

## La valenza speculativa della croce in alcune figure del pensiero postmoderno

La modernità filosofica si compie, anche se non si conchiude, con una immensa stauologia, quella hegeliana, dove l'intreccio tra l'evento della passione e la sua dimensione speculativa è tanto complesso e suggestivo da suggerire il rinvio di ogni interpretazione definitiva, sia in senso rassicurante sia in senso inquietante. Sebbene in una famosa pagina giovanile Hegel attribuisca alla comunità cristiana un atteggiamento estatico rivolto non solo al risorto, bensì anche a colui che insegnò, andò errando fra gli uomini e morì appeso ad una croce, contrapponendo la croce di Cristo al rogo di Ercole<sup>1</sup>, la pagina finale di *Glauben und Wissen*<sup>2</sup>, che richiama il “dolore infinito” e la stessa morte di Dio come sentimento su cui riposa la religione dei tempi moderni, che è anche la religione assoluta, col suo “venerdì santo speculativo”, “che fu già storico”, resta insuperata e paradigmatica di ogni cattura speculativa, secolarizzante quanto si vuole, ma pur sempre filosofica, del mistero della croce. Né risulta casuale la presenza della croce sulla medaglia donata dagli allievi al sessantenne maestro, dove il segno d'ignominia viene allegoricamente affiancato dalla figura della nottola di Minerva, che col suo volo crepuscolare segna il cammino del pensiero filosofico.

Ci sarebbe da chiedersi che ne è di questa possente stauologia nel momento in cui non più il rogo di Ercole, ma la danza di Dioniso viene contrapposta al crocifisso, termine col quale l'ormai folle Nietzsche firma alcuni dei suoi stravaganti biglietti<sup>3</sup>. L'ebreo “morto troppo presto” non manca

---

<sup>1</sup> «Come Ercole per un rogo, così il divinizzato fu innalzato ad eroe solo per una tomba. Ma nel caso di Ercole gli altari furono dedicati solo al coraggio che ha preso forma, solo all'eroe che è divenuto Dio e che non combatte più e non serve più; nel caso di Gesù invece gli altari non sono dedicati e le preghiere non sono rivolte soltanto all'eroe; la salvezza dei peccatori e l'estasi della loro fede non è soltanto il risorto, ma sono rivolte preghiere anche a colui che insegnò, che andò errando fra gli uomini e fu appeso ad una croce» (G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili II*, trad. it. di N. VACCARO e E. MIRRI, Guida, Napoli 1977, 449).

<sup>2</sup> «Ma il puro concetto, ossia l'infinito come abisso del nulla, in cui ogni essere sprofonda, deve designare il dolore infinito — dolore che esisteva in precedenza nella cultura solo storicamente e come quel sentimento su cui riposa la religione dei tempi moderni, il sentimento: Dio stesso è morto, quello stesso sentimento che era stato, per così dire, espresso solo empiricamente nella frase di Pascal: *la nature est felle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme* [si tratta del frammento 441 dell'ed. Brunschvicg: B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, Rusconi, Milano 1978, 559.] — come mero momento dell'idea assoluta, ma anche niente di più che momento; e così a ciò che era ancora, all'incirca, o precetto morale di un sacrificio dell'essere empirico o il concetto dell'astrazione formale, il concetto puro deve dare un'esistenza filosofica, deve dare dunque alla filosofia l'idea della libertà assoluta, e con ciò la Passione assoluta o il Venerdì santo speculativo, che fu già storico, e deve ristabilire quest'ultimo in tutta la verità e la durezza della sua assenza di Dio. È solo da questa durezza — poiché il carattere più sereno, più superficiale e più singolare sia delle filosofie dommatiche che della religione naturale deve scomparire — che la suprema totalità in tutta la sua serietà e dal suo più riposto fondamento, abbracciando tutto contemporaneamente, e nella più serena libertà della sua figura, può e deve risuscitare» (G. W. F. HEGEL, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1981, 252-253).

<sup>3</sup> Un biglietto del 1889 all'amico Georg Brandes dice: «Dopo che mi hai scoperto, non era un pezzo di bravura il trovarmi; il difficile adesso è perdermi. Il crocifisso» (cit. in M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, Sugar, Milano 1978, 66). Alla fine di *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1991, a p. 137 si legge: «Sono stato capito? - *Dioniso contro il Crocifisso...*».

di esercitare un fascino segreto sul filosofo col martello, che gli rimprovera proprio la morte precoce, a causa della quale non avrebbe imparato a ridere e soprattutto non avrebbe ritrattato la sua dottrina. Con Cristo è stato quindi crocifisso ed è morto definitivamente il cristianesimo, sicché il processo ormai irreversibile della morte di Dio e dell'avvento del nichilismo risulta anche inarrestabile. Il grido dell'uomo folle nella sua spasmodica ricerca di Dio si infrange sui monumenti sepolcrali che racchiudono il suo cadavere, eppure quel grido raggiunge il pensiero del Novecento, provocandone ed alimentandone il cammino:

“L'uomo pazzo [a differenza dei pubblici fannulloni che hanno smesso di pensare, sostituendo al pensiero la chiacchiera] è colui che cerca Dio invocandolo ad alta voce. Un pensatore ha forse qui realmente invocato *de profundis*? E l'hanno udito le orecchie del nostro pensiero? O continuano ancora a non udire il grido? Il grido continuerà a non essere udito fin che non si incomincerà a pensare. Ma il pensiero incomincerà solo quando ci si renderà conto che la ragione glorificata da secoli è la più accanita nemica del pensiero”<sup>4</sup>.

Senza troppo lasciarci sgomentare da quello che è stato definito il “pallore spettrale del *Christusereignis* heideggeriano”<sup>5</sup>, e tenendo ben a mente che la teologia per Heidegger potrà svolgersi solo nella forma della luterana *Theologia crucis*, potremmo discretamente svolgere il nostro tema attraverso l'analisi di alcuni momenti particolarmente significativi dell'analitica esistenziale, quali ad esempio quelli dell'esistenza autentica e del *sein-zum-Tode*, nei quali senz'altro sopravvivono le tematiche di quella “ermeneutica dell'effettività” ispirata dai corsi su Agostino e sulle lettere ai Tessalonicesi<sup>6</sup>. Tuttavia, per motivi non tanto di prossimità cronologica quanto di vicinanza contenutistica, preferiamo soffermarci sulla elucidazione della valenza speculativa dell'evento cruciale in alcuni tratti del pensiero heideggeriano che nascono dalla e nella cosiddetta *Kehre*.

---

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, «La sentenza di Nietzsche “Dio è morto”», in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1991<sup>6</sup>, 191-246.

<sup>5</sup> L'espressione è di X. TILLIETTE, «Heidegger e l'assenza del Cristo», in *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1991<sup>2</sup>, 413 (l'intero saggio 406-413).

<sup>6</sup> In particolare su alcuni passaggi di *ITs* 4,13ss, dove Paolo rifiutandosi di indicare una data del ritorno del Signore, si limita a parlare della sua “subitanità”: «Il ritorno, per esempio, non va fissato alla scadenza del millennio, come per i chiliasti [...]. Paolo non assegna [alla parusia] caratteri cronologici, ma cairologici. Il *kairòs* pone sul fil di lama, di fronte alla decisione. I caratteri cairologici non calcolano e non dominano il tempo; pongono piuttosto di fronte alla minaccia del futuro. Il loro luogo di appartenenza è la storia del compimento della vita, che non può venire oggettivata. Tantomeno il ritorno può venir caratterizzato per mezzo del riferimento a momenti dotati di contenuto. Senza alcun dubbio, la storia può sì essere descritta a partire dai suoi contenuti: come storia di contenuti, idee, stili e così via, come storia dello spirito oggettivo. (Hegel ha tentato di afferrare persino l'apparizione di Cristo in base a questo suo senso contenuto-tivo, come rivelazione della profondità della sostanza o idea). Secondo Heidegger, però, l'esperienza di vita protocristiana è un'esperienza reale e storica [*historische*] un'esperienza della vita nella sua fattualità, proprio perché essa vede nel senso del compimento, non nel senso del contenuto, la struttura dominante della vita». O. POGGELER, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991, 41. Sui riferimenti a Paolo cf F. PELLECCIA, «Il calvario della fattività. Crucialità del Cristianesimo sulla via della *Seinsfrage*», in AA. VV., *Il Cristo dei filosofi*, Herder-EMF, Roma 1995, 248-255 e U. REGINA, «L'esistenza cairologica», in ID., *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995, 189-242.

Il primo di questi tratti, lo cogliamo nel famoso testo degli *Holzwege* dedicato ad Hölderlin ed ispirato dalla sua elegia *Brot und Wein*, dove, interpretando appunto il poeta, il filosofo scrive che “Con la venuta e il sacrificio di Cristo ha avuto inizio, secondo la concezione storica di Hölderlin la fine del giorno degli dei”<sup>7</sup>, suggerendo dunque l’individuazione del Golgotha come luogo e momento dal quale ha origine la “fuga degli dei dal mondo” e con essa la sera del tempo mondano, che ormai risulta immersa nella notte più profonda. Lo storico e lo speculativo qui si intrecciano inevitabilmente, né si possono avanzare pretese diverse. Se hegelianamente la religione cristiana (peraltro nella sua forma riformata) può a buon diritto considerarsi insieme la religione dei tempi moderni e la religione assoluta ciò è dovuto proprio alla portata dell’evento cruciale, nel quale si realizza e si designa in tutta la sua consistenza la *Gottlosigkeit*, chiave interpretativa e *Leitmotiv* del brano di *Glauben und Wissen* sopra evocato, secondo quanto ci ha insegnato P. Henrici<sup>8</sup>. Il peso della responsabilità del costituirsi del moderno e di quella che allo sguardo neopagano può rappresentarsi come deriva secolarizzante va, in questa prospettiva, posto tutto sul cristianesimo e sul venerdì santo, sicché con buona pace di Blumenberg<sup>9</sup>, resterebbe confermata ed ulteriormente suffragata la nota tesi di Karl Löwith<sup>10</sup> circa la genesi della modernità e il suo rapporto con la rivelazione ebraico-cristiana. Il che, altrimenti e altrove, da Heidegger stesso viene così spiegato:

“Una [sarebbe la quinta] manifestazione del mondo moderno è la sdivinizzazione (Entgötterung). Questa espressione non significa la semplice messa da parte di Dio, l’ateismo grossolano. La sdivinizzazione è il duplice processo attraverso cui, per un verso, l’immagine del mondo si cristianizza (sich verchristlicht), ponendo a base del mondo l’infinito, l’incondizionato, l’assoluto; e, per l’altro, il cristianesimo intende la sua cristianità come visione del mondo (la visione cristiana del mondo), rendendosi così moderno”.

Dove sullo sfondo può essere dato rilevare e forse il rimando non è inutile in questa sede, la distinzione kierkegaardiana fra cristianesimo e cristianità, senza tuttavia il pathos cristologico che abita le pagine e la vita del teologo danese, ma anche il “trattatello” di Franz Overbeck, recentemente pubblicato in una bella edizione italiana<sup>11</sup>, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, dove la negazione del mondo, implicita nell’attesa della sua fine, costituirebbe il tratto fondamentale del cristianesimo delle origini. Sarà anche probabilmente casuale, ma certo mi sembra significativo che proprio in una lettera a Löwith del 1921, Heidegger si definisca “teologo cristiano”.

---

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER, «Perché i poeti?», in *Sentieri interrotti*, cit., 247.

<sup>8</sup> P. HENRICI, «Der Tod Gottes beim jungen Hegel», in *Gregorianum*, 64 (1983), 539-560.

<sup>9</sup> Cf H. BLUMENBERG, *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Genova 1992.

<sup>10</sup> Cf K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1996<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> F. OVERBECK, *Sulla Cristianità della teologia dei nostri tempi*, a cura di A. PELLEGRINO, ETS, Pisa 2000.

Un ulteriore motivo che mi induce a rilevare la valenza speculativa dell'evento cruciale in Heidegger, in connessione con le considerazioni appena svolte, mi sembra possa rinvenirsi nell'insistenza sul "nascondimento" dell'essere, espressa tra l'altro nella cancellatura cruciforme posta sulla parola *Sein*, per esprimere l'impossibilità di un'interpretazione metafisica dell'oltrepassamento insieme ad una profonda visione kenotica dell'essere stesso e del suo rapporto con l'ente, espressa nella famosa formula presente nel saggio sul detto di Anassimandro: "L'essere si sottrae in se stesso, mentre si scopre nell'ente"<sup>12</sup>. Il testo *Die Seinsfrage* in cui compare la cancellatura è stato giustamente interpretato da Jean Wahl nella linea della "fine dell'ontologia"<sup>13</sup>, accompagnata dalla fine della stessa filosofia, ma l'orizzonte sarebbe quello della dialettica giorno-notte (luce-tenebre), presocratica e giovannea per Heidegger ad un tempo.

Ancora in connessione con i motivi precedenti un'altra suggestione heideggeriana, questa volta presa in prestito dalla grande mistica tedesca di Eckhart e di Böhme e comunque atta a mostrare la valenza speculativa della croce, può indubbiamente essere individuata nella figura della *Gelassenheit*<sup>14</sup>, caratterizzante la forma autentica del pensiero meditante, in opposizione a quella inautentica del pensiero calcolante, dove l'abbandono di fronte alle cose dice al tempo stesso abbandono delle cose e alle cose. Questo abbandono e "l'apertura al mistero" si appartengono l'una all'altra, ed entrambi "ci permettono di intravedere la possibilità di un nuovo modo di radicarsi dell'uomo nel proprio terreno"<sup>15</sup>. A salvare l'essenza dell'uomo nel tempo del rischio, sarà comunque secondo Heidegger solo il pensiero (inteso come pensiero meditante), nel quale "l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero non accadono mai senza il nostro consenso, non sono affatto degli avvenimenti casuali", ma "scaturiscono soltanto da un pensiero incessante e appassionato"<sup>16</sup>, dove sono chiamate ad avverarsi le parole di Hebel "Siamo disposti o no ad ammetterlo, noi siamo piante che debbono crescere radicate nella terra, se vogliono fiorire nell'etere e dare i loro frutti"<sup>17</sup>, come appunto l'albero della croce.

---

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, «Il detto di Anassimandro», in *Sentieri interrotti*, cit., 299-348.

<sup>13</sup> J. WAHL, *Vers la fin de l'ontologie*. Etude sur l'introduction dans la métaphysique, Société d'Édition de Enseignement Supérieur, Paris 1956.

<sup>14</sup> Nel tedesco corrente *Gelassenheit* significa "calma", "tranquillità", ma una tale traduzione non renderebbe giustizia alla pregnanza storica del termine, né all'uso che ne fa Heidegger. *Gelassenheit* è infatti un vocabolo chiave della tradizione mistica, sia cattolica che protestante. Essa indica in generale il *sich lassen*, la dedizione e il completo abbandono a Dio che si realizza soltanto con *annihilatio* delle proprie passioni e dei propri desideri. È in Meister Eckhart che per la prima volta questa nozione giunge a rivestire un ruolo essenziale. Nella predica *Qui audit me*, ad esempio, sia la forma nominale *Gelassenheit*, sia la forma verbale *gelassen* vengono a significare al tempo stesso l'atteggiamento preliminare di abbandono delle cose e l'effettivo abbandono a Dio che permette di accogliere la Sua volontà. Di questo sermone esistono due traduzioni l'una di G. FAGGIN in MAESTRO ECKHART, *Trattali e Prediche*, Rusconi, Milano 1982, l'altra di VANNINI in MEISTER ECKHART, *Opere tedesche*, La Nuova Italia, Firenze 1982.

<sup>15</sup> ID., *L'abbandono*, trad. it A. FABRIS, Il Melangolo, Genova 1989, 39.

<sup>16</sup> *Ib.*, 40.

<sup>17</sup> Citato in *Ib.*, 31.

E tuttavia l'esperienza dell'evento fondatore cristiano resta comunque penultima e precorritrice rispetto all'evento dell'ultimo (o estremo) dio, dal quale dovrà essere non solo superata, bensì negata. Egli è infatti il "totalmente Altro contro quelli già stati – soprattutto contro quello cristiano", secondo quanto efficacemente espresso nell'esergo della sezione dei *Beiträge*<sup>18</sup> dedicata appunto a questa inquietante figura, sulla quale già stanno scorrendo fiumi d'inchiostro, ma dove si esprime e si inverte quella "nostalgia degli dei"<sup>19</sup>, atta a designare, a nostro avviso, una delle dimensioni portanti della postmodernità filosofica, che nel pensiero heideggeriano trova uno dei suoi luoghi paradigmatici.

Come il crocifisso è ritenuto penultimo rispetto all'ultimo dio, così la croce risulta penultima rispetto alla stella della redenzione che è la stella di Davide. Il che consente di evocare, con un deciso passo indietro, il pensiero e l'opera di Franz Rosenzweig e allo stesso tempo la dimensione neo-ebraica della postmodernità filosofica. Già la *Urzelle*<sup>20</sup>, lasciava intravedere una sorta di riferimento quaresimale nella contrapposizione fra l'io polvere e cenere e l'uomo col bel ramo di palma della ragione trionfante e ostentante la propria onnipotenza:

"E non certo l'uomo con il suo bel ramo di palma (quello se l'è già da tempo ingoiato la balena ed ora può soltanto ingannare il tempo cantando i salmi nel ventre della balena) bensì l'uomo come io, io che sono polvere e cenere. Io comunissimo privato individuo, io nome e cognome, io polvere e cenere, io sono ancora qui. Ed esercito filosofia, cioè: ho l'impudenza di elaborare filosoficamente la filosofia, dominatrice universale"<sup>21</sup>.

E se l'uomo col ramo di palma brandiva la propria concettuale staurologia e ne faceva strumento di onnicomprensione totalizzante, la figura dell'*Individuum ineffabile triumphans* la dice lunga sul carattere frammentario del postmoderno e della cultura che in esso si produce. *La stella della redenzione*<sup>22</sup> è certamente un libro magico e decisivo per il pensiero del Novecento, eppure il suo fascino non deve farci dimenticare che anche qui la croce di Cristo resta penultima, espressione di quella via che esprime il carattere strumentale e missionario del cristianesimo rispetto alla religione della vita che è l'ebraismo, ma soprattutto rispetto alla verità espressa dalla figura della stella stessa. La croce abita la stella, laddove in essa si dice che

---

<sup>18</sup> Cf ID., *BeiträgerPhilosophie (Vom Ereignis)*, (GA 65), V. Klostennann, Frankfurt a. M. 1989. In particolare il cap. VII, «Der letzte Gott» (405-417) di cui esiste una traduzione italiana in *Aut-Aut* 248-249 (1992) 64-84.

<sup>19</sup> Cf il mio «Prospettive teologiche del *post-moderno*», in G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana, modernità, post-modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 49-75.

<sup>20</sup> Cf F. ROSENZWEIG, «Cellula originaria de *La stella della redenzione*. Lettera a Rudolf Ehrenberg del 18.XI. 1917», in *La Scrittura*. Saggi dal 1914 al 1929, Città Nuova, Roma 1991, 241-256. L'espressione allude ai primi versi del poema di F. SCHILLER, *Die Künstler (=Gli artisti)*.

<sup>21</sup> ID., *Il nuovo Pensiero*, a cura di G. BONOLA, Arsenale, Venezia 1983, 21.

<sup>22</sup> ID., *La stella della redenzione*, ed. it. a cura di G. BONOLA, Marietti, Genova 1998<sup>3</sup>.

“il cristiano può certo vedere Cristo nel fratello, ma alla fine è sospinto al di là del fratello direttamente verso il Cristo stesso. Benché il centro sia solo il centro tra inizio e fine, tuttavia il suo baricentro tende piuttosto verso l’inizio. L’uomo si pone immediatamente sotto la croce; egli non può accontentarsi di vedere, dal centro della via, sia la croce che il giudizio in un’eterna vicinanza; egli non si dà pace finché l’immagine del crocifisso non copre per lui tutto il mondo. Rivolgendosi così unicamente alla croce, egli può anche dimenticare il giudizio, ma rimane nondimeno sulla via. La croce, infatti, pur appartenendo ancora all’inizio eterno della via, tuttavia non è più il primo inizio, anzi si trova anch’essa sulla speranza si per via e così chi si è posto sotto di essa è contemporaneamente al centro e all’inizio. Così la coscienza cristiana, totalmente immersa nella fede, si spinge verso l’inizio della via, verso il primo cristiano, il crocifisso, mentre la coscienza giudaica, totalmente concentrata si spinge verso l’uomo della fine dei tempi, il germoglio regale di David. La fede può rinnovarsi eternamente nel proprio inizio, così le braccia della croce possono lasciarsi estendere all’infinito; la speranza esce da tutta la molteplicità del tempo per raccogliersi eternamente nell’unico punto prospettico, lontano e vicino, della fine, proprio come la stella dello scudo di David concentra tutti i raggi nel nucleo di fuoco”<sup>23</sup>.

Davvero senza il riferimento alla domenica di pasqua e all’evento metastorico e storico insieme della risurrezione, la croce rischia di essere assorbita e catturata dalla stella, così come, secondo una felice espressione di Hermann Cohen, la fede degli ebrei è e resta la speranza, nell’attesa del vero Messia, che mostrerà l’illusione dei cristiani e determinerà il loro ritorno a casa.

La vera croce o il vero evento cruciale del Novecento verranno dunque identificati nel dramma della *shoà*, consumato in un campo di sterminio che diviene il golgotha più autentico, secondo il famoso racconto di Elie Wiesel dal quale si stagliano le tre figure straziate, nella più giovane delle quali muore Dio stesso appeso ad una forca<sup>24</sup>. Lo sguardo della vittima su cui è

---

<sup>23</sup> Ib., 370-371.

<sup>24</sup> «Ho visto altre impiccagioni, ma non ho mai visto un condannato piangere, perché già da molto tempo questi corpi inariditi avevano dimenticato il sapore amaro delle lacrime. Tranne che una volta. L’*Oberkapo* del 52° commando dei cavi era un olandese: un gigante di più di due metri. Settecento detenuti lavoravano ai suoi ordini e tutti l’amavano come un fratello. Mai nessuno aveva ricevuto uno schiaffo dalla sua mano, un’ingiuria dalla sua bocca. Aveva al suo servizio un ragazzino un *pipel*, come lo chiamavamo noi. Un bambino dal volto fine e bello, incredibile in quel campo. (A Buna i *pipel* erano odiati: spesso si mostravano più crudeli degli adulti. Ho visto un giorno uno di loro, di tredici anni, picchiare il padre perché non aveva fatto bene il letto. Mentre il vecchio piangeva sommessamente l’altro urlava: «Se non smetti subito di piangere non ti porterò più il pane. Capito?»). Ma il piccolo servitore dell’olandese era adorato da tutti. Aveva il volto di un angelo infelice). Un giorno la centrale elettrica di Buna saltò. Chiamata sul posto la Gestapo concluse trattarsi di sabotaggio. Si scoprì una traccia: portava al blocco dell’*Oberkapo* olandese. E lì, dopo una perquisizione, fu trovata una notevole quantità di armi. L’*Oberkapo* fu arrestato subito. Fu torturato per settimane, ma inutilmente: non fece alcun nome. Venne trasferito ad Auschwitz e di lui non si sentì più parlare. Ma il suo piccolo *pipel* era rimasto nel campo, in prigione. Messo alla tortura restò anche lui muto. Allora le S.S. lo condannarono a morte, insieme a due detenuti presso i quali erano state scoperte altre armi. Un giorno che tornavamo dal lavoro vedemmo tre forche drizzate sul piazzale dell’appello: tre corvi neri. Appello. Le S.S. intorno a noi con le mitragliatrici puntate: la tradizionale cerimonia. Tre condannati incatenati, e fra loro il piccolo *pipel*, l’angelo dagli occhi tristi. Le S.S. sembravano più preoccupate. Più inquiete del solito. Impiccare un ragazzo davanti a migliaia di spettatori non era un affare da poco. Il capo del campo lesse il verdetto. Tutti gli occhi erano fissati sul bambino. Era livido, quasi calmo, e si mordeva le labbra. L’ombra della forca lo copriva. Il *Lagerkapo* si rifiutò questa volta di servire da boia. Tre S.S. lo sostituirono. I tre condannati salirono insieme sulle loro seggiole. I tre colli vennero introdotti contemporaneamente nei nodi scorsoi. - Viva la libertà! - gridarono i due adulti. Il piccolo, lui, taceva. - Dov’è il Buon Dio? Dov’è? - domandò qualcuno dietro di me. A un cenno del capo del campo le tre seggiole vennero tolte. Silenzio assoluto. All’orizzonte il sole tramontava. Scopritevi! - urlò il capo del campo. La sua voce era rauca. Quanto a noi, noi piangevamo. - Copritevi!

inscritto il primo dei comandamenti, “tu non mi ucciderai!”, diventa, nell’espressione levinasiana del pensiero neoebraico, il luogo dell’irruzione dell’altro e il nome della trascendenza più radicale. Emilio Brito<sup>25</sup> legge nella scia di Heidegger nelle pagine di Levinas e nell’ermeneutica di Ricoeur la figura testimoniale di un’ermeneutica non priva di fascino, e ciò al di là di una lettera che porterebbe ad accentuare la resa dei conti dello stesso Levinas con Husserl ed Heidegger ed in genere con il neopaganesimo espresso nel pensiero tedesco. La testimonianza dell’ostaggio risulta comunque imprescindibile per l’elucidazione di una trascendenza che nessun trascendentale può catturare ed adeguatamente esprimere, così come la denucleazione del soggetto che l’irrompere di altri produce segna una distanza invalicabile ed irrecuperabile nei confronti di una modernità filosofica la cui parabola è ormai definitivamente conclusa.

E tuttavia da questa matrice moderna il cosiddetto postmoderno culturale e filosofico eredita una sua dimensione costitutiva almeno quanto quelle precedentemente descritta, riproponendo quel risveglio della gnosi, che letture non del tutto sprovvedute indicano in espressioni tutt’altro che marginali sia della modernità come della postmodernità. Sebbene René Guénon probabilmente non riterrebbe offensivo l’aggettivo di gnostico, essendosi premunito da critiche in questo senso opportunamente distinguendo fra l’autentica gnosi e l’eresia gnosticistica, ciò che qui preme indicare, al di là e oltre le etichette, è la cattura simbolica della croce che un approccio neognostico perpetra e sostiene. La distanza del pensiero cattolico da queste interpretazioni è stata già adeguatamente segnata da autori quali Danielou e Maritain, ma la proposta naturalmente continua a circolare veicolando quella tentazione di cattura simbolica dell’evento, analoga e certo non meno deleteria della cattura razionalistica, più o meno giustamente attribuita all’idealismo tedesco. In questo senso lo stacco del postmoderno rispetto al moderno acquista la forma di una rivincita del simbolo e le sue esigenze sul concetto e le sue formalizzazioni e tuttavia lo storico resta ancora una volta imprigliato in una griglia interpretativa che sacrifica, meglio dire forse crocifigge, l’*ephapax* dell’evento e la sua singolarità. L’approccio di Hugo Rahner<sup>26</sup> all’universo simbolico che la croce evoca e provoca è tutt’altro rispetto a quello del Guénon, che ama affiancare le figure più distanti, dando prova tuttavia di una erudizione fuori dal comune, e al tempo stesso di una acuta capacità di

---

Poi cominciò la sfilata. I due adulti non vivevano più. La lingua pendula, ingrossata, bluastro. Ma la terza corda non era immobile: anche se lievemente il bambino viveva ancora... Più di una mezz’ora restò così, a lottare fra la vita e la morte, agonizzando sotto i nostri occhi. E noi dovevamo guardarlo bene in faccia. Era ancora vivo quando gli passai davanti. La lingua era ancora rossa, gli occhi non ancora spenti. Dietro di me udii il solito uomo domandare: - Dov’è dunque Dio? E io sentivo in me una voce che gli rispondeva: - Dov’è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca... Quella sera la zuppa aveva un sapore di cadavere». E. WIESEL, *La notte*, Firenze, Giuntina, 1980.

<sup>25</sup> Cf E. BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Lethielleux, Paris 1979. ID., *La christologie de Hegel. Verbum crucis*, Beauchesne, Paris 1983 ; ID., «Preexistence du Christ et logique hegelienne du concept », in *Aquinas* 24 (1981) 540-556.

<sup>26</sup> Cf H. RAHNER, «Das Kreuz als Mastbaum und Antenne», in *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, O. Müller Verlag, Salzburg 1964, 361-405.

sistemare i dati in un orizzonte di comprensione sincretistico e mitico-sacrale. La croce, in questa prospettiva, è considerata “uno di quei simboli che in forme diverse, si trovano quasi ovunque fin dalle epoche più remote” pertanto essa non viene affatto considerata come un’esclusiva del cristianesimo, che, a detta di Guénon “sembra avere alquanto perso di vista il carattere simbolico della croce, per limitarsi a considerarla soltanto come segno tangibile di un avvenimento storico”<sup>27</sup>. Le due prospettive secondo questo autore non si escludono affatto, piuttosto l’una include l’altra, ma l’interesse è rivolto piuttosto a quello che egli definisce il “senso metafisico” del simbolo, nascosto nelle sue diverse espressioni ed esprimibile nel duplice percorso orizzontale e verticale che il tronco e le braccia della croce segnano e disegnano:

“è in virtù della coscienza dell’Identità dell’Essere, permanente attraverso tutte le modificazioni indefinitamente molteplici dell’Esistenza unica, che si manifesta, al centro stesso del nostro stato umano così come di ogni altro stato, quell’elemento trascendente e informale, quindi non incarnato e non individualizzato, che viene chiamato *raggio celeste*, ed è questa coscienza, appunto per ciò superiore a qualsiasi facoltà di ordine formale, dunque essenzialmente soprarazionale, e implicante l’assentimento della legge di armonia che lega e unisce ogni cosa nell’Universo, è questa coscienza, diciamo, a costituire veramente per il nostro essere individuale, ma indipendentemente da esso e dalle condizioni a cui è sottoposto, la *sensazione dell’eternità*”.

In questa prospettiva radicalmente olistica le espressioni della svastica, della croce di Lorena, della croce di Malta ecc. si rincorrono e si sovrappongono con tutto il loro fascino evocante antiche provenienze.

All’interno della prospettiva neognostica potrebbe situarsi il lancinante pensiero cristologico (o meglio cristosofico) della Simone Weil<sup>28</sup>, e tuttavia, pur collocandolo in tale ambito, Xavier

---

<sup>27</sup> Cf R. GUÉNON, *Il simbolismo della croce*, Rusconi, Milano 1973.

<sup>28</sup> Per le indicazioni bibliografiche su Simone Weil rimando alla biografia giornalistica di G. FIORI, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano 1981, 371-374. Per il nostro tema cf tra l’altro il cap. XVII, intitolato «La conoscenza soprannaturale», 268-296. Un’antologia tematica è stata curata da P. ELIA (S. WEIL, *Obbedire all’amore nella giustizia*, Gribaudi, Torino 1975). «Nel pensiero weiliano la creazione, l’incarnazione e la passione hanno come sostentamento l’amore divino e l’abnegazione dell’essere, che è la condizione necessaria e sufficiente affinché avvenga il vero compimento del disegno di Dio: in tutti questi momenti Dio si manifesta, soffre, si nasconde e aspetta che l’uomo compia il viaggio a ritroso per raggiungerlo. Cristo, inoltre, attraverso la *kenosis*, ovvero il suo volontario abbassamento nella condizione umana, diviene un “ponte”, un punto di intersezione, un elemento di contatto tra Dio e gli uomini.

Simone Weil, convinta che il Cristo si sia manifestato in tutte le civiltà, occidentali ed orientali, ed in tutti i popoli della terra e che, seppur in modi diversi, sia stato invocato sempre da tutti gli uomini come incarnazione divina e di conseguenza come mediazione fra se stessi e Dio, attua una sorta di lettura comparata delle religioni e della mitologia di diversi popoli alla ricerca di figure cristiche che rimandino alla figura del Cristo. In seguito alla lettura comparata di culture differenti l’autrice scopre che ogni civiltà, a parte rare eccezioni, possiede per così dire un’unica essenza, una base religiosa comune e di conseguenza, essendo stata “descritta” da ogni popolo l’incarnazione di un Dio sulla terra con la funzione di avvicinare la divinità agli uomini, attribuisce al ruolo di Cristo, alla sua missione terrena, una valenza veramente universale, cosmica. Secondo Simone Weil gli unici due popoli che hanno ignorato questa spiritualità sono stati gli ebrei e quello dell’antica Roma, i primi in quanto possessori di una concezione di Dio che valorizza la forza, la potenza materiale, a scapito del bene che Dio stesso rappresenta, senza porre inoltre tra il divino e l’umano alcuna mediazione; il secondo dal momento che ha attribuito alla religione una concezione quasi di Stato, priva anch’essa di elementi di reciprocità tra Dio e l’uomo.

Tilliette ritiene che esso sia piuttosto espressione di una amante della croce che di una gnostica della croce<sup>29</sup>. In questa prospettiva il Verbo viene percepito ed interpretato come rinuncia eterna di sé, parola di Dio e insieme sul silenzio abissale. Ma il Cristo crocifisso da un lato esprime l'apice della sofferenza dall'altro la rinuncia di Dio:

“Impotenza di Dio. Il Cristo è stato crocifisso; suo Padre l'ha lasciato crocifiggere; due aspetti della stessa impotenza. Dio non esercita la sua onnipotenza; se l'esercitasse non esisteremmo né noi né niente. Creazione: Dio che s'incatena mediante la necessità. Si può sperare che alla morte le catene cadano, ma si cessa anche di esistere come essere separato. Perché la creazione è un bene, pur essendo inseparabilmente legata al male? Perché è un bene che io esisto, non Dio soltanto?. Che Dio si ami attraverso il mio miserabile intermediario? Non posso capirlo. Ma tutto ciò che io soffro, lo soffre Dio, per effetto della necessità della quale egli si astiene dal falsare il gioco. Così egli fu uomo ed è materia, nutrimento”<sup>30</sup>.

Nella prospettiva fortemente kenotica e se si vuole anche suggestivamente eucaristica di questa “cristiana senza Chiesa”, il crocifisso esprime l'estremo *malheur*, come distacco dal Padre, abbandono di Dio, distanza infinita fra Dio e Dio, già mirabilmente espressa in un lungo frammento pascaliano, dove si dice che “Cristo sarà in agonia fino alla fine del mondo”<sup>31</sup>. Il mistero d'iniquità è comunque la chiave del mistero della croce, dove ogni teodicea s'infrange e subisce l'estremo scacco. Due suggestioni della Weil ci aiutano in qualche modo a leggere questo scacco e a pensare la cristosofia sulla base della staurologia: “Il male, terza dimensione del divino. Solitudine dell'uomo. Distanza da Dio. Trascendenza. La contemplazione perfettamente pura della miseria

---

Le “verità” religiose precristiane, attraverso lo studio comparato della Weil, diventano “cristiane” ma non perché l'autrice cerchi in qualche modo di forzare il testo ed il significato singolo delle parole, ma in quanto affermano i medesimi principi. Così moltissimi miti, fiabe e racconti, tipici della letteratura di ogni nazione, rappresentano nella concezione weiliana bellissimi esempi, significative metafore della vita di Cristo. La lettura comparata che Simone Weil effettua, se da un lato sembra sminuire la peculiarità del messaggio cristiano, dall'altro indubbiamente pone l'accento sull'importanza del ruolo del Cristo, su Cristo stesso. La filosofa infatti ritiene che ogni popolo dell'antichità - come ad esempio l'India con l'assimilazione dell'anima a Dio attraverso l'unione mistica; la Cina con la pienezza dell'azione che sembra non-azione, la pienezza della presenza che sembra assenza; l'Egitto con la salvezza, la vita eterna attraverso l'assimilazione ad un Dio sofferente, morto e “resuscitato”; la Grecia con la trascendenza, la distanza del divino e del soprannaturale, la miseria dell'uomo, la ricerca di “ponti” - abbia avuto la vocazione, se non una sorta di ossessione, di esprimere i vari aspetti delle “cose”, delle realtà divine. Da ciò ne deduce che il Cristo si è manifestato in tutti i popoli. Il sincretismo weiliano non è quindi una superficiale mescolanza di diverse dottrine filosofiche, religiose e di racconti mitologici bensì uno studio attento e profondo, attraverso cui l'autrice cerca di cogliere l'essenzialità di ciascuna civiltà e vi trova le medesime cose, le medesime “verità”. Ricontra inoltre una grande affinità tra le idee di Platone e quelle contenute nelle *Upanishad* e giudica del resto il misticismo tipico del Taoismo, dell'Orfismo e del Pitagorismo molto vicino alla mistica cristiana. Immagini cristiche del resto sono presenti nella mitologia, nei racconti e nelle fiabe. Distingue in generale tre categorie in cui possono essere classificati i racconti da lei “comparati”, ossia: quelli che trattano la ricerca dell'uomo da parte di Dio e le “peripezie” che deve effettuare per trovare l'anima umana ed essere riconosciuto: Dio in questo cammino verso l'uomo cerca di sedurre l'anima lasciando dei segni tangibili della sua presenza, e dopo una lunga attesa avviene la tanto anelata unione di Dio con la sua creatura, situazione bene descritta anche nella favola di origine scozzese de *Il Duca di Norvegia* e nella tragedia greca che tratta la vicenda di *Oreste ed Elettra*; i racconti che narrano la morte di un Dio incarnato per amore degli uomini, presente nel mito nordico di *Odino* e in quello greco di *Prometeo*; ed infine i miti che raccontano le vicende di diversi personaggi che, per le loro peculiarità simili a quelle del Cristo, possono essere raggruppati sotto la voce platonica di “giusto perfetto”» (così Tiziana Bertagnolli nella rivista *Il margine*, riprendo il testo dal web: <http://www.il-margine.it/archivio/1996/e7.htm>).

<sup>29</sup> Cf X. TILLIETTE, «Verbum Crucis. La filosofia della croce», in *RdT* 25 (1984), 350-364; 400-412.

<sup>30</sup> S. WEIL, *Quaderni*, I, Adelphi, Milano 1982, 95.

<sup>31</sup> Si tratta del frammento 553 [Brunschvicg] in B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, cit., 711-715.

umana ci strappa al cielo. Croce<sup>32</sup> e “Dio è crocifisso per il fatto che esseri finiti, sottomessi alla necessità, allo spazio e al tempo, pensano. Come per i mal di testa, io posso macchiare tutto l’universo con la mia miseria e non avvertirla, oppure raccogliarla in me. Somigliare a Dio, ma a Dio crocifisso. A Dio potente in quanto si è legato alla necessità<sup>33</sup>, dove questa categoria o nozione, nel pensiero della Weil risente fortemente dell’influsso ellenico in genere e platonico in specie. Non risulta difficile - e peraltro il compito mi sembra essere stato esaurientemente svolto da Roberto Gallinaro in un suo bel saggio sul pensiero della Weil<sup>34</sup> – mostrare le distanze e segnare le differenze fra questa prospettiva cristologica e la cristologia dogmatica cristiana e cattolica. Ma forse, almeno in questa sede, non sembra opportuno vagliare con le formule del Denzinger un pensiero suggestivo e fecondo:

“La croce qui si scioglie nella necessità e nella bellezza della necessità imparziale, indifferente. La meraviglia dell’essere è di annientarsi. Il consentire alla necessità è la risposta alla parola della croce, ma non basta l’esposizione sul legno, occorre inchiodarsi, essere inchiodati. Un aspetto della tendenza gnostica [della Weil] è la generalizzazione delle intuizioni precristiane, che fanno del cristianesimo soltanto lo sbocco e la fioritura del precristianesimo storico eterno. Lo scopo perseguito sarebbe quello di abbassare Israele e l’AT per collegare direttamente ellenismo e cristianesimo. Ciò nonostante, la voce della Weil, veramente assillata dalla passione di Cristo, è una delle più commoventi tra quelle che hanno articolato l’ultimo grido della croce<sup>35</sup>.

Al di là del rapporto ortodossia ed eterodossia e rinunciando a queste chiavi ermeneutiche di tipo dogmatico, può risultare ulteriormente e finalmente interessante evocare da ultimo, come espressione poetica e filosofica della croce nella postmodernità la figura di Miguel de Unamuno, per chiudere nostra *promenade* speculativa con un pensatore definito esistenzialista cristiano e insieme “ultimo grande pensatore cristiano dell’Occidente” (P. Cerezo Galan). la sua visione mistica e speculativa insieme del crocifisso emerge sia dall’opera filosofica sul sentimento tragico della vita sia dall’opera poetica sul Cristo di Velazquez, né manca di un riferimento eucaristico, allorché il pane consacrato viene detto “pane d’immortalità ed ansia della parola creatrice”, rappresentando per il credente “la prova sperimentale, mistica che l’anima è immortale e godrà eternamente la gloria di Dio”. Nel pensiero di questo autore l’agonia di Cristo incrocia l’agonia del cristianesimo e il Cristo, ancora una volta pascalianamente “sta morendo continuamente senza cessare di morire per darci la vita”. Certo può sembrare irriverente l’analogia fra Cristo e don Chisciotte<sup>36</sup>, ma certo possiamo dar credito all’intenzione di esprimere la kenosi attraverso quella bibbia nazionale spagnola che è l’opera letteraria, dove si persegue un ideale eroico senza

---

<sup>32</sup> S. WEIL, *Quaderni*, II, Adelphi, Milano 1985, 192.

<sup>33</sup> *Ib.*, 132.

<sup>34</sup> Cf R. GALLINARO, *La cristosofia di Simone Weil fra religione, filosofia ed etica*, Luciano, Napoli, 2000.

<sup>35</sup> X. TILLIETTE, «Verbum Crucis. La filosofia della croce», cit., 364.

<sup>36</sup> Cf M. DE UNAMUNO, *L’agonia del cristianesimo*, trad. it A. TREVES, Monanni, Milano 1926, 151

compromessi e con la disfatta in agguato. E se da un lato la croce si presta ad esprimere il sentimento tragico della vita in genere ed in particolare del popolo spagnolo: “In questo verbo incarnato, silenzioso e bianco, che con linee e colori parla, esprime la sua fede il mio popolo tragico”, d’altro lato la riflessione e la poesia lasciano il posto all’invocazione e alla speranza: “Tu Cristo, con la morte hai dato finalità umana all’universo ed alla fine fosti morte della morte”<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> M. DE UNAMUNO, *El Cristo de Velázquez*, vv. 14-17.