

Disseminazioni riflessive sulle tracce di San Paolo

“Come in uno specchio”

Pietro Zanelli

“Adesso, noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio; allora invece vedremo faccia a faccia” (1 Cor. 13,12)

“A noi, come ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data una debole forza messianica”

(W.Benjamin, *Il tesi sul concetto di storia*)

1. La religione come “sfida cognitiva” per la filosofia. “La filosofia – ha sostenuto di recente J. Habermas – ha buoni motivi per mostrarsi, di fronte alle tradizioni religiose, desiderosa di apprendere” (*Tra scienza e fede*, Laterza, Bari 2006, p. 14). Non solo agli albori del cristianesimo c'è stata una compenetrazione con la metafisica greca, che offre ad esso le forme della dogmatica teologica, ma anche nei secoli successivi. Essa “ha promosso un'appropriazione di contenuti genuinamente cristiani da parte della filosofia: responsabilità, autonomia e giustificazione, o storia e memoria, nuovo inizio, innovazione e ritorno, o emancipazione e adempimento, alienazione,

interiorizzazione e incarnazione, individualità e comunità” (p. 15). Alcuni di questi concetti sono stati trasformati dal loro senso. Ad esempio, la somiglianza dell'uomo con Dio è tradotta nella “pari dignità di tutti gli uomini”. Il “regno di Dio”, in Kant, diviene “sommo bene”, passo intermedio verso la trasformazione del “regno dei fini intelligibili” in regno di questo mondo–comunità cosmopolitica, dove le persone sono concepite come “cittadini legislatori e obbedienti ad un tempo”. L'intera filosofia morale kantiana può essere letta come “tentativo di ricostruire per via discorsiva il dovere categorico dei comandamenti” (p. 129).

La filosofia può quindi utilizzare, del-

la tradizione religiosa, idee, intuizioni, possibilità espressive, sensibilità e forme di rapporto di per sé troppo enigmatiche, per la società nel suo complesso: “questi contenuti possono acquistare una *efficacia rigeneratrice* per una coscienza normativa in declino (c.m.), sulla scorta della kantiana “indignazione per l’ingiustizia del mondo”. L’indignazione risuona “come se una voce dicesse che le cose devono andare diversamente”. Kant si riferisce esplicitamente alla “dottrina cristiana” nella quale si trova “l’ascolto della protesta contro la contingenza del mondo di un destino naturale della società” nel quale gli onesti, “malgrado tutto il loro diritto di essere felici, sono sottoposti dalla natura (...) a tutti i mali della miseria (...) come tutti gli altri animali della terra e lo rimangono finché un vasto sepolcro li inghiottisce tutti insieme (onesti e disonesti, non importa) e li rigetta, essi che potrebbero credersi lo scopo finale della creazione, nel caos da cui erano usciti” (*Critica del Giudizio*, Laterza 1970, § 88).

È trasparente il richiamo a S.Paolo della *Lettera ai Romani* 8: “la creazione attende con gran desiderio la glorificazione dei figli di Dio” (v. 19) e “un giorno sarà liberata dalla servitù della corruzione” (v. 21). È una liberazione che coinvolge anche la “glorificazione del nostro corpo”, secondo “i desideri dello spirito” (vv. 23 e 27). Fino al grido trionfale della prima *Lettera ai Corinti*: “la morte è stata assorbita nella vittoria” (v. 50).

2. “Voci quasi mute” nel 2009, a Brescia. Esperimenti di pensiero critico. Le notazioni che seguono vogliono essere una specie di promemoria del possibile. Di un possibile letto all’interno dell’accadere del quotidiano incompiuto mondo della vita sociale. Sono rilevazioni critiche che, mentre descrivono la cosa, cercano di aprirne ulteriori possibilità confidando di poter contribuire alla dischiusura delle attuali conformistiche identità securitarie. Nel segno di quella che Dietrich Bonhoeffer (*Lettera dal carcere del 17 luglio 1944*) definisce “onestà intellettuale” degli illuministi e che ha come compito di schiudere gli orizzonti dell’ “onestà estrema” relativa alle cose “ultime” (la colpa e la morte).

Se la prima confida nel lume dell’intelligenza per rischiarare le “tenebre della città”, la seconda si affida a quello della fede e della salvezza, in speranza e grazia. Ambedue sono animate dalla volontà di esplicitare la struttura dialettica del risveglio che, secondo Benjamin, deve “penetrare mediante il pensiero di ciò che è stato, per esperire il presente come mondo della veglia, al quale in ultima analisi si riferisce ogni sogno” (*Il concetto di storia*, Einaudi, 1997, p. 158) e nel quale sono leggibili “schegge messianiche” affidate alla responsabilità del soggetto nel loro divenire efficaci. Leggere criticamente i fatti e generarne il significato salvifico “adesso” (Benjamin), nel “tempo-di-ora” (San Paolo), rendendo inoperosa la loro forza di chiusura. Dentro il nostro agire e co-

noscere confuso (“Come in uno specchio”) che ci rende estranei e talvolta, tragicamente, inumani, si può operare affinché “tornino i volti” (Mancini), qui ed ora, condizione della speranza paolina del “faccia a faccia”.

PRATICHE DI PENSIERO RESISTENTE
(27 gennaio 2009)

Una ritualità civile (27 gennaio, Giornata della Memoria) sta alla liberazione dalla Shoah come la sua efficacia formativa e resistente sta alla sua comprensione storico-critica. La conoscenza storica permette la rivisitazione della memoria reintroducendo elementi di contingenza riconducendoli alla possibilità, cioè alle “promesse non adempiute, bloccate e respinte dal corso ulteriore della storia” (Paul Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2004). Ciò è possibile se si è d'accordo con il Capo dello Stato nel “non dimenticare quegli orrori, rafforzare l'impegno per la pace, perseguire il dialogo, praticare la tolleranza per una civile convivenza” (Verona, domenica 25). È in questo spirito che segnalo due iniziative: “Immagini e parole della pedagogia della Shoah”, organizzata da ANTEO il 20 e 21 gennaio, e “Un treno per Auschwitz, 28 gennaio: giornata della restituzione”, organizzato dall'archivio storico Savoldi-Milani e Liceo Arnaldo. Il primo ci ha offerto un'analisi di tre aspetti inattuali della Shoah: “L'altruismo come pedagogia, la vita e l'esempio di Etty Hillesum” (Elena Petrassi),

“Il dottor Korczak e la pedagogia nel ghetto” (Dario Arkel), “Lineamenti per una pedagogia della resistenza” (Raffaele Mantegazza). Il filo conduttore complessivo potrebbe essere individuato nel libro di Mantegazza *L'educazione e il male* (Angeli, Milano 2008), uno scavo della elisione del carattere sociale e politico della coscienza morale, defraudata di coscienza storica e di capacità di giudizio, perciò ridotta a una specie di paraurti individuale impotente. L'antidoto è un pensiero resistente, nutrito dalla forza del presente e proteso al futuro e radicato in un giudizio sul passato, insieme di condanna e di spirito redentivo

È qui che si inserisce l'altra iniziativa, con la partecipazione attiva di studenti, una mostra fotografica e un filmato-reportage su “Un treno per Auschwitz 2008”. I due eventi attestano un possibile modello pedagogico, una sintesi di consapevolezza critica e di coinvolgimento attivo dei giovani, un'interazione tra verità storica e necessità etico-politica.

Se ad Auschwitz la cristianità europea si è sostituita ad Abramo e ha ucciso il figlio Isacco, da Auschwitz si può ripartire per una “nuova alleanza” tra spirito costituzionale e comportamenti delle persone, tra forme di vita liberanti e forme giuridico-politiche rivivificate.

RITORNINO I VOLTI (3 febbraio 2009)

Il cardinal Suenens, uno dei protagonisti del Vaticano II, già nel 1969, a 4 anni dalla sua conclusione, ne au-

spicava un altro, per esplicitare i molti impliciti rimasti nei testi approvati. L'esperienza di apprendimento e di autoriforma vissuta dai padri conciliari stentava a trasmettersi all'intera Chiesa, mentre nell'evento mondiale della contestazione del '68, i movimenti delle comunità di base spingevano per una messa in pratica radicale dello spirito conciliare.

E oggi? *Chi ha paura del Vaticano II?* è un libro fresco di stampa. Se la paura era allora data dall'irruzione della Chiesa "comunione di eguali in dignità" rispetto alla "organizzazione gerarchica di diseguali", oggi a che punto siamo?

Una risposta potrebbe essere colta nei due incidenti dell'attuale pontefice, quello di Ratisbona (rapporto con l'Islam) e quello della revoca della scomunica ad un vescovo negatore della Shoah? Gli incidenti vengono chiusi con un rinnovato appello al Vaticano II. Queste incertezze nel cogliere i "segni dei tempi" non sono anche incertezze nella lettura storico-teologica del Concilio? Un'altra atmosfera si è respirata al convegno "Ha ancora senso parlare di guerra giusta?" del Centro Studi Paolo VI "Mai più la guerra". Qui si sono colti coraggio e aggiornamento nel solco del Vaticano II. I relatori hanno affrontato il tema con diverse angolature ma concordi nel ritenere la "guerra giusta" oggi "insostenibile" perché priva di "plausibilità razionale, morale e teologica". Si chiedono perciò "politiche globali di pace", supportate da contestuali culture di

pace e di giustizia, tra gli individui e tra i popoli.

Rilevante è stato l'intervento di Fulvio De Giorgi (Università di Modena) su "Montini e l'esperienza della guerra ingiusta", quasi un percorso di apprendimento esistenziale che attraverso la seconda guerra mondiale e il Concilio culmina nel discorso all'ONU il 4 ottobre 1965 "Mai più gli uni contro gli altri". Certo qualcosa è mancato nel convegno, sbilanciato su un punto di vista morale disincarnato rispetto agli squilibri economico-sociali e con poca attenzione alla pace come metodo di vita "che abbia al centro il faccia a faccia, il tema del volto: un volto da stabilire in sede teorica, da rispettare in sede morale, da accarezzare in sede affettiva" (Italo Mancini, *Ritornino i volti*, "Bozze", 1985).

COSA RESTA DELLA "CHIESA DEI POVERI"? (10 marzo 2009)

"Bisogna dunque parlare e agire: non sono certamente le raccomandazioni quelle che servono a cambiare mentalità e struttura", affermava il cardinale Michele Pellegrino nel settembre 1973, in relazione al documento "La terra è di Dio" dell'abate Giovanni B. Franzoni il quale, all'annuncio dell'Anno Santo (1975) all'insegna della "riconciliazione", sottolineava due condizioni correlate, conversione interiore e cambiamento delle strutture economico-sociali, e citava un documento dei vescovi brasiliani in "favore della proprietà sociale dei mezzi di produzione", condizione perché "gli oppressi recu-

perino la loro umanità spogliata”. È in questo contesto che collocherei tre iniziative cittadine: la presentazione del libro di Annachiara Valle *La chiesa nell'Italia degli anni di piombo*, il ciclo della Fondazione Trebesch “Quale chiesa?” e infine la conferenza di Ivan Giugno su “Le comunità cristiane di base, tra contestazione ecclesiale e impegno civile”, organizzata dall’Associazione culturale “Tracce” di Castelmella (venerdì 6).

Se nel primo caso risulta una “pluralità di anime” della chiesa italiana negli anni ‘70 e nel secondo se ne illustrano i paradigmi storici, nell’ultimo c’è stata l’esplorazione dell’eredità post-conciliare di una serie di pratiche delle “comunità cristiane di base” nei confronti del legame religione-politica. Queste comunità hanno avuto un’ampia diffusione in America Latina dove si sono giovate dell’apporto della “teologia della liberazione”. In Italia si inseriscono nel contesto sia del Vaticano II che del biennio di forte mobilitazione sociale ‘68-’69, con una decisa opzione per la “chiesa dei poveri” concepita come “comunità di comunità in cammino”, come si esprime Enzo Mazzi (*Il cristianesimo ribelle*, Manifestolibri, Roma 2008), l’animatore della comunità dell’Isolotto di Firenze. Notevoli sono state alcune battaglie civili: contro il Concordato, contro il referendum sul divorzio, denuncia della conquista genocidaria dell’America Latina, nel cinquecentesimo anniversario della “scoperta”.

La chiesa “ha munto con violenza al-

le mammelle della scrittura e invece di latte aveva bevuto sangue”, lamenta un anonimo dell’XI secolo.

Cosa resta oggi di queste pratiche? “Quando si è sperimentata una volta la realtà come storia, non è più possibile il ritorno a una fede astorica” (Ernst Bloch).

UN ALTRO MONDO, UN’ALTRA STORIA (19 maggio 2009)

“Tutti gli uomini sono cittadini del pianeta Terra”, è stato uno degli slogan della Festa dei Popoli di sabato scorso a Rezzato, organizzata dal Comune e da numerose associazioni. Una folla variopinta ha visitato gli stand multietnici di Africa, Asia e America Latina: suoni e strumenti, laboratori di pittura, narrazioni nelle diverse lingue, danze dal mondo, racconti dal nord Africa.

Insomma, un evento esemplare di un modo di essere insieme che esibisce, radicandosi in ciascuno, un’esigenza del valore della persona quale “singolarità universale”, una verità che si oppone sia all’universalismo astratto del capitale globalizzato che al particolarismo degli interessi identitari locali. Una verità “diagonale rispetto a tutti i sottoinsieme comunitari che non si fonda su nessuna identità”, come si esprime il filosofo francese Alain Badiou a proposito dell’apostolo Paolo, da lui ritenuto il fondatore dell’universalismo, dotando l’evento-Cristo di un duplice principio, apertura e storicità: “se nel suo essere l’evento è tributario del suo sito, nei suoi effetti di verità deve essere indipendente” (*San Paolo. La*

fondazione dell'universalismo, Ed. Crocipo, 1999). Considerazioni analoghe si possono rintracciare sia nella concezione cosmopolita dell'Illuminismo, che nel pensiero più recente. Secondo Jürgen Habermas “gli immigrati che importano nuove forme di vita possono ampliare o moltiplicare le prospettive attraverso cui deve essere interpretata una Costituzione politica comune” (*Morale, diritto, politica*, Einaudi 1992)

Certo, tutto questo va in direzione opposta agli indirizzi dell'attuale governo, secondo cui “l'Italia non è multietnica”, e pertanto, poiché l'“ONU non conta niente” quando ci richiama ai doveri del diritto internazionale, i clandestini dei barconi vanno respinti nel loro assalto alla Fortezza Europa. Nell'ultimo decennio ci sono stati più di 10.000 morti in questi viaggi, come ci racconta Gabriele del Grande in *Mamadou va a morire* (Ed. Infinito, Roma 2007).

Ma questa è un'altra storia, si dirà. Sì, un'“altra storia”, una storia-mondo diversa da quella ristretta della bottega politica nostrana. È questo il tema del libro di Aldo Giannuli *L'abusato pubblico della storia: come il potere politico falsifica il passato* (Guanda, Parma 2009), che viene presentato oggi alla libreria Rinascita alle 17:30.

DONO E SOCIALITÀ RESPONSABILE (14 luglio 2009)

Un filo rosso, quello antropologico del dono, unisce tre documenti recenti: Lettera Pastorale del Vescovo di Brescia (*Un solo pane, un unico corpo*), documento dei vescovi lom-

bardi sui migranti (*Non cedere alle paure*), enciclica del Papa (*Carità nella Verità*). Se il primo si sofferma sull'Eucaristia come centro propulsore della vita comunitaria nell'agorà e il secondo richiama le comunità cristiane a rinnovare lo sforzo educativo sui temi dell'accoglienza e della dignità di ogni persona, Benedetto XVI va al cuore dei problemi di questo nostro tempo: “Lo sviluppo è impossibile senza uomini retti, senza operatori economici e uomini politici che vivano fortemente nelle loro coscienze l'appello del bene comune”.

Per tutti e tre è urgente una rinnovata socialità solidale incarnata nelle leggi e nelle istituzioni e una formazione delle coscienze animate da spirito pubblico. È soprattutto l'enciclica che propone il paradigma del dono come novità nella dottrina sociale della Chiesa. Il dono “per sua natura oltrepassa il merito”, presuppone la giustizia e la sua regola è l'eccezione: ci precede cioè nel nostro essere nati e nel nostro essere creature di Dio. “Una nuova e approfondita riflessione sul senso dell'economia e dei suoi fini” fa appello ad un tipo d'uomo che richiede “amore ricco di intelligenza e intelligenza piena d'amore”, per uno “sviluppo integrale di ogni uomo e di tutto l'uomo”, a fronte di una società globalizzata nella quale “l'avidità e il puro profitto sono eretti a sistema, che ci rende vicini ma non ci rende fratelli”. Da qui la necessità di un “orientamento personalista e comunitario per una civilizzazione dell'economia”.

È un testo con riferimenti espliciti ai documenti papali precedenti, a partire dalla *Populorum Progressio* di Paolo VI, ma anche impliciti, come al filosofo francese Emmanuel Mounier (*Rivoluzione personalista e comunitaria*, Ed. Comunità, 1934) che propone una “promozione dell’uomo totale” o agli antropologi del Movimento antiutilitarista nelle Scienze sociali. “Il dono è una nascita. È ciò che compare e non era previsto né dal gesto né dalla legge. È il paradosso della gratuità” (Jacques Gobout, *Lo spirito del dono*, Bollati-Boringhieri, Torino 1992). Senza la logica del dono nemmeno il mercato potrebbe reggere. Ecco perché, per Ratzinger, “il problema decisivo è la complessiva tenuta morale della società”.

NELLE TENEBRE DELLA CITTÀ (13 ottobre 2009)

A Brescia un autunno contrassegnato dalla figura di S. Paolo. Un’occasione per misurarsi con la sua statura di ‘fondatore’ del cristianesimo, lontani da quella stoltezza che Paolo rimprovera ai Galati per la loro sterzata neogiudaica verso la Legge.

Qui si può collocare la recente conferenza in S. Barnaba “Il problema della conoscenza in S. Paolo” di don Julian Carron, biblista spagnolo, voluto da don Giussani come suo erede alla guida di Comunione e Liberazione. Due sono stati i passaggi cruciali: la “nuova conoscenza” che Paolo acquisisce con la “conversione” sulla via di Damasco, da cui scaturisce la sua rilettura della Scrittura, e la parte finale della Lettera ai Filippesi:

“Così conoscerò Cristo” (nel passaggio dalla giustizia della Legge a quella della Fede); intanto “corro verso la meta”, la perfezione a cui sono chiamati i figli di Dio.

Di che conoscenza si tratta? Carron utilizza il concetto di ragionevolezza per indicare un sapere comunicato dall’esperienza, in questo caso dall’apparizione di Cristo a Paolo. La ragione aperta all’esperienza fuga la stoltezza, cioè il comportamento di chi è irretito in false convinzioni cui l’uomo è costantemente esposto, come nel caso appunto dei Galati. Ma perché ciò accade? La risposta esige un giro lungo, nel quale ci accompagnano anche le mostre in S. Giulia, “Il volto di Saulo” (nove opere tra il IV e il XVII secolo) e “Sulla via di Damasco, l’inizio di una vita nuova” (vita di Paolo, sue citazioni teologiche, la chiesa come “nuova città”), che culminano con i caratteri della Chiesa; apostolica, cattolica, una, santa. Riprendendo il confronto tra la conoscenza di Paolo e la stoltezza dei Galati, non è che la differenza sia proprio nel sedimentarsi del messaggio in una organizzazione? Come può la chiesa vincere le tentazioni cui fu sottoposto lo stesso Cristo, soprattutto quella del potere, che si è spesso tradotta in “trasformazione della speranza di salvezza in amministrazione della salvezza?” (Salvatore Natoli, *Il crollo del mondo. Apocalisse ed escatologia*, Morcelliana, Brescia 2009).

Colpisce al riguardo l’assenza di citazioni del Concilio Vaticano II, sia nelle mostre che in Carron. Si ha la

sensazione che Cristo stesso sia fatto “scivolare via nelle tenebre della città”, come dice Dostoevskij concludendo il dialogo tra Cristo e il grande Inquisitore.

LA FORZA DELL'EVENTO (10 novembre 2009)

Il Vescovo Luciano Monari ha scritto che la visita del Papa “è la garanzia che non stiamo correndo e non abbiamo corso invano, che Cristo è davvero presente là dove la chiesa celebra l'eucarestia e annuncia il vangelo”, mentre saluta Papa Ratzinger “in dialogo col mondo contemporaneo, un dialogo umano che fa perno sulla ragione, non sull'interesse”. Parole di serenità teologica in stridente contrasto con quelle del sindaco che pretende di presentare il proprio governo cittadino “ben radicato nel Magistero della Chiesa”, o di chi propone di esporre il crocifisso come “chiaro messaggio per chi vuole annientare la civiltà occidentale” (sms, Il Brescia).

In ogni caso la visita del Papa ha comportato una miscela di energie tali da costituirsi di per sé quale “forza di evento”, come è stato detto nel gergo mediatico, quasi che il solo parlarne possa produrne la messa in atto. Ma, in un significato più filosofico, si definisce evento qualcosa che si interpone tra il vuoto e se stesso nel proprio accadere. Là si ha auto-celebrazione, qui il risveglio delle coscienze, che svela le contraddizioni del presente.

Dalla stampa cittadina veniamo a sapere che Brescia è al secondo posto in Lombardia per la forbice crescen-

te tra super ricchi (17.000 famiglie con oltre 500.000 €) e poveri o famiglie in difficoltà (il mercato dei mutui è calato del 18% in un anno). In compenso si inneggia al decimo sequestro di case occupate da clandestini. È il contesto nel quale dal “religioso” del tempo redento si tende a trapassare nell'iper religioso miracolistico e dal politico come razionalità del governare si scivola nel populistico agevolare la chiusura della società su se stessa.

Tornando all'evento “il Papa a Brescia, nella città di Paolo VI”, è possibile dargli un senso che non sia solo quello di un popolo festante che per un giorno non pensa alla crisi e nel quale la politica e la religione cessino di mancare i propri compiti? Quello spazio vuoto connesso al significato di evento è come una pagina bianca in attesa di scrittura. Ma l'evento esige conoscenza, anche successiva; segnalo quindi due libretti, appena editi dall'editrice La Scuola: *Montini, Paolo VI: la missione di educare* e *Ratzinger, Benedetto XVI: servitori della Verità. Riflessioni sull'educazione*, la cui lettura, nel produrre conoscenza, può essere l'inizio di un conferimento di senso all'evento.

3. Sulle tracce di Paolo, a ritroso.

Le virgolette apposte a “Voci quasi mute” nel titolo del paragrafo precedente dicono una provenienza: *Incondizionalità o sovranità* (Mimesis, Milano 2008), il discorso che il filosofo Jacques Derrida ha pronunciato all'Università Pantion di Atene il 3

giugno 1999. Le “voci quasi mute” sarebbero le parole interiori di Socrate, da lui sentite ma rimaste senza voce nella scrittura che l’allievo Platone ne fa nel *Critone* (50 s), nella famosa prosopopea delle leggi (da *prósopon*, volto, faccia, maschera da teatro, personaggio). Un rivolgersi direttamente a Socrate con un colpo di teatro a nome dell’ “intera città”. Derrida, dopo aver ricordato che le leggi “ci dettano le nostre responsabilità, ci parlano, parlano prima di noi dentro di noi”, ci costituiscono come cittadini, afferma decisamente, sulla scorta di quelle voci quasi mute, immaginate, “non accetterò mai di parlare, di scrivere o di insegnare solamente in qualità di cittadino”. E ciò in nome di un “pensiero emancipato da ogni potere”, quale “figura della democrazia *a-venire*”. Un pensiero “senza potere ma non senza forza, foss’anche una certa forza della debolezza”. Forza “debole” ma “messianica”. Il riferimento, qui implicito ma altrove esplicito (*Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortona, Milano 1994, p. 226) è alle tesi *Sul concetto di storia* (1940) di Walter Benjamin: “A noi, come a ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data in dote una *debole* forza messianica su cui il passato ha un diritto” (Tesi 2). Già Jacob Taubes (*Il prezzo del messianismo*, Quodlibet, Macerata 2000), peraltro, aveva messo in luce il “senso paolino” del termine “debole”, come riferito alla teologia che il filosofo intendeva prendere al servizio della sua filosofia. Ma è stato soprattutto

Giorgio Agamben (*Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati-Boringhieri, Torino 2000) a scoprire, con strumenti filologici, che “debole” è una vera e propria citazione di Paolo – 2 Cor. 12,10: “la potenza si compie nella debolezza”. È la risposta che Dio dà a Paolo quando questi ripetutamente gli chiede di liberarlo dalla “spina nella carne” che lo tormentava. Ma c’è di più: l’aspetto messianico traluce anche dall’espressione “*a-venire*” di Derrida, nella quale è leggibile un messianismo di ascendenza paolina, sia pure destituito del suo messia. Non basta. Il distacco critico che Derrida assume nei confronti di sé in quanto cittadino, in questo nostro tempo “eterogeneo e disgiunto” non potrebbe essere un riferirsi implicito ad un altro passo di Paolo – 1 Cor. 7, 29–32: “Fratelli, il tempo si è contratto ...”? Nel testo paolino segue un lungo elenco di “chiamate” (forme di vita) ai cui “utenti” Paolo chiede di essere “come non” essenti in quella situazione in cui ciascuno si trova. L’urgenza del presente richiede uno scavo dall’interno. È un’urgenza, osserva Agamben, che dall’interno di ogni concetto esposto – di “ogni tempo – ora”, ogni istante in cui si vive – “lo mette in tensione con se stesso nella forma del come-non” (p. 30), preparandone l’avvento trasformativo, redentivo. Sul piano della persona è la “nuova creatura” (2 Cor. 5,17), colui che “è nel messia” (Cristo), colui che è transito tra “le cose vecchie che sono passate accanto” e il loro essere “divenute nuove” nel

“tempo di ora”. Il portare a compimento le potenzialità del presente è il banco di prova della “nuova creatura”, veicolo della stessa redimibilità del mondo.

Paradossalmente il nostro tempo eterogeneo e disgiunto, internamente sconnesso, si rivela costellazione per l'evento redentivo. La redenzione come la razionalità non è in sé fenomeno automatico. Come l'uomo è razionale solo se decide, con volontà adeguatamente formata, di esserlo, così può essere redento se decide di assumere la morte e la resurrezione del messia nelle sue conseguenze trasformative in sé, negli altri, nella società e nel mondo. In tutti e due i casi c'è una trasformazione (*metanoia*, direbbe Paolo) che chiama in causa una relazione vivificante – lo Spirito – tra intelligenza e volontà, tra grazia e natura. “Ciò che è cristiano è il suo *agire da cristiano*”, dice Salvatore Natoli (*Il crollo del mondo*, op.cit.) nel contesto dell' “escatologia aoristica” (del già compiuto) della *Lettera ai Filippesi*. *l'eschaton* (l'ultimo tempo, in cui si adempie la memoria della promessa) è quello del “tempo di ora”. Il cristiano vive nelle conseguenze cogenti della promessa già compiuta con l'Evento–resurrezione del messia: “è successo, quindi ora dobbiamo portare il fardello quasi insostenibile dell'essere alla sua altezza, di trarre le conseguenze dell'atto ... l'Evento è un *Segno Puro–Vuoto* e noi dobbiamo darci da fare per generare il suo significato” (Slavoj Žižek, *Il cuore perverso del cristianesimo*, Meltemi, Roma 2006, p. 176).

4. “Nuclei radianti”. È l'immagine proposta da Oreste Aime, della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale – sezione di Torino nel congresso “Paolo di Tarso a 2000 anni dalla nascita”, 13–14 febbraio 2009 (cfr. Giuseppe Ghiberti, a cura di, *Paolo di Tarso a 2000 anni dalla nascita*, Effatà editrice, Torino 2009) nel suo intervento “Paolo di Tarso nella filosofia del Novecento”. Qui viene assunta, con integrazioni, nell'ottica del tempo messianico di ‘Paolo–Benjamin–Bloch–Derrida–Agamben’: il tempo redento come possibilità/forza debole richiede il risveglio amoroso quale “vincolo di perfezione” (Col. 3,12). Perché sia operoso, solo una blochiana *docta spes* (speranza istruita) può alimentarlo.

Dal segno al senso

In evidenza il saggio di Paul Ricoeur *Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes* (“Esprit”, 2003, n. 2). Mentre nei vangeli la proclamazione avviene mediante il racconto, in Paolo si congiunge con l'argomentazione, un incontro tra teologia e filosofia: la rivelazione risuona nel discorso, il discorso ne costituisce il contesto storico–messianico. Per questo c'è bisogno di una ermeneutica della *Finitudine e colpa* (Il Mulino, Bologna 1960) “affinché interpretando possiamo di nuovo attendere”.

Dalla lettera allo spirito

La Legge e i Profeti attendono il compimento/svelamento. L'ascolto della lettera richiede l'interpretazio-

ne. Il “ricapitolare” (*anakephalaiósa-sthai*) è la chiave di lettura di Giorgio Agamben (*Il tempo che resta*, op.cit.). Alcuni concetti della nostra cultura ne sono impregnati: l’apocatastasi (ristabilimento) di Origene e Leibnitz, la ripresa di Kierkegaard, l’eterno ritorno di Nietzsche, la rammemorazione di Heidegger. Per creare un “popolo nuovo” (Ef. 2,15) il messia ha dovuto “rendere inoperante” (*katargeîn*) la Legge Mosaica. Rendendo inoperoso il *nomos* (legge), lo fa uscire dall’opera e lo restituisce alla sua potenza (2 Cor. 3,12–13). Attraverso Lutero questo senso arriva in Hegel e diviene il nucleo della dialettica (*aufheben*, togliere conservando e trasformando).

Giudaismo, ellenismo, romanità

Stanislas Breton (*San Paolo, un ritratto filosofico*, Morcelliana, Brescia 1990) vede così Paolo: un uomo consapevole della irriducibilità dell’elezione di Israele, che fa propria la potenzialità universale del logos stoico, con i piedi ben piantati nello spazio istituzionale del diritto romano. Per questo può dire “proteso verso il futuro, corro verso la meta” (Fil. 3,14). Torah e profezia, sophia ed ethos, e jus entrano nella tensione grazia–folia–conoscenza–forza/debolezza, attraverso le forme della dialettica, dell’antinomia e dell’aporìa.

Il tempo e l’evento

Già Martin Heidegger nell’esaminare le prime lettere di Paolo (ai Tessalonicesi, 52 e 53 d.c.) ne individua la novità escatologica del tempo–com-

pimento di cui la stessa filosofia può vivificarsi nel suo protendersi a “salvezza e redenzione” (*Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003). Per Alain Badiou (*San Paolo. La fondazione dell’universalismo*, Cronopio, Napoli 1999) Paolo proclama un concetto–evento, quello della resurrezione, “figura del cominciamento”, fondatore di una “singolarità universale”, diagonale rispetto al formalismo giuridico–romano e alle generalità delle scuole filosofiche greche come, oggi, all’universalismo astratto del capitale e ai sottoinsiemi comunitari odierni. A quella verità–evento tutti hanno accesso.

Il cosmo e la storia

È un tema che abbraccia tutto il capitolo 15 della I Lettera ai Corinti (con la resurrezione “la morte è assorbita dalla vittoria”) e il capitolo 8 della Lettera ai Romani: “tutta quanta la natura insieme sospira e soffre le doglie del parto”; “noi pure sospiriamo in noi stessi aspettando il compimento dell’adozione ... In speranza infatti siamo salvati” (vv. 22–23). Di questa tensione cosmico–escatologica luogo essenziale è la filosofia messianica e metareligiosa di Ernst Bloch, alla ricerca delle “categorie di un mondo incompiuto” già in *Spirito dell’utopia*, 1918–21 (La Nuova Italia, 1980), ma che esploderà in *Il principio speranza*, 1954–1959 (Garzanti, Milano 1994) nell’estensione della “buona novella” verso “il *totum di una speranza* che pone *l’intero mondo* in rapporto con una *perfezione intera*”,

di “una esistenza aperta nel suo avanti, nel suo alto, nel suo profondo”. Stimolato da Bloch, Jürgen Moltmann elabora una *Teologia della speranza* (Queriniana, Brescia 1970). Nel “dissidio dell’uomo tra la sua apparenza che c’è e la sua esistenza che non c’è” (Bloch) si incuneano tutta l’ “ortoprassi” dell’ela-

borazione teologica sudamericana (S.Scaterna, *La teologia della liberazione in America Latina*, Carocci, Roma 2008) e la pratica “profetica” delle Comunità di Base italiane (M.Campoli – M.Vigli, *Coltivare la speranza. Una chiesa altra per un altro mondo possibile*, ed. Tracce, Pescara 2009).

