

6) la preghiera ci avvicina a Lui in grande intimità; Dio, alle persone scelte per una missione, rivela di Se stesso quanto può essere sostenuto da un uomo e poi le manda ad annunziare agli uomini la propria esperienza; al suo popolo prediletto concede un dialogo di intimo amore (Cantico);

7) nella teologia di un Dio creatore, Dio rimane Dio e l'uomo rimane uomo, anche se in intima unione di amore e di colloquio; mai si verifica una fusione personale essenziale. Troviamo la vera unione tra natura umana e divina solo nella persona del Verbo incarnato che è Gesù Cristo.

PROSPER GRECH

## II

### IL CRISTO DI PAOLO E IL MONDO GRECO

#### Premessa

Devo sottolineare innanzitutto che questa conferenza non si muove sul piano filologico: non intende cioè illustrare il problema storico di quanto Paolo dipenda dalla cultura ellenistica, o in che rapporto sia con essa. Su questa tematica, che non ho mai specificatamente approfondito, rimando agli studi esistenti (in italiano, ad esempio, G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1985, che informa sullo stato della questione).

Intendo invece portare un contributo di riflessione sul *significato* della *mistica* paolina, vista — essa sì — in rapporto dialettico col pensiero ellenico e, in particolare, con la tradizione platonica. La mia riflessione è, dunque, non sulla specifica persona di Paolo e sulla sua effettiva produzione letteraria (le sette Lettere autentiche), ma sul significato complessivo della eredità paolina nel cristianesimo delle origini, e poi quale ha fruttificato nei tempi (pensiamo soltanto ad Agostino o a Lutero).

In questo contesto l'argomento, pur nel rispetto della *certezza* filologica e storica, quale risulta dagli studi più accurati, assume un significato di *verità* filosofica contemporanea, per noi presente, e con la quale dobbiamo misurarci. Questo è il senso, del resto, degli incontri che qui si tengono, e allo spirito dei quali aderisco profondamente. La mistica cristocentrica di Paolo e l'intellettualismo ellenico non sono perciò solo oggetti «archeologici»: qui li vogliamo trattare nella loro valenza universale e nel loro significato presente, se ne hanno ancora. Non vi meravigli, perciò, se inizio il mio discorso da un autore non propriamente «paolino», e nemmeno antico: da Nietzsche.

1. «*Deus, qualem Paulus creavit, Dei negatio*», dice Nietzsche. Inizio con questa battuta non solo per artificio retorico, ma perché credo che abbia molta serietà, e testimonia, comunque, dell'importanza che l'Apostolo ebbe per il filosofo tedesco. A lui sono dedicate molte pagine ed un ruolo centrale ne *L'Anticri-*

sto: Paolo sarebbe il vero e proprio negatore del Vangelo, della «buona novella» portata da Gesù, e l'inventore di un «dysangelion», di una cattiva novella, intorno al peccato, alla vendetta di Dio, alla necessità di una espiazione — a un punto tale che sarebbe sua la responsabilità primaria di avere, attraverso il risentimento, avvelenato l'intero mondo «cristiano». Paolo sarebbe il vero anticristo, e lo sarebbe proprio attraverso la costruzione della teologia della redenzione; anzi, più in generale, lo sarebbe per aver trasformato una esperienza — quella del distacco, della libertà, della assolutezza del presente, in cui consisteva la predicazione di Gesù — in una teologia: il che equivale a dire una verità in una falsità.<sup>1</sup>

Non v'è dubbio che Paolo sia per molti aspetti il vero fondatore della teologia cristiana ed abbia dato anche una grande impronta alla mistica. Non v'è però neppur dubbio che noi ci troviamo in una condizione piuttosto difficile, dal momento che cerchiamo di comprendere un cristianesimo che ci è pervenuto attraverso la riflessione paolina e i testi da essa ispirati, mentre per Paolo il «cristianesimo» era un oggetto di riflessione come per noi, dal momento che egli non aveva conosciuto Gesù ed aveva notizia, eventualmente, solo di una tradizione. Altrettanto chiaro è il fatto che la nostra comprensione di una vicenda umana e spirituale è sempre relativa a un rapporto, a una forma di vita che esercitiamo, e che condiziona potentemente il nostro modo di pensare, la nostra valutazione e la nostra stessa penetrazione di quella vicenda. Queste considerazioni preliminari non sono fini a se stesse, giacché proprio fatti rilevanti come quello che esaminiamo variano a seconda della comprensione o meno del determinismo culturale e psicologico: la *Lebensform* condiziona la *Denkform* (molto più del contrario). Così, ad esempio, l'esperienza della finitezza, della debolezza, della malattia e della morte, induce a pensare a noi, miseri mortali, opposti ai beati immortali, e dunque genera una teologia in cui è punto fermo la assoluta trascendenza divina. Per contro, l'esperienza di letizia, di potenza crescente, di assolutezza, che è propria del distacco dall'io personale, dell'aristocratico perdersi per la giustizia, conduce al pensiero della identità con l'assoluto, e dunque anche a una teologia in cui il divino e l'umano si incontrano o addirittura si fondono. Si comprendono forme di pensiero solo quando si conoscono forme di vita, e solo allora si riesce — almeno in parte — ad uscire dal determinismo. Quando, dunque, Nietzsche scrive:

Quando, in un mattino di domenica, sentiamo rimbombare le vecchie campane, ci chiediamo: ma è mai possibile! Ciò si fa per un cireo crocifisso duemila anni

<sup>1</sup> La citazione iniziale è in *L'Anticristo*, par. 47. Cfr. comunque, in proposito, i par. 42-48, nonché i *Frammenti postumi 1887-1888* (tr. it., Milano 1971, pp. 313, 314, 381 ss.).

la, che diceva di essere figlio di Dio... Un Dio che genera figli con una donna mortale; un saggio che incita a non lavorare più, a non pronunciare più sentenze e a badare invece ai segni della prossima fine del mondo; una giustizia che accetta l'innocente come vittima vicaria; qualcuno che comanda ai suoi discepoli di bere il suo sangue... peccati commessi contro un Dio, espunti da un Dio...<sup>2</sup>

alludendo direttamente alla gnosi paolina, dobbiamo chiederci: cosa significa tutto questo?

Ogni teologia significa qualcosa, sottende un tipo di vita, indica dei valori che non sono affatto tolti dalla moderna scienza (una vita cristiana, dice proprio Nietzsche, è sempre possibile),<sup>3</sup> anche quando ci diviene difficile sostenere il mito, la rappresentazione, corrispondente. La mistica paolina è una mistica *bhakti*,<sup>4</sup> in cui, cioè, si «prende rifugio» in un salvatore, che si venera e cui ci si cerca di conformare, sia attraverso il culto, sia in un genere di vita — ferma restando però la assoluta superiorità, la trascendenza, dunque la «sopranaturalità», del salvatore rispetto ai salvati. Come tale, essa ha intrinsecamente diversi aspetti, che si sono manifestati più volte nella storia del cristianesimo. Il riferimento al salvatore opera come modello — la fine dell'uomo vecchio, dell'uomo carnale, il rinnovamento nello spirito —, in quella esperienza di carità e di pace che ben conosciamo. Essa è vera, nel senso di esperienza reale, e la rappresentazione religiosa ha senso solo in essa e per essa — fuori di essa diviene un mito privo di senso. Altrimenti il mito è una descrizione estranea, di un evento che non ci appartiene e che non ci riguarda affatto. Così accade, peraltro, se esso non viene compreso e riportato al soggetto, ovvero se rimane nella sua dura oggettività, nel suo nudo esser-altro.

Non possiamo qui analizzare in dettaglio il problema della rappresentazione e del mito, per cui mi limito a proporvi dei risultati. È vero che il mito è la forma ingenua con cui si dà valore a qualcosa: è una particolare forma di oggettività (universale, ma sottratta alla verifica empirica, e dunque sottratta al particolare) che vuole indicare dei valori — in questo caso la carità, il sacrificio di sé per gli altri. Però è anche vero che il mito stesso, proprio in quanto oggettività, in quanto contenuto e dipendenza dal particolare, contrasta *in se ipso* con quei valori, proprio se essi vogliono essere universali. Mi spiego: un mito cosmogonico, ad esempio, il cui senso è quello di sostenere una certa forma familiare o sociale, poniamo, sta perfettamente in piedi per essa, e essa con lui — non

<sup>2</sup> *Umano, troppo umano*, I, 113.

<sup>3</sup> Cfr. *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 365.

<sup>4</sup> *Bhakti-marga* (via della devozione) è, nella *Gita* e nella storia delle religioni, il rapporto d'amore con un Dio personale. La parola deriva dalla radice *bhaj*, che significa rendere onore, culto, servire.

vogliono dire di più e se ne stanno paghi alla loro finitezza. Ma nel cristianesimo non è così: qui si pretende l'universale, non solo la difesa di una forma di vita o di una forma sociale (ad es. quella delle dodici tribù di Israele). I valori di riferimento della rappresentazione religiosa non intendono essere particolari, ma universali — valori di verità assoluta —. Ma il positivo è sempre particolare, egoistico: di qui la contraddizione interna che coglie la mistica di Paolo. Dalla libertà dello spirito,<sup>5</sup> dalla fine della Legge e della positività giudaica,<sup>6</sup> ecco subito nascere un'altra legge e un'altra positività; ecco venire fuori una determinata forma di vita, con tutti i suoi limiti, i suoi condizionamenti. Di qui anche la esclusività, la intolleranza, la affermatività, che contrasta con l'umiltà e il distacco, ora soltanto asseriti.<sup>7</sup>

Questo è il problema, questo il grande limite di ogni mistica *bhakti* e delle rappresentazioni che essa porta con sé. Riprendendo la citazione nietzscheiana di apertura, si può dire davvero che molte delle peggiori cose del cristianesimo sono intrinsecamente presenti nella gnosi paolina (e, non a caso, l'autorità dell'Apostolo viene invocata — da Agostino a Lutero a Pascal —, proprio in questi peggiori momenti di falsità e di chiusura). Le mistiche di questo genere sono tutte dipendenti dall'emotivo, dunque dal parziale, dal condizionato, che presto si ritorce contro la rappresentazione stessa.

Determinante è in Paolo la componente clericale, ovvero di comunità e di potere insieme. Comunità, innanzitutto, nel senso che è da lui molto sentito il concetto ebraico di assemblea degli eletti, che è diventata poi la Chiesa. Qui si esprime un valore di affetto, certamente, ma anche un legame: qualcosa che genera subito elementi di chiusura, di potere. Di qui quella teoria della grazia che è, in effetti, solo una teoria del potere clericale attraverso il sacramento, e che ha dilacerato tanto mondo cristiano. Perciò in Paolo il mito non viene mai meno: non può venir meno perché v'è una oggettività, e questa v'è perché c'è un legame concreto — la comunità — e, dunque, necessariamente, dei contenuti, dei testi a fondamento, una forma di vita determinata fuori della quale il mito salta per aria. Invece, nel distacco dal legame comunitario termina la oggettività da riconoscere, che è sempre finalizzata al dominio. Allora si prende su di noi il peso della verità, che non è mai data, estranea, ma sempre da essere e da farsi nel comportamento concreto — e allora il mito scompare, come scomparve quello di Artemide. In Paolo tutto questo non è chiaro: accanto alla certezza di non essere servi, ma amici, figli, permane l'oggettività del legame, la

<sup>5</sup> Cf. I Cor. 2,15.

<sup>6</sup> Cf. Rom. 6,14; 7,4 ss.; Gal. 3,13; 4,5 ss.; Col. 2,14.

<sup>7</sup> Vedi, ad esempio, Rom. 1,18-32.

gnosi, e dunque la costrizione in un genere di vita, che è il meccanismo che genera la meschinità, che fa scattare il risentimento, come Nietzsche vide tanto bene.

Così sono possibili due letture di Paolo. Se si parte dall'oggettivismo, con il mito a fondamento, appare soltanto superstizione, utilitarismo, egoismo, viltà di fronte alla verità, che impone di non compiere costruzioni fantastiche. Ma se invece si parte dai valori, dalla esperienza concreta di vita (leggiamo ad esempio I Tess. 5; Col. 3,14; Rom. 13; Efes., epilogo), allora anche il mito appare in luce diversa e più vera: non come oggettivismo parascientifico, spiegazione del mondo e dell'uomo, ma come espressione plastica di questi valori: una rappresentazione che prepara un concetto; una esteriorità che si muove verso l'interiorità.

Allora le cose cambiano e prendono un ben diverso significato. Infatti in Paolo non c'è solo un mito cristologico, ma anche la imitazione di Cristo. Egli non rimane solo un riferimento gnostico, ma apre una strada concreta di trasformazione spirituale, dove non si parla più solo di sentimenti, nel senso affettivo tipico della devozione *bhakti* (anzi, lo psichico è rifiutato come opposto al pneuma),<sup>8</sup> ma di «avere *noun Kristou*».<sup>9</sup> Si faccia attenzione a questo *noun*, che mette direttamente in relazione con la filosofia greca. Qui, evidentemente, Cristo non è più solo un cone cosmico, o un soggetto di un dramma mitico: la possibilità di ripeterne la realtà, e quindi non solo di pregarlo e venerarlo come estrinseco salvatore, porta alla fine di ogni alienazione religiosa: alla comprensione che è dell'umano quel complesso di valori che veniva attribuito miticamente al divino.

Ci sono dunque in Paolo due movimenti opposti. Nel primo la oggettività, il legame con le creature e con l'io — il bisogno di assicurazione e di permanenza, di «salvezza» — rimandano a Dio, nella rappresentazione, nel mito, nella teologia. Nel secondo, invece, l'intelletto, la riflessione sul divino, portano alla comprensione, al fare proprio, ad escluderlo in quanto alterità. Proprio perché è un movimento all'interno, e dunque alla esclusione della oggettività, la trasformazione dell'anima secondo il modello di Cristo (ovvero nella assoluta carità e giustizia), conduce di per sé a negare l'alterità dell'assoluto, l'alterità di Dio. Secondo la dialettica dell'altro e del sé, quando non si è, si crede, e quando si è non si crede — caso mai si sa. V'è qui la radice prima di quello specifico ateismo mistico — o di quel sottile rapporto che lega mistica e ateismo — tanto evidente in Eckhart: non ho bisogno di quel che possiedo, non ho bisogno di Dio, perché lo ho in me. Sappiamo bene, infatti, che non v'è eresia cristiana o «ateismo nel cristianesimo» (Bloch) che non si sia rifatta a Paolo.

<sup>8</sup> I Cor. 2,14-15.

<sup>9</sup> I Cor. 2,16.

In realtà, però, il rapporto tra i due movimenti è dialettico. L'imitazione parte sempre da una fede come rappresentazione, come credenza. È nel rivivere quel mito, quel mistero, che si fanno presenti per la prima volta nell'anima certe esperienze, sia pure nella forma prevalentemente emozionale. Con l'esercizio (*askesis*) la ripetizione della esperienza di Cristo rimuove l'alterità dell'assoluto, fa terminare la soggezione religiosa, la dipendenza salvifica — che è poi la dipendenza da una autorità. È infatti la dipendenza-reale da questo o da quello — uomini o cose — a causare la dipendenza religiosa, il bisogno di ricompensa o di salvezza. L'inizio della verità è nella virtù, nel coraggio di rifiutare la dipendenza e l'utilitarismo, rompendo, se necessario a duro prezzo, con quel che condiziona. Occorre qui la filosofia nel senso forte, classico (che è poi l'unico), come genere di vita nella libertà e nella verità. L'energia che ne consegue toglie di mezzo le rappresentazioni e i legami: allora nasce un uomo diverso, un uomo nuovo, un uomo spirituale,<sup>10</sup> che tutto giudica, e da niente è giudicato. È quando si è rivolti ad altro che alla verità e alla giustizia — quando siamo legati all'io e alla sua sorte — che sorgono le teologie, ovvero le rappresentazioni e i contenuti su Dio. Essi, per quanto vari, tutti servono alla vita comune, ed è allora che scatta il meccanismo del risentimento e della incomprendimento. Nella libertà, invece, padrone di te stesso e non legato a nessun contenuto, non cerchi un salvatore come altro, ma sei salvatore a te stesso. Al posto del riferimento al futuro, compare la assolutezza del presente — il regno di Dio qui ed ora —, la fine della alterità di Dio: appunto l'avere il pensiero di Cristo.

Qui è il punto cruciale, e il luogo dove lo scontro tra barbari e greci, tra fede cristiana e filosofia, passa invece in incontro, su di un piano più alto. Perché la fine della dipendenza, lo scioglimento dei legami, l'avere il pensiero di Cristo, significa subito anche lo scioglimento del legame-Cristo, il prendere congedo da Lui (e uno dei possibili esiti è quello della eresia del «libero spirito»). Ma attenzione: il congedo è soltanto da un rapporto di soggezione/appropriazione alla e della sua figura, che è perciò inserita in un mito, ovvero in una oggettività di cui si vuole essere gestori. Questa modalità, che è purtroppo quella di tanta storia del cristianesimo, dimentica, almeno in parte, Paolo — così come dimentica Giovanni; dimentica che «è bene per voi che io vada».<sup>11</sup> Voglio dire che, all'interno del discorso di Paolo, e sia pure a partire da un mito, prende forma una diversa realtà spirituale, e dunque anche una diversa cristologia: l'avere il pensiero di Cristo fa scomparire il Cristo della rappresentazione, il messia, il redentore, il salvatore, e fa apparire il Cristo Logos.

<sup>10</sup> I Cor. 2,15; II Cor. 4,16.

<sup>11</sup> Gio. 16,7.

2. Per cercare di chiarire il rapporto tra il Cristo di Paolo e il mondo greco, vorrei qui fare degli esempi. Prendo due scrittori anticristiani per eccellenza: il primo è Celso, che nel suo *Discorso vero* dice:

Quanto a Dio, non ci si deve mai, in nessun caso, staccare da lui, né di giorno né di notte, né in pubblico né in privato, incessantemente, in ogni parola e in ogni azione: vuoti con parole e azioni, vuoti senza di esse, l'anima sia sempre protesa verso Dio.<sup>12</sup>

Ma altrove afferma:

Una dottrina va accettata seguendo la ragione e una guida razionale, perché resta in ogni caso ingannato chi dà il proprio assenso a qualcosa in modo diverso... Talmi, non volendo dare o ricevere quanto dell'oggetto della loro fede, ricorrono a frasi come: «Non indagare, ma abbi fede», oppure: «La tua fede ti salverà», o ancora: «La sapienza in questa vita è un male, la follia è un bene».<sup>13</sup>

Un secolo più tardi, un altro celebre anticristiano, il neoplatonico Porfirio scrive nella *Lettera a Marcella*:<sup>14</sup>

La legge divina è ignorata dall'anima che l'irrazionalità e l'intemperanza rendono impura, ma brilla attraverso l'impassibilità e la saggezza... L'intelletto la conosce nella propria profondità, unpressa in se stesso, e ne ha nutrimento per l'anima, che è per lui come un corpo.

È nella verità, nella giustizia, che si onora Dio, e il suo vero tempio è l'intelletto (*noos, nous*). Occorre perciò distaccarsi risolutamente dalle passioni, perché chi ama il piacere ama il corpo, chi ama il corpo ama il denaro, chi ama il denaro è fatalmente ingiusto.<sup>15</sup>

Come si sente, anche qui sono presenti molti punti in comune con Paolo: si noti, ad esempio, la stessa antropologia tripartita corpo-anima-spirito che è in Paolo. Identico è il senso religioso, ma diverso il contesto, che è qui quello mistico-razionale del platonismo; ne è chiaro sintomo l'accento alla profondità dell'intelletto, cui si giunge nel distacco — rimozione di tutti i legami e di tutti i contenuti (il celebre *àfele panta*<sup>16</sup> di Plotino) —. Quattro sono infatti gli elementi essenziali nel rapporto con Dio: fede, amore, speranza, ma anche verità.<sup>17</sup> E Porfirio insiste: una fede irrazionale (*alogos pistis*) non giunge a Dio, così

<sup>12</sup> Ed. it. a cura di G. Lanata, Milano 1987, p. 158.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>14</sup> Ed. «Les belles lettres», a cura di E. des Places, Paris 1982, pp. 120-121.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 117, 114.

<sup>16</sup> *Enneadi* V,3,17.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, pp. 119-120.

come un culto non è religioso se non sa quale servizio è gradito alla divinità.<sup>18</sup> Una epistola, probabilmente carica di reminiscenze paoline,<sup>19</sup> ci aiuta singolarmente a comprendere, dal confronto, quello che è implicato dalla dottrina dell'Apostolo, e, più ancora, a riflettere su questioni religiose, filosofiche, psicologiche, assolutamente fondamentali.

Vediamo qui che i «greci», i platonici, gli uomini della fede razionale, si rivolgono (Porfirio parla di *epistrofè*)<sup>20</sup> al divino abbandonando tutto quel che è legame, in un distacco totale. Così termina lo psichico, così finisce la catena dei contenuti e il dolore che essa porta con sé — attese, rimpianti, nostalgie, speranze, desideri: tutto è dolore, come tutto quel che non è in sé sussistente e che deve rimandare ad altro, che «ha un perché». Così si apre la dimensione dello spirito: fine dello spazio e del tempo, eterno presente, libertà e gioia della tolta alterità dell'essere. Si noti però che questo rivolgersi a Dio è a un Dio non determinato nei modi, privo cioè di tutti quei caratteri che ne fanno una dipendenza dell'umano, e solo il rivolgersi a un divino siffatto — che ha, paradossalmente, l'aspetto del nulla, ma di un nulla positivo — è distacco, e non la ricerca di una condizione. Per una significativa, davvero demonica, coincidenza, è proprio interpretando razionalisticamente la visione di Paolo sulla via di Damasco che Eckhart spiega la vertiginosa ascesa dell'intelletto: quando Paolo vide il nulla, allora vide Dio; e allora vide tutte le cose come un nulla.<sup>21</sup> I greci, i platonici, hanno anche chiaro che questo rivolgersi a Dio così inteso — non nel bisogno, ma nella ascesa dell'intelletto — è amore. *Amor ipse intellectus*, ripete il platonico Agostino, e, d'altra parte, basta ricordare le pagine del *Convito*, che sono, come dice giustamente Simone Weil, la vera base della mistica occidentale — anche di quella cristiana.

È qui che la differenza si mostra. Paolo è rimasto ben saldo nella sua tradizione ebraica e ha continuato a pensare Dio sempre determinato nei modi (il che, direbbe ancora Eckhart, è come mettergli un mantello in testa e cacciarlo sotto una panca),<sup>22</sup> ovvero con delle connotazioni positive, che corrispondevano alla sua educazione e ai suoi bisogni. La sua *Lebensform* è tutta giudaica, e così la *Denkform*: la sua gnosi, in cui la morte redentrice di Cristo inaugura il nuovo patto spirituale, al posto del vecchio, carnale, pur contrapponendosi

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>19</sup> Cfr. *I Cor.* 13,13. Vedi la nota 1, p. 160, *op. cit.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>21</sup> Sermone *Surrexit autem Saulus*, in *Sermonei tedeschi*, a cura di M. Vannini, Milano 1985, pp. 199 ss.

<sup>22</sup> Cfr., ad es., il sermone *In hoc apparuit caritas dei*, in *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, Firenze 1982, pp. 155 ss.

al mondo ebraico, sta in strettissimo rapporto con esso. Quando, all'inizio della *Lettera ai Romani*, dice di essere debitore ai greci e ai barbari,<sup>23</sup> ha ragione, perché ha preso dai greci una serie di concetti fondamentali, ma è rimasto ancorato ai barbari (giudei) in modo ancor più fondamentale.

Ora il greco ha buon gioco nel far valere l'esigenza che lo distingue dal barbaro: quel quarto elemento, la *alètheia*, la verità. Nota ancora Nietzsche che gli ebrei sono il popolo più notevole della storia, perché tra verità e vita non hanno mai avuto esitazioni: hanno sempre scelto la vita; invece noi continuiamo a seguire l'eredità platonica e cristiana, per cui la verità è Dio, ovvero il valore più alto.<sup>24</sup> Credo che anche noi ragioniamo così. Non possiamo accettare una *álogos pistis*, una fede come mera credenza, di cui conosciamo l'origine, storicamente e psicologicamente condizionata. Non rinunciamo al valore, davvero greco, della universalità, della ragione, della verità: prima di tutto in quanto tale, e poi anche perché senza di essa non può esservi neppure carità.

Perciò ci scontriamo di nuovo col mito, con la *Vorstellung* religiosa e con le due anime, barbara e greca, di Paolo. La prima vuole il positivo, l'oggettivo, l'assicurazione, la vita e la comunità; la seconda vuole innanzitutto chiarezza, luce, e tutto riporta al soggetto, alla ragione. La prima ha bisogno di un salvatore, che soddisfi il bisogno di permanere e di potere, e che si concreta poi nella gestione del sacro, opposto al profano. A chi presenta salvatori estrinseci, e una fede come conoscenza di misteri sottratti alla ragione, e una preghiera come richiesta, il filosofo greco risponde che si pongono altri come salvatori quando non si riesce a salvare noi stessi — ovvero quando perdura il legame con le cose e col proprio io —; che quei misteri sono irrazionalità; che la preghiera come richiesta è bestemmia; che il mondo è tutto quanto sacro (o tutto quanto profano).

3. Ricondotto ai suoi termini definitivi, il contrasto tra i filosofi greci e Paolo si esprime nel conflitto tra natura e grazia. La capacità dell'uomo, la sua virtù, riesce a giungere a giustizia e verità, oppure è necessario il soprannaturale, la grazia — qualcosa che è, in modo da definire, legato alla figura di Cristo —? Questo problema, che si pone drammaticamente in Paolo, e che poi è passato in tutta la storia del mondo cristiano, è però un problema male impostato (a meno che non riguardi soltanto un potere clericale).

La pienezza della virtù, il culmine delle virtù, intese nel loro senso proprio, che è quello classico (altri, poi, non ve ne sono), è il distacco. È lì che senza

<sup>23</sup> *Rom.* 1,14, dove greci sono i sapienti, barbari gli *anoètoi*.

<sup>24</sup> *La gioia scienza*, par. 344.

sforzo, senza perché — *theia moira*, per divina sorte, dice Platone<sup>25</sup> — si compie la ricerca e l'attesa dell'uomo.

Noi non sappiamo donde è nata la grande luce, se dall'esterno o dall'interno; e quando essa è sparita diciamo: essa era interiore — eppure non era interiore. Non bisogna chiedere donde sia apparsa, poiché qui non c'è nessun punto di origine: essa non parte da un luogo per andare ad un altro, ma appare e non appare. Perciò non bisogna inseguirla, ma attendere tranquillamente finché essa appaia, come l'occhio attende lo spuntare del sole, il quale si eleva dall'orizzonte (dall'Oceano, dicono i poeti) e si offre ai nostri sguardi per essere contemplato.

Così, in Plotino,<sup>26</sup> il *nous*, elevato e pieno di vigore, deve ormai soltanto attendere, distaccato, che avvenga quello che anche il filosofo greco chiama un miracolo: «Mirabile, dunque, come, non essendo giunto, sia presente, e come, non essendo in alcun luogo, non vi sia luogo dove non è». <sup>27</sup> Proprio in margine a questa pagina, il Bréhier (che fu un grande studioso del mondo classico, ed anche di quello cristiano) nota: «È per questo tratto che la dottrina religiosa di Plotino si oppone implicitamente ad ogni messianismo, ovvero a ogni dottrina che annuncia la venuta effettiva di un salvatore, e resta fondamentalmente ellenica». Riprenderemo tra un attimo questo punto. Vediamo però che anche i greci hanno inteso come dono, non come conquista, la presenza della luce divina — cui, peraltro, l'uomo deve prepararsi con l'esercizio di tutte le virtù. Anche Agostino, il *doctor gratiae* latino, che pur nega che i platonici, nel loro orgoglio razionale, abbiano ammesso la grazia (*Conf.* VII,21), più avanti negli anni, proprio rivolgendosi a Porfirio, scrive:

Confiteris tamen gratiam, quando quidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire paucis diebus esse concessum. Non enim dicis: Paucis placuit, vel: Pauci voluerunt, sed cum dicis esse concessum, procul dubio Dei gratiam, non hominis sufficientiam confiteris. (*De civ. Dei*, X,29).

Una riflessione più agguerrita comprende, infatti, che non è la rappresentazione religiosa a fare la differenza. Quello che chiamiamo soprannaturale, grazia — pur intendendo realmente e non metaforicamente che venga da Dio — è pur sempre una esperienza qui ed ora presente: una esperienza di distacco, di «estasi», ovvero di uscita dall'io psicologico; esperienza di gioia, leggerezza e facilità in tutte le cose. Una esperienza che si può descrivere, analizzare, comprendere, e, in questo senso, assolutamente umana, razionale, naturale. La teo-

<sup>25</sup> *Repubblica*, 366 e.

<sup>26</sup> *Enneadi* V,5,8.

<sup>27</sup> *Ibid.* (Ed. «Les belles Lettres», a cura di E. Bréhier, Paris 1967, tome V, p. 100).

ria della grazia, o come altro si voglia chiamare, esprime infatti proprio questa esperienza della fine dello psicologico e dell'emergere dello spirituale, che appare appunto senza sforzo, senza «perché» — e in questo senso è chiamato soprannaturale. Perciò, significativamente, Eckhart insegna di non stare a preoccuparsi se è per natura o per grazia quello che avviene: come un giardiniere che deve far arrivare acqua al giardino non si preoccupa da che parte essa arrivi, purché arrivi.<sup>28</sup>

La questione rimane dunque quella della rappresentazione, della dipendenza o meno da una *Vorstellung*, da un mito: ad esempio da una gnosi salvifica. Concludendo il mio discorso, direi quindi che lo specifico della esperienza di Paolo — il riferimento a un salvatore — contribuisce a liberare dallo psicologico, *evacuat a se ipso*, proprio perché il salvatore è quella figura così interpretata — esempio di giustizia, carità, sacrificio fino alla morte; esempio che si radica come valore nell'anima e che, attraverso lo sforzo di conformarsi ad esso, conduce alla fine dell'egoismo naturale, dell'«uomo vecchio». In questo caso il mito, nella sua oggettività, sorregge lo sforzo di imitazione, rende certi della verità di fronte alla incertezza e alla debolezza. Nel difficile cammino, di cui, peraltro, si continua a vedere il valore (ecco perché in teologia si dice che anche l'*initium fidei* è grazia), ci si rivolge al salvatore come fonte di forza e luce. Qui la *Vorstellung* è necessaria e deve mantenere l'oggettività, perché in questo momento, per l'«uomo vecchio», per il cristiano «carnale», come dice Agostino,<sup>29</sup> l'unica assolutezza possibile è oggettiva, ed egli non vi può rinunciare.

Ma più avanti, quando quei valori e quella esperienza sono passati nel soggetto, si comprende che essi sono l'essenziale: non la rappresentazione, che è tutta sottoposta al determinismo spazio-temporale, all'accidentale variare delle persone e delle circostanze. Allora l'oggettività appare un male, alterità e alienazione. Se rimane oggettività, causa incomprendibile e chiusura, odio e dolore: in breve, tutto quel che è di fatto, nella concreta esperienza, opposto ai valori assoluti. Occorre, dunque, che l'oggettività, il mito, la rappresentazione, venga compresa nel suo senso: lì essa scompare in quanto tale, ma passa a un superiore livello. Come dice suggestivamente Hegel, «nella notte in cui fu tradita, la sostanza divenne soggetto».<sup>30</sup>

Come dicevamo prima, questa non è la fine del cristianesimo, ma piuttosto il suo vero inizio. La fine della oggettività segna l'inizio della vita dello spirito, che parte sempre dal profondo, dal soggetto, nella libertà. La figura di Cristo

<sup>28</sup> *Istruzioni spirituali*, in *Opere tedesche*, cit., p. 103.

<sup>29</sup> *De vera religione*, par. 10-11. Sul rapporto Agostino-Paolo mi permetto rimandare alla mia introduzione al *De vera religione*, Milano 1987.

<sup>30</sup> *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it., Firenze 1960, vol. II, pp. 219-220.

perde la sua forma mitica, il suo inserimento in una gnosi, quando si comprende che il riferimento al «soprannaturale» è ancora al servizio dell'io psicologico e della sua volgare volontà di permanere. Ma lo scomparire della oggettività mitica della figura di Cristo non significa affatto, in questo caso, il venir meno del suo valore, bensì il suo trasformarsi in vivente soggettività: essere compresa appunto come Logos, come spirito. Ciò è chiaro, ad esempio, ad Agostino, che pure sappiamo bene quanto dipenda dall'Apostolo, ma che non esita a parlare di un cristianesimo mitico e carnale, opposto ad uno spirituale, in cui i cristiani sono i veri discepoli di Platone.<sup>31</sup> Qui, nel concetto di Verbo, di Logos, sembra davvero realizzato l'incontro di greci e barbari. Forse Paolo non poté compierlo, ma non c'è dubbio che, ogni volta che si accorda il primato alla esperienza concreta, ogni volta che si intende la filosofia in senso forte, classico, di scelta di vita secondo verità, si trovino grossi punti di contatto con il cristianesimo di Paolo. In esso la figura di Cristo, pur essendo profondamente radicata nell'eredità culturale e religiosa giudaica, passa, proprio attraverso il primato di una prassi, nell'orizzonte ellenico del pensiero e prepara quella esperienza del Logos, interiore ed insieme eterno, che è fondamento di ogni vita spirituale.

È ancora commentando un testo di Paolo, il *Praedica verbum* della *I Timoteo*, che Maestro Eckhart, nel compimento medievale della spiritualità cristiana, spiega come la Parola, il Logos — ovvero l'unico modo in cui il divino si presenta davvero nel mondo — sia generata non solo nell'eterno, ma anche dal soggetto, qui ed ora, nel profondo dell'anima.<sup>32</sup>

Queste sono, in breve, le considerazioni sul tema propostomi. La pagina dell'Apostolo ispira un profondo rispetto, davvero potremmo dire quasi «timore e tremore», ma anche noi siamo discepoli dei greci e dei barbari, e dai greci abbiamo appreso l'amore di verità; anzi, «che non si porti mai rispetto a un uomo più che alla verità».<sup>33</sup> In questo luogo sacro alle Muse e culla dell'umanesimo cristiano, mi pare particolarmente appropriata l'affermazione di Hugo Rahner: noi siamo diventati barbari, e vorremmo tornare ad essere elleni.<sup>34</sup>

MARCO VANNINI

<sup>31</sup> *De vera religione*, par. 6.

<sup>32</sup> Cf. *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 102 ss.

<sup>33</sup> PLATONE, *Repubblica* 595 c.

<sup>34</sup> H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, tr. it., Bologna 1971, p. 3. Alla p. 5 prosegue: «La Chiesa ha preso possesso della migliore eredità ellenica... a pro di noi che vogliamo essere, per così dire, i tardi discendenti dei Cristiani e degli Elleni».