiero contemporaneo [...] parlano ancora largamente il codice linguistico dell'opposizione del credere e del sapere: riassunto nella definizione alternativa di fede e ragione» (P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, op. cit., pp. 128-129).

<sup>1102</sup> Ogni luogo finisce per s-confinare con altri, per indeterminarsi fino alla liquidazione dei confini con il tempo. Il tempo post-moderno *attrae* così lo spazio quasi fuori di sé. Lo spinge, ad ogni modo, oltre quelle certezze determinate dall'agire il confine quale dispositivo del separare, non più illuminato sull'asse di una logica rassicurata dall'univoco del principio di non contraddizione. Il loro indeterminarsi non coincide con la confusione delle loro nature identitarie, ma piuttosto con l'esposizione reciproca delle rispettive vulnerabilità. Il venir meno, in e tra essi, dei rigidi confini ereditati dalla modernità, li ri-consegna fluidi alla contemporaneità e pronti per essere ri-configurati. Si legga G. STELLI, *Il filo di Arianna. Relativismi postmoderni e verità della ragione*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2007; R. DONNARUMMA, *Ipermodernità: ipotesi per un congedo dal postmoderno*, in: "Allegoria", 64 (2011), pp. 15-50; R. CESERANI, *La maledizione degli "ismi"*, in: "Allegoria", 77 (2018), pp. 191-213; A. DE CESARIS, *Ipercomunità. Innovazioni tecnologiche e nuove forme del legame sociale*, in: "Lessico di etica pubblica", 7 (2016), pp. 137-149. In ultimo, si indirizza volentieri alla lettura di alcuni contributi offerti dalla rivista online "Dialegesthai": C. SPARACO, *Postmoderno fra frammentarietà e urgenza etica*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/cs01.htm>; ID., *Il Nichilismo nostro contemporaneo*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/cs03.htm>; A. RIZZACASA, *Il relativismo nel post-metafisico. Riflessioni sulla svolta filosofica compiuta nel post-moderno*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/ariz02.htm>; ID., *La cosmopoiesi del mondo della vita nelle nuove antropologie*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/ariz01.htm>; M. PESARE, *Eziologia e genealogia del postmodernismo filosofico*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/map02.htm>; ID., *Globalizzazione e localismi tra antropologia e sociologia*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/map01.htm>.

Dio di Gesù. Se è così, nasce l'esigenza di una impostazione critica teologica (fondamentale) che integri, nel suo impianto fenomenologico, l'istanza estetico-spirituale<sup>1103</sup>. Va scongiurata, in specie, la sempre possibile regressione dell'etico sulle classiche posizioni astratte dei principi universali, eredità della pregiudiziale metafisica<sup>1104</sup>. La comprensione critica, quantomeno nell'ordine cristiano del credere, deve poter essere affezionata, ossia radicata affettivamente. Non può mai essere frutto di astrazione razionalistica, asettica: occorre, senza alcun dubbio, "passare il Rubicone".

Il dato insuperabile del vissuto corporeo del *Logos* di Dio non lo si può cogliere, nella sua radicalità, facendo astrazione, ovvero per estenuazione del sensibile. L'assottigliamento, immaginato nei confronti dell'inessenziale/insignificante del fenomeno, e imposto dalla pregiudiziale metafisica, non conduce alla purificazione della sua realtà, ma al suo impoverimento. L'approccio fenomenologico, al contrario, non solo lascia venire alla luce il sapere intrinseco al momento della percezione, ma rispetta fino in fondo l'affezione sensibile del vissuto cristologico, dopo aver ben cominciato con esso, a livello del dato scritturistico.

Il che equivale a dire: non c'è momento fondamentale del teologico che possa eccipire l'incondizionato/in-finito della condizionatezza/finitezza spalancatosi irrevocabilmente con l'evento dell'in-carnazione/sensibile. Tanto più la giustizia del momento etico (*dis-chiusura*) non può prescindere dalla sua giustizia, che passa per la qualità del momento estetico (*soglia*)<sup>1105</sup>. Pena la sconfessione, sul piano pratico, del fenomenologico, per una ricaduta all'estrinsecismo metafisico. L'etico non si risolve fuggendo dalla contingenza storica per un ritorno all'astrattezza dei principi

---

<sup>1103</sup> In questa riconfigurazione del teologico fondamentale spazia la figura dello Spirito come *sogliazione* testimoniale. Infatti, da questa prospettiva, può aver luogo ciò che rimaneva ancora al condizionale. Non più un "si potrebbe/dovrebbe", ma una concreta «reistruzione della figura dello Spirito Santo quale spazio (l'ablativo) di identificazione intratrinitario e intraumano (per questo lo Spirito è "l'illustre sconosciuto", perché *non ha Volto*, cioè non è 'nominativo' né 'accusativo', e nemmeno 'dativo'). *Intratrinitario*, perché lo Spirito Santo sarebbe la figura che [...] mantiene aperta l'Apertura dell'Origine e all'Origine, senza che questo però, comporti uno "scollamento" (disequilibrio) oppositivo/disgiuntivo all'interno del dinamismo trinitario (tra Padre e Figlio) ed umano-divino (tra Dio e uomo), quasi che questi due poli potessero configurarsi come alterità duale. *Intraumano*, perché è *nello* Spirito (come dice precisamente la liturgia) che è possibile umanamente "respirare"/"essere figli", ovvero sia vivere la possibilità e le possibilità, dell'umanizzazione che è divinizzazione (come ha conservato precisamente la traduzione mistica spirituale e l'ortodossia) quell'essere "più uomo" ("più libertà") che permette di essere "più divinizzati" ("più verità")» (R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio*, op. cit., p. 437 [nota 26]). Inoltre, ID., *Credo, ergo sum. Fenomenologia dell'umano e forma veritativa della fede*, in: AA. VV. (a cura della ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA), *Le ragioni della fede nell'età secolare. Atti del XXIII Corso di Aggiornamento. Roma, 27-29 dicembre 2012* (posizione nell'edizione digitale, 1685-2365). Si rimanda, infine, al commento conclusivo del *Capitolo Secondo* in ordine alla pericope della guarigione dell'emorroissa (*Mc* 5,25ss).

<sup>1104</sup> «[L]asciare che la forma del *Logos*, ossia l'immagine di Gesù Cristo, plasmi e impregni affettivamente le trame del nostro vissuto corporeo – determinando così la sfera strutturalmente sensibile (e affezionata) dell'intenzionalità della coscienza incarnata» (M. NERI, *Gesù*, op. cit., p. 104).

<sup>1105</sup> Cfr. in modo particolare il finale del *Capitolo Primo*, dedicato al commento della parabola del *buon Samaritano* (*Lc* 10,30ss).

metafisici; ma, piuttosto, onorandolo nel mantenersi a quella aderenti/radicati, mediante la performatività dell'istanza estetica.

### **La storicità post-moderna: dimora ospitale del cristianesimo**

Quella apostolica è certamente figura ecclesiale imprescindibile. Come in precedenza osservato (*Capitolo Secondo*), con la designazione “uno dei Dodici” si dà, in Tommaso, quale ultimo profilo emergente dalla trama del *QV*<sup>1106</sup>. Tuttavia, non revoca a sé l'interezza dei gesti pasquali, i quali hanno tanto del femminile, non solo del maschile. Se, infatti, la gemellarità di Tommaso adombra aperture nella dimensione apostolica, simbolizzandone la consanguineità possibile oltre la cerchia materiale dei Dodici, il ministero esercitato da Maria di Magdala nella prima parte di *Gv* 20 non ha certo, in tal senso, minor peso semantico.

È in lei – più precisamente, nel dar conto al lettore del realismo proprio alla sua più intima esperienza pasquale – il con-giungimento delle due simboliche precedentemente osservate. La singolarità del *vedere-e-credere* (*ὁπάω*), propria al *figlio dell'uomo* e partecipata al Discepolo amato/comunità, coinvolge anche la donna, con-iugandosi con l'esigenza vitale di un con-tatto sensibile e capace di stabilizzare la vista. Appello che in Maria vede il suo generarsi/constituersi e in Tommaso il suo con-figurarsi/istituirsi. Per inciso: l'*incipit* al negativo delle rispettive parole rivolte dal Risorto ai due personaggi, esibisce l'incondizionato di quella esperienza, tanto vulnerabile quanto necessaria; e vale per l'apertura, in essa, di una possibilità inedita al “volere-bene” che è Dio – al modo del comandamento sinaitico (cfr. nondimeno *Mt* 5!).

La figura dell'apostolo è anticipata – e generata – da quella testimoniale. Il femminile del grembo per la gener-azione della figura testimoniale (Maddalena) sta, così, al maschile delle sue iniziative/inizi-azioni (Tommaso). E la giustizia dell'*ethos* apostolico è qualcosa che tiene solo nello spazio dis-chiuso dalla giustezza del *pathos* testimoniale. Ovvero: proprio nella figura del *cedere* l'apostolo si man-tiene nel giusto senso della verità evangelica. Accendendo, con la propria richiesta, la possibilità di *ac-cedere* – singolarmente e pluralmente, ovvero per sé e per la comunità discepolare – alla pienezza della fede, l'apostolo è tale se, im-mediatamente, spossessa di sé quello spazio di in-contro. Nella *dis-chiusura* necessaria del riconoscimento di Tommaso/apostolo (accesso nel vuoto di quel costato, simmetrico al precedente vuoto della tomba) si rivela ormai in modo indissolubile la natura ospitale della *soglia* testimoniale.

---

<sup>1106</sup> Curiosamente, la centralità riservata alla figura di Pietro dalla tradizione sinottica si risolve, nel *QV* – ad eccezione di *Gv* 6,68 –, presso la tomba vuota: nella precedenza del suo entrarvi per prenderne visione/farne esperienza. Si può dire che a Pietro spetta uscire dal sepolcro, *facendosi gemello* del Discepolo amato – che lascia parlare Maddalena, muovendosi e vedendo *come lei* –, a cui peraltro ha dato la possibilità di giungere al credere, facendogli spazio.

La loro compenetrazione si determina sulla base di una convergenza vocazionale, che le forma ad una duplice, simultanea es-posizione. Da una parte, la postura esistenziale apostolica si dà quale fronteggiamento di ciò che si riceve dalla tradizione (*dis-chiusura*). Dall'altra, essa vale per il suo *cedere* il proprio *fuori* da sé – testimonianza a favore dell'umano comune –, rendendo inoperosa una mera posizione conservativa (*soglia*)<sup>1107</sup>. Nella apostolica rappresentanza singolare-plurale, anticipata dalla coppia *gemellare* Maddalena-Tommaso, vi è in-scritta l'inizi-azione alla testimonianza, esperienza presieduta dallo Spirito del Crocifisso risorto (cfr. *Gv* 15,26s).

Esperienza che, come già accennato, compie la sua gener-azione e gest-azione sul lato del femminile<sup>1108</sup>. Essa, in effetti, non può prescindere dal necessario movimento di auto-sottrazione, ovvero di quel togliimento di sé che non va nella direzione dell'annientamento sacrificale, ma nel senso di far di sé presenza di carne che si dis-pone nel dif-ferimento per altri da sé. La testimonianza è l'aver luogo sensibile e senziente di un'annuncio – o, più esattamente, una e-nuncia-zione<sup>1109</sup> –, anticip-azione corporea<sup>1110</sup> che ha l'ardire e l'ardore di immaginare il Veniente.

Pertanto, l'essere immaginazione dell'a-venire, ossia di ciò/chi ancora, nel suo essere assente, già a-viene nella grazia indisponibile di questa anticipazione, non si dà quale occupazione, seppur transeunte, di un posto appartenente ad altri. In questo senso, la testimonianza (apostolica) deve badare bene allo stile che assume nell'adempire all'imprescindibile dovere della rappresentanza e del modo proprio al suo rappresentare<sup>1111</sup>. Essa si espone, cioè, ad una inaggirabile ambivalenza, che, paradossalmente, non va sciolta attraverso una definizione unilaterale, essendo piuttosto chiamata al giusto servizio verso entrambi i domînî (o, se si vuole, i padroni<sup>1112</sup>).

Da un lato, infatti, si trova l'esigenza insopprimibile della rap-presentazione, mediante cui viene a prodursi l'immagine ri-flessa dell'assente (o, dell'a-venire) secondo verità e giustizia. Dall'altro, sorge l'urgenza di un compito differenziale, intrinseco al rappresentare, che lo fronteggi dall'interno, per così dire, impedendogli un ripiegamento auto-referenziale. La sua messa in esercizio coincide con l'evento di ri-presentazione, in grazia del quale lo stesso veniente (ancora assente) si

---

<sup>1107</sup> Si può, anche per questo, attingere fruttuosamente alla sapienza dell'attestazione canonica, tanto sul versante dei racconti evangelici (cfr. *Mt* 25,14-30), quanto su quello delle *Lettere* paoline (cfr. *I Cor* 15,1.3).

<sup>1108</sup> Non è un caso se la creazione dell'Adam si compie in grazia di questo suo tratto (cfr. *Gen* 1,26-28; 2,18-25).

<sup>1109</sup> Cfr. *Lc* 1,26-38.

<sup>1110</sup> Fosse anche solo mediante la carne sottile della «voce di uno che grida nel deserto» (*Mc* 1,3).

<sup>1111</sup> Cfr. M. NERI, *Gesù, op. cit.*, p. 167.

<sup>1112</sup> «Nessuno può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete servire a Dio e a mammona» (*Mt* 6,24; cfr. *Lc* 16,13).

annuncia, secondo la verità e la giustizia attestate dalla giustezza della sua pre-figurazione immaginale.

Il *novum*, del cui aver-luogo il testimone è fedele immagine corporea, nell'evento di ri-presentazione viene dunque anticipato<sup>1113</sup>. Non vi è affatto e in nulla sostituzione vicaria, inerzia a cui, invece, segnatamente tende il *notum* rassicurante della rap-presentazione. In questo caso il testimone agirebbe nell'angoscia (o, forse, in termini più psicoanalitici, sarebbe agito da essa), sovrascrivendo se stesso al vuoto lasciato dalla mancanza del soggetto a-venire. Ne saturerebbe, cioè, la latenza con la propria presenza, estenuando l'evento di e-nunciazione nell'elenco dei suoi enunciati. Verrebbe così a oc-cludersi quell'essenziale apertura e-vocativa (e-nunciativa) che connota l'evento testimoniale, e la cui presenza è costitutivo rimando a favore di altri da sé, secondo la dissolvenza indicata dalle magnifiche parole di Giovanni il Battezzatore: «Egli deve crescere e io, invece, diminuire» (*Gv* 3,30).

Grazie alla *sogli-azione* testimoniale, infatti, la *dis-chiusura* della rappresentanza apostolica può e sa man-tenersi quale costitutivo differenziale di ogni rappresentazione religiosamente necessaria. Anzi, all'ordine semantico dell'istanza rap-presentativa è evitata l'autoreferenzialità della logica concettuale (dominio del registro metafisico), per virtù dell'insistenza ri-presentativa. Appartenendo all'ordine affettivo della percezione, quest'ultima rilancia incessante, verso la prima, l'in-atteso delle ragioni (metafisicamente indeducibili) proprie dell'ospite a-venire. Si verifica un salutare slittamento di prospettive: dal formalismo esclusivo/inclusivo che governa l'orizzonte del *notum*, all'affezione che accade come evento di ospitalità nei confronti del *novum*, eseguibile precisamente perché inesigibile. In grazia del suo sensibile aver luogo, in quanto pre-figurazione corporea testimoniale, la figura della *soglia* scarta quale differenziale dalla sovrapposizione di una duplice interrogazione: dal «chi sono io?» al «per chi sono io?»<sup>1114</sup>. Dove la preposizione della seconda domanda vale a cifra linguistica dell'evento di *soglia* solo se non trova, come sponda semantica, l'accezione strumentale, bensì quella relazionale. Ciò sta a significare che quel *per*, mentre non elide l'esigenza identitaria insita nella prima domanda, ne ri-con-figura la verità secondo giustizia, interfacciandosi (o, meglio, es-ponendosi) al senso fuori di sé e, dunque, facendo di sé luogo ospitale in vista dell'altro da sé.

Si rende, infine, maggiormente apprezzabile la cifra stilistica che, dal suo sorgere, contrassegna il cristianesimo storico. L'improducibile della testimonianza cristologica intorno alla verità di Dio,

---

<sup>1113</sup> Sul piano scritturistico, la profezia funge, in modo analogo, rispetto all'*anti-typo*s della Sapienza. Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento*, I., op. cit.

<sup>1114</sup> P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso*, op. cit., p. 133.



nel suo consegnarsi all'autocoscienza ecclesiale, è invito/invocazione ad esserne l'aver-luogo efficace della sua ripresentazione, all'interno della socialità post-moderna comune a tutti: «fate questo in memoria di me» (*I Cor* 11,24; *Lc* 22,19).

Un fare memoria, grazie al Libro; per far-si (o, lasciar-si essere) narrazione memoriale, in vista del non-più-Libro. A guardar con più attenzione, alla prima parte di questa enunciazione ben corrisponde ciò che è riferito in *Gv* 19,36s: il Discepolo amato/comunità si riferisce alle Scritture per comprendere ciò che vede. La seconda parte, invece, sembra illuminarsi accostandovi l'ultimo libro della Bibbia, l'*Apocalisse di Giovanni*. Compare, infatti, come e-scritto fuoriuscito dall'intercapedine narrativa resa dalla imprescindibile referenza alle Scritture alla vista del Crocifisso<sup>1115</sup>. Attingendo, cioè, nel medio delle Scritture<sup>1116</sup>, il senso genuinamente evangelico di ciò che accade sotto gli occhi del testimone, può aver luogo la liturgia festosa, mediante la quale si aprono le porte del santuario celeste e se ne possono varcare gli atrii (*Ap* 11,19; 21).

Tra la legge del testo – e il dovere di leggerlo – e la grazia dell'evento si spalanca la liturgia della festa. In altri termini, la *dis-chiusura* della legge, qual è il canone biblico, è necessaria per accedere al senso in essa contenuto. Tuttavia, solo nel suo *cedere* il primato al mondo della vita si lascia toccare, fino a farsi senso esistenziale, grazia aderente al più proprio corpo come neppure alla pelle è concesso. Il *cedere* del canone è esattamente l'aver-luogo della liturgia festosa (*soglia*), che non trattiene la vita nel suo grembo, ma la genera e la libera all'esistenza nuova.

---

<sup>1115</sup> E non meno crocifissa può definirsi, com'è noto, la situazione in cui, storicamente, sopravvive la giovane comunità medio-orientale giovannea: cfr. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Paoline, Milano 2005; ID., *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Paideia, Brescia 2004; inoltre, C. THEOBALD, *Rivelazione*, *op. cit.*, pp. 88-101.

<sup>1116</sup> Volendo tentare una lettura d'insieme dell'*opus* giovanneo, verrebbe da indicare come prima tappa il testimone (*Gv*), il quale con-voca la comunità (*I-3 Gv*) alla festa dell'ottavo giorno, per lasciar-si essere suo memoriale esistenziale (*Ap*).



## RINGRAZIAMENTI

Ringraziare.

Lasciando che la gratitudine formi lo stile del proprio vivere. È forse questo il frutto più maturo – e la sfida ogni giorno rinnovata – dell'intero percorso di ricerca istruito attorno a questo lavoro. Alla fine del quale non posso che ribadirne l'inaggirabile sensazione: neppure un pensiero avrebbe potuto trovar forma in queste righe se non riconoscendo – riconoscente – il debito lietamente contratto con tanti volti, molti dei quali, a dispetto del loro anonimato, continuano a mantenere tracce indelebili, tanto nei miei affetti quanto in questo percorso accademico.

Con passione crescente, si è cercato di imparare – uno iota, forse, o poco più. E ciò che ora non vorrebbe aver termine è l'affezionato apprendistato delle coordinate veritative che fanno umano il comune vivere nella socialità post-moderna. A partire dall'apprezzamento dovuto al magistero di chi, con rispettosa franchezza, pratica da tempo un dialogo, convinto e con-vincente, con le più promettenti istanze culturali del contemporaneo. Ho avuto il privilegio e il piacere di constatarlo personalmente tanto nella frequentazione dei seminari proposti da Kurt Appel presso l'*Institut für Funtamentaltheologie (Theologische Grundlagenforschung) Universität Wien* – quanto nei momenti informali e più colloquiali. Non posso che ringraziarlo con affetto e stima per il suo instancabile stile di indagine, perspicace, penetrante e s-pregiudicato. E per l'offerta cordiale di un'amizizia incorniciata da quella ospitalità, alla cui sapienza il suo vivere si lascia indelebilmente aggiornare. Mai è mancato da parte sua l'incoraggiamento e una costante ispirazione nella *Betreuung* della presente dissertazione.

Assieme a lui, mi è particolarmente caro ringraziare Marcello Neri, dal quale ho accolto i primi stimoli per l'avvio del percorso dottorale; ed entro la cui affabile amicalità apprendo, con la liberalità dei legami sinceri, l'acuminata passione per la ricerca teologica. Desidero inoltre ringraziare per l'amichevole prodigalità Jakob Deibl: esempio di sapere sagace e di instancabile accoglienza, spiritualmente vasta e capace.

L'atmosfera ospitale, che in questi anni ho potuto respirare nell'ambito dell'*Institut*, mi ha dato l'opportunità di conoscere differenze di stili esistenziali e di pensiero, attraverso una moltitudine di volti provenienti dalle varie parti del mondo. All'intero dell'esperienza e ad ognuno di loro è destinato il mio più sincero grazie. Nel mio sempre incerto andirivieni dalla lingua tedesca ho inoltre potuto contare sulla generosa prontezza di un amico e collega, Mattia Coser, a cui devo molto più che una menzione. Affidabilità che, nondimeno, ha il volto caro di Maurizio Rossi; corroborato, il legame, anche dal comune con-senso maturato a favore di prospettive teologiche ed esistenziali, e dall'affinità di vedute intorno all'evento ecclesiale nell'attraversamento del contemporaneo.

Non voglio certo dimenticare colui che, per un tratto, è stato co-tutor della dissertazione: l'attuale arcivescovo di Modena-Nonantola, Erio Castellucci, la cui simpatica (auto)ironia mi accompagna, con acume discreto e gentile, ben oltre i territori del teologico. Mi sia ancora consentito esprimere un fervido ringraziamento nei confronti di Giovanni Cesare Pagazzi, del cui indiscusso spessore teologico il presente lavoro ha ampiamente beneficiato; e presso il quale ha trovato premurosi quanto rigorosi ascolto e lettura.

Desidero non tralasciare una parola grata e singolarmente speciale alle amiche e agli amici che, fattivamente, mi hanno sostenuto in ogni modo – e indicibile pazienza! – in questi anni: Anke Elisabeth (e alla pronta assistenza delle sue irrinunciabili competenze linguistiche), ma *in primis* (e in più vasta misura) Maria Angela – di nome e di fatto. Sono profondamente grato a Valerio e a Franco, i quali, sul fondamento di una consolidata amicizia, hanno sopportato il carico della cura pastorale parrocchiale nella più ponderosa parte. Vorrei ricordare anche coloro, al cui cammino il mio si è intrecciato nel nome di Gesù e nell'ascolto della sua Parola: tanto presso la comunità di S. Giovanni Battista (Rimini), che ha visto muovere i miei primi passi nella fede, quanto presso l'attuale zona pastorale "AlbaMater" (Riccione); passando per i seminari e le esperienze pastorali in Savignano sul Rubicone e Sogliano al Rubicone.

Alla cerchia delle presenze affettuose – ampia tanto da non consentirmi una puntuale nominazione (scusandomene) – appartengono Vittorio, Marco, Pietro, Christian, Laura...: l'intreccio delle nostre storie rinvia ad una gratitudine ben più radicata e senza misura! Desidero menzionare a parte il carissimo Piergiorgio, riferimento spirituale e culturale, nonché amico sincero, discreto e costantemente presente. E Claudia, con le amiche agostiniane del monastero di Pennabilli: non potrei prescindere dal "ricostituente" della loro prossimità spirituale e dal tocco lieve ma intenso del loro incitamento – devo tanto ad Anna Chiara, per l'abnegazione con cui si è prestata nell'iniziare il testo all'*editing*; nonché a Giuliana, per la generosa profusione di tempo e competenze tecniche.

*Last but not least* ringrazio di cuore il mio vescovo Francesco Lambiasi per avermi costantemente supportato con la premurosa vicinanza della sua paterna benedizione; nonché il direttore dell'ISSR di Rimini, Natalino Valentini per l'amichevole costanza dell'attenzione rivoltami.

Concludere è impossibile, se non volgendomi a chi è incarnazione sacramentale, affezionata e vivente, della generazione: non solo alla vita – se questo fosse "poco" –, ma anche alla fede nel Signore della Vita. Alla mamma Assunta e al babbo Carlo che, in ogni stagione dei loro giorni, hanno sostenuto amorevolmente e nutrito con dedizione indefessa, onesta e verace, le esistenze mia e dei miei fratelli, Alessandro e Mimmo: GRAZIE dal cuore!

## BIBLIOGRAFIA

### Dal magistero

CONCILIO ECUMENICO VATICANO I, *Costituzione Dei Filius*, in: DENZINGER H., SCHÖNMETZER A., HÜNERMANN P. edd., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1995<sup>37</sup>.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, in: *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1981ss – in particolare:

- *Costituzione dogmatica Dei Verbum*.
- *Costituzione dogmatica Lumen Gentium*.
- *Costituzione pastorale Gaudium et Spes*.

GIOVANNI XXIII (PAPA), *Gaudet Mater Ecclesia*, in: *Enchiridion Vaticanum (= EV)*, EDB, Bologna 1981ss., 1/26\* – 69\*.

GIOVANNI PAOLO II (PAPA), *Fides et ratio*, in: “*Il Regno – Documenti*”, 19 (1999), pp. 593-617.

### Letteratura sui testi biblici

ALETTI J.-N., *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1991.

BEAUCHAMP P., *Testamento biblico*, Edizioni Qiqajon, Magnano (Biella) 2007.

ID., *L'uno e l'altro Testamento, 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001.

ID., *La typologie dans l'évangile de Jean*, in: ETCHEGARAY R. (ed.), *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 95-109.

ID., *La Legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 2000.

ID., *All'inizio Dio parla*, ADP Edizioni, Roma 1992.

ID., *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Cerf, Paris 1992.

ID., *Leggere la Sacra Scrittura oggi (con quale spirito accostarsi alla Bibbia)*, Massimo Editrice, Milano 1990.

ID., *L'uno e l'altro Testamento, 1. Saggio di lettura*, Paideia, Brescia 1985.

BIGUZZI G., *Apocalisse*, Edizioni Figlie di San Paolo, Milano 2005.

ID., *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Paideia, Brescia 2004.

BOCCARA E., *Il peso della memoria. Una lettura ebraica del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1994.

BROWN E. R., *Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 1979.

CULPEPPER R. A., *Anatomia del Quarto Vangelo. Studio di critica narrativa*, Glossa, Milano 2016.

DEVILLERS L., *Les trois témoins: une structure pur le quatrième évangile*, in: “*Revue Biblique*”, 104 (1997), pp. 40-87.

FAUSTI S., *Una comunità legge il Vangelo di Giovanni*, EDB, Bologna 2014.

ID., *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, EDB, Bologna 2011.

ID., *Una comunità legge il Vangelo di Matteo*, EDB, Bologna 2001.

ID., *Una comunità legge il Vangelo di Marco*, EDB, Bologna 2001.

- FISHBANE M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press (Oxford University), Oxford 1989, pp. 350-379.
- FRANKEMÖLLE H., *Matthäus. Kommentar* (I-II Bd.), Patmos, Düsseldorf 1994-1997.
- FUSCO V., *Oltre la parabola*, Borla, Roma 1983.
- GNILKA J., *Il vangelo di Matteo* (2 vol.), Paideia, Brescia 1990-1991 (or. ted., *Das Matthäusevangelium* [I-II Bd.], Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1986-1988).
- ID., *Johannesevangelium*, “*Die Neue Echter Bible*” (I-IV Bd.), Echter, Würzburg 1989.
- ID., *Gesù di Nazareth. Annuncio e profezia*, Paideia, Brescia 1994.
- ID., *Marco*, Cittadella Editrice, Assisi 2007.
- ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004.
- GRASSO S., *Il Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2008.
- HENGEL M., *La questione giovannea*, Paideia, Brescia 1998.
- ID., *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988.
- ID., *Il figlio di Dio: l'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Paideia, Brescia 1984.
- LAPIDE P., *Leggere la Bibbia con un ebreo*, EDB, Bologna 1985.
- LÉON-DUFOUR X., *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni* (4 vol.), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990.
- ID., *Un biblista cerca Dio*, EDB, Bologna 2004.
- MAGGIONI B., *La ricerca di Dio in Cristo nel vangelo di Giovanni*, in: DANIELI G. (Ed.), *Quaerere Deum. Atti della XXV Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1980, pp. 369-417.
- ID., *Le parabole evangeliche*, Vita e Pensiero, Milano 1992.
- MANICARDI E., *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, Biblical Institute Press, Roma 1981.
- MARCHESELLI M., *Studi sul vangelo di Giovanni. Testi, temi e contesto storico* (Analecta Biblica Studia 9), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016.
- ID., *Dispense del corso sul Vangelo di Giovanni – sezione Gv 7,1-10,21, Pro-manuscripto*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2012.
- ID., *Rivelazione al mondo ed escatologia futura in Gv 1,19-12,50*, in: “*Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*” 1 (1997), pp. 149-157.
- MEIER P. J., *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* (5 vol.), Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea), Brescia 2002-2017.
- NICOLACI M., *Il corpus giovanneo quale Scrittura del compimento messianico e la mise en abyme del “libro” sigillato ed aperto nell'Apocalisse di Giovanni*, in: CRIMELLA M., PAGAZZI G. C., ROMANELLO S. (a cura di), *Extra Ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno*, Glossa, Milano 2016, pp. 635-667.
- ONISZCZUK J., *Testimonianza come principio compositivo del vangelo di Giovanni*, in: “*Studia missionaria*”, 61 (2012), pp. 37-64.
- PESCH R., *Il vangelo di Marco* (2 vol.), Paideia Editrice, Brescia 1980-1982 (or. ted., *Das Markus-Evangelium* (I-II Bd.), Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1977-1980).
- RESSEGUIE J., *The Strange Gospel Narrative Design and Point of View in John*, Brill, Leiden 2001.
- SCHNACKEBURG R., *Il Vangelo di Giovanni* (4 vol.), Paideia, Brescia 1973s.
- SCHÜRMAN H., *Il Vangelo di Luca* (2 vol.), Paideia, Brescia 1983.1998.

- SEGALLA G., *La "terza ricerca" del Gesù storico e il suo complesso modello di indagine*, in: AA. VV., *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, (a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO), Glossa, Milano 2002, pp. 57-87.
- ID., *Cristologia implicita nelle parabole di Gesù*, in: "Teologia" 1 (1976), pp. 297-337.
- SKA J.-L., *Il libro sigillato e il libro aperto*, EDB, Bologna 2005.
- THEOBALD M., *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12. Übersetzt und erklärt von Michael Theobald*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2009.
- VIGNOLO R., *Letteratura e teologia: parole e Parola nel solco di P. Beauchamp*, in: "Il Regno – Attualità" 4 (2016), pp. 115-122.
- ID., *Un profeta tra umido e secco*, Glossa, Milano, 2013.
- ID., *La dottrina della testimonianza in Giovanni*, in: ANGELINI G., UBBIALI S. (a cura di), *La testimonianza cristiana e la testimonianza di Gesù alla verità*, Glossa, Milano 2009, pp. 171-204.
- ID., *Sulla "santità ospitale" di Gesù, in termini di teologia biblica*, in: "Teologia" 32/2 (2007), pp. 399-407.
- ID., *L'ironia biblica: forma della verità che ci salva*, in: "Teologia" 32/2 (2007), pp. 203-238.
- ID., *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 2004.
- ID., *Maschera e sindrome regale: interpretazione ironico-psicanalitica di Qoh 1,12-2,26*, in: "Teologia", 26 (2001), pp. 12-64.
- ID., *Il Libro del Testimone. Cornice letteraria e poetica testimoniale del Quarto Vangelo. Spunti biblici per una teologia della Sacra Scrittura, (Pro manuscripto, Tesi non pubblicata difesa presso la PCB, Roma 2000)*.
- ID., *La poetica ironica di Qoélet: contributo allo sviluppo di un orientamento critico*, in: "Teologia" 25/3 (2000), pp. 217-240.
- ID., *La morte di Gesù nel vangelo di Giovanni*, in: "Parola Spirito Vita", 32 (1995), pp. 121-142.
- VON RAD G., *Interpretazione tipologica dell'Antico Testamento*, in: ID., *Scritti sul Vecchio Testamento*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 183-212.
- ID., *Teologia dell'Antico Testamento, II: Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1974.
- WÉNIN A., *Violenza divina. Un problema esegetico e antropologico*, EDB, Bologna 2012.
- ID., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008.
- ID., *Giuseppe o l'invenzione della fratellanza. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. IV. Gen 37-50*, EDB, Bologna 2007.
- ID., *Il sabato nella Bibbia*, EDB, Bologna 2006.
- ID., *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Edizioni Qiqajon, Magnano (Biella) 2005.
- ID., *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, EDB, Bologna 2005.
- ID., *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2004.
- ZENGER E. (a cura di), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2008.

## Opere di Giorgio Agamben

- *Posture*, in: DELEUZE G., *L'esausto*, (a cura di BOMPIANI G.), Nottetempo Edizioni, Roma 2015 (edizione digitale).
- *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (Homo sacer II, 5), Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- *Pascoli e il pensiero della voce*, in: PASCOLI G., *Il fanciullino*, Nottetempo Edizioni, Roma 2012, pp. 7-27.
- *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Homo sacer IV, 1), Neri Pozza, Vicenza 2011.
- *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, (nuova edizione) Laterza, Roma – Bari 2010.
- *La Chiesa e il Regno*, Edizione Nottetempo Edizioni, Roma 2010.
- *Nudità*, Nottetempo Edizioni, Roma 2009.
- *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (Homo Sacer II, 4), Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Homo sacer I), Einaudi, Torino 2008 (ristampa).
- *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (Homo sacer II, 3), Laterza, Roma – Bari 2008.
- *Signatura rerum. Sul Metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008 (ristampa).
- *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo Edizioni, Roma 2008.
- *L'amico*, Nottetempo Edizioni, Roma 2007.
- *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 2006 (ristampa).
- *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005.
- *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin*, in: ID., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 212-243 (precedentemente in: *Paesaggi benjaminiani*, "Aut Aut" 189-190 [1982]).
- *Profanazioni*, Edizioni Nottetempo Edizioni, Roma 2005.
- *Stato di Eccezione* (Homo sacer II, 1), Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata 2002.
- *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (Homo sacer III), Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- *Verità come erranza*, in: DONÀ M. (a cura di), *Sulla verità, "Paradosso" 2-3* (1997).
- *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.
- *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin*, in: BELLOI L., LOTTI L. (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo, storia, linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 65-82 (ora in: AGAMBEN G., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 37-55).
- *Un importante ritrovamento di manoscritti di Walter Benjamin*, in: AA. VV., *Paesaggi benjaminiani*, "Aut Aut" 189-190 (1982), pp. 4-6.



Collaborazioni:

BADIOU A., DE CAROLIS M., NANCY J.-L., RUSSO N., ZANARDI M. (a cura di), *Comunità e Politica*, Cronopio, Napoli 2011.

## Opere critiche e saggi su Giorgio Agamben

- ACCIARESI M. A., *In convergente disaccordo. Giorgio Agamben lettore di Martin Heidegger. Un'indagine filosofica*, Edizioni Accademiche Italiane, 2017.
- APPEL K., "Nur in der Geschichte der Zeugen kann Gott in seinem Christus geschichtlich wahr werden,„. *Die messianische Gemeinschaft und der Homo sacer im Zeugnis von Giorgio Agamben und Johann Reikerstorfer*, in: APPEL K., METZ J. B., TÜCK J.-H. (Hrsg.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie* (FS Reikerstorfer) (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 4), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, S. 281-301.
- ID., *Das Fest, der Sabbat und die Ankunft des Messias*, in: „IKZ“ 40 (2011), S. 138-144 (tr. it., *La festa, il sabato e l'avvento del messia. Accogliendo qualche pensiero di Giorgio Agamben*, in: "Teologia" 36 (2011), pp. 271-275).
- ID., *La religione e la comunità che viene: il discorso messianico di Giorgio Agamben*, in: KALTENBACHER W., MELICA C., NAGL-DOCEKAL H., *Il dibattito filosofico sulla religione dopo la critica della religione*, La scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2017, pp. 147-174.
- ASSELIN G., BOURGEOULT J.-F. (a cura di), *La littérature en puissance autour de Giorgio Agamben*, VLB, Montréal 2006.
- BORSÒ V. (a cura di), *BENJAMIN – AGAMBEN*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.
- CLEMENS J., HERON N., MURRAY A., *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*, Edinburgh University Press, Edinburg 2008.
- D'ALONZO J., *Linguaggio e passioni nella filosofia di Giorgio Agamben*, in: "Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio", 7/1 (2013), pp. 18-30.
- DE LA DURANTAYE L., *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford 2009.
- DELL'AIA L. (a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano 2012.
- ID., *Parodia e Profanazione*, in: DELL'AIA L. (a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano 2012, pp. 24-32.
- GEULEN E., *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, Fink, München 2008.
- ID., *Giorgio Agamben zur Einführung*, Junius, Hamburg 2005.
- GUANZINI I., *Una debole forza messianica. Motivi teologici nella filosofia di Giorgio Agamben*, in: "Teologia" 39 (2014), pp. 241-266.
- GUÉDON C., *Scandalo e dono. San Paolo letto da Jacob Taubes e Giorgio Agamben*, in: AA. VV., *Scandalo* (Atti della Scuola Europea degli Studi Comparati – a cura di CARBOTTI R.), Le Monnier, Firenze 2006, pp. 28-39.
- HERVAS A. G., *Politica y mesianismo: Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005.
- LEMKE T., "A Zone of Indistinction". *A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics*, in: "Outlines. Critical Social Studies", 7/1 (2005), pp. 3-13.
- LISKA V., *Il Messia davanti alla Legge. Giorgio Agamben, Walter Benjamin e Kafka*, in: DELL'AIA L. (a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano 2012.

- LUCCI A., *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2016.
- MESNARD P., KAHAN C., *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz: témoignages, interprétations*, Éditions Kimé, Paris 2001.
- MÜLLER M., *Das Paradigma der Schwelle. Rekapitulation, Interpretation und Anwendung des Denkmodells Giorgio Agambens und seine Relevanz als Perspektive für die politische Theorie*, Doktorarbeit (Philosophie), Wien 2011.
- MURRAY A., *Giorgio Agamben*, Routledge, London – New York 2010.
- RECCHIA LUCIANI F., *Agamben e la Shoah. Fenomenologia della testimonianza e potere dell'immaginazione*, in: DELL'AIA L. (a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano 2012, pp. 76-88.
- SALZANI C., *Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, Genova 2013.
- TALAMO R., *Nel mezzo della voce. L'estetica come ontologia poetica in Agamben*, in: DELL'AIA L. (a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Milano 2012, pp. 9-23.
- TOMMASI F. V. (a cura di), *Tempio e persona. Dall'analogia al sacramento*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2013.
- ID., *Homo sacer e i dispositivi. Sulla semantica del sacrificio in Giorgio Agamben*, in: "Archivio di Filosofia", 1-2 (2008), pp. 395-402.
- ID., *L'analogia in Carl Schmitt e in Giorgio Agamben. Un contributo al chiarimento della teologia politica*, in: "Democrazia e Diritto", 3 (2008), pp. 215-229.

## Opere di Jean-Luc Nancy

- *Del sesso*, Cronopio, Napoli 2016.
- *Politica e «essere-con»*. *Saggi, conferenze, conversazioni*, (a cura di DE PETRA F.), Mimesis, Milano – Udine 2013.
- *L'adorazione. Decostruzione del cristianesimo, 2*, Cronopio, Napoli 2012 (*L'Adoration: déconstruction du christianisme, 2*, Galilée, Paris 2010).
- *Tre saggi sull'immagine*, Cronopio, Napoli 2011<sup>2</sup>.
- *Indizi sul corpo*, Ananke, Torino 2009.
- *Il peso di un pensiero. L'approssimarsi*, (a cura di CALABRÒ D.), Mimesis, Milano – Udine 2009.
- *Corpus*, Cronopio, Napoli 2007 (or. fr., *Corpus*, Métailié, Paris 1992).
- *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo, 1*, Cronopio, Napoli 2007 (or. fr., *La dé-closion*, Galilée, Paris 2005; tr. ted. *Dekonstruktion des Christentums, 1*, Diaphanes Verlag, Berlin 2008).
- *In cielo e in terra. Piccola conferenza su Dio*, Sossella, Roma 2006.
- *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2005.
- *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- *La creazione del mondo. O la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003 (or. fr., *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002).
- *Visitazione (della pittura cristiana)*, Abscondita, Milano 2002.
- *Il «c'è» del rapporto sessuale*, (a cura di FANFONI A.), SE, Milano 2002.
- *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001 (or. fr., *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996).

- *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000 (or. fr., *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988).
- *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000 (or. fr., *L'Intrus*, Galilée, Paris 2000).
- *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli 1998 (or. fr., *L'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris 1997).
- *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997 (or. fr., *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993).
- *L'essere abbandonato*, Qodlibet, Macerata 1995.
- *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamenti*, Il Poligrafo, Padova 1993.
- *Un pensiero finito*, Marcos y Marcos, Milano 1992 (or. fr., *Une Pensée Finie*, Galilée, Paris 1990).
- *La comunità inoperosa*, (tr. it. MOSCATI A.), Cronopio, Napoli 1992.

Collaborazioni:

LACOUÉ-LABARTHE PH., *Il mito nazi*, Il Melangolo, Genova 1992.

AGAMBEN G., BADIOU A., DE CAROLIS M., RUSSO N., ZANARDI M. (a cura di), *Comunità e Politica*, Cronopio, Napoli 2011.

## Opere critiche e saggi su Jean-Luc Nancy

APPEL K., *Postatheistische Religionskritik und die Fragwürdigkeit der Gottesfrage. Vattimo – Derrida – Nancy*, in: „*Wiener Jahrbuch für Philosophie*“ (LANGTHALER R., HOFER M., Hrsg.), XLI (2009), pp. 67-85.

CALABRÒ D., *L'amore, ogni volta... Il cuore scheggiato di Jean-Luc Nancy*, in: CALDARONE R., CECALA P., TUSA G. (a cura di), „*Epékeina*“, 2 (2013), pp. 19-30.

ID., *L'immemorabile: la decostruzione del cristianesimo nel luogo della Visitazione*, in: PERONE U. (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Seller, Torino 2012, pp. 55-67.

ID., *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano – Udine 2006.

CALDARONE R., *Jean-Luc Nancy. L'iperbole del finito*, in: CALDARONE R., CECALA P., TUSA G. (a cura di), „*Epékeina*“, 2 (2013), pp. 11-17.

LUPO R. M., *L'altro a fianco e la distensione del tempo*, in: CALDARONE R., CECALA P., TUSA G. (a cura di), „*Epékeina*“, 2 (2013), pp. 163-175.

MARCHART O., *Die politische Differenz zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Suhrkamp, Berlin 2010.

MEAZZA C., *La comunità s-velata. Questioni per Jean-Luc Nancy*, Guida, Napoli 2010

MOSCATI A., *Corpi di nessuno*, in: Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Cronopio, Napoli 2007.

NOBERASCO G., *Evocazione e nostalgia dell'Evento. L'antecedente teologico della decostruzione in Jean-Luc Nancy*, in: SEQUERI P., UBBIALI S. (ed.), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009, pp. 527-556.

PERONE U. (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Seller, Torino 2012.

PIROMALLI S., *Nudità del senso, nudità del mondo. L'ontologia aperta di Jean-Luc Nancy*, Il Poligrafo, Padova 2012.

ID., *Vuoto e inaugurazione. La condizione umana nel pensiero di Maria Zambrano e Jean-Luc Nancy*, Il Poligrafo, Padova 2009.

- SAVERIANO M., *Individuo corpo soggetto in Jean-Luc Nancy*, in: PERONE U. (A cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Seller, Torino 2012, pp. 41-46.
- SERRA C., *La voce e il riferimento. Una discussione su À l'écoute di Jean-Luc Nancy*, in: "De Musica", (2012), pp. 1-12.
- TORRES I., *La bonne finitude: corpo, senso, comunità. Un approccio politico*, in: PERONE U. (A cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Seller, Torino 2012, pp. 47-52.
- TUPPINI T., *Jean-Luc Nancy. Le forme della comunicazione*, Carocci Editore, Roma 2012.
- TUSA G., *La questione ultima: il tema del sacrificio tra Derrida e Nancy*, in: PERONE U. (A cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Rosenberg & Seller, Torino 2012, pp. 121-126.
- ZIMMERMANN M., *Das Bild als Ausnahmezustand. Nancy und Agamben*, in: BREDEKAMP H., WERNER G. (Hrsg.), *Bildtechniken des Ausnahmezustands. Bildwelten des Wissens: kunst-historisches Jahrbuch für Bildkritik*, (Bd. II,1), Akademie, Berlin 2004, pp. 9-18.

## Letteratura secondaria

- AA. VV., (a cura di MELLONI A.), *Storia del concilio Vaticano II, I-IV*, (diretta da ALBERIGO G.), Il Mulino, Bologna 2012-2013.
- AA. VV., (a cura di DE CARO M., FERRARIS M.), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012.
- AA. VV., *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano 2012.
- AA. VV. (a cura della ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA), *Le ragioni della fede nell'età secolare. Atti del XXIII Corso di Aggiornamento. Roma, 27-29 dicembre 2012* (edizione digitale).
- AA. VV. (a cura di TAMBURINI A. M., VALENTINI N.), *Dipingere la Parola. La teologia della bellezza nell'opera di Agostino Venanzio Reali*, Edizioni Messaggero, Padova 2006.
- AA. VV. (a cura di ANDRONICO M., MARCONI D., PENCO C.), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 2004.
- AA. VV. (a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO), *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, Glossa, Milano 2002.
- AA. VV. (a cura di DOZZI D., GIANESSI F.), *Poesia, fede: il loro luogo. Atti del II Convegno su Agostino Venanzio Reali*, Sogliano al Rubicone-Montetiffi 10-12 settembre 1999, EDB, Bologna 2000.
- AA. VV. (a cura di ANTONELLI M., EPIS M.), *Sulla credibilità del Cristianesimo*, in: "La Scuola Cattolica" 125 (1997).
- AA. VV. (a cura di COLOMBO G.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1991.
- ACETI E., GALBIATI M., *Abitare la soglia*, Tranchida, Milano 1994.
- ADORNO T. W., *Teoria estetica*, Einaudi, Torino, 1977.
- AGUTI A., *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, EDB, Bologna 2001.
- AIME O., MARTINENGO A., PASERO P. G., *Paul Ricoeur. Tra fenomenologia ed ermeneutica. Per una filosofia dell'ospitalità*, (Sussidio didattico), Torino 2008.
- AIME O., *Il circolo e la dissonanza. Filosofia e religione nel Novecento, e oltre*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2010.
- ALBARELLO D., *Una maniera di abitare il pluralismo. Il Cristianesimo come ospitalità e apprendimento secondo C. Theobald*, in: LINGUA G. (a cura di), *Religioni e ragione pubblica. Percorsi nella società post-secolare*, ETS, Pisa 2010, pp. 163-194.

- ALBERIGO G., *Breve storia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Il Mulino, Bologna 2012.
- ALFIERI A., *Necessità e fallimento della forma. Saggio su Adorno e l'arte contemporanea*, Mimesis, Milano – Udine 2015.
- ALIGHIERI D., *La Divina Commedia. Inferno – Purgatorio – Paradiso* (Commento di CHIAVACCI LEONARDI A. M.), Mondadori, Milano 2005.
- ANCESCHI L., *Che cosa è la poesia?*, CLUEB, Bologna 1998.
- APPEL K., *Tempo e Dio. A partire da Hegel e Schelling*, Queriniana (BTC 187), Brescia 2018.
- ID., *Trinität und Offenheit Gottes*, in: VIERTBAUER K., SCHMIDINGER H. (Hrsg.), *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert*, WBG, Darmstadt 2016, pp. 19-46.
- ID., *Apprezzare la morte. Cristianesimo e nuovo umanesimo*, EDB, Bologna 2015.
- ID., *Il Dio aperto. Al di là di teismo e ateismo*, in: “*Annali di studi religiosi*” 15 (2014), pp. 5-18.
- ID., *Un nuovo ordine simbolico della Chiesa*, in: “*Il Regno – Attualità*”, 22 (2014), pp. 797-803.
- ID., *Die Ankunft des Messias im Text. Gedanken zur Messianität Jesu im Ausgang des Jesusbuches von Benedikt XVI.*, in: TÜCK J.-H. (Hrsg.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern, Mainz 2011, pp. 126-147.
- ID., *L'altro noi*, in: “*Il Regno – Attualità*” 10 (2009), pp. 349-352.
- ID., *Mythos und Logos der Zeit. Im Anschluss an Hegel und Schelling*, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2008.
- APPEL K., DEIBL J. H. (Hrsg.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm vom Papst Franziskus*, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 2016.
- ARENDT H., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, (a cura di MALETTA S.), Jaca Book, Milano 2009.
- ID., *Walter Benjamin 1892 – 1940*, (a cura di FERRARI F.), Ed. SE, Milano 2004.
- ID., *The Human Condition*, Charles R. Walgreen Foundation Lectures s.n., University of Chicago Press, Chicago 1958.
- ARICI M., *Chōra-Carne: un confronto fra Derrida e Merleau-Ponty*, in: “*Segni e Comprensione*”, 67 (2009), pp. 7-33.
- ARNONE V., *La Bibbia fonte d'ispirazione letteraria*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta 2010.
- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (a cura di REPOLE R., SCANZIANI F.), *Eucaristia e Logos. Un legame propizio per la teologia e la chiesa*, Glossa, Milano 2013.
- ID. (a cura di REPOLE R., SCANZIANI F.), *Teologia dalla Scrittura. Attestazione e interpretazioni*, Glossa, Milano 2011.
- ATANASIO (SAN), *Discorsi sull'Incarnazione del Verbo*, in: *Patrologiae cursus completus series Graeca* (= PG), (a cura di MIGNE J. P.), 25, 8-9.
- BACCARINI E., *Ospitalità ed estraneità*, in: “*Àgalma*” 7-8 (2004), pp. 40-38.
- BAHR H. D., *La morte dell'altro e la propria morte*, in: LEONI M., PIGAFETTA G. (a cura di), *Architettura: il duplice sguardo su vita e la morte*; Il Poligrafo, Padova 2014, pp. 27-38.
- ID., *L'ospite, il suo dono*, in: “*Il Regno – Attualità*” 10 (2009), pp. 339-348.
- ID., *Lo straniamento dell'ospite*, in: “*Àgalma*” 7-8 (2004), pp. 26-38.
- ID., *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Reclam, Leipzig 1994.
- BALOCCO D., *Dal cristocentismo al cristomorfismo. In dialogo con David Tracy*, Glossa, Milano, 2012.

- BALTHASAR H. U. VON., *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 61), Brescia 1990.
- ID., *Verbum Caro. Saggi teologici, I*, Morcelliana, Brescia 1985.
- ID., *Fides Christi*, in: ID., *Sponsa Verbi. Saggi teologici, II*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 41-72.
- ID., *Spiritus Creator. Saggi teologici, III*, Morcelliana, Brescia 1983.
- BANCALARI S., *Rudolf Otto e le due fenomenologie della religione*, in: AA. VV., *Filosofia della religione oggi?*, "Archivio di filosofia" LXXV, 1-2 (2007), pp. 169-82.
- BARTH K., *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2002.
- BARTHES R., *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 2005.
- ID., *La camera chiara*, (a cura di GUIDIERI R.), Einaudi, Torino 2003.
- BARTOLOMEI M. C. (a cura di), *La filosofia e il Grande Codice. Fissità dello scritto – Libertà del pensiero?*, Claudiana, Torino 2012.
- BARZAGHI M., *Il mito del vampiro. Da demone della morte nera a spettro della modernità*, Rubettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2010.
- BATAILLE G., *Sacrifici*, Stampa alternativa, Viterbo 2007.
- ID., *Su Nietzsche*, (a cura di ZANZOTTO A.), SE, Milano 2006.
- ID., *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- ID., *Il colpevole* (con *L'alleluia*), Dedalo, Bari 1989.
- ID., *Hegel, la morte e il sacrificio*, in: ID., *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, (a cura di CIAMPA M., DI STEFANO F.), Liguori Editore, Napoli 1985, pp. 71-93.
- BAUMAN Z., *Modernità liquida*, Laterza, Roma – Bari 2003.
- ID., *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori, Milano 2002.
- BENJAMIN W., *Opere complete* (9 vol.), a cura di TIEDEMANN R., ed. it. a cura di GANNI E., Einaudi, Torino 2000-2014 (or. ted. ID., *Gesammelte Schriften* (I-VII Bd.), TIEDEMANN R., SCHWEPPEHÄUSER H. (Hrsg.), Frankfurt a. M. 1972-1989).
- ID., *Capitalismo come religione*, Il Melangolo, Genova 2013.
- ID., *I "passages" di Parigi*, in: ID., *Opere complete, IX, op. cit.*
- ID., *Sul concetto di storia*, a cura di BONOLA G., RANCHETTI M., Einaudi, Torino 1997 (attualmente edita in: ID., *Opere complete, VII. Scritti 1938-1940, op. cit.*).
- BENOIST J., *I confini dell'intenzionalità. Ricerche fenomenologiche e analitiche*, (a cura di ZANNET L. M.), Bruno Mondadori, Milano 2008.
- BENVENISTE È., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Economia, parentela, società: I – Potere, diritto, religione: II*, Einaudi, Torino 2001.
- ID., *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971.
- BERGER P. L., *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1995 (nuova edizione).
- BERTULETTI A., *Il significato teologico di una formula inconsueta*, in: "Teologia" 23/3 (1998), pp. 241-247.
- BETTINI M., *Radici. Tradizioni, identità, memoria*, Il Mulino, Bologna 2016.
- ID., *Il grande racconto dei miti classici*, Il Mulino, Bologna 2015.
- ID., *Dèi e uomini nella città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*, Carocci, Roma 2015.
- ID., *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare dalle religioni antiche*, Il Mulino, Bologna 2014.

- ID., *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2012.
- BLANCHOT M., *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984.
- ID., *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1969.
- BLOCH E., *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno. "Chi vede me vede il Padre"*, Feltrinelli, Milano 2005.
- ID., *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992.
- BLOOM H., *Il canone occidentale. I libri e le scuole delle età*, Rizzoli, Milano 2008.
- ID., *Visioni profetiche. Angeli, sogni, risurrezioni*, Il Saggiatore, Milano 1999.
- BOBIN C., *Francesco e l'infinitamente piccolo*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI) 1994.
- BODEI R., *Limite*, Il Mulino, Bologna 2016.
- ID., *Sconfinamenti della verità*, Laterza, Roma – Bari 2015 (edizione digitale).
- ID., *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna 2003.
- BOITANI P., *Riconoscere è un dio. Scene e temi del riconoscimento nella letteratura*, Einaudi, Torino 2014.
- ID., *Letteratura e verità*, Edizioni Studium, Roma 2013.
- ID., *Il vangelo secondo Shakespeare*, Il Mulino, Bologna 2009.
- ID., *Esodi e Odissee*, Liguori Editore, Napoli 2004.
- ID., *Sulle orme di Ulisse*, Il Mulino, Bologna 1998.
- ID., *Ri-scritture*, Il Mulino, Bologna 1997.
- ID., *L'ombra di Ulisse*, Il Mulino, Bologna 1992.
- BONACCORSO G., *Critica della ragione impura. Per un confronto tra teologia e scienza*, Cittadella Editrice, Assisi 2016.
- ID., *L'epistemologia della complessità e la teologia*, in: "Rassegna di Teologia" 54 (2013), pp. 61-95.
- ID., *L'estetica del rito. Sentire Dio nell'arte*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2013.
- ID., *Il dono efficace. Rito e sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2010.
- ID., *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella Editrice, Assisi 2006.
- BONGIOVANNI S., *Lasciar-essere: riconoscere Dio nel pensare. Studi di teologia filosofica I*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007.
- BONHOEFFER D., *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, (a cura di GALLES A.), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1988.
- ID., *Sequela*, Queriniana, Brescia 1975.
- BONOLA G., *Franz Rosenzweig e il confine. Introduzione*, in: ROSENZWEIG F., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, (a cura di BONOLA G.), Città Nuova Editrice, Roma 1991, pp. 7-68.
- BORI P. C., *L'interpretazione infinita*, Il Mulino, Bologna 1987.
- BOTTIROLI G., *Teoria dello stile*, Nuova Italia, Firenze 1997.
- BRAMBILLA F. G., *L'interpretazione teologica del Vaticano II. Categorie, orientamenti, questioni*, in: *Il Concilio e Paolo VI. A cinquant'anni dal Vaticano II*, (a cura di ROSANNA E.) – Istituto Paolo VI, Studium, Brescia – Roma 2016, pp. 148-179.
- ID., *Il Vaticano II, la modernità e la scelta pastorale*, in: *Archivio Teologico Torinese*, 20 (2014), pp. 7-18.

- ID., *Imparò l'obbedienza dalle cose che patì (Eb 5,8)*, in: AA. VV. (a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO), *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, Glossa, Milano 2002, pp. 113-137.
- ID., *Il Crocifisso Risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 99), Brescia 1999<sup>2</sup>.
- BROCH H., *La morte di Virgilio*, Feltrinelli, Milano 1982.
- CACCIARI M., *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014.
- ID., *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013.
- ID., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004.
- ID., *Icone della legge*, Adelphi, Milano 2002.
- ID., *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 2001.
- ID., *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.
- ID., *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986.
- CALABRESE A., *Il paradigma accogliente. La filosofia interculturale in Raimon Panikkar*, Mimesis, Milano – Udine 2012.
- CALABRÒ P., SANTASILIA S., *Lo scandalo dell'unicità e le sue conseguenze: la proposta ontologica di Raimon Panikkar*, in: “*Conjectura: filosofia e educação*”, 1 (2014), pp. 59-74.
- CALASSO R., *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1983.
- CALVINO I., *Sotto il sole giaguaro*, Mondadori, Milano 2017.
- CAMPAGNOLI E., *Jean-Luc Marion, filosofo della soglia. La vita, l'opera, il metodo, la filosofia cristiana, le fonti e il lessico filosofico*, Glossa, Milano 2016.
- CAMPORESI P., *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Il Saggiatore, Milano 2017.
- CANETTI E., *La lingua salvata. Storia di una giovinezza*, Adelphi, Milano 1980.
- CANOBBIO G., *Nessuna salvezza fuori della chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Queriniana (Giornale di teologia, 338), Brescia 2009.
- CANULLO C., *L'esperienza del credere*, prefazione in: FALQUE E., *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 5-15.
- ID., *Introduzione. Un nuovo inizio è ancora possibile? Fenomenologia, ermeneutica, evento*, in: ROMANO C., *Il possibile e l'evento. Introduzione all'ermeneutica eventuale*, (a cura di CANULLO C.), Mimesis, Milano – Udine 2010, pp. 7-15.
- ID., *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.-L. Marion, Michel Henry, Jean Luis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.
- ID., *Il Passaggio possibile*, in: CANULLO C., GILBERT P. (a cura di), *Emmanuel Falque, tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 5-11.
- CAPPA F., *Il credere cristiano. Una teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 2010.
- CAPPUCCIO M. (a cura di), *Neurofenomenologia Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006.
- CARBONE M., *Leib o Körper, chair e corpus: la filosofia e la nozione di corpo*, intervista a cura di ROZZONI C., BIANCHETTI M., in: “*Chora*” 9 (2004).
- ID., *La carne e il mondo in Merleau-Ponty*, in: MELCHIORRE V. (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 227-256.
- ID., *Presentazione*, in: MERLEAU-PONTY M., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003.



- ID., *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- ID., *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini e Associati, Milano 1996.
- CARBONE M., LEVIN D. M., *La Carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano – Udine 2003.
- CARCHIA G., *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2000.
- CASADEI M., “Egli finse di andare oltre” (Lc 24,28). *Gesù e l'idolatria*, in: “Parola e Tempo” 9 (2010) Pazzini Editore, Rimini, pp. 40-51.
- ID., *Il linguaggio della rivelazione nella tradizione ebraico-cristiana (l'insegnamento di Franz Rosenzweig)*, in: “Parola e Tempo” 3 (2004), Pazzini Editore, Rimini, pp. 31-40.
- CASPER B., *Rosenzweig e Heidegger. Essere ed evento*, (a cura di FABRIS A.), Morcelliana, Brescia 2008.
- ID., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, (a cura di ZUCAL S.), Morcelliana, Brescia 2009.
- CASTELLUCCI E., *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2010.
- ID., *Annunciare Cristo alle genti. La missione dei cristiani nell'orizzonte del dialogo tra le religioni*, EDB, Bologna 2008.
- ID., *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2008.
- ID., *Davvero il Signore è risorto. Indagine teologico-fondamentale sugli avvenimenti e le origini della fede pasquale*, Cittadella Editrice, Assisi 2005.
- ID., *Nella pienezza della gioia pasquale. La centralità dell'ermeneutica nell'escatologia cristiana*, in: “Sacra Doctrina” 43 (1998), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998.
- CASTELLUCCI E., PANIZZOLO S. (a cura di), *Noi Chiesa. Introduzione all'ecclesiologia*, Edizioni Paoline, Roma 1989.
- CAVARERO A., *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.
- ID., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2011<sup>9</sup>.
- ID., *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003.
- ID., *Le tentazioni del doppio*, in: AA. VV. (a cura di MAZZONI C. M.), *Etica della ricerca biologica*, Olschki, Città di Castello (Perugia) 2000, pp. 225-232.
- CERAGIOLI F., “Il cielo aperto” (Gv 1, 51): *Analitica del riconoscimento e struttura della fede nell'intreccio di desiderio e dono*, Effatà Editrice, Torino 2012.
- CESERANI R., *La maledizione degli “ismi”*, in: “Allegoria”, 77 (2018), pp. 191-213.
- CHAUVET L.-M., *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Editrice Elledici, Leumann (Torino) 1988.
- CHESI F. S., *Il pensiero della fine e il pensiero dell'origine. La verità trascritta*, Jaca Book, Milano 1998.
- CHRÉTIEN J.-L., *La ferita della bellezza*, Marietti, Genova – Milano 2010.
- ID., *L'Appel et la Réponse*, Minuit, Paris 1992.
- CIANCIO C., *Libertà e dono dell'essere*, Marietti, Genova 2009.
- CIGLIA F. P., *Fra Atene e Gerusalemme. Il “nuovo pensiero” di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova 2009.

- ID., *Scrutando la "Stella". Cinque studi su Rosenzweig*, CEDAM (Biblioteca dell' "Archivio di Filosofia"), Padova 1999.
- CODA P., DONÀ M., *Dio-Trinità. Tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007 (edizione digitale 2013).
- CODA P., *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003.
- ID., *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987.
- COLLI G., *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1988<sup>4</sup>.
- ID., *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980.
- ID., *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.
- COLOMBO G., *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995.
- CONSOLI D., *Imitazione, immunità, cooperazione. Comunità e ridefinizione del legame sociale*, in: "Lessico di etica pubblica", 7 (2016), pp. 84-94.
- CORNATI D., *Spasmi e apatie del male. Tracce di una an-estetica e di una fenomenologia rovesciata del male*, in: "La Scuola Cattolica" 130 (2002), pp. 807-819.
- ID., *Postilla conclusiva non scientifica. L'ascolto della voce. La visione del testo. Il contatto affettivo con la parola. Appunti per un'estetica dell'attestazione*, in: "La Scuola Cattolica" 129 (2001), pp. 53-101.
- COSER M., *Verso una "Nuova Mitologia". Hölderlin e il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, in: "Parola e Tempo", 14 (2016), Pazzini Editore, Rimini, pp. 193-203.
- ID., *Fame del mito. Riflessioni sul successo del genere fantasy*, in: "Parola e Tempo", 11 (2012), Pazzini Editore, Rimini, pp. 350-360.
- COSTA M. T., *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, Quodlibet, Macerata 2008.
- ID., "Bild": *quella terza cosa tra pensiero e scrittura. Benjamin e la filosofia dell'immagine*, in: "Iride", 2 (2005), pp. 331-348.
- COSTA V., FRANZINI E., SPINICCI P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.
- COZZI A., *Il mistero del Figlio: generazione di Dio, destinazione dell'uomo*, in: AA. VV., *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano 2012, pp. 161-221.
- CURI U., *Passione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.
- ID., *L'apparire del bello. Nascita di un'idea*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- ID., *Via di qua. Imparare a morire*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- ID., *Miti d'amore. Filosofia dell'eros*, Bompiani, Milano 2007.
- CURRÒ S., *In-corporazione del cristianesimo. Tra fenomenologia e teologia pratica (In dialogo con l'opera di Emmanuel Falque)*, in: CANULLO C., GILBERT P. (a cura di), *Emmanuel Falque, tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 117-166.
- CUSANO N., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, (a cura di PEROLI E.), Bompiani, Torino 2017.
- D'ACUNTO G., *La voce prima del segno*, in: "Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio", 1 (2015), pp. 37-45.
- DAL POZZOLO A., *La fede. Tra estetica, etica ed estatica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011.
- D'AQUINO T., *La somma teologica*, (33 vol.), Adriano Salani, Firenze 1951-1972 – in particolare: *S. Th.*, III, 62, 1.

- DE CAROLIS M., *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata 2008.
- ID., *Una lettura del "Tractatus" di Wittgenstein*, Cronopio, Napoli 1999.
- DE CERTEAU M., J.-M. DOMENACH, «*Il cristianesimo in frantumi*», Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2010.
- DE CERTEAU M., *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2012<sup>1</sup>.
- ID., *Fabula mistica. XVI-XVII*, (a cura di FACIONI S.), Jaca Book, Milano 2008.
- ID., *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, (a cura di BIANCHI E.), Edizioni Qiqajon, Magnano (Biella) 2007.
- ID., *La pratica del credere*, Medusa, Milano 2007.
- ID., *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- ID., *La scrittura della storia*, (a cura di FACIONI S.), Jaca Book, Milano 2006.
- ID., *La debolezza di credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, (a cura di MORRA S.), Città Aperta, Troina (Enna) 2006.
- ID., *La scrittura dell'altro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- ID., *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris 1987.
- ID., *La Rupture Instauratrice. Ou Le Christianisme Dans La Culture Contemporaine*, in: "Esprit" 404/6 (1971), pp. 1177–1214.
- DE CESARIS A., *Ipercomunità. Innovazioni tecnologiche e nuove forme del legame sociale*, in: "Lessico di etica pubblica", 7 (2016), pp. 137-149.
- DEIBL J., *Poetica del congedo. Hölderlin e la nominazione del divino*, EDB, Bologna 2017.
- DELEUZE G., *L'esausto*, (a cura di BOMPIANI G.), Nottetempo Edizioni, Roma 2015 (edizione digitale).
- ID., *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005.
- ID., *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 2004.
- DELLA ROCCA R., *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, Giuntina, Firenze 2015.
- DE LUBAC H., *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura (17-20); Storia e Spirito (16); Corpus Mysticum (15); La rivelazione divina e il senso dell'uomo (14); Spirito e libertà (13); Paradosso e mistero della Chiesa (9); Paradossi e nuovi paradossi (4)*, in: ID., *Opera omnia*, Jaca Book, Milano 1985-2018.
- DE MONTICELLI R., CONNI C., *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- DE MONTICELLI R., *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009 (ristampa).
- ID., *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003.
- ID., *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Edizioni Angelo Guerini, Milano 2002 (ristampa).
- DEPRAZ N., *Mettere al lavoro il metodo fenomenologico nei protocolli sperimentali. "Passaggi generativi" tra l'empirico e il trascendentale*, in: M. CAPPUCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006.
- D'ERRICO C., *L'umano come relazione. Crux metaphysicorum e altri saggi*, Diogene Edizioni, Pomigliano d'Arco (Napoli) 2012.
- DERRIDA J., *Toccare. Jean-Luc Nancy*, Marietti, Genova 2007.

- ID., *Forza di legge. Il "Fondamento mistico dell'autorità"*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- ID., *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina Raffaello, Milano 1996.
- ID., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- DE SAINT-EXUPÉRY A., *Il Piccolo Principe*, Bompiani, Milano 2000.
- DI MARCO C., *Philia versus Fraternità*, in: ID., (a cura di), *Un mondo altro è possibile*, Mimesis, Milano 2004, pp. 9-21.
- DIDI-HUBERMAN G., *La conoscenza accidentale. Apparizione e sparizione delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- ID., *Rendere un'immagine*, in: KIRCHMAYR R., ODELLO L. (a cura di), *G. Didi-Huberman. Un'etica delle immagini, "aut-aut"* 348 (2010), pp. 6-27.
- ID., *Epatica empatia*, in: KIRCHMAYR R., ODELLO L. (a cura di), *G. Didi-Huberman. Un'etica delle immagini, "aut-aut"* 348 (2010), pp. 132-152.
- ID., *L'immagine aperta. Motivi dell'incarnazione nelle arti visive*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- DOLTO F., *La fede alla luce della psicoanalisi. La vita del desiderio. Dialoghi con Gérard Sévérin*, Et al./ Edizioni, Milano 2013.
- ID., *I vangeli alla luce della psicoanalisi. La liberazione del desiderio. Dialoghi con Gérard Sévérin*, Et al./ Edizioni, Milano 2012.
- DONÀ M., *Abitare la soglia. Cinema e filosofia*, Mimesis, Milano – Udine 2010.
- DONNARUMMA R., *Ipermodernità: ipotesi per un congedo dal postmoderno*, in: "Allegoria", 64 (2011), pp. 15-50.
- DOSTOEVSKIJ F., *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 2005.
- DREWERMANN E., *L'essenziale è invisibile. Una interpretazione psicoanalitica del Piccolo Principe*, Queriniana, Brescia 2008<sup>5</sup>.
- ID., *Funzionari di Dio. Psicogramma di un ideale*, Edition Raetia, Bolzano 1995.
- ID., *Il vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 78), Brescia 1994.
- D'URSO A., *Sul Baudelaire di Walter Benjamin. Dalla teoria della traduzione alla sociologia della letteratura*, in: "Enthymema", 13 (2015), pp. 108-122.
- DURST M., *La forza della fragilità. La nascita in Hannah Arendt*, in: "Fenomenologia e società", 3 (2001), pp. 32-50.
- ELIADE M., *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1984.
- ENDE M., *La storia infinita*, TEA, Milano 2010
- EPIS M., *Teologia Fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2009.
- ID., *Fenomenologia della soggettività. Saggio su Edith Stein*, Edizioni Universitarie LED, Milano 2003.
- ID., *Vedere e credere: l'incontro con il Risorto*, in: AA. VV. (a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO), *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, Glossa, Milano 2002, pp. 139-154.
- ESPOSITO R., *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.
- ID., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.
- ID., *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.
- ID., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.
- ID., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.

- ID., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- ID., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
- ID., *Dialogo sulla filosofia a venire*, in: NANCY J.-L., *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.
- ID., *Libertà in comune*, in: NANCY J.-L., *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000.
- FACIONI S., *La cattura dell'origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2005.
- FALQUE E., *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, Morcelliana, Brescia 2017.
- ID., *Manger la chair: la querelle eucharistique comme querelle sacrificielle*, in: "Archivio di Filosofia", 1-2 (2008), pp. 155-168.
- FERRARIS M., *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008.
- ID., *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988.
- FLORENSKIJ P. A., *Stupore e dialettica*, (a cura di VALENTINI N.), Quotlibet, Macerata 2011.
- ID., *Il valore magico della parola*, (a cura di LINGUA G.), Medusa, Milano 2003.
- ID., *Il significato dell'idealismo*, (a cura di VALENTINI N.), Rusconi, Milano 1999.
- FORTE B., *Inquietudini della Trascendenza*, Morcelliana, Brescia 2005.
- ID., *Dio nel Novecento. Tra filosofia e teologia*, Morcelliana, Brescia 1998.
- ID., *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995.
- FOUCAULT M., *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 2001.
- ID., *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.
- FRANCK D., *Dramatique des phénomènes*, PUF, Paris 2001.
- FREUD S., *Introduzione alla psicoanalisi; Compendio di psicoanalisi*, in: ID., *Sigmund Freud. Opere (= OSF)*, XI, Bollati Boringhieri, Torino 1967-1980, pp. 121-284. 571-634.
- ID., *L'avvenire di un'illusione; Il disagio della civiltà*, in: ID., *OSF, op. cit.*, X, pp. 435-485. 557-630.
- ID., *Al di là del principio di piacere; Nevrosi e psicosi*, in: ID., *OSF, op. cit.*, IX, pp. 193-249. 611-615.
- ID., *Totem e tabù*, in: ID., *OSF, op. cit.*, VII, pp. 7-164.
- ID., *L'interpretazione dei sogni*, in: ID., *OSF, op. cit.*, III.
- FRIEDMANN F. G., *Da Cohen a Benjamin. Essere ebrei tedeschi*, Giuntina, Firenze 1995.
- FRYE N., *Il Grande Codice. La Bibbia come letteratura*, Einaudi, Torino 1986.
- GABURRO S., *Il Crocifisso sorridente. Per una teologia ermeneutica del paradosso*, (prefazione di SALMANN E.) Aracne Editrice, Ariccia (Roma) 2015.
- ID., *L'ironia, "voce di sottile silenzio"*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (Milano), 2013.
- GADAMER H. G., *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma – Bari 2008.
- ID., *La dialettica di Hegel*, (a cura di DOTTORI R.), Marietti, Genova 1996.
- ID., *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, (a cura di DOTTORI R.), Marietti, Genova 1986.
- GALIMBERTI U., *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000.
- GALLI C., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 1998.
- GAMBAZZI P., *L'occhio e il suo inconscio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

- GARDINI N., *Lacuna. Saggio sul non detto*, Einaudi, Torino 2014.
- GARELLI J., *Dall'entità all'evento. La fenomenologia a prova della scienza e dell'arte contemporanee*, Mimesis, Milano – Udine 2009.
- GAUCHET M., *Il disincanto del mondo: storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.
- GENTILI D., *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata 2009.
- ID., *Il tempo della storia. Le tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Guida, Napoli 2002.
- GENTILI S., *Novecento Scritturale. La letteratura italiana e la Bibbia*, Carocci, Roma 2016.
- GERL H.-B., *Edith Stein. Vita – Filosofia – Mistica*, Morcelliana, Brescia 1998.
- GHIRBERTI G., *Bilancio della ricerca storica su Gesù*, in: AA. VV., *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, (a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO), Glossa, Milano 2002, pp. 9-56.
- GIACCARIA P., MINCA C., *Geografie della soglia*, in: PONZI M., GENTILI D. (a cura di), *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, Mimesis, Milano – Udine, 2012, pp. 47-60.
- GIACCHETTA F., *Gioco e trascendenza. Dal divertimento alla relazione teologica*, Cittadella Editrice, Assisi 2005.
- GILBERT P., *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica*, EDB, Bologna 2014.
- ID., *L'attenzione del pensiero. Emmanuel Falque. La filosofia, la teologia e la fenomenologia*, in: CANULLO C., GILBERT P. (a cura di), *Emmanuel Falque, tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 13-38.
- GIRARD R., SERRES M., *Il tragico e la pietà*, EDB, Bologna 2015.
- GIRARD R., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.
- GIUBILARO C., *Corpi, spazi, movimenti. Per una geografia della dislocazione*, Unicopli, Milano 2016.
- GIULIANI M., *Il pensiero ebraico contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2003.
- ID., *Il coltello smussato e altre ricerche. Su André Neher, Simone Weil, Franz Rosenzweig, Vladimir Jankélévitch*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1993.
- GRASSI S., *L'interpellazione dell'origine e la soggettività rispondente. L'interesse teologico della teoria fenomenologica di Jean-Luis Chrétien*, Cittadella Editrice, Assisi 2014.
- GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia* (6 vol.), Paideia, Brescia 1982.
- GUANZINI I., *Paolo, Hegel e Lacan: fuori-legge? La dialettica della legge fra teologia, filosofia e psicanalisi*, in: "Aisthema", 2/1 (2015), pp. 155-204.
- ID., *Lo spirito è un osso. Postmodernità, materialismo e teologia in Slavoj Žižek*, Cittadella Editrice, Assisi 2010.
- GUZZI M., *Dodici parole per ricominciare. Saggi messianici*, Ancora, Torino 2011.
- ID., *Dalla fine all'inizio. Saggi apocalittici*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 2011.
- ID., *La nuova umanità. Un progetto politico e spirituale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 2005.
- HABERMAS J., *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma – Bari 2007.
- ID., *Discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma – Bari 1985.
- HAN B.-C., *L'espulsione dell'Altro. Società, percezione e comunicazione oggi*, Nottetempo Edizioni, Milano 2017.

- ID., *Eros in agonia*, Nottetempo Edizioni, Roma 2013.
- HEGEL G. W. F., *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000.
- HEIDEGGER M., *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 2006.
- ID., *Essere e tempo*, (a cura di VOLPI F.), Longanesi, Milano 2005.
- ID., *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.
- ID., *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999.
- ID., *Tempo ed essere*, (a cura di MAZZARELLA E.), Guida, Napoli 1998 (attualmente: a cura di BADOCCO C., Longanesi, Milano 2007).
- ID., *La poesia di Hölderlin*, (a cura di AMOROSO L.), Adelphi, Milano 1988<sup>3</sup>.
- ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
- ID., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- HEINRICH K., *Parmenide e Giona. Quattro studi sul rapporto tra filosofia e mitologia*, Guida, Napoli 1988.
- HENRY M., *Parole di Cristo*, Queriniana (Giornale di teologia, 296), Brescia 2003.
- ID., *Fenomenologia materiale*, (a cura di D'ORIANO P.), Guerini e Associati, Milano 2001.
- ID., *Incarneazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001.
- ID., *Io sono la Verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997.
- HILLMAN J., SHAMDASANI S., *Il lamento dei morti. La psicologia dopo il Libro rosso di Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.
- HILLMAN J., VENTURA M., *Cent'anni di psicanalisi. E il mondo va sempre peggio*, Rizzoli, Milano 2005.
- HILLMAN J., *Psicologia alchemica*, Adelphi, Milano 2013<sup>2</sup>.
- ID., *La ricerca interiore. Psicologia e religione*, Moretti & Vitali, Bergamo 2010.
- ID., *Il codice dell'anima. Carattere, Vocazione, Destino*, Adelphi, Milano 2009<sup>12</sup>.
- ID., *Re-visione della psicologia*, Adelphi, Milano 1992.
- HÖLDERLIN F., *Tutte le liriche*, (a cura di REITANI L.), Mondadori, Milano 2010<sup>3</sup>.
- HORKHEIMER M., ADORNO T. W., *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.
- HUSSERL E., *Metodo fenomenologico statico e genetico*, (a cura di VERGANI M.), Il Saggiatore, Milano 2003.
- ID., *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, (a cura di COSTA F.), Bompiani, Milano 2002.
- ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, EST (Il Saggiatore), Milano 1997.
- ID., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (2 vol.), Einaudi, Torino 1976.
- ILLICH I., *Il perversimento del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su Vangelo, chiesa, modernità*, (a cura di MILANA F.), Quodlibet, Macerata 2012.
- IONESCO E., *La cantatrice calva*, Einaudi, Torino 1997.
- JANICAUD D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éd. de l'Éclat, Combas 1991.
- JOYCE J., *Ulisse*, Einaudi, Torino 2013.
- JUNG C. G., *Coscienza inconscio e individuazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

- ID., *Tipi psicologici*, in: ID., *Opere*, VI, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- KANT I., *Prolegomeni*, Laterza, Roma – Bari 1982.
- ID., *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma – Bari 1981.
- ID., *Critica del giudizio*, Laterza, Roma – Bari 1974.
- KEHL M., *La Chiesa come istituzione*, in: KERN W., POTTMEYER J. H., SECKLER M. (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale. 3. Trattato sulla Chiesa*, (redazione italiana sotto la direzione CANOBBIO G.), Queriniana, Brescia 1990, pp. 200-225.
- KERMODE F., *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Rizzoli, Milano 1972.
- KERN W., POTTMEYER J. H., SECKLER M. (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale* (4 voll.), (redazione italiana sotto la direzione CANOBBIO G.), Queriniana, Brescia 1990 (or. ted., *Handbuch der Fundamentaltheologie* [I-IV Bd.], Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1985-1988).
- KERR F., *La teologia dopo Wittgenstein*, Queriniana (Giornale di teologia, 215), Brescia 1992.
- KIRCHMAYR R., ODELLO L. (a cura di), *G. Didi-Huberman. Un'etica delle immagini, "aut-aut"* 348 (2010).
- KÖRTNER U. H. J., *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001.
- KRISTEVA J., *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, Donzelli Editore, Roma 2014 (nuova edizione).
- ID., *Il genio femminile. Hanna Arendt, Melanie Klein, Colette, voll. 1-3*, Donzelli Editore, Roma 2010.
- ID., *Teresa, mon amour. L'estasi come un romanzo*, Donzelli Editore, Roma 2009.
- ID., *La testa senza il corpo. Il viso e l'invisibile nell'immaginario dell'Occidente*, Donzelli Editore, Roma 2009.
- ID., *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Donzelli Editore, Roma 2006.
- KÜHN R., *Dimenticanza di sé e passibilità*, in: "Annali di Studi religiosi", 10 (2009), pp. 269-288.
- ID., *Husserls Begriff der Passivität: zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie*, K. Alber, Freiburg – München 1998.
- LACAN J., *Seminario VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, (a cura di CONTRI G.), Einaudi, Torino 1994.
- ID., *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, (a cura di CONTRI G.), Einaudi, Torino 1979.
- ID., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in: ID., *Scritti, 1*, (a cura di CONTRI G.), Einaudi, Torino 1974.
- LAFONT G., *Eucaristia. Il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Editrice Elledici, Leumann (Torino) 2002.
- ID., *Immaginare la Chiesa cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, (Milano) 1998.
- ID., *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1992.
- LAINO L., *Il filosofo e la comunità. Lo spazio della filosofia come eccedenza del politico*, in: "Lessico di etica pubblica", 7 (2016), pp. 95-107.
- LARCHER G., *Estetica della fede. Un abbozzo teologico-fondamentale*, Glossa, Milano 2011.
- LEBRUN J.-P., WÉNIN A., *Le leggi per essere umano. Bibbia e psicoanalisi a confronto*, il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010.
- LEONI F., *Il corpo, la carne, la follia. Sui rapporti tra fenomenologia e psicopatologia fenomenologica*, in: "Comprendre", 21 (2010), pp. 201-216.



- ID., *L'inappropriabile. Figure del limite in Kant*, Mimesis, Milano – Udine 2004.
- LEOPARDI G., *La ginestra*, in: ID., *Tutte le opere*, (a cura di FLORA F.), Mondadori, Milano 1973.
- LEVI P., *Se questo è un uomo – La tregua*, Einaudi, Torino 1989.
- LÉVINAS E., RIVA F., *L'epifania del volto*, Servitium, Sotto il Monte (Bergamo) 2010.
- LÉVINAS E., *Tra Noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 2016.
- ID., *Difficile libertà*, (a cura di FACIONI S.), Jaca Book, Milano 2004.
- ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1998 (terza ristampa).
- ID., *Su Blanchot*, Palomar, Bari 1994.
- ID., *Fuori dal Soggetto*, (a cura di CIGLIA F. P.), Marietti, Genova 1992.
- ID., *Totalità e infinito. Saggio sull'esterorità*, Jaca Book, Milano 1990.
- ID., *Dal sacro al santo. La tradizione talmudica nella rilettura dell'ebraismo postcristiano*, Città Nuova Editrice, Roma 1985.
- LINGUA G., *Legati ma non incatenati. Rischi e potenzialità del comune nella comunità*, in: “*Lessico di etica pubblica*”, 7 (2016), pp. 1-17.
- LISCIANI PETRINI E., *Vita quotidiana. Dall'esperienza artistica al pensiero in atto*, Bollati Borin-ghieri, Torino 2015.
- ID., *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni Scientifiche Italiane, Na-poli 2002.
- LOHFINK G., *Gesù e la Chiesa*, in: KERN W., POTTMEYER J. H., SECKLER M. (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale. 3. Trattato sulla Chiesa*, (redazione italiana sotto la direzione CA-NOBBIO G.), Queriniana, Brescia 1990, pp. 49-105.
- ID., *Gesù come voleva la sua comunità? La chiesa quale dovrebbe essere*, Edizioni Pao-line, Cinisello Balsamo (Milano) 1987.
- LORIZIO G. (a cura di), *Teologia Fondamentale. Fondamenti*, 2, Città Nuova Editrice, Roma 2005.
- ID., *Teologia Fondamentale. Epistemologia*, 1, Città Nuova Editrice, Roma 2004.
- LÖWIT K., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Ei-naudi, Torino 1949.
- LUCCA E., «*Sull'orlo dell'abisso*»: *Scholem e Rosenzweig sulla lingua ebraica*, in: “*Rivista di storia della filosofia*”, 2 (2013), pp. 305-320.
- LUCCHETTI BINGEMER M. C., *Simone Weil. Una mistica sulla soglia*, Città Nuova, Roma 2016.
- MAFFEI G., *Leggendo Jung con Lacan*, in: “*Rivista di Psicologia Analitica*”, 2 (1976), pp. 467-489.
- MAGGIONI B., PRATO E., *Il Dio capovolto. La novità cristiana: percorso di teologia fonda-mentale*, Cittadella Editrice, Assisi 2017 (terza ristampa).
- MAIOLINI R., *Credo, ergo sum. Fenomenologia dell'umano e forma veritativa della fede*, in: AA. VV. (a cura della ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA), *Le ragioni della fede nell'età seco-lare. Atti del XXIII Corso di Aggiornamento. Roma, 27-29 dicembre 2012* (e-book Kindle), poss. 1685-2365.
- ID., *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano 2005.
- MANCINELLI P., *Pensare altrove. Rivelazione e linguaggio in Franz Rosenzweig*, QuattroVenti, Urbino 2006.
- MANCINI I., *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Arnoldo Mondadori, Milano 1983.

- MANCINI R., *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012.
- ID., *La logica del dono. Meditazioni sulla società che credeva d'essere un mercato*, EMP, Padova 2011.
- MANCINI S., *La carne e il mondo in Merleau-Ponty*, in: MELCHIORRE V. (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 227-256.
- ID., *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano – Udine 2001.
- MANDELBROT B. B., *Nel mondo dei frattali*, Di Renzo Editore, Roma 2018.
- ID., *Gli oggetti frattali. Forma, caso e dimensione*, Einaudi, Torino 2000
- ID., *La geometria della natura*, Theoria, Roma 1990.
- MANICARDI L., *Memoria del limite. La condizione umana nella società postmortale*, Vita e Pensiero, Milano 2011.
- MANZI F., PAGAZZI G. C., *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittàdella Editrice, Assisi 2001.
- MARCHESINI R., *Il concetto di soglia: una critica all'antropocentrismo*, Theoria, Roma 1997.
- MARCUSE H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999.
- MARION J.-L., *Dio senza essere*, (a cura di CANULLO C.), Jaca Book, Milano 2008.
- ID., *Esquisse d'un concept phénoménologique du sacrifice*, in: "Archivio di Filosofia", 1-2 (2008), pp. 9-22.
- Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007.
- ID., *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Siena 2007.
- ID., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.
- ID., *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1983.
- MARRAMAIO G., *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Bompiani, Milano 2011.
- MARTINETTI P., *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Guida Editore, Napoli 1972.
- ID., *Il fondamento della religione secondo Rudolf Otto*, in: "Rivista di Filosofia" 1 (1931), pp. 1-23.
- MATURANA H., VARELA F., *Autopoiesi e cognizione*, Marsilio, Venezia 1985.
- MAZZA G., *Dio al limite. Prospettive per un cristianesimo di soglia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, (Milano) 2009.
- ID., *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, PUG, Roma 2005.
- MAZZANTI G., *Amore infinito, infinita variazione. Uomo e donna nel Cantico dei Cantici. Una lettura*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2015.
- ID., *La Parola che si fa carne nell'opera poetica e artistica di Agostino Venanzio Reali*, in: AA. VV. (a cura di TAMBURINI A. M., VALENTINI N.), *Dipingere la Parola. La teologia della bellezza nell'opera di Agostino Venanzio Reali*, Edizioni Messaggero, Padova 2006.
- ID., *Persone nuziali. Communio nuptialis. Saggio teologico di antropologia*, EDB, Bologna 2005.
- ID., *Mistero pasquale. Mistero nuziale. Meditazione teologica*, EDB, Bologna 2002.
- ID., *I sacramenti. Simbolo e teologia. 2. Eucaristia, Battesimo e Confermazione*, EDB, Bologna 1998.
- ID., *I sacramenti. Simbolo e teologia. 1. Introduzione generale*, EDB, Bologna 1997.

- MAZZARELLA A., *Alla ricerca di Beatrice. Il viaggio di Dante e l'uomo moderno*, La biblioteca di Vivarium Edizioni, Milano 2002.
- MEIER P. J., *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* (5 vol.), Queriniana (BTC), Brescia 2002-2017.
- MELCHIORRE V. (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004.  
 ID., *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1995 (ristampa).  
 ID., (a cura di), *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988.
- MERLEAU-PONTY M., *Segni. Fenomenologia e strutturalismo. Linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, (a cura di BONOMI A.), Il Saggiatore, Milano 2015.  
 ID., *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2004.  
 ID., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.  
 ID., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003.
- MESCHESI V., *Sistema e trasgressione. Logica e analogia in Rosezweig, Benjamin e Lévinas*, Mimesis, Milano – Udine 2010.
- METTA C., *Forma e figura. Una riflessione sul problema della rappresentazione tra Ernst Cassirer e Paul Klee*, Quodlibet, Macerata 2009.
- MICHEL M., *Introduction. Pouvoir, vérité et discours religieux*, in: *Pouvoir et vérité*, Cerf, Paris 1981.
- MOIOLI G., *Cristologia. Proposta sistematica*, (a cura di BRAMBILLA F. G.), Glossa, Milano 1989.
- MORENO P., *Apelle*, in: *Enciclopedia dell'arte antica e classica. Secondo supplemento*, a cura dell'ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA, Roma 1994.
- MORRA S., *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*, EDB, Bologna 2015.  
 ID., *La frattura instauratrice. Corpo mortale, corpo glorioso e corpo istituzionale nella teologia di Michel de Certeau*, in: "Filosofia e Teologia" 1 (2009), pp. 148-167.  
 ID., *Pas sans toi. Testo parola e memoria verso una dinamica dell'esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau*, PUG, Roma 2004.
- MOSCATI A., *Nota su Rosenzweig e Benjamin*, in: AA. VV., *Paesaggi benjaminiani, "aut aut"* 189-190 (1982).
- MOSÈS S., *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Anabasi Edizioni, Milano 1993.
- MOSSE G. L., *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, Giuntina, Firenze 1995<sup>2</sup>.
- MÜLLER K., *Ai confini del sapere*, Queriniana (Giornale di teologia, 320), Brescia 2006.
- MUSIL R., *L'uomo senza qualità*, (2 vol.), Einaudi, Torino 2005.
- NANNINI S., *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma - Bari 2002.
- NAPOLI D., *Michel de Certeau. Lo storico "smarrito"*, Morcelliana, Brescia 2014.
- NATOLI S., SEQUERI P., *I comandamenti. Non ti farai idolo né immagine*, Il Mulino, Bologna 2011.
- NATOLI S., *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2008.  
 ID., *I nuovi pagani. Neo-paganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Il Saggiatore, Milano 2000.
- NEHER A., *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Medusa Edizioni, Milano 2010.
- NERI M., *Esodi del divino. Caproni, Pasolini, Valesio*, Il Mulino, Bologna 2014.

- ID., *Die Krise des europäischen Geistes. Humanismus neu bedenken*, in: WESSELY C. (Hrsg.), *Frage-Zeichen. Wie Kunst Vernunft und Glauben bewegt*, Pustet Verlag, Regensburg 2014, pp. 259-278.
- ID., *Il Dio attestato*, in: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (a cura di REPOLE R., SCANZIANI F.), *Teologia dalla Scrittura. Attestazione e interpretazioni*, Glossa, Milano 2011, pp. 27-46.
- ID., *Christologie als Phänomenologie des Leibes Gottes. Eine kulturelle Herausforderung*, in: "ET-Studies", 2/1 (2011), pp. 25-40.
- ID., *Il corpo di Dio. Dire Gesù nella cultura contemporanea*, EDB, Bologna, 2010.
- ID., *L' "urgenza". Un'istanza della fede nel Römerbrief di Karl Barth*, in: AA. VV., *Dio è Dio che si rivela all'uomo. In ricordo di Karl Barth (1886-1968) nel 40° anniversario della morte*, (a cura di MELONI G.), Studio Teologico "S. Antonio", Bologna 2008, pp. 37-54.
- ID., *Gesù affetti e corporeità di Dio. Il cuore e la fede*, Cittadella Editrice, Assisi 2007.
- ID., *Verso una fenomenologia di Gesù*, in: "Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione" 18 (2005), pp. 367-394.
- ID., *Idee per una fenomenologia del vissuto di Gesù – Pro manuscripto*, Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, Bologna 2004.
- ID., *La testimonianza in H. U. Von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologna 2001.
- ID., *Forma ecclesiae. Idea e pratiche per una riforma della Chiesa*, in: "Il Regno – Attualità" 12 (2001), pp. 389-393.
- ID., *Fides ex auditu. Le Scritture canoniche, forma fidei*, in: "La Scuola Cattolica" 129 (2001), pp. 145-210.
- NICOLETTO I., *Le nostre seti, le nostre sorgive. Intrecci tra vangelo e mondo*, Pazzini Editore, Verucchio (Rimini) 2011.
- ID., *Transumananze. Per una spiritualità del/nel mutamento* (con un testo inedito di NANCY J.-L.), Città Aperta Edizioni, Troina (Enna) 2008.
- ID., *I passaggi di Dio*, (Quaderni di Camaldoli, 24) EDB, Bologna 2003.
- NICOLETTI M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 2002.
- NIETZSCHE F., *Frammenti postumi*, in: ID., *Opere*, III,3, Adelphi, Milano 1989.
- ID., *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali, I-III*, in: ID., *Opere*, III,1, Adelphi, Milano 1972.
- ID., *La genealogia della morale*, in: ID., *Opere*, VI,2, Adelphi, Milano 1968.
- ID., *Al di là del bene e del male*, in: ID., *Opere*, VI,2, Adelphi, Milano 1968.
- ID., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in: ID., *Opere*, VI,1, Adelphi, Milano 1967.
- ID., *Idilli di Messina. La gaia scienza. Frammenti postumi (1881-1882)*, in: ID., *Opere*, V,2, Adelphi, Milano 1965.
- OMBROSI O., *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova 2010.
- ORTH S. (ed.), *Eros – Corpo – Cristianesimo. Una provocazione per la fede?*, Queriniana (Giornale di teologia, 354), Brescia 2012.
- OSSOLA C., "Historien d'un silence": *Michel de Certeau*, in: DE CERTEAU M., *Fabula mistica. XVI-XVII*, (a cura di FACIONI S.), Jaca Book, Milano 2008, pp. XXVII-LIV.
- OTTO R., *Opere*, (a cura di BANCALARI S.), Fabrizio Serra Editore, Pisa – Roma 2010.

- OTTONE R., *Il tragico come domanda. Una chiave di volta della cultura occidentale*, Glossa, Milano 1998.
- PAGAZZI G. C., *Questo è il mio corpo. La grazia del Signore Gesù*, EDB, Bologna, 2016.  
 ID., *Fatte a mano. L'affetto di Cristo per le cose*, EDB, Bologna 2014.  
 ID., *In principio era il Legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella Editrice, Assisi, 2010.  
 ID., *C'è posto per tutti. Legami fraterni, paura, fede*, Vita e Pensiero, Milano, 2008.
- PANIKKAR R., *La nuova innocenza. Innocenza cosciente*, Servitium, Sotto il Monte (Bergamo) 2003.
- PAREYSON L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.  
 ID., *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova 1989.  
 ID., *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985.
- PASCOLI G., *Il fanciullino*, Nottetempo Edizioni, Roma 2012.
- PEREGO V., *Verso una svolta teologica della fenomenologia?*, in: SEQUERI P., UBBIALI S. (a cura di), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009, pp. 13-64.  
 ID., *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- PERNIGOTTO G., *La postmodernità in questione: spunti per un bilancio teologico*, in: "Annali di Studi religiosi", 10 (2009), pp. 111-120.
- PESSINA A., *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita & Pensiero, Milano 2016.
- PETROSINO S., *L'a-Dio di Cristo nell'interpretazione di Lévinas*, in: AA. VV. (a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO), *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, Glossa, Milano 2002, pp. 169-204.  
 ID., *La fenomenologia dell'unico. Le tesi di Lévinas*, in: LÉVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, pp. XIII-LXXV.
- PEZZINI A., *Pensare la soglia. La riflessione di Simone Weil tra filosofia e mistica*, Cantagalli, Siena 2007.
- PIÉ-NINOT S., *La teologia fondamentale*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 121), Brescia 2002.
- PONZI M., GENTILI D. (a cura di), *Soglie. Una nuova teoria dello spazio*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- POZZI G., *La poesia di Agostino Venanzio Reali*, Morcelliana, Brescia 2008.
- PROUST M., *Alla ricerca del tempo perduto*, Einaudi, Torino 2008.
- QUIRICO M., *La differenza della fede. Singolarità e storicità della forma cristiana nella ricerca di Michel de Certeau*, Effatà Editrice, Torino 2005.
- RAHNER K., *Teologia del cuore di Cristo. Studi sul Sacro cuore*, AdP Edizioni, Roma 2003.  
 ID., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990<sup>5</sup>.  
 ID., *Sulla teologia del simbolo*, in: ID., *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, (a cura di MARINCONZ L.), Edizioni Paoline, Roma 1969<sup>2</sup>.  
 ID., *I cristiani anonimi*, in: ID., *Nuovi saggi, I*, (a cura di MARAZZINI A.), Edizioni Paoline, Roma 1968.  
 ID., *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e autocoscienza di Cristo*, in: ID., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Edizioni Paoline, Roma 1965, pp. 199-238.

- ID., *Problemi della cristologia d'oggi*, in: ID., *Saggi di cristologia e mariologia*, (a cura di MARAZZINI A.), Edizioni Paoline, Roma 1965, pp. 3-91.
- ID., *Saggi teologici*, Edizioni Paoline, Roma 1965 – nella fattispecie i seguenti saggi: *Esegesi e dogmatica*, pp. 205-260; *Sul problema dell'evoluzione del dogma*, pp. 261-325; *Riflessioni sull'evoluzione dei dogmi*, pp. 327-389; *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, pp. 391-465.
- RATTI S. P., *Introduzione ai frattali in fisica*, Springer Verlag, Berlino 2011.
- RAVERA M., *Kant. Il limite come "confine" e come "soglia"*, in: "Filosofia e Teologia" 1 (2004) pp. 38-45.
- REALI A. V., *Il Pane del silenzio. Articoli dal 1975 al 1993*, Book Editore, Castel Maggiore (Bologna) 2004.
- ID., *Anch'io sono una formica*, in: ID., *Primaneve*, Book Editore, Ferrara 2002.
- ID., *Nòstoi. Il sentiero dei ritorni*, Book Editore, Castel Maggiore (Bologna) 1995.
- ID., *Il Cantico dei Cantici. Trasposizione poetica di Agostino Venanzio Reali*, Book Editore, Castel Maggiore (Bologna) 1999.
- REALI N., *Pensare fenomenologicamente la risurrezione. Considerazioni sul rapporto filosofia/teologia in Métamorphose de la finitude di Emmanuel Falque*, in: CANULLO C., GILBERT P. (a cura di), *Emmanuel Falque, tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 55-66.
- RECALCATI M., *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.
- ID., *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015.
- ID., *La forza del desiderio*, Edizioni Qiqajon, Magnano (Biella), 2014.
- ID., *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Jacques Lacan*, Mimesis, Milano – Udine, 2013.
- ID., *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano 2013.
- ID., *Jacques Lacan. Vol. 1: Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina Raffaello, Milano 2012.
- ID., *Cosa significa ereditare? Paternità e trasmissione del desiderio*, in: AA. VV., *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano 2012, pp. 3-9.
- ID., *Ritratti del desiderio*, Cortina Raffaello, Milano 2011.
- ID., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Cortina Raffaello, Milano 2010.
- ID., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Cortina Raffaello, Milano 2009.
- ID., *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*; Mondadori Bruno, Milano 2007.
- ID., *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicoanalitica*. Bruno Mondadori, Milano 2007.
- REGINA U., *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995.
- REITANI L., *L'"errore" di Dio*, in: HÖLDERLIN F., *Tutte le liriche*, (a cura di REITANI L.), Mondadori, Milano 2010<sup>3</sup>, pp. XXV-XLVII.
- RELLA F., *Le soglie dell'ombra. Riflessioni sul mistero*, Mimesis, Milano – Udine 2018.

- ID., *Pensare per figure. Freud, Platone, Kafka, il postumano*, Fazi Editore (ebook), Roma 2013.
- ID., *Il compito dell'impossibile*, Orthotes, Napoli – Salerno 2015 (edizione digitale).
- ID., *Interstizi. Tra arte e filosofia*, Garzanti, Milano 2011.
- ID., *Ai confini del corpo*, Garzanti, Milano 2000.
- ID., *Limina. Il pensiero e le cose*, Feltrinelli, Milano 1987.
- RICCI SINDONI P., *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Edizioni Studium, Roma 1989.
- RICOEUR P., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2002.
- ID., *Filosofia della volontà, I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 2000.
- ID., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia (Studi Biblici, 43), Brescia 1983<sup>2</sup>.
- ID., *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1976.
- ID., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1972.
- ID., *Tempo e racconto* (3 vol. [*Tempo e racconto, I; La configurazione nel racconto di finzione, II; Il tempo raccontato, III*]), Jaca Book, Milano 2007-2008.
- ID., *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, in: SCARAMUZZA F. (a cura di), *Dall'attestazione al riconoscimento*, Mimesis, Milano – Udine 2016, pp. 15-38.
- RICONDA G. (a cura di), *Essere e libertà*, Centro Studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson, (Trauben), Torino, 2005.
- RIES J., *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa. L'uomo alla ricerca di Dio, I*, Jaca Book, Milano 2009.
- ID., *Il rapporto uomo-Dio nelle grandi religioni precristiane*, Jaca Book, Milano 1983.
- ID., *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1981.
- RIVA F., SEQUERI P., *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2009.
- RIVA F. (a cura di), *Il pensiero dell'altro. Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur*, Edizioni Lavoro, Roma 2010.
- ROMANO C., *Il possibile e l'evento. Introduzione all'ermeneutica evenemenziale*, (a cura di CANULLO C.), Mimesis, Milano – Udine 2010.
- ROSENZWEIG F., *Il nuovo pensiero*, in: ID., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, (a cura di BONOLA G.), Città Nuova Editrice, Roma 1991.
- ID., *L'unità della Bibbia. Un confronto con ortodossia e liberalismo*, in: ID., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, (a cura di BONOLA G.), Città Nuova Editrice, Roma 1991, pp. 92-97.
- ID., *La stella della redenzione*, (a cura di BONOLA G.), Marietti, Genova 1985 (or. ted., *Der Stern der Erloesung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988).
- ID., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (I-IV Bd.)*, Nijhoff, Den Haag 1976-1984.
- ROUTHIER G., *Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano 2012.
- ID., *L'eredità del Vaticano II*, in: *La Rivista del Clero italiano* 9 (2012), pp. 566-580.
- ID., *Il Vaticano II come stile*, in: *La Scuola Cattolica* 136 (2008), pp. 5-32.
- RUGGERI G., (a cura di), *Il centro è il confine. Interviste su cristianesimo e modernità*, (postfazione di LUZI M.), Servitium, Sotto il Monte (Bergamo) 2002.

- SALMANN E., *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.
- ID., *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella Editrice, Assisi 2009.
- ID., *L'evento intercorporeo tra verità e rito*, in: AA. VV., *Liturgia e incarnazione*, ("Caro Salutis Cardo" 14, a cura di TERRIN A. N.), Messaggero, Padova 1997, pp. 21-44.
- ID., *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1996.
- SANNA I., *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea 97), Brescia 1997.
- SARTRE J.-P., *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2016.
- ID., *La nausea*, Einaudi, Torino 2014.
- SCARAMUZZA F. (a cura di), *Dall'attestazione al riconoscimento: in ricordo di Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano – Udine 2016.
- SCARRY E., *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, Il Mulino, Bologna 1985.
- SHELLING F. W. J., *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Bompiani, Milano 2002.
- ID., *Filosofia della Rivelazione*, Bompiani, Milano 2002.
- SHELKSHORN H., *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2009.
- SCHMITT C., *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 2013.
- SCHÖPFLIN K., *La Bibbia nella letteratura mondiale*, Queriniana, Brescia 2013.
- SCLAVI M., *Arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano 2003.
- SECKLER M., *Teologia Scienza Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1988.
- ID., *Il concetto teologico di religione*, in: KERN W., POTTMEYER H., SECKLER M., *Corso di Teologia Fondamentale. 1. Trattato sulla Religione*, (redazione italiana sotto la direzione CANOBBIO G.), Queriniana, Brescia 1990, pp. 203-228.
- ID., *La teologia come scienza della fede*, in: KERN W., POTTMEYER H., SECKLER M., *Corso di Teologia Fondamentale. 4. Trattato di Gnoseologia teologica*, *IBIDEM*, pp. 204-280.
- ID., *Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi*, in: KERN W., POTTMEYER H., SECKLER M., *Corso di Teologia Fondamentale. 4. Trattato di Gnoseologia teologica*, *IBIDEM*, pp. 537-615.
- SEGGIANO N., *La chair et le pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano – Udine 2009.
- SEMPlici S., *La logica e il tempo. Il "nuovo pensiero" e Hegel*, Marietti, Genova 1992.
- SEQUERI P., UBBIALI S. (a cura di), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009.
- SEQUERI P., *Custodire l'inviolabile: psicoanalisi e teologia alleate*, in: "Vita e Pensiero" 2 (2018), pp. 51-60.
- ID., *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano 2017.
- ID., *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 179), Brescia 2016.



- ID., *L'amore della ragione. Variazione sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, EDB, Bologna 2012.
- ID., *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere-performativo e teologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.
- ID., *Metafisica e ordine del senso*, in: "Teologia" 36 (2011), pp. 159-171.
- ID., *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011.
- ID., *La giustizia di Agápe. L'ago religioso della bilancia*, Servitium Editrice, Milano 2010.
- ID., *Una svolta affettiva per la metafisica?*, in: SEQUERI P., UBBIALI S. (a cura di), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009, pp. 85-116.
- ID., *Karl Barth (1886-1968)*, in: AA. VV. (a cura di ANGELINI G., MACCHI S.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, pp. 113-134.
- ID., *Ontologia della libertà e struttura della fede. L'apertura di Luigi Pareyson e l'istanza di una nuova teologia filosofica*, in: AA. VV., *Teologia e filosofia. Modelli, figure, questioni. Scritti in onore di Mons. Angelo Bertuletti*, Glossa, Milano 2008.
- ID., *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002.
- ID., *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- ID., *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001.
- ID., *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive*, in: "Teologia" 23 (1998), pp. 289-329.
- ID., *Il Dio affidabile*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 85), Brescia 1996.
- ID., *Antiprometeo. Il musicale nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar*, in: BALTHASAR H. U. VON., *Lo sviluppo dell'idea musicale. Testimonianza per Mozart*, Glossa, Milano 1995, pp. 67-141.
- ID., *Il tragico nell'esistenza e la Teologia crucis*, in: "Teologia" 19 (1994), pp. 311-339.
- ID., *Il Timore di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- ID., *Absolutezza e relatività del cristianesimo: universalità della fede che salva e particolarità storica della testimonianza*, in: AA. VV., *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, pp. 135-168.
- SERRES M., *Darwin, Napoleone e il samaritano. Una filosofia della storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.
- ID., *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.
- SESBOÛE B., *Cristologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1997.
- ID., *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza, 2: i racconti della salvezza: soteriologia narrativa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994.
- ID., *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza, 1: problematica e rilettura dottrinale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991.
- ID., *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1987.
- SEVERINO E., *Il nichilismo e Heidegger*, in: ID., *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2010, pp. 143-180.
- ID., *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.
- SGARBI M., *Kant e l'irrazionale*, Mimesis, Milano – Udine 2013.

- SPENGLER O., *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 2008.
- STEFANI P., *La Bibbia di Michelangelo*, Claudiana, Torino 2015.
- ID., *L'esodo della parola. La Bibbia nella cultura dell'Occidente*, EDB, Bologna, 2014.
- ID., *Le radici bibliche della cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2004.
- STEIN E., *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 2009.
- STEINER G., *Grammatiche della creazione*, Garzanti, Milano 2003.
- STELLI G., *Il filo di Arianna. Relativismi postmoderni e verità della ragione*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2007.
- TAGLIAPIETRA A., *Non ci resta che ridere*, Il Mulino, Bologna 2013.
- ID., *Icone della fine. Immagini apocalittiche, filmografie, miti*, Il Mulino, Bologna 2010.
- ID., *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- TAMARO S., *Va' dove ti porta il cuore*, BUR, Milano 2010.
- TANZELLA-NITTI G., *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne, Roma 2007.
- TARDITI C., *Oltre il trascendentale, il trascendentale. In dialogo con E. Husserl, J. Patočka, M. Henry, J.-L. Marion e C. Romano*, in: "Philosophy Kitchen", 1 (2014), pp. 65-86.
- ID., *Notes pour une phénoménologie de la naissance. En dialogue avec Claude Romano*, in: "Revue de la philosophie française et de langue française", 2 (2013), pp. 68-86.
- ID., *Abitare la soglia. Percorsi di fenomenologia francese*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2012.
- ID., *Mimesi e/è riduzione? Appunti su un possibile rapporto tra René Girard e la fenomenologia*, (Conferenza non pubblicata in convegno Nazionale presso Università Stata
- TAUBES, J., *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, Quodlibet, Macerata 2017<sup>2</sup>.
- ID., *Messianismo e Cultura*, Garzanti, Milano 2001.
- ID., *La teologia politica di San Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, (a cura di ASSMANN A., ASSMANN J.), Adelphi, Milano 1997 (or. ted., *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993).
- ID., *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997 (or. ted., *Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz Verlag, München 1991).
- ID., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, (a cura di STIMILLI E.), Quodlibet, Macerata 1996.
- TERCIC V., *La dimensione dell'es gibt nell'ontologia di Martin Heidegger*, Gregorian Biblical Bookshop, Roma 2006 (edizione digitale).
- TERRIN A. N. (a cura di), *Liturgia e Incarnazione*, Edizioni Messaggero, Padova 1997.
- THEOBALD C., *Spirito di santità. Genesis di una teologia sistematica*, EDB, Bologna 2017.
- ID., *Il compito del testimone. Dispersione e futuro del cristianesimo*, EDB, Bologna 2015 (edizione digitale).
- ID., *La recezione del Vaticano II: Tornare alla sorgente. 1*, EDB, Bologna 2011.
- ID., "Seguendo le orme..." della Dei Verbum. *Bibbia, teologia e pratiche di lettura*, (a cura di FILIPPI A., ROSSI M.), EDB, Bologna 2011.
- ID., *I racconti di Dio*, in: "Il Regno – Attualità", 2 (2010), pp. 50-61.
- ID., *Trasmettere un vangelo di libertà*, EDB, Bologna 2010.

- ID., *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità* (2 vol.), (a cura di ROSSI M.), EDB, Bologna 2009 (or. fr., *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité* [2 vol.], Les Éditions du Cerf, Paris 2007).
- ID., *La rivelazione*, EDB, Bologna 2009.
- TILLIETTE X., *La Settimana Santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1992.
- TODOROV T., *Poetica della prosa. Le leggi del racconto*, Bompiani, Milano 1996.
- TOLKIEN J. R. R., *Il signore degli anelli*, Bompiani, Milano 2017.
- ID., *Il silmarillion*, Bompiani, Milano 2013
- ID., *Sulle fiabe*, in: ID., *Il medioevo e il fantastico*, Bompiani, Milano 2003, pp. 167-238.
- TOMATIS F., *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Citta Nuova, Roma 1995.
- TOMMASI F. V., *Leiblicher Ausdruck und Bedeutung. Eine Frage der frühen Phänomenologie*, in: SPEER A., REGH S. (Hrsg.), „*Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben*“. *Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes*, Freiburg 2016, pp. 243-255.
- TONIOLO A., *Vaticano II, pastorale, segni dei tempi: problemi ermeneutici e opportunità ecclesiali*, in: *Archivio Teologico Torinese*, 20 (2014), pp. 19-34.
- TOTI D., *Franz Rosenweig. Possibilità di una fondazione della nuova filosofia nella storia*, Editrice PUG, Roma 2000.
- TOURPE E., *Potentia Dei. Fecunditas Entis. La ricerca dei fondamenti metafisici di una ontologia della fecondità secondo Tommaso e dopo Boehme*, in: AA. VV., *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano 2012, pp. 141-160.
- TRACY D., *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1981.
- ID., *La Teologia fondamentale e le scienze sociali*, in: FISICHELLA R. (a cura di), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1997, pp. 203-221.
- USPENSKY B., *A poetics of Composition. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*, University of California Press, Berkley – Los Angeles 1973
- VALENTINI N., *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 2012.
- VARELA F. J., *Neurofenomenologia. Un rimedio metodologico al "problema difficile"*, in: CAPPUCCIO M. (a cura di), *Neurofenomenologia Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 65-93.
- VATTIMO G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.
- ID., *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma – Bari 1994.
- ID., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1990<sup>3</sup>.
- ID., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.
- VERDON T., *La Cappella Sistina. Cuore e simbolo della Chiesa, 3. La volta di Michelangelo*, Edizioni Musei Vaticani, Roma 2017.
- VERNANT J. P., *L'immagine e il suo doppio. Dall'era dell'idolo all'alba dell'arte*, Mimesis, Milano – Udine 2010.
- VERWEYEN H., *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 118), Brescia 2001.

- VIGORELLI A., *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998
- WALDENFELS B., *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, (a cura di PERONE U.), Rosenberg & Seller, Torino 2011.  
ID., *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.
- WEBER M., *Sociologia della religione*, (a cura di ROSSI P.), Edizioni di Comunità, Milano 1982.
- WEIL S., *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008.  
ID., *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985.
- WELTE B., *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Genova 1985.
- WICKS J., *Luoghi teologici*, in: LATOURELLE R., FISICHELLA R. (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1990.
- WOLFF H., *Vino nuovo – otri vecchi. Il problema d'identità del cristianesimo alla luce della psicologia del profondo*, Queriniana, Brescia 1992.
- ZACCARINI F., *Agostino Venanzio Reali. Un lettore della Parola tra esegesi e poesia*, EDB, Bologna 2007.
- ZAMBONI C., *Quando il reale si crepa*, in: AA. VV., *Diotima. La magica forza del negativo*, Liguori Editore, Napoli 2005, pp. 97-112.
- ZAMBRANO M., *I sogni e il tempo*, Pendragon, Bologna 2004.  
ID., *All'ombra del Dio sconosciuto. Antigone, Eloisa, Diotima*, Pratiche, Milano 1997.  
ID., *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, La Tartaruga, Milano 1995.  
ID., *Chiari del bosco*, Feltrinelli, Milano 1991.
- ZANARDO S., *Nelle trame del dono. Forme di vita e legami sociali*, EDB, Bologna 2013.  
ID., *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- ZANCHI G., *Prove tecniche di manutenzione umana. Sul futuro del cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2012.
- ŽIŽEK S., *In difesa delle cause perse*, Ponte alle Grazie, Milano 2013<sup>2</sup>.  
ID., *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.  
ID., *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Cortina Raffaello, Milano 2003.
- ZOJA L., *Psiche*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.  
ID., *Utopie minimaliste. Un mondo più desiderabile anche senza eroi*, Chiarelettere, Milano 2013.  
ID., *Al di là delle intenzioni. Etica e analisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.  
ID., *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009.

### Articoli on-line

- ANNARO V., *Del cogito cartesiano. Note al dialogo interpretativo tra Derrida e Foucault*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/va02.htm>
- ANTONELLI E., *Lo spazio sociale come spazio del contagio*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/ea01.htm>

- BARESI P., *La Decostruzione del Cristianesimo come Apertura verso il Totalmente Altro*, in:  
<http://mondodomani.org/dialesthai/pb01.htm>
- BIAGINI P. E., *Come dire Dio all'uomo d'oggi?*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/peb01.htm>
- BIZZARRI V., *Empatia e fenomenologia nel dibattito contemporaneo*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/vbi01.htm>
- BONAGIUSO G., *La soglia dell'esilio. Asimmetrie di tempo e spazio nel Nuovo Pensiero di Franz Rosenzweig*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/gb03.htm>
- CANULLO C., «*Patire l'immanenza*» ne *L'essence de la manifestation di Michel Henry: possibilità di un ossimoro*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/cca02.htm>
- CARBONE M., *Attualità e non attualità del Leib*, in: "Leitmotiv", 3 (2003)  
<http://www.ledonline.it/leitmotiv>
- CARRIERO C., *Il miraggio del corpo nella relazione con l'alterità: l'esperienza estetica nella pop art*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/cc02.htm>
- ID., *Il «paradigma della corporeità» nel pensiero femminile*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/cc01.htm>
- CHIASMI INTERNATIONAL, rivista telematica trilingue interamente dedicata al pensiero di M. MERLEAU-PONTY, in: [www.chiasmi.unimi.it](http://www.chiasmi.unimi.it)
- COPPOLINO BILLÉ G., *L'immagine dialettica. Lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/gcb06.htm>
- DOGLIO C., *Personaggi giovannei*, in:  
[Symbolon.net/Nuovo Testamento/Vangeli/Giovanni](http://Symbolon.net/Nuovo%20Testamento/Vangeli/Giovanni)
- FIORILLO C., *Il limite che unisce: paradosso, comunicazione, sofferenza. Il concetto di «limite» in Karl Jaspers*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/cf10.htm>
- ID., *Il limite (è) nel concetto. Studi sulla «filosofia del limite» nel primo Fichte*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/cf11.htm>
- FRACCAROLI M., *La psicoanalisi alla luce della fenomenologia della vita di Michel Henry*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/mfr02.htm>
- GIUROVICH I., *La verità e il suo sviluppo in Hegel*, in:  
<http://mondodomani.org/mneme/aig01.htm>
- GUSMANO F., *La fede tra follia e violenza. Fides et Ratio nell'interpretazione di Emanuele Severino*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/fg03.htm>
- GUZZI M., *Passaggio cruciale. La fine di mondo e la nascita dell'uomo*, in: [www.marcoguzzi.it](http://www.marcoguzzi.it)
- KASPER W., [www.vatican.va/roman.../rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20020125\\_kasper-san-paolo\\_it.html](http://www.vatican.va/roman.../rc_pc_chrstuni_doc_20020125_kasper-san-paolo_it.html)
- LÉVINAS E., *L'asimmetria del volto. Un'intervista*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/el01.htm>
- MALAFRONTÉ G., *Per una Weltanschauung integrale. Vita e pensiero di P. A. Florenskij*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/gma01.htm>
- PESARE M., *Globalizzazione e localismi tra antropologia e sociologia*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/map01.htm>
- ID., *Eziologia e genealogia del postmodernismo filosofico*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/map02.htm>
- PETRELLA S., *L'ontologia dell'«entre» nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/spe02.htm>
- POSSATI L., *Il paradigma analogico. Radicalizzazione e crisi della fenomenologia in Enzo Melandri*, in: <http://mondodomani.org/dialegesthai/lp06.htm>

- RACITI P., *Le dimensioni della vulnerabilità e la vita buona: un'introduzione ai concetti*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/pr02.htm>
- REALI N., *Né mero segno né solo simbolo, ma sacramento. Per una rilettura della categoria di sacramento nella teologia di Ugo da San Vittore*, in:  
<http://mondodomani.org/reportata/reali01.htm>  
ID., *Ontologia simbolica come ontologia trinitaria. Per una ripresa del tema della Chiesa sacramento nella teologia di Karl Rahner*, in:  
<http://mondodomani.org/reportata/reali02.htm>
- RIZZACASA A., *La cosmopoiesi del mondo della vita nelle nuove antropologie*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/ariz01.htm>  
ID., *Il relativismo nel post-metafisico. Riflessioni sulla svolta filosofica compiuta nel post-moderno*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/ariz02.htm>
- SGROI P., *L'altro come eccezione: Ricœur e Levinas a confronto*, in:  
<http://mondodomani.org/dialesthai/ps01.htm>
- SPANO H., *Prefazione*, in: BUBER M., *Per una nuova versione in tedesco della Scrittura*, (a cura di BOMBACI N.), <https://mondodomani.org/dialegesthai/nb04.htm>
- SPARACO C., *Postmoderno fra frammentarietà e urgenza etica*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/cs01.htm>  
ID., *Il Nichilismo nostro contemporaneo*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/cs03.htm>
- TONIOLATTI E., *Etica e giustizia in Emmanuel Levinas. Dal comando alla Legge*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/et01.htm>
- TUGNOLI C., *Mactare. Etimologia e antropologia del sacro arcaico*, in:  
<http://mondodomani.org/dialegesthai/ct27.htm>
- TUPPINI T., *Ontologia della Comunità. Nancy e Agamben*, in: "Giornale di Filosofia", 1 (2010),  
[www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net)

## Appendice

### ABSTRACT

Die vorliegende Dissertation – «... Den Riss des Seins versuchen: Eröffnung und Schwelle. Erkundungen zu *Joh* 19,34 anhand von Giorgio Agamben und Jean-Luc Nancy» – hat das Ziel, eine theologische Re-Lektüre des christlichen Phänomens in der Post-Moderne zu entwickeln. Dieser Versuch ist von dem Anliegen getragen, die Heilige Schrift dem theologischen Diskurs als dessen strukturgebendes Prinzip zurückzugeben (als «Seele der heiligen Theologie»; vgl. DV 24). Das heißt mit anderen Worten, dass die Kanonizität der Heiligen Schrift als textuelle Erscheinung der messianischen Einzigartigkeit in den Vordergrund gerückt werden soll.

Der Zugang zu diesem fundamentaltheologischen Entwurf wird durch den zentralen Vers *Joh* 19,34 ermöglicht: «Einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine [= Jesu] Seite, und sogleich floss Blut und Wasser heraus». Den Ausgangspunkt für die entsprechende Auslegung bildet die Vision des sich-öffnenden “Risses” inmitten des Gekreuzigten. Dabei handelt es sich gemäß der von der Dissertation eingenommenen hermeneutischen Perspektive um ein messianisch souveränes Sich-Öffnen-Lassen. Genauer gesagt: In der extremen Geste seines eigenen Sterbens erscheint die vollendete Form des messianischen Stils. Infolgedessen muss man der Figur des gekreuzigten Körpers mehr Aufmerksamkeit widmen, weil sich eben durch das Sichtbar-Werden der Figur die christologische Gestalt in ihrer Ganzheit ergibt (und sich erzählt) – bzw. in diesem Sinne als eigentliche Urkanonizität für die schriftliche Aussage gilt.

Das argumentative Verfahren der Arbeit besteht darin, auf einer typologischen Ebene einen relevanten Unterschied zur traditionellen Signifikantisierung aufzuzeigen. In der Tat neigen die Exegese und die theologische Hermeneutik dazu, der geöffneten Seite Jesu die Bedeutung eines bloß instrumentellen Verweises auf die Symbole Blut und Wasser als christologischen Ursprung des kirchlichen Sakraments zuzuordnen. Der vor jenem Heraus-fließen von Blut und Wasser aufgetauchten *Eröffnung* sowie der damit angezeigten Schwelle entspricht kein ebenso lebhaftes theologisches Interesse. In einer phänomenologischen Lektüre werden in der vorliegenden Arbeit die beiden bedeutsamen textuellen Figuren hervorgehoben. Dabei zeigt sich ein Oszillieren an: In dem Gekreuzigten, dessen Körper sich schon als radikale *Eröffnung* hingibt – in dem höchsten Sich-Aufreißen-Lassen– manifestiert sich endgültig eine zweite Figur: die *Schwelle*, welche sich im Leib Jesu aufschließt – der als gastfreundliches Fleisch nach Vollendung des Reiches Gottes in der singuläre-pluralen Geschichte strebt.

Die Dissertation untersucht gemäß der phänomenologischen Perspektive das Spiel, das in dem unerschöpflichen Oszillieren zwischen den beiden Figuren der *Schwelle* und der *Eröffnung* besteht. Dabei wird die Einschreibung der irreduziblen Differenz in das körperliche Register des Gekreuzigten für aussichtsreich gehalten. Gerade durch das stete Aufeinander-Verweisen dieser

beiden Figuren ergibt sich im Evangelium die *Theo*-Dramatik des Messias. Dementsprechend besteht die Arbeit aus drei Kapiteln : Die johanneische Verwirklichung der Figuren: das „Reißen“ [„crepare“] des Gekreuzigten – *Schwelle* und *Eröffnung* (I.); Die *Schwelle* als unlokalisierbarer *Kairos* der eschatologischen Zeit: eine Auseinandersetzung mit Giorgio Agamben (II.); Die *Eröffnung* als Sich-Veräußerlichen der messianischen *Kenose* im Raum der Religion: mit Hinweisen auf Jean-Luc Nancy (III.). Sie haben den Auftrag, die spezifische Physiognomie und die grundlegenden Verbindungen der Figuren der *Schwelle* und der *Eröffnung* zu erklären.

Im ersten Kapitel wird zum Ausdruck gebracht, wie die beiden Figuren aufseiten des biblischen Kanons entstehen. Dabei geht es um ihr Auftreten im zeitlich-örtlichen Rahmen der Erzählung des Johannesevangeliums, welches auf einer paradigmatischen Ebene für die eigentliche *Recapitulatio* der Heiligen Schrift in ihrer Ganzheit gehalten werden kann (K. Appel). In dieser theologischen Sicht kommt deswegen dem Sterben Jesu die Aufgabe zu, einerseits der Erzählung der messianischen Existenz zu gestatten, zu ihrem Ende zu kommen. Auf einer narrativen Ebene könnte man tatsächlich sagen, dass sich das ganze *Mysterion* des Menschensohnes von dem bedeutungsvollen Geschehen der Figuren umgrenzen und durch ihre Aufteilung „rhythmisieren“ läßt: die *Eröffnung* als dessen Auf-Brechen/Anfangen (vgl. *Joh* 1,51); die *Schwelle*, in der Mitte der Erzählung (vgl. *Joh* 10,7.9), als strategischer Punkt seiner symbolisch ungewöhnlichen Erweiterung. Was in dem gekreuzigten Leib offenbar wird, gilt andererseits als unwiderruflicher *Transitus* des Auferstandenen in den durch den Kanon behüteten (und auch aufgehobenen) Raum der nicht mehr chronologisch zu verstehenden anachronistischen Zeit, übereinstimmend mit der dynamischen Stabilisierung des konstitutiv österlichen Oszillierens zwischen einem doppelten Bild: der Er-schließung des Sehens (bzw. der *Eröffnung* des apostolischen Bewusstseins: vgl. *Joh* 20,19-25) und der immer wieder überraschenden Erfahrung der affektiven Gastfreundschaft, die der Auferstandene jedem/r LeserIn geben wird (bzw. *Schwelle*: vgl. *Joh* 20,26-29).

Nach der Betrachtung der beiden Figuren im Johannes-Evangelium eröffnen die beiden folgenden Kapitel den Raum zugunsten einer weiteren Bewegung, die darauf abzielt, die *Schwelle* und die *Eröffnung* in ihrem singulären In-Kraft-Sein (bzw. Sich-in-Gang-Setzen) in der allen gemeinsamen Geschichte zu erkunden. Genauer bezieht sich nun die Analyse auf jene Seite der zeitgenössischen Philosophie, deren Interesse sich einerseits auf das Phänomen des Christentums und auf seine geschichtlich abendländische Gestalt richtet und andererseits aufmerksam für die biblische Denkform, „durch die Figuren typologisch zu denken“, ist. Die Wahl ist dabei auf Giorgio Agamben und auf Jean-Luc Nancy gefallen. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der Erkundung des Symbolischen als *Schwelle* anhand der archäologischen Ausrichtung Giorgio Agambens und deren messianisch-politischer Deklination. Dank dieser Auseinandersetzung läßt sich die Figur der *Schwelle* als die spezifische Form messianischer Zeit betrachten, welche der Subjektivität ermöglicht, mit sich selbst nicht zusammenzufallen, um in einer Art gastfreundlicher Öffnung dem Anderen gegenüber bleiben zu können. Sie gilt nämlich als das nicht herstellbare Statt-Finden einer



ursprünglich bedingungslosen Gnaden-Erfahrung. Anders gesagt, ist die *Schwelle* das Unlokalisierbare eines zeitlich nicht-objektivierbaren Rests bzw. das eschatologische Geschehen der „Zeit“ Gottes, welche sich vom *Chronos* weder ergreifen noch manipulieren lässt, dank der sanften Macht des messianischen *Kairòs*.

Das dritte Kapitel fokussiert sich auf die ontologische Konsistenz der *Eröffnungs*-Figur. Insbesondere werden nun die dekonstruktivistischen Recherchen von Jean-Luc Nancy herangezogen, wobei die Figur der Öffnung häufig mit der der *Aufschließung/Eröffnung* gleichgesetzt wird, welche Sinn als solchen in kongruenter Weise zum Ausdruck bringen kann. Sinn sollte Nancy zufolge nämlich für das unerschöpfliche Exteriorisierungsphänomen (bzw. für den unaufhörlichen Prozess des Sich-Selbst-Veräußerlichens) der dekonstruktiven Dynamik gehalten werden. Diese lässt sich im abendländischen Phänomen des Christentums deutlich zeigen. Tatsächlich sieht Nancy dieses Phänomen als kenotisch-messianische Bewegung der Religion in Verabschiedung von der Religion selbst.

Das Potenzial der in der Heiligen Schrift vorhandenen Figuren fließt mit den genannten philosophischen Entwürfen schließlich auf einer theologischen Ebene in der Schlussbetrachtung zusammen. Dabei wird eine hermeneutische Perspektive eingenommen, wonach das Oszillieren von *Schwelle* und *Eröffnung* die grundlegende Konstellation des christlichen Phänomens in der Post-Moderne zum Ausdruck zu bringen vermag – bzw. das kirchlich beständige Zeugnis für den messianischen Abwesenden, der nicht aufhört, (nicht) zur Präsenz zu kommen.

