

Sulla teologia dell'esperienza. Dalle Confessiones ai social network.

di
Enrico Cerasi

Nati per esperire, sembra proprio che oramai abbiamo perduto quest'antiquata propensione, come ultimamente anche Giorgio Agamben ci ha insegnato. Simili al ragno, stiamo in agguato ad attendere che la nostra preda cada in trappola. «La nostra casa è diventata una trappola. Solo quel che vi incappa è mondo per noi. All'esterno, nulla»¹. La delusione per la perdita dell'esperienza sessuale, che Freud attribuiva alla civilizzazione, si è nel frattempo estesa all'esperienza in genere. Non è l'ultimo dei paradossi della modernità che le cosiddette scienze sperimentali, che Bacone indubbiamente non associava all'arte di Aracne, siano sorte proprio nell'epoca della progressiva mancanza di esperienza. Lo notò acutamente Odo Marquard², riprendendo considerazioni già svolte dalla teoria critica francofortese. Gli scienziati, nei quali l'immaginario collettivo continua a vedere i professionisti dell'esperienza, agiscono ormai in un regime di monopolio, giacché a noi poveri abitanti di un'epoca ben più che confusa è data solo la fede nell'esperienza altrui, o la sua riproduzione in forma di simulacro.

Potremmo concludere qui il discorso notando che, per quanto possa sembrare paradossale, esperiamo soltanto la mancanza di esperienza, la quale ormai sembra possibile solo nell'ambiente impenetrabile del laboratorio. Per il resto, non sembrano esservi pertugi o anche solo incrinature in una realtà dominata dal ferreo, indubbiamente logico ma un poco asfissiante principio d'identità: dei protocolli, delle procedure, dei programmi economici ma anche dei volti, delle biografie, delle conversazioni, ormai sconsolatamente stereotipate. Difficile non notare il senso di disagio che si diffonde un po' ovunque quando un commensale annuncia di voler raccontare le proprie esperienze, annunziando col più spensierato dei sorrisi la giusta punizione che infliggerà a tutti i presenti, evidentemente rei di convivialità. Quanto alla narrativa che, sempre più copiosa, costipa gli scaffali delle librerie dilapidando senza alcuno scrupolo quella preziosissima merce che è lo spazio vuoto, sembra essersi assunta l'involontario e ingrato compito d'illustrare la fine della vecchia arte di raccontare, del resto assai "logica" in una realtà in cui non c'è proprio più nulla da dire.

Ma una simile conclusione sarebbe affrettata. Non esperiamo soltanto la mancanza ma, non meno acutamente, lo struggente bisogno di esperienza. In un'epoca in cui non esistono più riti di passaggio e l'adolescenza non è altro che la sgraziata appendice di un'infanzia deturpata da una precoce scaltrezza, fin troppo simile all'età adulta che pure vorrebbe a ogni costo evitare, assistiamo al fiorire, anche commerciale, di venditori specializzati in esperienze esclusive. Per quanto imbarazzante sia lo spettacolo, andrebbe compreso come un sintomo. Guai a disturbare lo scienziato affaccendato nel suo specialistico laboratorio, ci mancherebbe, se non altro perché il suo salario è nel libro paga di una qualche multinazionale, ma anche il bancario ha bisogno delle sue esperienze, delle sue isole incontaminate, che naturalmente documenterà su *you tube* in nome del

sacrosanto diritto di parola, vale a dire la licenza a *esibire* incondizionatamente la propria esistenza. Non mi pare dubbio che questa *coazione a esibirsi*, questa vera e propria *spudoratezza*³, sia uno dei punti caratteristici del nostro tempo, che con Ortega chiamerei iper-democratico. Se non pure l'ha prodotto, la specializzazione monopolistica dell'esperienza scientifica è andata almeno di pari passo con un bisogno confessivo che negli attuali *social network* ha assunto la forma indubbiamente più spudorata e maldestra.

Contrariamente a Foucault, insomma, non indicherei nella fede cristiana ma nel trionfo di quella che Hadot chiamò l'epoca degli ingegneri la radice, interpretabile freudianamente come formazione reattiva, del moderno animale da confessione⁴. Del resto, non si può dire che il cristianesimo ne sia stato immune. Già Karl Barth si esprimeva con feroce sarcasmo intorno a quella teologia che rubricava sotto il titolo: «Come spiegarlo a mio figlio?» A prescindere da quell'epocale, tragica crisi della possibilità stessa della comunicazione tra padri e figli avvenuta con Auschwitz, perpetuata nell'attuale mancanza di confidenza, forse di affetto e in ogni caso di dialogo tra generazioni (quale padre è ancora in grado di spiegare qualcosa al proprio figlio?), era l'idea stessa di riduzione della fede a esperienza che lo infastidiva. Del resto, dal punto di vista di chi dedicò più di trent'anni della propria vita a redigere una monumentale *Kirchliche Dogmatik* fondata sul rifiuto della riduzione della teologia a *glaubenslehre*, ogni "esperienzialismo" non poteva che apparire sospetto. Il punto d'arrivo, o forse la chiave, il *segreto* di ogni teologia dell'esperienza è stato a suo tempo svelato nelle pagine dell'*Essenza del cristianesimo*: Dio come proiezione dei sentimenti umani. L'epoca illuminista, indubbiamente plurale ma convergente nel tentativo di riduzione dell'indomabile alterità di Dio alla provincia dell'uomo, si è conclusa con Feuerbach, il più conseguente dei teologi liberali, al quale – nonostante lo zelo che li contraddistingue – ben poco possono aggiungere i nipotini di Schleiermacher, di destra o di sinistra, cattolici o neo-protestanti, sistematici, filosofi delle religioni o semplicemente storici. All'esperienza del divino e alla sua immancabile espressione in forma simbolica, Barth contrappose il *fatto* della Parola di Dio. Non vi è altra teologia che quella che prende le mosse dall'evento della rivelazione. Già in una conferenza del 1916 Barth notava che la Sacra Scrittura non parla dei giusti o meno giusti pensieri dell'uomo sul divino, né tanto meno delle sue esperienze del numinoso, ma dei giusti pensieri di Dio sull'uomo. La Scrittura è rivelazione di Dio e la teologia è un umanissimo tentativo di corrispondervi, ma ciò non significa che parli degli stati d'animo dell'uomo devoto, delle modulazioni del suo sentimento religioso.

Non vorrei indugiare sulle mie esperienze (sarebbe senza dubbio una gaffe), ma conosco almeno un uomo sul quale la reazione barthiana alla teologia dell'esperienza ha avuto un effetto salutare, se è vero che lo ha liberato dagli affascinanti ma in fondo non sempre limpidi labirinti junghiani. Ma una simile liquidazione dell'esperienza religiosa, e forse dell'esperienza *tout-court*, dev'essere sembrata un po' troppo radicale allo stesso Barth, se dobbiamo prendere sul serio il suo tardo proposito, cui mai diede seguito, di riscrivere l'intera *Dogmatica* partendo non più dalla *Dottrina della Parola di Dio* ma dall'esperienza dell'adozione divina da parte dei credenti. A chiunque sia stato irretito dalle migliaia di pagine della *Kierkliche Dogmatik* viene spontaneo chiedersi, con un misto di curiosità e turbamento (*Barth is long, life is short!*), che genere di opera ne sarebbe risultata. In ogni caso il problema è stato riproposto da un autore che, passando per Barth e riprendendone molte

istanze, ha voluto prescindere dalla centralità e assolutezza dell'evento rivelativo come è presentato nella *Kierkliche Dogmatik* (e in particolare nelle prime tre parti), senza con ciò ricadere nelle ragnatele della teologia liberale. Alludo a George Lindbeck, padre nobile della cosiddetta teologia post-liberale, la quale non ha come ultimo motivo di merito il fatto di essere esposta in forma assai più concisa della strabordante dogmatica barthiana. Muovendo da preoccupazioni prevalentemente ecumeniche, Lindbeck ha distinto due declinazioni fondamentali della teologia occidentale: il modello *cognitivist* e quello *esperienzial-espressivo*. Sul primo non vi è molto da dire. Presume che le proposizioni teologiche siano vere o false nella misura in cui descrivono o meno uno stato di cose oggettivo. Ad esempio, l'affermazione «Dio è una sostanza in tre persone» è in ogni caso vera perché (e nella misura in cui) rispecchia l'oggettiva realtà di Dio. La sua negazione, prima ancora di essere un'eresia, è un errore, deliberato o meno. Tutto ciò rende per lo meno problematico il dialogo ecumenico, perché questa nozione di verità indubbiamente non è negoziabile.

Ben più attenzioni, e non solo per i suoi vantaggi ecumenici, merita la declinazione che Lindbeck ha chiamato *esperienzial-espressiva*. In questo caso le dottrine teologiche sono interpretate come traduzioni in termini discorsivi di una o più esperienze profondamente umane. Possono essere consapevoli o inconsce, più o meno elaborate, originali o semplicemente tramandate, ma in ogni caso si tratta di esperienze umanissime, come ad esempio l'anelito a una vita dopo la morte, la percezione del mistero, lo stupore per l'esistenza dell'universo eccetera. Possono variare le liturgie, le immagini, i simboli con cui tutto questo è espresso, ma in ultima istanza le religioni non sono altro che diverse declinazioni di un'originaria esperienza.

Pur affondando le proprie radici nella mistica, una simile comprensione del fenomeno religioso ha conosciuto un vero e proprio trionfo nella cultura moderna, in particolare quella passata per la lezione di Schleiermacher, il quale già nei *Discorsi sulla religione* del 1799 individuò nell'umano *sentimento di dipendenza* il carattere distintivo di ogni religione. Nel frattempo il modello cognitivist è apparso sempre più astratto, dogmatico, intollerante e in ogni caso dipendente da una metafisica filosoficamente insostenibile, almeno dopo la critica kantiana, e comunque incapace di rispondere all'autentica esperienza umana. La religione è esperienza del divino, del sacro, del mistero – chi può negarlo? Lo sanno oramai anche i bambini, i quali per altro lo hanno appreso non già dalla *loro* esperienza ma dai libri di catechismo che vengono loro impartiti, tutti inconsapevolmente feuerbachiani. L'esigenza sempre più avvertita nel mondo contemporaneo di un dialogo ecumenico, se non proprio interreligioso, ha conferito al modello *esperienzial-espressivo* delle credenziali ancor maggiori, tali da renderlo ormai pressoché indiscutibile. Contrariamente ai dogmi e alle proposizioni teologiche, con la loro altezzosa impersonalità, i simboli sono notoriamente tolleranti, aperti come sono alla reciproca comunicazione.

Ma forse gli entusiasti del dialogo si sono dimostrati un po' troppo zelanti e hanno finito per dare l'impressione che la loro intesa somigli alla famosa notte in cui tutte le vacche, comprese quelle sacre, sono bigie. Le *differenze* tra le religioni, per non dire nulla della loro convinzione di fare affermazioni oggettivamente vincolanti sulla natura di Dio, sembrano per lo meno accidentali. «Per quasi due secoli, questa tradizione ha offerto resoconti della vita religiosa intellettualmente brillanti ed empiricamente impressionanti, che sono stati compatibili – e spesso intimamente legati – con le correnti di pensiero romantica, idealista e fenomenologico-esistenziale che hanno dominato il lato

umanistico della cultura occidentale»⁵ a partire dalla svolta kantiana; ma che dire della la semplice constatazione storico-sociologica che le religioni sono tra loro.... - diverse? Che dire del fatto che la fede in Gesù Cristo non equivale alla contemplazione del nirvana e che almeno apparentemente la *torah* non afferma le stesse cose delle *upanishad*? Che posto vi è in un simile modello per quella che Ryle chiamava *thick description*?

Non vorrei entrare nel merito della terza via proposta da Lindbeck, a suo avviso resa possibile dalla filosofia del linguaggio del secondo Wittgenstein, dall'etnologia di Geertz, dalla sociologia di Berger, oltre che dalla stessa *Dogmatica* barthiana, per la quale le religioni vanno paragonate a dei giochi linguistici, e le dottrine teologiche a delle regole grammaticali. Più interessante, almeno per il nostro tema, è la nozione di esperienza che sta alla base del modello *esperienzial-espressivo*. In una simile prospettiva le religioni andrebbero comprese come espressioni simboliche di un'esperienza generalmente umana; ma esiste davvero una simile esperienza, precedente la sua espressione religiosa? La tesi di Lindbeck è che, al contrario di quanto affermato da Schleiermacher e nipotini, se non proprio creata, l'esperienza del credente è originariamente determinata dal sistema religioso culturalmente appreso. Sarei tentato di ricordare un insegnamento fondamentale della metaforica platonico-aristotelica, secondo il quale la forma – in sé, ontologicamente - precede l'esperienza. Rimanendo a Lindbeck, egli nota come l'interpretazione tipologica, da principio usata per unificare Antico e Nuovo Testamento in una grande narrazione coerente, fu almeno per secoli in grado di dar forma alla stessa storia profana:

È importante osservare la direzione dell'interpretazione. La tipologia non trasforma i contenuti scritturali in metafore di realtà extrascritturali, bensì l'opposto. Essa non suggerisce, come spesso si dice al giorno d'oggi, che i credenti trovano le proprie storie nella Bibbia, ma piuttosto che essi fanno della Bibbia la loro storia. La croce non deve essere vista come una rappresentazione figurativa della sofferenza, né il regno messianico come un simbolo della speranza nell'avvenire; piuttosto, la sofferenza deve avere forma di croce, e le speranze nel futuro dovrebbero essere messianiche. [...] È il testo, per così dire, ad assorbire il mondo, piuttosto che il mondo il testo⁶.

Forse le religioni non creano l'esperienza, come Lindbeck stesso ammette, non di meno vi danno forma. Per l'uomo religioso, per il cristiano ad esempio, l'esperienza del mondo, di sé e della storia *deve* avere come modello interpretativo la narrazione biblica. «Re Davide, per esempio, fu per certi aspetti una prefigurazione tipologica di Gesù, ma fu anche, in epoca carolingia, un modello per Carlo Magno e, ai tempi della Riforma, come riconoscevano perfino i protestanti, per Carlo V in guerra contro i turchi»⁷. È insomma il racconto biblico la condizione, sia pure creativa, dell'esperienza. Erik Auerbach, al quale Lindbeck esplicitamente si richiama, ha letto l'intera poesia dantesca, e in particolare la *Commedia*, come una grandiosa espressione immaginale dell'esperienza biblica, tipologicamente unificata. Ma anche il più semplice dei credenti dovrebbe comprendere dolore, gioia, speranza e in generale l'intera propria esistenza alla luce della creazione e della caduta di Adamo ed Eva, della vocazione di Israele, dell'incarnazione del Verbo, della passione e della resurrezione del Cristo eccetera.

Resterebbe da aprire una discussione del senso dei verbi modali. Parlando di Lindbeck ho detto che i credenti *devono*, o almeno *dovrebbero* interpretare la propria esperienza alla luce della *figura*

biblica. Qualora le cose non stiano esattamente nei termini auspicati, qualora si dovesse constatare che i cristiani vivono la propria esperienza alla luce di altre storie, se non proprio di spot pubblicitari, si tratterebbe di capire a quali condizioni la storia biblica possa riacquisire il proprio potere formativo. Lindbeck, che pure è persona mite e sinceramente aperta al dialogo ecumenico, assegna all'*ekklesia cristiana* il compito di svolgere una forte socializzazione primaria dei suoi membri, in modo che la storia biblica torni a essere il gioco linguistico fondamentale, la (o almeno una) forma di vita dei cristiani, anche al prezzo di diventare più simile a una setta che a una chiesa nel senso ormai consueto, almeno nelle società occidentali. Ma in tal modo finiremmo col riaprire la *vexata questio* della secolarizzazione, con l'inevitabile appendice sul rapporto tra Oriente e Occidente o più propriamente tra Sud e Nord del pianeta, troppo spesso declinato in termini di conflitto tra progresso e reazione, civiltà e barbarie, laicità e integralismo eccetera, eludendo così il tema dell'esperienza che ci siamo proposti di affrontare.

Abbiamo preso le mosse dalla *coazione a esibirsi* caratteristica del nostro tempo, per la quale non vi è altra esperienza che non inizi con l'iscrizione a un *social network*, vale a dire con la partecipazione a un *programma*, in ogni senso del termine. Questo bisogno confessivo, questa vera e propria ossessione testimoniale che cerca sfogo nelle trasmissioni radiofoniche, nei gruppi telematici, nelle più varie ma pur sempre identiche *community*, confondendo immancabilmente esperienza con presenza, ha indubbiamente smarrito quella profondità, quella prospettiva, quell'*inquietudine* che Auerbach vedeva nel realismo biblico e che Lindbeck ritrovò nel carattere *cultural-linguistico* tipico di ogni religione, dove l'esperienza è compresa come *testualità* e la storia come racconto. Eppure, così posta, l'alternativa non sembra dar conto della fede cristiana, la quale non si riduce né a mera testimonianza della propria esperienza, diciamo pure a estemporaneo sfogo declamatorio, né a impersonale testualità. Per capirci, pensiamo alle *Confessiones* di Agostino, che pure a prima vista sembrerebbero oscillare tra l'uno e l'altro termine, tra apologia dell'esperienza individuale e teologia della predestinazione.

Conviene tuttavia cominciare da alcune considerazioni preliminari, notando come in esse vi sia molto di ciò che Auerbach a suo tempo ha messo in luce: vi è, in primo luogo, un realismo del tutto nuovo per l'Antichità, il quale si avvale di volgarismi e termini bassi per esprimere i concetti più alti e sublimi⁸. Agostino, *vescovo* d'Ipbona (e non credo occorra citare gli studi di Peter Brown su potere dei santi per ricordare il significato che nella tarda antichità era conferito al vescovo), non ha pudore a confessare la sua più personale esperienza, anche quando si tratti di sessualità incontinente, della sua scomposta emotività, di una vita familiare non sempre esemplare. Agostino si confessa, si espone, narra tutto di sé a quel Dio il quale conosce quanto e meglio di lui la vita del santo⁹. Ma non v'è alterativa: solo confessandosi Agostino può cor-rispondere al Dio che da sempre lo ha chiamato, che per primo gli ha rivolto la parola permettendogli di essere e che fedelmente porterà a compimento la sua opera redentiva¹⁰. La scienza gonfia, la *caritas* edifica, e solo la confessione, voluta da Dio stesso, permette all'uomo di conoscere la verità divina¹¹.

Confessandosi, Agostino dimostra di avere un bisogno quasi bulimico di ricorrere alla citazione biblica, quasi fosse alla costante ricerca di un precedente. Fatto sta che Sacra Scrittura e confessione, citazione sacra ed esperienza sono continuamente intrecciate, al punto che l'una sarebbe inconcepibile senza l'altra. La biografia di Agostino viene confessata ricorrendo

costantemente, quasi ossessivamente alla Scrittura, la quale diventa modello esemplare, matrice originaria, prefigurazione della vita del santo, a cominciare dal ben noto episodio del furto delle pere, il quale naturalmente è esemplato sul racconto biblico del peccato d'origine. Che cos'altro significa, come va intesa la bravata di Agostino e dei suoi giovani amici se non alla luce dell'inafausto gesto dei progenitori, i quali – rovesciando la domanda leibniziana – scelsero il nulla piuttosto che l'essere¹²?

La vita di Agostino, a prima vista, non è altro che ripetizione. Nulla gli è dato esperire che non fosse già scritto. Eppure dalla trama delle citazioni bibliche, esplicite o meno, è l'*unicità* della biografia agostiniana che viene prepotentemente in luce. Sia pure comprensibile solo alla luce della *figura* biblica, vale a dire del racconto, della predestinata storia sacra, la biografia del santo *eccede* il testo. Il furto delle pere *non* è il peccato d'origine, anche se ha in esso il suo modello esemplare, anche se non è che l'eco della dispersione, della propensione per il nulla dei primi esseri umani. Non lo è non solo per la straordinaria profondità della riflessione agostiniana, la quale indubbiamente conferisce al racconto genesiaco uno spessore di significato forse implicito, ma in ogni caso inaudito. Si noti: *proprio in quanto figura*, l'episodio biblico è compreso alla luce della sua *ectipica* ripetizione. È questo che emerge dall'uso agostiniano della citazione biblica, come a mio avviso si potrebbe mostrare con uno studio apposito. Il racconto ha il suo significato *essenziale* per il motivo che nella storia di Adamo ed Eva è propriamente *di Agostino* che si tratta. La biografia del vescovo d'Ipbona sarebbe incomprensibile, letteralmente inintelligibile, senza di quella, nondimeno – pur appartenendovi – la sua biografia *eccede* il testo. Non solo per l'ovvia ragione che viene dopo di esso, che non sono più i tempi di Adamo e Eva, ma perché Agostino comprende il testo confessando la propria esperienza, come comprende quest'ultima solo in quanto intenzionata dal testo. Non diversamente, il vero significato della *Lettera ai Romani* può rivelarglisi solo quando, esortato, *persuaso, costretto* dalla canzoncina infantile-angelica che irrompe nelle sue lugubri meditazioni, rompe finalmente ogni indugio per convertirsi alla fede cristiana¹³.

L'esperienza, insomma, è data nel testo, è inscritta in esso, e tuttavia lo eccede – e solo eccedendolo lo rende comprensibile. Qualcosa di analogo possiamo trovare in Kierkegaard, la cui immensa produzione letteraria presuppone l'impossibilità di una comunicazione diretta del cristianesimo. Ma in primo luogo conviene rendere esplicito un presupposto. Era sua convinzione che il suo tempo attraversasse una drammatica *crisi*; che fosse dunque impossibile riporre una fiducia ingenua nella possibilità di una semplice, *diretta* comunicazione, in particolare etico-religiosa. Ciò è detto esplicitamente in molte sue pagine. Aggiungerei che si tratta di una crisi d'origine bulimica, perché l'impossibilità di comunicare è l'effetto di un'*overdose*, di un'indigestione di pseudo-comunicazione, la qual cosa rende la diagnosi spirituale di Kierkegaard curiosamente complementare a quella socio-economica di Karl Marx, per il quale la nostra è la prima epoca storica la cui crisi strutturale sarà generata da un eccesso piuttosto che da un difetto di produzione. Per le società fino a oggi esistite la crisi era determinata dal difetto di merci; ora dall'eccesso. Alla marxiana crisi di sovrapproduzione corrisponde la quotidiana inondazione di notizie, l'inarrestabile cataratta d'ingannevoli e sempre più volgari organi d'informazione. Il disarmante chiacchiericcio caratteristico dei giornali, per non dir nulla degli odierni mezzi informatici di comunicazione, come già la sistematica filosofia hegeliana ne sono gli esiti opposti ma convergenti. Per strano che

possa sembrare, va detto che entrambi, Hegel e i giornalisti, deresponsabilizzano, esonerano dalla decisione, distolgono dall'*enten-eller*, dal difficile salto della fede che ci renda *contemporanei* di Cristo. Per Kierkegaard, indubbiamente, fede è superamento dello scandalo; e lo scandalo è la croce, la passione e la morte del Cristo, la quale – come ben sapeva Lutero – violentemente, spietatamente contraddice ogni illusione che l'uomo naturale è portato a farsi sul divino. Ma ecco ciò che Lutero non aveva compreso e probabilmente non poteva comprendere: lo scandalo va in primo luogo avvertito, riconosciuto, *esperito*, e per ciò è necessaria quella labirintica opera di distanziamento che Kierkegaard affida ai suoi pseudonimi, la quale culmina con la corretta posizione del problema religioso da parte di Johannes Climacus (autore in ogni senso cruciale per l'intera opera del danese) e con la sua positiva soluzione incarnata da Anti-Climacus. La fede, insomma, è possibile solo se preceduta non semplicemente dallo scandalo della croce ma dal tortuoso e non sempre sicuro sentiero che dall'estetizzata vita borghese di un don Giovanni (ma anche di un Kierkegaard¹⁴), sorretta dall'universalizzazione del valore di scambio, porta al Calvario.

E questo è [...] anche il *movimento cristiano*. Cristianamente non si parte dal semplice, per poi diventare interessanti, spiritosi, profondi, poeti, filosofi ecc. No, proprio al contrario: si comincia da *qui* [dagli pseudonimi], e poi si diventa sempre più semplici, *si giunge a* ciò che è semplice¹⁵.

Ma nemmeno questo è del tutto vero, e non soltanto per l'indebita sovrapposizione di suggestioni marxiane che mi sono voluto concedere (a certe tentazioni non so proprio resistere...). Più importante è ricordare che Kierkegaard non si dedicò solo all'opera pseudonima, ma contemporaneamente a essa scrisse e pubblicò a suo nome tutta una serie di discorsi edificanti. Nessuno vorrà pensare che la circostanza sia priva di significato, la qual cosa mal si addirebbe a un uomo che conferì un simile peso alla questione della comunicazione, fin quasi a farne l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*. In ogni caso, forse in un momento di sfiducia nei confronti del suo lettore (per non dir nulla dell'intera chiesa), fu lo stesso Kierkegaard a svelare l'arcano: se così non fosse stato, se non avesse contemporaneamente scritto e pubblicato i suoi discorsi edificanti, si sarebbe potuto pensare che lo stadio religioso finalmente raggiunto con Anti-Climacus non fosse altro che una deriva senile, quasi una sorta di "naturale" ripensamento dopo le intemperanze giovanili, il che – nota Kierkegaard – non avrebbe consentito di fare un solo passo avanti rispetto alla condizione estetica¹⁶. Ma non vi è nulla, qui, di naturale, in ogni senso del termine. L'esito del percorso letterario è anticipato dalla produzione edificante metodicamente e pazientemente pubblicata da Kierkegaard, *come se* la sua mano destra ignorasse i tormentosi labirinti letterari che la sua mano sinistra andava vergando, *come se* la fede fosse indipendente dal superamento dello stadio estetico. Naturalmente non vi è alcuna ignoranza, alcuna schizofrenica indipendenza; al contrario, il piano, la strategia comunicativa era stabilita da tempo e le due mani agivano in modo perfettamente sincronizzato.

O almeno questo è ciò che Kierkegaard voleva farci credere: che già da giovane, conclusi gli studi e sbrogliati alcuni dei suoi nodi esistenziali, tutto avesse calcolato, stabilendo a tavolino il piano di un'immensa opera letteraria, il che è sembrato per lo meno eccessivo e poco credibile ad alcuni interpreti. Ma non credo sia utile intentare processi alle intenzioni. In ogni caso almeno su una

circostanza occorre riflettere: la fede che nei discorsi edificanti dà l'impressione di essere *presupposta*, già acquisita, semplicemente data (e non di meno assai suggestivamente esposta), in verità è possibile solo nella differenza, nello scarto dalle inquiete riflessioni dei suoi pseudonimi, che pure a essa continuamente *tendono*. In altre parole, né i discorsi edificanti né l'opera pseudonima potrebbero, da soli, comunicare il cristianesimo: gli uni rimarrebbero una *petitio principii*, un retorico richiamo alla fede come a una dimensione già presente, mentre l'altra assomiglierebbe al più inconcludente dei *metodi*, che con tutto il suo affaccendarsi a nulla in verità conduce.

Difficile non riconoscere in tutto questo un'aria di famiglia. Come già in Agostino, l'eccedenza di senso in cui costituisce il Singolo è possibile solo come rinvio al testo dal quale differisce. Starei per dire che la fede cristiana non è altro che questo *metaforico* differire. In ogni caso non andrebbe pensata né come pura esperienza, con l'inevitabile spasimo di disordinata loquacità nel quale essa spontaneamente si esprime e al tempo stesso si nega, né come impersonale testualità, come *sola Scriptura*. Il nostro nome non si trova in alcuna storia che già sia stata scritta, se non nell'insondabile libro dell'Altissimo, e chiarisce molti equivoci la scelta kierkegaardiana di creare appositamente degli pseudonimi, la cui esplicita letterarietà (*Johannes de Silentio*, *Victor Eremita*, *Hilarius Rilegatore*, *Climacus* e *Anti-Climacus* ecc.) non poteva e non intendeva ingannare proprio nessuno; d'altra parte non è nemmeno un dato, un fenomeno naturale che si tratterebbe soltanto di esprimere: anch'esso ha sempre bisogno di un racconto. In altre parole, il nostro nome è ciò che sempre dobbiamo scoprire nelle storie, senza mai poterlo ritrovare in esse. Non vi è nulla di naturale in esso, ma si dà sempre come differire dell'inseparabile, come divergente accordo di pura, preletteraria esperienza e di rievocazione narrativa. È la condizione dell'Abramo di *Timore e tremore*, la cui assoluta, eccentrica singolarità si costituisce solo nella *sospensione* ma al tempo stesso *nella riattivazione* (ma riconosco che questo secondo punto non sempre viene notato dagli'interpreti) del racconto etico. L'eletto di Dio deve eccedere dalla *testuale* promessa che l'Eterno gli aveva fatto di *diventare* un capo-famiglia esemplare, l'irreprendibile capostipite di un numerosissimo popolo: Abramo è costretto ad accettare la condizione di assassino facendosi strumento di un Dio che disattende le Sue promesse; eppure alla luce di tale infrazione la promessa viene finalmente confermata e Abramo torna al suo destino di esemplare progenitore. La sospensione teleologica sarà una parentesi, uno squarcio incomunicabile e incomprensibile, un urlo straniante (*Dio mio, Dio mio, perché...?*), prima e dopo del quale si può vedere solo la sua vita etica.

Le mie riflessioni potrebbero terminare qui, ma se non temessi di suggerire del tutto improbabili, o peggio ancora violenti e irresponsabili tentativi di cristianizzazione, non esiterei ad accennare in conclusione al pensiero di Theodor W. Adorno. Ma forse posso rassicurare il lettore, giacché la struttura dell'esperienza cristiana sulla quale stiamo discorrendo non ha alcun bisogno di essere gelosamente recintata, confessionalizzata e infine depositata in qualche registro notarile, ma almeno da Agostino in poi si è trasmessa a larghi strati della cultura europea, compresi quelli che a giudicare dalle apparenze sono assai distanti dalla spiritualità delle *Confessioni*. D'altra parte lo stesso Adorno non ha mai fatto mistero delle sue letture kierkegaardiane, rinvenibili – prima ancora che nella monografia giovanile – nella sua opera indubbiamente più bella e a mio avviso inimitabile.

È inevitabile che parlando di influenze kierkegaardiane nelle *Meditazioni della vita offesa* vengano in mente le considerazioni introduttive intorno alla scelta dell'autore di propendere per il frammento, genere letterario polemicamente antisistemico, rivendicando in tal modo le ragioni dell'individuale sdegnosamente rifiutato da Hegel. Ma naturalmente non vi è nessun individualismo in Adorno, se con ciò s'intende l'anti-hegeliana e anti-marxiana, nonché ingenuamente pre-freudiana, avocazione al singolo di quell'aura di autenticità che nel sistema sociale sarebbe impossibile esperire. È noto il suo fastidio per gli apostoli dell'autentico e per le loro più o meno mitologiche regressioni. Da parte sua, non avendo alcun'intenzione di regredire a uno stadio anteriore a Freud e a Marx, gli sarebbe stato davvero impossibile attribuire un qualche valore all'individuo *in sé*. Del resto non è di alcun *in sé* che intende parlarci ma di ciò che la cultura europea ha prodotto nell'epoca dell'affermazione della borghesia e che ora, nella società amministrata, è destinato a scomparire. È nell'epoca della liquidazione dell'individuo, naturalmente realizzata al sincopato ritmo di *jazz*, che occorre prenderne le parti. Così impostato il discorso sarebbe assai lungo e complesso e per quanto mi riguarda ripetitivo, giacché io stesso l'ho almeno in parte svolto in precedenti numeri della Rivista. In questa sede vorrei riferirmi a un unico frammento dell'opera. Alludo a «Per una dialettica del tatto», nel quale possiamo riconoscere più di un tratto della struttura dell'esperienza finora delineata.

Ma non avrei dovuto parlare di “struttura”, perché fatalmente la parola suggerisce un'immagine ermeticamente chiusa, stabilmente bloccata se non proprio funerea. Il tatto di cui parla Adorno non ha nulla a che fare con dimensioni strutturali, in ogni senso del termine. Esso ha la sua ora storica e si presenta, nel momento dell'affermazione della borghesia europea, come paradossale convergenza di assolutismo e liberalità, di ordine gerarchico e di liberazione. Il *Wilhelm Meister*, la deduzione kantiana delle categorie scolastiche, l'atteggiamento di Beethoven verso gli schemi tradizionali della composizione, sono altrettanti esempi del tatto. Esso, dunque, presuppone la convenzione, vale a dire un canone, una norma, un testo codificato dal quale eccede. Una convenzione, precisa Adorno, già compromessa, claudicante, è vero, ma non ancora crollata.

La funzione del tatto è stata altrettanto paradossale del suo momento storico, implicando la conciliazione – a rigor di termini impossibile – tra l'istanza non riconosciuta della convenzione e l'istanza ribelle dell'individuo. Il tatto non poteva misurarsi ad altro che a quella convenzione. [...] Il tatto è una sostanza specifica; consiste in deviazioni consapevoli¹⁷.

Ma quel momento storico è passato, anche se forse non del tutto¹⁸. L'emancipazione del tatto nell'epoca dell'industria culturale e della società amministrata, in cui ogni convenzione è considerata come forzatura, come soffocante rituale, o più sbrigativamente come sterile passatismo, coincide con la sua stessa dissoluzione. Convinto di potersi affermarsi come un assoluto, libero dall'universale da cui differire, l'individuo si è dissolto nella sua riproduzione in serie della contemporanea società post-industriale. «Alla fine il tatto emancipato, puramente individuale, diventa pura e semplice menzogna. [...] Il nominalismo del tatto contribuisce al trionfo dell'universale più universale, del nudo potere [...] una vita del dominio immediato»¹⁹. La pacca sulla spalla a mo' d'intesa come sbrigativo gesto di solidarietà, l'imbarazzato silenzio di fronte alla persona in lutto (“perché, in questi casi, ogni parola è inutile”), la fretta nel darsi del tu

per stornare il disagio che si prova di fronte a ogni distanza, anche solo linguistica, annullano l'individuo nel momento in cui sembrano maggiormente riconoscerlo. La pura differenza, ideologicamente libertaria, si rovescia nel trionfo più repressivo della tautologia. Il culto dell'individuo autarchico si risolve nella società di massa.

Non credo valga la pena precisare che non s'intende indulgere in nostalgie regressive, assecondando da sinistra (ma com'è difficile, oggi, usare in buona coscienza questa parola...) l'aristocratico disprezzo per la massificazione, benché resti vero che uno dei compiti ancor oggi più urgenti per il pensiero filosofico è d'impiegare «tutti gli argomenti reazionari contro la cultura occidentale, al servizio dell'illuminismo progressivo»²⁰. Più modesto lo scopo di queste pagine, per il quale tornano utili le considerazioni di Adorno sul fatto quale deviazione consapevole da una convenzione al tempo stesso presupposta e contestata, accettata e tuttavia messa in questione. Vorrei precisare che non ho parlato né di *Aufhebung* né di *Negative Dialektik*, anche se la dialettica di negazione-conservazione dell'universale astratto potrebbe lasciarlo pensare, ma dell'eccedenza, della deviazione consapevole da un testo che è stato scritto per essere continuamente *excepto* e proprio in tal modo paradossalmente conservato. Giacché questa, in fondo, è l'esperienza di cui abbiamo parlato: la deviazione calcolata da un testo presupposto. La teologia dell'esperienza pura rischia di degradare il proprio oggetto a merce, a prodotto ripetibile, in fondo a mera chiacchiera; ma neanche il modello cultural-linguistico di Lindbeck, probabilmente uno dei più intelligenti aggiornamenti del luterano *sola Scriptura*, sembra adeguato. Può anche darsi che il testo (biblico) assorba il mondo, come afferma sulla scorta di Auerbach, ma vi è il rischio che in tal caso non vi sia più nessuno a leggerlo. Un testo che comprenda in sé i propri lettori non è nemmeno più un testo ma la più inutile e disabitata cattedrale nel deserto. Non sapremmo neppure come immaginarci un testo senza lettori, benché sia sempre più difficile non vedere l'irrompere di un mondo di post-lettori senza testi. È l'affermazione di un'esperienza assoluta, spensieratamente pretestuale e che appunto per questo si vorrebbe autentica, nella quale riconosco il più ingenuo e ideologico dei pretesti caro solo a chi con troppa fretta corre a confessare ad altri, tutti a lui identici e appunto per ciò irricognoscibili, le proprie monotone e desolanti scappatelle. Non sono bravo a periodizzare; non saprei dire se un'epoca sia davvero finita, come Ivan Illich ha sostenuto varie volte, e in particolare in un'affascinante suo studio dedicato a Ugo di san Vittore: *In the Vineyard of the Text*²¹; ma non vi è dubbio che le *Confessiones* agostiniane non abbiano proprio nulla a che vedere con l'attuale apologia dell'esperienza scomposta.

Note

¹ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, 1980, trad. it. *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007², p. 191.

² Cf. O. Marquard, *Krise der Erwartung – Stunde der Erfahrung. Zur ästhetischen Kompensation der modernen Erfahrungsverlust*, ora in *Skepsis und Zustimmung. Philosophischen Studien*, Stuttgart, 1994, trad. it. *Compensazioni. Antropologia ed estetica*, a cura di

T. Griffero, Armando, Roma, 2007, pp. 109-138, cit. in T. Perlini, *Attraverso il nichilismo. Saggi di teoria critica, estetica e critica letteraria*, a cura di E. Cerasi, Aragno, Torino, 2015, p. 739.

³ Per un'analisi del pudore, in particolare nella cultura contemporanea, cf. A. Tagliapietra, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, Rizzoli, Milano, 2006, pp. 150 ss.

⁴ Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité. I: la volonté de savoir*, Paris, 1976, trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978. P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essay sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, 2004, trad. it. *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 120 ss.

⁵ G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville, Kentucky (USA), 1984, trad. it. *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, a cura di G. Campoccia e C. Versino, Introduzione di F. Ferrario, Claudiana, Torino, 2004, p. 39.

⁶ Ibid. p. 144.

⁷ Ibidem.

⁸ Cf. E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der Lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern, 1958, trad. it. *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Feltrinelli, Milano, 2007³, pp. 33-79.

⁹ Cf. Agostino, *Conf.*, X, V: «Confesserò dunque quello che non so di me: confesserò anche quello che non so: poiché quello che so di me lo so dalla tua luce, quello di me che non conosco debbo ignorarlo sino a che le mie tenebre, nella visione del tuo volto, diventeranno “come luce di mezzogiorno» (trad. di C. Vitali).

¹⁰ Cf. *Conf.* XI, I.

¹¹ Cf. *Conf.* VII, XX.

¹² Cf. *Conf.* II, IV-V.

¹³ Cf. *Conf.* VIII, XII.

¹⁴ Confesso di non riuscire a trovare nulla di notevole nelle più volte notate inclinazioni di Kierkegaard per la dimensione estetica. Solo chi non abbia in mente la luterana convinzione che il cristiano sia sempre e contemporaneamente *simul iustus et peccator* può stupirsene.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Sulla mia attività di scrittore*, a cura di A. Scaramuccia, ETS, Pisa, 2006, p. 38

¹⁶ Annota Kierkegaard: «In questo modo [...] s'impedisce l'illusione che il religioso sia qualcosa a cui si ricorre in vecchiaia: “si comincia come scrittore estetico, e poi quando si è invecchiati e non si ha più il vigore della gioventù, allora si diventa scrittore religioso”. Ma quanto un autore comincia *contemporaneamente* come scrittore estetico e religioso, allora non si può spiegare la produzione religiosa con la circostanza accidentale che l'autore è invecchiato; perché contemporaneamente non si è certo più vecchi di se stessi» (ibid. pp. 39-40).

¹⁷ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, 1951, trad. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Introduzione di L. Ceppa, Einaudi, Torino, 1979², pp. 31-32.

¹⁸ L'osservazione, a dire il vero, non si trova nel testo, ma personalmente condivido la convinzione di Tito Perlini per il quale il pensiero di Adorno, e in particolare la *Dialektik der Aufklärung* scritta con Max Horkheimer, con tutto il suo soffocante pessimismo era in realtà un campanello d'allarme, un grido d'aiuto, lanciato nella convinzione che la catastrofe non fosse definitiva, che le porte dell'inferno spalancate a Auschwitz potessero richiudersi. Cf. T. Perlini, *Attraverso il nichilismo*, cit., pp. 638 s.

¹⁹ Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 32.

²⁰ Ibid. pp. 229-230.

²¹ Cf. I. Illich, *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalion*, Paris, 1991, trad. it. *Nella vigilia del testo. Per un'etologia della scrittura*, Rafafello Cortina, Milano, 1994.