

**Ermeneutica del sé ed ermeneutica biblica.
Note intorno alla genealogia del soggetto
moderno secondo Michel Foucault -
Hermeneutics of the self and biblical hermeneutics. Notes
about the genealogy of the modern subject according to
Michel Foucault**

di Enrico Cerasi (Università Vita e Salute –
san Raffaele, Milano)

According to Michel Foucault, the birth of Christianity is maybe the most important factor for the genesis of the modern subject. In particular, from the beginning the monk and in the modern epoch the subject in general have learned to confess completely oneself to the director or to the psychoanalyst, depending on the circumstances. To confess oneself and to be submitted: there are the main competences of the western subject, differently from the Hellenistic philosophers! Discussing at the first the connection between biblical Hermeneutic and Hermeneutic of the Self and then the kierkegaardian philosophy of the existence, this essay trays to examine the Foucauldian criticism of Christianity.

Keywords: Foucault, Subject, Hermeneutics, Christianity, Kierkegaard

Surtout pas de journalistes! (J. Derrida)

1. Archiviata la pubblicazione della *Genealogia della morale*, dall'autunno del 1887 al febbraio del 1888 Nietzsche torna agli aforismi che avrebbe dovuto costituire la *summa* del suo pensiero da raccogliere sotto il titolo di *Wille zur Macht*. Ma alcune letture sembrano cambiare il programma di lavoro. L'opera postuma di Baudelaire, *Ma religion* di Tolstoj, gli studi del semitista Wellhausen, la *Vita di Gesù* di Renan, *I demoni* di Dostoevskij in traduzione francese – ecco le “letture decisive” che lo inducono ad abbandonare l'antico progetto per immergersi, con crescente frenesia, quasi con esaltazione, in quell'epocale trasvalutazione di tutti i valori che avrebbe chiamato *der Antichrist*¹. Piuttosto che alla *Volontà di*

¹ Cfr. M. Montinari, *Nietzsche*, Editori riuniti, Roma, 1981, pp. 58 s.

potenza, il filosofo sembra ormai unicamente interessato a ultimare la sua terribile dichiarazione di guerra al cristianesimo, compendiata nella secca alternativa: *Dioniso o il crocifisso*².

Tutto ciò è noto. Ma forse non si è ancora valutato esattamente il fatto che anche Michel Foucault (il quale aveva concluso la sua lunga *Introduzione all'Antropologia* kantiana indicando nell'*übermensch* l'unica risposta alla questione epocale della modernità: *Was ist der Mensch?*³) dedicò gli ultimi anni della sua vita a uno scopo analogo, sebbene diverso nella forma. Pazientemente, tenacemente, insistentemente negli ultimi corsi al Collège de France, come in diverse conferenze pubbliche, torna sul progetto di tracciare «la genealogia del soggetto moderno»⁴. Dopo aver scartato l'ipotesi di lavoro adombrata nel corso 1978-79, che additava nell'*homo oeconomicus* liberale l'utopico progetto di limitare al minimo l'azione di governo⁵, Foucault s'immerge nello studio minuzioso delle tecniche di soggettivazione che si diffusero in età ellenistica e nel tardo impero⁶. Pur senza poter contare sull'approvazione di Pierre Hadot, che pure da anni insisteva nell'espone la filosofia antica quale modo di vivere⁷, Foucault è attratto

² Il 27 dicembre del 1888, da Torino, scrive queste parole a Carl Fuchs: «Tutto considerato, caro amico, d'ora in avanti non ha più alcun senso parlare e scrivere di me; con l'opera che è in stampa adesso, *Ecce homo*, ho messo *ad acta* per l'eternità la questione riguardante *chi sia io*» (F. Nietzsche, *Epistolario. 1885-1889*, testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, a cura di G. Campioni e M. C. Fornari, vol. V, Adelphi, Milano, 2011, p. 868). Non c'è bisogno di ricordare che *Ecce homo* termina con le seguenti parole: «Sono stato capito? – *Dioniso contro il Crocifisso*», ovvero contro Paolo e il paolinismo.

³ Cfr. M. Foucault, *Introduzione all'«Antropologia» di Kant*, ora in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Introduzione e note di M. Foucault, Einaudi, Torino, 2010.

⁴ M. Foucault, *Subjectivity and Truth. Christianity and Confession*, trad. it. *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli, 2012, p. 33

⁵ Ecco come Foucault formula la sua ipotesi: «a partire dal XVIII secolo, con l'*homo aeconomicus*, non si è forse trattato di far valere contro ogni possibile governo un elemento che gli sarebbe essenzialmente e incondizionatamente irriducibile? Definendo l'*homo aeconomicus* [come colui che “obbedisce al proprio interesse”, “colui che non si deve toccare”], non si tratta forse di indicare qual è la sfera definitivamente inaccessibile all'azione di governo? L'*homo aeconomicus* non è forse un atomo di libertà di fronte a tutte le condizioni, le imprese, le legislazioni, gli interdetti di un governo possibile [...]?» (M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, 2004, trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2015³, pp. 220-221). La domanda viene presentata come retorica, benché non lo sia affatto, ma in ogni caso l'evidenza della risposta negativa condurrà Foucault allo studio delle tecniche del sé della filosofia ellenistica.

⁶ Vera e propria epoca della «cultura del sé», l'età ellenistica è tuttavia preceduta da Platone. Contrariamente all'ipotesi di Derrida (notoriamente esposta ne *La farmacie de Platon*, pubblicato in prima edizione nel 1968) Foucault descrive il rifiuto platonico della scrittura non come «logocentrismo» ma come «avvento della filosofia» quale «pratica di sé su di sé». «Qualcosa come il soggetto occidentale viene effettivamente impegnato in questo rifiuto simultaneo e congiunto della scrittura e del logos» (M. Foucault, *Le gouvernement du soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, 2008, trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2009, p. 245).

⁷ Un'interessante discussione delle critiche mosse da Hadot a Foucault, si trova in Agamben (*L'uso dei corpi. Homo sacer*, IV, 2, Neri Pozza, Vicenza, 2014², pp. 133-148). Rispondendo all'osservazione centrale di Hadot, ovvero che Foucault avrebbe frainteso l'etica stoica nel senso di

dai cinici ma soprattutto dagli stoici, che presenta in contrapposizione all'emergente soggettività cristiana. Specialmente in ambito monastico questa è costituita dall'obbligazione, da parte del monaco, a confessare al proprio direttore spirituale ogni pensiero, anche il più recondito⁸. Foucault sa bene che qualcosa di simile avveniva anche tra gli stoici, la cui tecnica di direzione di coscienza sembra per molti versi simile a quella monastica (o meglio: quest'ultima sembra riprendere molti elementi della prima); ma nel monachesimo cristiano la direzione spirituale non è finalizzata all'acquisizione dell'autonomia, come nel caso stoico in cui dall'alto della sua saggezza il maestro s'incarica di trasmettere al discepolo le competenze che lo rendano autonomo, ovvero finalmente non diretto⁹; al contrario, nel monachesimo il direttore spirituale non svolge altro ruolo che quello, diremmo, del "maestro esteriore", vale a dire di un ruvido, spesso addirittura rozzo e comunque non necessariamente saggio pungolo a confessare, vale a dire a verbalizzare i propri pensieri reconditi, nella persuasione che solo in tal modo, ossia venendo alla luce, essi diano prova di provenire non dal demonio, il quale notoriamente ama l'oscurità, ma dal Dio, che è e ama la luce.

Contrariamente all'allievo stoico, il monaco cristiano è obbligato a un'inesausta, interminabile ermeneutica del sé, scandagliando e al tempo stesso confessando l'origine ultima dei suoi pensieri, del tutto indipendentemente dal valore o meno degli atti compiuti. Ogni azione, anche quella apparentemente più pia, può rivelare la propria segreta origine diabolica. Un digiuno prolungato, ad esempio, potrebbe provenire dal segreto proposito di prevalere sui confratelli, allo scopo di rendere evidente la propria superiorità¹⁰. L'unico antidoto, la sola via da percorrere per non essere ingannati dal Diavolo è la confessione; vale a dire: l'obbedienza (al direttore e all'ordine) e la verbalizzazione di sé, del proprio

un'«estetica dell'esistenza», vale a dire un'estetizzante concezione della vita come opera d'arte, Agamben obietta che l'espressione, in Foucault, ha un ben altro significato: «L'espressione "estetica dell'esistenza" – e il tema, a questo congiunto, della vita come opera d'arte – è sempre usata da Foucault nel contesto di una problematizzazione etica» (ivi p. 136). La vera questione, ad avviso di Agamben, è il tentativo di Foucault di pensare il soggetto come processo di costituzione immanente di sé, per la qual cosa occorrerebbe un confronto con la questione ontologica.

⁸ Nella direzione cristiana, si tratta «di legare insieme il principio del non voler niente per se stessi e del dire tutto di se stessi. Dire tutto di se stessi, non nascondere niente, non volere niente per se stessi, obbedire in tutto; il legame tra questi due principi mi sembra stia proprio al cuore non solo dell'istituzione monastica cristiana ma di tutta una serie di pratiche, di dispositivi che daranno forma a ciò che costituisce la soggettività cristiana e di conseguenza la soggettività occidentale» (M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, 2012, trad. it. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, a cura di D. Borca e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 2014, p. 268).

⁹ «È quindi lecito concludere che l'esame di sé e la confessione, nella filosofia antica, possono essere considerati come un gioco di verità – un importante gioco di verità. Ma l'obiettivo di questo gioco di verità non è di scoprire una realtà segreta all'interno dell'individuo; l'obiettivo è piuttosto di fare dell'individuo un luogo in cui la verità possa apparire e agire come una forza reale [...]» (M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 53).

¹⁰ «Per esempio, mi viene l'idea che il digiuno sia una cosa buona. L'idea è certamente buona, ma forse mi è stata suggerita dal Diavolo e non da Dio, per farmi entrare in competizione con gli altri monaci [...]» (ivi p. 80).

intimo. *In summa*, non vi è che una competenza che il monaco deve apprendere – la disponibilità a essere perfettamente diretto, esponendo in forma verbale, senza nulla omettere, tutti i recessi della propria intimità.

2. Per chi, come Foucault, valorizzi soprattutto il Kant critico del proprio tempo, vale a dire l'autore della risposta alla domanda *Was ist Aufklärung?* (1784) rispetto al filosofo trascendentale¹¹, non vi possono essere dubbi sul significato da attribuire alle considerazioni sopra esposte. Se l'*Aufklärung* è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità (*Unmündigkeit*: «età minore») che egli deve attribuire solo a sé stesso, manifestata nella necessità d'essere diretti (da un libro, da un direttore spirituale, da un medico), il cristianesimo, almeno quello sorto in ambito monastico, presenta un profilo decisamente minorile: un'inguaribile immaturità, che si esprime nel perenne bisogno di direzione, vale a dire l'incapacità (*Unvermögen*) d'usare la propria ragione, in ambito pubblico come in quello privato. Del resto non è indifferente che lo stesso Kant additasse nelle questioni religiose l'ambito in cui s'avverte con più urgenza il bisogno di *Aufklärung*; lo stato di minore età essendo in queste cose, per il filosofo, particolarmente umiliante e odioso.

Andrebbe notato, tuttavia, che per Kant non si trattava solo del rispetto della dignità umana, così cara all'*Aufklärung* nel suo complesso, né di una questione meramente politica. Un cristianesimo che perdurasse o ricadesse nella sua minore età rischierebbe di provocare quella «fine rovesciata di tutte le cose» che le Scritture esprimono allegoricamente con l'avvento dell'Anticristo, il quale – demitizzato – va compreso giustamente come la possibile, catastrofica perdita dell'amabilità del cristianesimo¹². È quanto mai urgente, dunque, che il cristianesimo giunga alla propria maturità; che viva conformemente all'*Aufklärung* che è propria del nostro tempo: la catastrofica fine di tutte le cose (umane) sarebbe altrimenti alle porte.

Ma è dubbio che Foucault fosse disposto a seguire il vecchio Kant su questo punto. È pur vero che nelle considerazioni dedicate, nell'ultimo corso al Collège de France, alla *παρησία*, riconosce una vocazione parresiasistica interna al primo cristianesimo¹³, ma è difficile non vedere nell'indifferenza, addirittura nel vero e proprio odio per la *παρησία* presente negli ambienti monastici, la sua forma più tenace e duratura. Anche il protestantesimo, che a prima vista sembrerebbe la confessione più apertamente parresiasistica (si pensi in particolare al luterano *Hier stehe ich*, caro a Roland Bainton¹⁴), non si discosta in modo rilevante dal tipo di soggettivazione attestato in ambito monastico. Ciò che caratterizza

¹¹ Cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., pp. 21 s.

¹² Sulla questione si veda A. Tagliapietra, *Kant e l'Apocalisse*, in I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, Berlin, 1794, trad. it. *La fine di tutte le cose*, a cura di A. Tagliapietra, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

¹³ Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)* a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2009.

¹⁴ Cfr. R. Bainton, *Here I Stand. A Life of Martin Luther*, Nashville, 1950, trad. it. *Lutero*, Einaudi, Torino, 2003².

il protestantesimo è la richiesta d'interiorizzare il dogma; ma ciò non cambia in nulla la struttura della soggettività ereditata dal monachesimo! In altre parole, il Grande Inquisitore evocato da Ivan Karamazov non andrebbe circoscritto al papato romano (com'era nelle intenzioni di Dostoevskij) ma rivelerebbe l'essenza stessa del cristianesimo, o almeno del tipo di soggettività da esso inaugurata informata a un sé che raggiunge il proprio scopo nel sottoporsi alla più rigorosa e inflessibile direzione, a dispetto dello stesso Cristo e della libertà da lui portata nel mondo¹⁵. Il Grande Inquisitore incarna e al tempo stesso produce lo stato d'imaturità come la vera essenza del cristianesimo – cattolico, protestante od ortodosso che sia.

3. Con ciò il discorso potrebbe dirsi concluso, e l'irredimibile immaturità del cristianesimo definitivamente sancita. Già il vecchio Nietzsche, contro la religione del padre esortava i propri «pochissimi» lettori (forse ancora nessuno) a «mantenere compatta la propria forza»; il che significa: «Rispetto di sé; amore di sé; libertà assoluta verso di sé...»¹⁶. Forse non era così diversa l'intenzione che indusse Foucault a cercare nelle filosofie ellenistiche gl'elementi per il superamento, se non dell'uomo, almeno del soggetto moderno, a suo avviso quasi interamente costituito dal cristianesimo.

Ma se seguiamo un po' più dappresso l'argomentazione foucauldiana, le conclusioni appaiono meno perentorie. Varie sarebbero le questioni secondarie che, in sede storiografica, potrebbero essere discusse; penso ad esempio alla rilevanza attribuita al movimento monastico per la costruzione della soggettività cristiana; oppure alla mai discussa convinzione che lo gnosticismo (che Foucault tratta sempre come un fenomeno unitario) sia qualcosa d'altro dal cristianesimo, e quindi che la soggettività gnostica non abbia nulla a che fare con quella cristiana, ovvero che non complichino in alcun modo il modello costruito partendo quasi esclusivamente dagli ambienti monastici. Che gli gnostici non fossero cristiani ortodossi ma eretici sedotti dal Demonio era naturalmente la convinzione dei loro avversari, i teologi della Grande chiesa; ma un po' di magnanimità storica, aggiunta a qualche buona lettura, dovrebbero scongiurare di assumere senz'altro il punto di vista dei vincitori¹⁷. Resta da vedere che cosa comporterebbe la decisione d'includere il sé gnostico tra le tecniche cristiane di soggettivazione,

¹⁵ «Cristo ci ha liberati [dalla legge] perché fossimo liberi; state dunque saldi e non vi lasciate porre di nuovo sotto il giogo della schiavitù» (*Gal. 5, 1*, trad. Nuova Riveduta). Va notato che poco sopra l'Apostolo aveva introdotto l'annuncio della libertà del cristiano dalla *Torah* con l'esempio del ragazzo che, lasciatosi alle spalle la minore età, non ha più bisogno di un tutore divenendo a tutti gli effetti figlio del padre (*Gal. 4, 1 ss.*).

¹⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, trad. it. *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, nota introduttiva di G. Colli, trad. di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1990¹⁰, p. 3.

¹⁷ Il discorso sul carattere profondamente cristiano dello gnosticismo, negato da Jonas e dagli studi da lui stimolati, sarebbe lungo. In ogni caso, è il presupposto delle imprescindibili analisi di padre Orbe. Cfr. A. Orbe, *Estudios valentinos*, 6 voll., Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1955-1966. ; Id, *Cristologia Gnostica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, I-II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1976.

accanto a quelle di Cassiodoro, di Tertulliano, di Origene ecc. È probabile che conclusioni sarebbero almeno in parte diverse da quelle proposte da Foucault.

Ma il punto meritevole di discussione è un altro. Foucault ammette in più di un'occasione che l'ermeneutica cristiana è duplice. Ermeneutica del sé, certo, ma anche ermeneutica biblica, vale a dire esegesi del testo sacro, di cui finora si è del tutto taciuto. Foucault riconosce che occorrerebbe mettere in chiaro quale relazione vi sia tra le due, ma poi non se ne dà pena: le tecniche esegetiche dei primi cristiani non si discostano nell'essenziale da quelle praticate in ambito stoico e nel giudaismo ellenistico (Filone). La novità, la vera e propria rivoluzione ermeneutica introdotta dai cristiani non andrebbe cercata nell'esegesi del testo (né, del resto, nell'apparato dogmatico, di cui si sarebbe esagerata l'importanza storica) ma nell'introspezione, nell'ermeneutica del sé, senza la quale la stessa psicoanalisi (la cui genealogia sembrerebbe, a volte, la segreta intenzione di tutte queste ricerche) sarebbe incomprensibile¹⁸.

Confesso di non esser capace di seguire Foucault su questo punto. Originale o meno che fosse, l'ermeneutica del testo riveste un ruolo centrale, già nel primo cristianesimo e certamente fino alla Riforma e oltre; non sembra possibile minimizzarne il peso adducendo più o meno plausibili analogie storiche. Non è difficile concordare col giovane Ricoeur, il quale già nell'introduzione all'edizione francese dello *Jesus* di Bultmann indicava nell'ermeneutica (del testo) la dimensione essenziale del cristianesimo, dalla teologia dei Padri alla più recente *querelle* sulla demitizzazione¹⁹. Il *kérygma* cristiano è inseparabile dall'attività ermeneutica, intesa quale esegesi biblica. Per quanto derivi in primo luogo dall'esperienza del Risorto, già in Paolo l'annuncio è inseparabile dall'esegesi del testo sacro. Anche senza chiamare in causa la *Theologie des Neuen Testaments* di Rudolf Bultmann, la quale vede nel *kérygma* dell'Apostolo e poi negli scritti giovannei la prima, decisiva demitizzazione del dualismo gnostico come del messianismo ebraico, basti citare i più recenti lavori di Giuseppe Barbaglio, il quale espone l'evangelo paolino in termini essenzialmente, forse proprio esclusivamente ermeneutici.

Il suo è sempre e unitariamente un pensare ermeneutico, teso a comprendere le ricchezze nascoste nel credo protocristiano di cui evidenzia le implicazioni. In una

¹⁸ Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., pp. 66 s. Ma prima ancora della psicoanalisi, è il potere psichiatrico a derivare dalle tecniche di direzione cristiana. «Si tratta di una nozione [quella di direzione (da parte dello psichiatra)] di cui sarebbe necessario fare la storia, dato che il suo luogo d'origine non è affatto la psichiatria; bensì tutt'altro ambito. Si tratta d'un concetto che, ancora nel XIX secolo, implica tutta una serie di connotazioni derivanti da un ambito religioso. [...] Ci sarebbe a questo proposito tutta una storia da scrivere. In ogni caso, abbiamo qui una pista: lo psichiatra è qualcuno che dirige il funzionamento del manicomio e gli individui rinchiusi al suo interno» (M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Seuil/Gallimard, Paris, 2003, trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973.1974)*, Feltrinelli, Milano, 2015², p. 163).

¹⁹ Cfr. P. Ricoeur, *Jésus: mythologie et demythologisation*, in R. Bultmann, *Jesus*, Edition du Seuil, Paris, 1968 ora in P. Ricoeur *Le conflit des interpretations*, Paris, 1969, trad. it *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1986².

parola egli appare impegnato a far emergere le valenze recondite dell'evangelo²⁰.

Per strano che possa sembrare, luterani e (alcuni) cattolici hanno infine trovato un tardivo consenso, facendo dell'ermeneutica l'anima originaria della loro fede. Contro ogni fondamentalismo, questo sì votato alla perpetua immaturità (la quale, negli adulti, presenta un ghigno assai poco simpatico), fede ed ermeneutica sembrano inseparabili, anche se non identiche.

4. Replicare a Foucault tracciando una storia, sia pure approssimativa, del rapporto tra ermeneutica del sé ed esegesi biblica sarebbe, lo si può ben capire, un programma assai vasto e inadatto alle mie forze. Mi si scuserà se mi limiterò a pochi riferimenti. E in primo luogo a un autore indubbiamente decisivo sia per la storia del monachesimo sia per quella della spiritualità e della teologia cristiana, almeno in Occidente. Alludo ad Aurelio Agostino, nella cui opera le due ermeneutiche sembrano indissociabili. Pensiamo alle *Confessiones*, la cui rilevanza per l'affermazione dell'ermeneutica del sé è difficile sopravvalutare. Non vorrei sembrare polemico, ma prima ancora che agli oscuri esercizi monastici descritti da Cassiano, così cari a Foucault, è all'epocale svolta agostiniana cui si dovrebbe in primo luogo pensare, almeno dal punto di vista di colui che si è proposto di tracciare la genealogia del soggetto moderno. Agostino espone la propria vita nei termini d'una duplice confessione: del proprio testardo, addirittura perverso tentativo di fuga (dalla madre, dai manichei, da Tagaste ecc.), e della misericordiosa e irresistibile azione di grazia del Dio dal quale, in ultima istanza, voleva fuggire. Ma in fondo si tratta di un'unica confessione: Agostino confessa la chiusura del proprio cuore in sé stesso, l'ostinato *amor sui* della creatura perversamente serrata e ostile all'*amor Dei*, e al tempo stesso l'irresistibile azione della *caritas* divina, contro la quale nulla può nemmeno il suo ostinato egoismo²¹.

Tutto ciò, naturalmente, è ben lungi dall'esaurire la ricchezza dell'opera; ma per tornare alla questione posta da Foucault, andrebbe notato che la confessione (della divina azione di grazia, lo ripeto, e del proprio cuore *incurvatus in se*) è inseparabile dall'esegesi biblica. Esplicitamente o meno, l'autobiografia del santo è esemplata sulla storia sacra, al punto che l'una sembra l'illustrazione dell'altra, e viceversa. Si pensi all'episodio del furto delle pere. Non è difficile accorgersi che la bravata del ragazzo e dei suoi amici attualizza il peccato dei primi uomini. Come Adamo e Eva volsero le spalle alla legge di vita dell'Eterno, distorcendo e pervertendo la libertà che questi aveva donato loro, così Agostino trasgredisce il divieto di rubare, scritto da Dio nel cuore di ognuno, per null'altra ragione che per il desiderio di trasgredire, di compiere il male per amore del male stesso. Benché l'umanità decaduta non si trovi più nella condizione dei primi uomini, i quali – a differenza della *massa damnationis* – potevano non peccare, l'analogia è del tutto evidente.

Eppure non si tratta di una semplice ripetizione. Diversamente dall'anonimato

²⁰ G. Barbaglio, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2004, p.91.

²¹ Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia*, Morcelliana, Brescia, 2002.

della *massa damnationis*, la storia di Agostino è unica e irripetibile, letteralmente eccezionale, perché tale è l'amore di Dio per la sua creatura²². La misericordia di Dio eccede la legge, la quale prevede la giusta punizione del peccatore. Il peccato va sanzionato; ma il suo amore, la sua incomprensibile *caritas* è sempre ulteriore, eccedente qualsivoglia norma. Di più: la sua giustizia si esercita – come direbbe Kierkegaard – *en masse*, ma il suo amore è sempre *pro me*, rivolto al singolo individuo che *io* sono. Ciò non autorizza a imboccare comode scorciatoie “esistenzialiste”. Solo rispecchiandosi nella storia sacra – giacché non vi è altro accesso alla rivelazione di Dio (se si eccettua l'estasi mistica vissuta con la madre a Ostia) – Agostino scorge l'amore di Dio *per lui*, per la creatura smarrita e destinata alla perdizione che egli era, o meglio sarebbe stato, senza l'irresistibile e perfetta grazia di Dio. La storia sacra, in altre parole (davvero le parole di un *altro* discorso!...), è al tempo stesso superata e conservata nella biografia del santo. Questa sarebbe incomprensibile senza quella, ma quest'ultima sarebbe priva di senso separata dalla biografia del santo. Agostino non avrebbe mai compreso il suo peccato se questo non gli fosse stato mostrato, come in uno specchio, dalla storia sacra – ovvero dalla legge dataci, giusto l'insegnamento paolino, per mostrarci il peccato; eppure questa sarebbe meta *lettera*, in sé mortifera, se non in riferimento alla vita del santo e alla *caritas* divina che in essa si realizza. Ciò vuol dire che l'ermeneutica del sé è inseparabile ma al tempo stesso irriducibile all'ermeneutica biblica. Non vi sarebbe l'una senza l'altra, e viceversa. L'ipotesi di una loro autonomia o anche soltanto d'una separazione, così ovvia per Foucault, sarebbe stata incomprensibile ad Agostino come alla gran parte della teologia occidentale che a lui si è ispirata. Biografia e Sacra Scrittura, ermeneutica del sé ed esegesi biblica, stanno in un circolo che non dovrebbe essere spezzato.

5. Come Karl Barth amava ripetere, *latet periculum in generalibus!* Parlare di “teologia occidentale”, sia pure con la prudente clausola limitativa: “ispirata da Agostino”, significa far uso di un'espressione sciatta e intollerabilmente vaga. In uno studio ormai classico nei paesi di lingua anglosassone, Hans Frei ha sostenuto con forza la tesi di una drammatica crisi ermeneutica avvenuta dopo la Riforma²³. La cultura moderna uscita dalle guerre confessionali del XVI e XVII secolo sarebbe segnata dalla crescente incapacità di leggere la Scrittura come una grande narrazione. Cattolica o protestante che fosse, fino a tutto il Cinquecento la teologia cristiana era ancora in grado di leggere l'intero canone biblico (dalla *Genesi* all'*Apocalisse*) come un'unica, grande storia. Per far ciò era sufficiente il senso letterale della Scrittura, unificato e reso narrativamente coerente dall'esegesi tipologica: Adamo, tipo di colui che doveva venire (*Rm* 5, 17-19); le vicissitudini occorse a Israele nel deserto, monito per la chiesa di Corinto (*1 Cor.* 10, 1-6); Ismaele e Isacco, illustrazioni della schiavitù della legge e della libertà dei figli di Dio per fede (*Gal* 4, 21-26): sono alcuni esempi di come già per l'Apo-

²² Cfr. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Le Seuil, Paris, 1955, p. 123.

²³ Cfr. H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven and London, 1974.

stolo l'Antico Testamento divenga profezia reale degli avvenimenti concernenti Cristo Gesù e le comunità convocate nel suo nome. Per il "rabbino Paolo"²⁴ e in seguito per l'intero cristianesimo, dal Medio Evo fino alla Riforma compresa, le scritture d'Israele narrano una storia avente come τέλος l'avvento di Cristo e la convocazione della Chiesa da parte dello Spirito.

Per tornare alla tesi di Hans Frei, dal Seicento in avanti nella Bibbia non si leggerebbe altro che l'allegoria dell'eterna condizione umana o la cronaca, non sempre attendibile e quindi sempre *sub iudice*, della storia d'Israele e delle prime comunità cristiane. L'eterna condizione umana o la piccola storia di un popolo e delle sue propaggini, almeno in linea di principio accertabile in separata sede, diventano ora la chiave di lettura della Sacra Scrittura. Piuttosto che la narrazione realistica dell'alleanza tra Dio e il popolo d'Israele, e in seguito con la Chiesa, la Scrittura diviene leggibile solo in riferimento a un criterio (l'uomo o la storia) a essa esterno, se non proprio estrinseco. Ancora nella *Religione nei limiti della sola ragione* Kant legge *Genesi* 1-3 come la trascrizione allegorica dell'eterna condizione umana, segnata dal rovinoso passaggio dalla sovranità della legge morale al male radicale (*mutato nomine de te fabula narratur*, commenta il filosofo, in un senso evidentemente del tutto diverso da quello agostiniano²⁵); per lo Strauss della prima edizione della *Vita di Gesù* il Nuovo Testamento non è altro che un insieme di miti creati dall'immaginazione dei cristiani²⁶. Del resto, già nel *Tractatus theologico-politicus* Spinoza fece appello a tutti gli argomenti scettici per dimostrare come le profezie non fossero altro che il prodotto della vivace immaginazione dei profeti nelle condizioni storiche determinate del popolo di Israele²⁷. In altre parole, l'eterna condizione umana o la contingente storia empirica diventano il criterio di comprensione e di verifica della Scrittura.

Non si dovrà attendere molto per sentire Feuerbach, nel suo buon tedesco, scandire le note parole: *das Geheimnis der Theologie ist Anthropologie* («il segreto della teologia è l'antropologia»)²⁸. Se così stanno le cose, dopo Freud sarà lecito attendersi che anche la Scrittura venga letta in termini psicoanalitici, applican-

²⁴ Per una più ampia analisi dell'uso da parte degli scrittori neotestamentari delle scritture ebraiche, cfr. Charles H. Dodd, *According to the Scripture*, 1952, trad. it. *Secondo le Scritture. Struttura fondamentale della teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1972.

²⁵ «La legge morale precedette come proibizione (I Mosè, II, 16, 17) così come bisogna che sia nel caso dell'uomo, in quanto essere non puro, ma tentato dalle inclinazioni. Ora, invece di seguire esattamente questa legge come motivo sufficiente (come il solo incondizionatamente buono, e sul quale cessa ogni esitazione), l'uomo si curò pure di altri motivi (III, 6) [...]. *Mutato nomine de te fabula narratur*» (I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di Marco M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari, 1994³, p. 44).

²⁶ Per l'esposizione e la discussione del capolavoro di Strauss: *Das Leben Jesu*, cfr. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Möhr, Tübingen, 1906, trad. it. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, a cura di F. Cappellotti, Paideia, Brescia, 1986, pp. 158 ss.

²⁷ Sul rapporto tra Spinoza e lo scetticismo, cfr. Richard H. Popkin, *The History of Skepticism*, 1979, trad. it. *Storia dello scetticismo*, Bruno Mondadori, Milano, 2000.

²⁸ Per la problematizzazione di questo aspetto della filosofia di Feuerbach, cfr. E. Cerasi, *Verità dell'alienazione. Antropologia e religione in Feuerbach*, «Giornale critico di storia delle idee», 9/2013.

do al testo sacro gli strumenti d'indagine elaborati in sede clinica. Così facendo, tuttavia, l'ermeneutica moderna ha forse smarrito la cognizione dell'intreccio di ermeneutica del sé ed esegesi biblica di cui si è detto nelle pagine precedenti. La Scrittura, ormai, non è altro che un'illustrazione allegorica e in ultima istanza superflua dell'ermeneutica del sé. Quando Theodor Reik cerca nella psicoanalisi lo strumento per comprendere il mito bilico, ad esempio il racconto della nascita di Eva dalla costola di Adamo, ai suoi occhi altrimenti del tutto insensato²⁹, più ancora dell'enorme e indubbiamente lodevolissima mole di dati etnografici e antropologici che si trova costretto a mobilitare, ciò che colpisce è un senso di vuoto, un'incapacità di comprendere il racconto per ciò che evidentemente intende dire. Ma ciò è tutt'altro che ovvio. Come nota George Lindbeck, che fu collega e amico di Hans Frei a Yale, ancora fino alla Riforma Carlo V era considerato, perfino tra i protestanti, come tipo di re David, per non parlare della complessa trama tipologica presente nella *Commedia* dantesca, come a suo tempo ha magistralmente mostrato Eric Auerbach³⁰. Per il cristiano, osserva ancora Lindbeck, non è una presupposta cognizione generalmente umana del dolore a dar senso al simbolo della croce, piuttosto il contrario: solo alla luce della passione di Cristo i nostri privati dolori diventano comprensibili, così come è alla luce della fiducia nel prossimo avvento del Regno che le nostre speranze diventano formulabili. In una parola: «È il testo, per così dire, ad assorbire il mondo, piuttosto che il mondo il testo»³¹. In un'originale sintesi della filosofia del secondo Wittgenstein, dell'epistemologia di Thomas Kuhn e degli studi etnografici di Clifford Geertz, Lindbeck ritiene che sia giunto il momento di riproporre una concezione "intratestuale" della religione,

²⁹ «Non possiamo accettare la tesi [sostenuta dall'esegesi storico-critica] che il mito della creazione di Eva sia solamente una qualsiasi parte del folklore ebraico, un grottesco racconto di fate. E neppure possiamo condividere l'ingenua credenza dei fondamentalisti che accettano la storia del *Genesi* come letteralmente vera» (T. Reik, *The Creation of Woman*, 1959, trad. it. *Psicoanalisi della Bibbia. La creazione della donna. La tentazione*, Garzanti, Milano, 1978, p. 69.) Non è chiaro in quale delle due alternative Reik includesse *Scopfun und Fall* (*Creazione e caduta*) di Bonhoeffer, citato poco prima, ma è comunque significativo che ai suoi occhi si desse unicamente l'alternativa tra un'esegesi storica, incapace di dare altro senso al testo biblico, e il fondamentalismo letteralista, incapace di riflettere criticamente sul testo. Reik presenta la sua opera con la metafora della traduzione: «La nostra interpretazione del mito della nascita di Eva è simile alla traduzione di un arcaico linguaggio "dimenticato" in puro inglese» (ivi p. 150). Ma già Feuerbach notava che «il mio scritto è una traduzione fedele e corretta della religione cristiana dal linguaggio immaginifico orientale della fantasia in un buon tedesco comprensibile» (L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 13). Sul tema, cfr. E. Cerasi, *Il mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia*, Prefazione di A. Tagliapietra, Città Nuova, Roma, 2011, pp. 221 ss.

³⁰ Cfr. G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal age*, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1984, trad. it. *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, a cura di G. Campocchia e C. Versino, Introduzione di F. Ferrario, Claudiana, Torino, 2004. Sull'utilizzo della figura nella *Commedia*, cfr. E. Auerbach, *Studi su Dante*, Prefazione di D. Della Terza, Feltrinelli, Milano, 1995¹¹.

³¹ G. Lindbeck, *La natura della dottrina*, cit., p. 144.

giacché «le religioni, come le lingue, possono essere comprese soltanto nei loro stessi termini, e non traducendole in un idioma straniero»³².

6. Puntando l'indice sulla problematicità della metafora della traduzione, largamente invalsa nella filosofia e nella teologia moderne (gli esempi di Feuerbach e Reik, proposti in nota, si uniscono a un coro ben più ampio e polifonico, composto tra l'altro da una nutrita schiera di teologi³³), e sostituendo a essa un modello di religione come gioco linguistico intraducibile, Lindbeck ha indicato il problema, ma non la soluzione. A far difficoltà, della filosofia postliberale della religione³⁴, non è solamente l'ecclesiologia obiettivamente settaria, discretamente presente in Lindbeck³⁵ e radicalizzata da Stanley Hauerwas³⁶; più grave è il dubbio se essa sia realmente praticabile. Nell'accezione postliberale, il cristiano è colui (o colei) la cui socializzazione primaria è esclusivamente interna all'universo linguistico della Scrittura. Solo a questa condizione è possibile interpretare la propria personale esperienza come l'intera storia profana alla luce della narrazione biblica. Eppure, piaccia o meno, è del tutto evidente che per tutti – ebrei, cristiani, islamici o liberi pensatori che siamo – la nostra comprensione della realtà è data dall'interazione di più “racconti” e non da un'unica storia o da un monotono mito³⁷. L'esistenza di antiche (e *par hasard* scomparse) civiltà integralmente mitiche è forse uno dei principali miti moderni, fragile come ogni altro mito.

Tutto ciò, in fondo, è abbastanza ovvio. Ma ciò che più colpisce della teologia postliberale è che, in un modo in fondo uguale e contrario alla contro-teologia foucauldiana, appiattisce l'ermeneutica del sé sull'ermeneutica biblica. A dar retta a Lindbeck e compagni, la mia biografia, come del resto l'intera storia pubblica, non sarebbe altro che un frammento della storia sacra: una sua eco, una mera appendice... Per Foucault, costitutivo della soggettività cristiana è l'obbligo inesauribile d'obbedire e confessarsi al proprio direttore spirituale, come se l'esperienza del monaco non fosse in alcun rapporto con la storia biblica; Lindbeck,

³² Ivi p. 158.

³³ Cfr. D. Kelsey, *Proving doctrine. The Uses of Scripture in Modern Theology*, Trinity Press International, Harrisburg (Pennsylvania), 1999.

³⁴ Per una presentazione generale della teologia postliberale, cfr. F. Ferrario, *Introduzione a G. Lindbeck, La natura della dottrina*, cit.; E. Cerasi, *Verso un'ermeneutica post-critica. L'influenza di Karl Barth sulla teologia post-liberale*, Claudiana, Torino, 2009.

³⁵ «Il significato, più che distinguersene, è costituito dagli usi di un linguaggio specifico. Quindi, il modo corretto per determinare che cosa voglia dire, per esempio, “Dio”, è quello di esaminare il modo in cui la parola opera all'interno di una religione, modellandone realtà ed esperienza, invece di stabilire prima il significato proposizionale o esperienziale, reinterpretandone o riformulandone poi per conseguenza gli usi. È in questo senso che la descrizione teologica è, nel contesto cultural-linguistico, intrasemiotica o intratestuale» (G. Lindbeck, op. cit. p. 139)

³⁶ Cfr. S. Hauerwas, *The Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1981.

³⁷ Cfr. William C. Placher, *Unapologetic Theology. A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky), 1989. Per quanto riguarda la mitologia greca, cfr. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, 1983, trad. it. *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Il Mulino, Bologna, 2005.

a sua volta, sembra ridurre la soggettività alla capacità di parlare la lingua della Scrittura, ad abitare esclusivamente il suo gioco linguistico.

Il dubbio suscitato da quest'ennesima riduzione dell'esperienza a *sola Scriptura* non è nella scelta dei prefissi, vale a dire se si tratti di una proposta post-liberale o di un reazionario regresso a un'epoca pre-liberale e illuminista. Pre- o post-liberale che sia, la teologia di Lindbeck e della scuola di Yale sembra incapace di dar conto della specifica paradossalità dell'esperienza cristiana. Ciò che qui è in questione non è l'*Aufklärung* né il progresso più o meno irreversibile della modernità. «La modernità è il nostro destino»³⁸, amava ripetere Tito Perlini, il quale certamente non ne ignorava la dialettica, la problematicità, la sua drammatica tendenza regressiva, a suo tempo messa in luce da Horkheimer e Adorno. Ma forse la dialettica non è altrettanto destinale della modernità che essa vorrebbe comprendere. «[Che] cos'è la logica dialettica? – si chiedeva Foucault. – È una logica che mette in gioco dei termini contraddittori nell'elemento dell'omogeneo»³⁹. A questa opponeva la «logica della strategia» quale «logica della connessione dell'eterogeneo, non quella dell'omogeneizzazione del contraddittorio»⁴⁰. L'espressione potrà forse apparire enigmatica; ma credo che riceva la sua giusta luce dall'intera opera del filosofo, la cui produzione andrebbe letta come l'applicazione di questa logica, o di questo metodo, della strategia, di cui è evidente l'ispirazione anti-marxista. A entrambe il cristianesimo, o almeno quello di cui si è trattato in queste pagine, ha preferito la logica del paradosso, imposta al pensiero dalla rivelazione *sub contraria specie* del Dio onnipotente e giusto nella croce e nell'umiliazione del suo Santo. Per citare una tesi della *Disputa di Heidelberg*: «in Cristo crocefisso è la vera teologia», perché «Dio può essere trovato solo nella croce e nel dolore», giammai nella gloria e nella potenza⁴¹.

Sarebbe forte, a questo punto, la tentazione di tornare a Nietzsche e alla sua contrapposizione tra Dioniso e il crocefisso, che proprio la questione del dolore pone nel modo più drammatico⁴². Preferisco tuttavia concludere restando alla logica del paradosso, che in Lutero – ben più che in Agostino – sembra irriducibile a qualunque pretesa filosofica. Per tornare al punto che mi sta a cuore, la soggettività cristiana non può essere ridotta né all'ermeneutica del sé né a *sola Scriptura*. Si tratta, invece, della loro paradossale *convenienza*, nel senso letterale del termine, riproposta con forza, nel XIX secolo, da Søren Kierkegaard. Penso a quella che mi pare la sua questione fondamentale, che Johannes de Silentio evoca nella problematica di un'eventuale sospensione teleologica dell'etica; ovvero di

³⁸ T. Perlini, *L'arte si estingue?*, ora in *Attraverso il nichilismo. Saggi di teoria critica, estetica e critica letteraria*, a cura di E. Cerasi, Prefazione di C. Magris, Arago, Torino, 2015, p. 677.

³⁹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 49.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. M. Lutero, *La disputa di Heidelberg*, ora in *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Utet, Torino, 1967, pp. 197-198.

⁴²Cfr. E. Cerasi, *L'ermeneutica del dolore. Per un dialogo tra Nietzsche e Miguel de Unamuno*, in L. Candiottio-F. Gambetti, *Il diritto alla filosofia. Quale filosofia per il terzo millennio?*, Diogene multimedia, Bologna, 2016.

quella paradossale condizione che pone il padre della fede al tempo stesso *oltre e dentro* la legge morale.

Come sappiamo, se non vi fosse un rapporto assoluto con l'Assoluto, Abraham sarebbe semplicemente un (potenziale) assassino, giacché la sua intenzione di compiere il sacrificio del figlio non può essere in alcun altro modo giudicata all'interno di un modo etico di comprendere l'esistenza. Su questo, *Frygt og Baeven* è del tutto esplicito⁴³. Ma andrebbe notata anche l'altra faccia della medaglia: se non vi fosse una norma universalmente valida, se la legge morale non fosse assolutamente vincolante, il gesto di Abraham avrebbe un significato del tutto diverso⁴⁴. Quest'ultimo aspetto è forse meno ovvio; eppure senza quel momento che Johannes chiama «rassegnazione infinita», vale a dire senza la tragica ma incondizionata rinuncia al suo amore paterno per Jishaq, Abraham «avrebbe forse amato Dio, ma non creduto»⁴⁵, mentre è solo la fede che fa del patriarca un Singolo di fronte a Dio. Il paradosso inesprimibile del patriarca consiste proprio nell'assurda convenienza di rinuncia e fede, di totale e incondizionata rassegna alla perdita del figlio che soprattutto amava e che Dio gli aveva donato come estrema realizzazione della promessa, e dell'altrettanto incondizionata fiducia nella misericordia di Dio che gli avrebbe ridato Jishaq. L'eccezionalità di Abraham è tutta in questo scarto, in questa differenza di sé da sé, ossia di sé in quanto padre di famiglia, moralmente irreprensibile, incondizionatamente dedito al figlio che Dio gli aveva in fine donato, e di sé in quanto chiamato da Dio a una dimensione irriducibilmente singolare, eticamente incomprensibile. Andrebbe notato che la singolarità non è uno dei due momenti del rapporto (la fede di contro alla rinuncia) ma il rapporto stesso, vale a dire lo scarto, il differire di Abraham da sé stesso.

7. Con le parole di Johannes de Silentio, il Singolo è dunque solo nel suo movimento, ovvero nello scarto da una norma presupposta. Potremmo anche dire che è il differire della norma stessa, la sua deflessione. Ciò significa che esso, il Singolo, è incomprensibile senza questa norma, pur essendo altrettanto irriducibile

⁴³ «Se la fede non trasforma in un'azione santa il voler uccidere il proprio figlio, allora vale per Abramo il giudizio come per qualsiasi altro uomo. Se forse manca il coraggio di svolgere fino in fondo il proprio pensiero e di dire che Abramo era un assassino, allora è meglio procurarsi questo coraggio senza sprecare il tempo in discorsi inutili» (S. Kierkegaard, *Frygt og baeven. Dialektisk lyrik of Iohannes de Silentio*, Copenaghen, 1843, trad. it. *Timore e tremore*, a cura di C. Fabro, Rizzoli, Milano, 2001⁷, p. 50).

⁴⁴ «L'etica è come tale il generale e, come tale, è valido per ognuno: ciò che in altro modo si può esprimere dicendo che vale a ogni momento. Esso riposa immanente in se stesso, non ha nulla fuori di sé che sia il suo τέλος, ma esso stesso è il τέλος di tutto ciò ch'è fuori di sé e quando l'etica ha assunto questo in sé, non si va più oltre. Il Singolo, concepito immediatamente come realtà sensibile e psichica, è il Singolo che ha il suo τέλος nell'universale: il suo compito etico è di esprimere se stesso nel togliere la sua singolarità per diventare generale» (ivi p. 79).

⁴⁵ Ivi p. 58. «La rassegna infinita è l'ultimo stadio che precede la fede, così che chiunque non abbia fatto questo movimento, non ha fede; è anzitutto nella rassegna infinita che mi diventa chiaro il mio valore eterno e che soltanto allora ci può essere questione di afferrare l'esistenza in forza della fede» (ivi p. 69).

a essa. Il «movimento della fede», per usare ancora le parole del filosofo danese, presuppone l'incondizionata validità della norma dalla quale il movimento differisce, e che a essa in effetti ritorna, benché non sia facile immaginare il rapporto tra padre e figlio *dopo* la prova, durante il ritorno a casa (ma la Scrittura, come ogni testo, è eloquente anche nei suoi silenzi, nelle omissioni, che andrebbero rispettate). In ogni caso il cavaliere della fede è paragonato a un abilissimo ballerino, che inceda esercitandosi in un continuo doppio salto mortale, ricadendo ogni volta sul punto esatto dal quale aveva spiccato il salto. Chi lo osservasse dall'esterno vedrebbe un ordinario, banalissimo procedere in orizzontale, come un borghese qualunque. Ma nell'interiorità ogni passo è l'esito di un pericolosissimo esercizio acrobatico. Pur senza distruggere la norma morale, tale «salto della fede» fa sì che viva in una situazione letteralmente utopica, ovvero del suo eccedere ogni norma, la quale, se non va abbandonata, se dev'essere sempre riproposta, ha tuttavia perso la sua assolutezza. La norma è al tempo stesso detta e disdetta, posta e revocata, eccitata e conservata.

Su questa particolare struttura della soggettività mi sono soffermato in altre occasioni. Ciò che vale la pena notare è che essa sembra disattivare le categorie di maturità e immaturità, almeno nell'accezione usuale dei termini. Se si può dire "matura" una persona finalmente emancipata dalla norma che la vincolava, dalla tradizione che la condizionava, dai confini domestici che la rendevano sempre, letteralmente, *ingenua*, in particolare nell'accezione religiosa del termine, il Singolo non sa nulla di tutto questo. Quella di Abraham non è certo un'emancipazione, a meno che non si prediliga un'ermeneutica banalizzante che s'ostini a leggere in *Genesi* 22 null'altro che la presa di distanza della religione d'Israele dalla pratica dei sacrifici umani. Come abbiamo ripetuto ormai *ad nauseam*, tutto il *pathos* della storia sarebbe incomprensibile se egli non riconoscesse i sacri vincoli del legame tra padre e figlio. Eppure la sua fede non può risolversi in essi. Piuttosto, in essa si attua un differire del sé da sé stesso, che non emancipa ma nemmeno trattiene, che libera, sì, ma senza revocare la norma, eppure disattendendola.

Se tutto questo è vero, sembra difficile riconoscere la maturità del patriarca. Prendendo alla lettera la richiesta di sacrificare il proprio unico figlio (ma, naturalmente, una paternità più prolifica non avrebbe cambiato in modo significativo il problema), Abraham sembra assai distante dall'idea di maturità quale piena capacità di disporre di sé senza essere diretti da alcuno, tanto peggio se si tratta di una voce che ingiunga di compiere un'azione in totale contraddizione con la legge morale (per non dir nulla del codice penale). Vale la pena riportare per esteso il giudizio del vecchio Kant su questo punto:

È assolutamente impossibile che l'uomo possa coi suoi sensi afferrare l'infinito, distinguendolo dagli enti sensibili e *conoscerlo* da qualche segno. – Ma che *non* possa essere Dio quello di cui crede udire la voce, egli può certo, in alcuni casi, convincersene; poiché se ciò che quella voce gli impone contraddice la legge morale, pur apparentogli il fenomeno maestoso e superiore all'intera natura, egli lo deve considerare un inganno. Per chi non avesse inteso il riferimento, il filosofo lo esplicita in nota:

Può servire come esempio il mito del sacrificio che Abramo voleva compiere per comando divino, scannando e bruciando il suo unico figlio (e il poveretto, ignaro, portava anche la legna necessaria allo scopo). A questa presunta voce divina, per quanto essa risuonasse dall'alto del cielo (visibile), Abramo avrebbe dovuto rispondere: 'Che io non debba uccidere il mio buon figliolo è assolutamente certo; ma che tu che mi appari sia Dio, non ne sono sicuro e non posso neanche diventarlo'⁴⁶.

Eppure non si dovrebbe stabilire il dissenso tra Kant e Kierkegaard troppo frettolosamente. Non senza ragioni la *Vulgata* traduce nel modo seguente l'incipit di *Genesi 22*: *Quae postquam gesta sunt, tentavit Deus Abraham et dixit ad eum...*⁴⁷. Se per Abraham, ad avviso di Johannes de Silentio, la legge morale è una tentazione⁴⁸, ciò non significa che egli sia esortato – niezscheanamente (o meglio: stirnerianamente) – ad andare al di là del bene e del male, liberandosi di ogni vincolo morale. Proprio perché la legge è assolutamente vincolante, e in nessun modo dev'essere disattesa, può esistere quel dovere assoluto verso l'Assoluto che, nel Problema II dell'opera, costituisce Abraham come un Singolo, il quale è paradossalmente più alto del generale a cui, in quanto uomo, anch'egli appartiene. Kierkegaard non esita a conferire alla legge morale l'assolutezza richiesta dalla filosofia kantiana, ma conosce anche qualcosa che l'eccede e la disattiva; qualcosa che lascia senza parole l'assessore Wilhelm al termine dello scritto sull'«equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità»⁴⁹.

Se Abraham avesse dato la risposta consigliata dal filosofo dell'*Aufklärung*, avrebbe indubbiamente superato l'esame del tribunale della ragione, benché forse non a pieni voti. Ma la mancata risposta segnala forse la sua immaturità, la sua irredimibile *ingenuità*? «La sincerità mi vieta di parlare altrimenti da quel ch'io penso; [...] l'ingenuità muove a dire tutto quel ch'uno sente o che sa [...]; l'ingenuità talvolta va contro ai dettami della prudenza», annotava Niccolò Tommaseo⁵⁰, accreditando un'accezione univocamente peggiorativa del termine.

⁴⁶ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten Il conflitto delle facoltà* (1798), trad. it. *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia, 1994, p. 133.

⁴⁷ *Genesi. Ebraico. Greco. Latino. Italiano*, a cura di P. Beretta, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2006, p. 120.

⁴⁸ «Una tentazione, ma cosa questo vuol dire? Vuol dire di solito ciò che vuol distogliere l'uomo da compiere il proprio dovere: ma qui la tentazione è la stessa etica che vuol distogliere l'uomo dal fare la volontà di Dio» (S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., p. 86).

⁴⁹si tratta della predica «L'edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto» del pastore Jylland, pervenuta a Wilhelm quando ormai aveva terminato la sua lunga lettera all'amico, rispetto alla quale l'assessore non ha «nulla da aggiungere», se non che lo costringe a ripensare totalmente la precedente perorazione per l'aut-aut rivolta al giovane esteta (cfr. S. Kierkegaard, *Enten-eller*, Copenhagen, 1843, trad. it. *Enten eller*, a cura di A. Cortellesa, tomo V, Adelphi, Milano, 1989, pp. 253 ss).

⁵⁰ N. Tommaseo, *Dizionario dei sinonimi della lingua italiana*, Milano, 1870, ristampa anastatica Fratelli Melita editori, La Spezia, 1990, voce "Franco, Verace, Sincero, Schietto, Ingenuo, Schietamente, Candidamente". Per una storia dell'idea di sincerità, cfr. A. Tagliapietra, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Einaudi, Torino, 2003. È interessante che ancora fino al Cinquecento si discutesse la possibilità di accogliere la voce "ingenuo" nella lingua italiana: cfr. V. Borghini,

Ma *ingenuo*, il nativo del posto (*ingenui fontes*), colui che non ha esperienza del mondo, è anche colui che è nato da genitori liberi (*ingenuus civis Romanus*)⁵¹. L'ambivalenza, credo, è degna di nota. Kierkegaard riflette a lungo sul silenzio di Abraham e sull'evasiva risposta data a Jishaq, quando questi gli chiede dove sia l'agnello per l'olocausto (*ubi est víctima holocáusti?*). Conosciamo le ambigue parole del Patriarca: *Deus providébit sibi víctimam holocáusti, fili mi* (*Gen. 22, 7-8*). Parlare porta sollievo, annota Kierkegaard, poiché la parola trasferisce, diremmo metaforicamente, nel generale. Ma Abraham, in esso, non ha alcun luogo in cui stare. Ha rinunciato all'universale, alla legge – al linguaggio! Non può, dunque, parlare. Eppure, di fronte alla domanda del figlio, non può nemmeno tacere. Non può dire il singolare paradosso in cui si trova, ma non può nemmeno affidarsi al silenzio, altrettanto inadatto a lui, altrettanto menzognero. Dal punto di vista dell'autore di *Frygt og Bæven*, che nonostante il nome scelto da Kierkegaard per il suo pseudonimo non può comprendere il silenzio di Abraham, la risposta del patriarca gli pare l'unica possibile e a suo modo comprensibile:

Anzitutto e soprattutto egli non dice nulla e in questa forma egli dice quel che deve dire. La sua risposta a Isacco ha la forma dell'ironia, perché è sempre ironia quando io dico qualcosa e però non dico nulla. Isacco interroga Abramo nella supposizione che Abramo sappia. Ora se Abramo avesse risposto: non so nulla, avrebbe detto una falsità. Egli non può dire nulla, perché ciò che sa non lo può dire. [...] In questo senso egli non dice falsità alcuna, perché in forza dell'assurdo è sempre possibile che Dio faccia qualcosa di completamente diverso. Abramo non dice nessuna falsità, ma non dice neppure qualcosa, poiché egli parla in una lingua straniera⁵².

Tutt'altro che ingenuo, Abraham è lo straniero, colui che non ha terra, non ha luogo, parlante un dialetto che nessuna lingua può ospitare. Eppure non è nemmeno maturo, non ha raggiunto la prevista autonomia e di certo non ha conseguito alcun diploma. Come intendere, allora, la sua condizione?

«*Surtout pas de journalistes!*» Con queste parole, nel 1997, Jacques Derrida commentava il silenzio di Abraham, rielaborando in termini radicalmente non cristologici (e dunque al tempo stesso snaturando) la lezione kierkegaardiana.

Il tradimento supremo sarebbe stato dunque trasformare un simile segreto in una cosa pubblica, ovvero il fare venire terzi, il farne una *notizia* nello spazio pubblico, un'informazione archiviabile e leggibile a distanza, *televisionabile*. “Soprattutto niente giornalisti, e niente confessori, ovviamente, né psicoanalisti, non parlarne nemmeno con il tuo psicoanalista! [...] È necessario che la prova che ci tiene uniti non diventi una notizia. È necessario che questo evento non diventi una notizia. Né buona né cattiva”⁵³.

Studi inediti o rari sulla lingua, Bologna, 1971 cit. in M. Cortellazzo-P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna, 2008¹⁰, voce “ingenuo”.

⁵¹ Cfr. L. Castiglioni-S. Mariotti, *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino, 1984³³, voce “ingenuus”.

⁵² S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., pp. 151-152.

⁵³ J. Derrida, *Surtout pas de journalistes!*, Paris, 2005, trad. it. *Quel che il Signore disse ad Abramo*,

Tra Elohim e Abraham non vi sono mediazioni, né etiche né linguistiche. Da qui la sua assoluta, paradossale e incomprensibile singolarità. Né matura né immatura, né illuministicamente scaltrita né religiosamente ingenua, quella di Abraham, padre dei credenti in Cristo (Rm 4, 13 ss.), è una condizione letteralmente utopica, che nessuna commissione d'esame sarebbe capace di accertare. La maturità sognata dall'*Aufklärung*, che indubbiamente costituisce il nostro destino (e la nostra cattiva coscienza), non dovrebbe tuttavia comprendersi come sforzo di lasciarsi alle spalle una condizione che, come abbiamo forse visto, non ha mai avuto né può avere alcun luogo. Né "radice" da conservare nel patrimonio politico e culturale europeo del XXI secolo, né genealogia di un soggetto che andrebbe finalmente superato, Abraham e i suoi strani discendenti – se mai vi può essere discendenza nella dimensione dell'utopia – ci stanno di fronte come coloro che mai hanno avuto né mai potranno aver "luogo".

