IMPOSSIBILITÀ: LA *DIVINA VORAGINE*
Sulla recensione di Massimo Donà

di *Stefano Mazzer**

Non c'è che dire: Pavel Florenskij aveva perfettamente ragione nel sostenere che la verità ha la forma della contemplazione di sé nell'altro grazie al terzo.

È occasione di stupore e di riconoscenza scoprire che quanto custodisci nel cuore e nella mente viene non solo presagito ma anche dischiuso come tu stesso non saresti stato in grado di fare da parte di un *altro*. È quanto mi è accaduto leggendo le righe che generosamente Massimo Donà ha dedicato al mio libro. Piero Coda mi ha chiesto di onorare nella semplice forma di qualche riga il dialogo cui Donà, nelle sue dense riflessioni, mi ha invitato. E desidero farlo in quello stile amicale con il quale Massimo si è rivolto a me, per onorare anche chi, come Piero Coda, è stato ed è, per molti versi, il *terzo* nel quale questo dialogo di fatto avviene.

Caro Massimo, ultimando la mia ricerca, ciò che avevo intuito sin dall'inizio si presentava con accenti sempre più incalzanti: il *non dell'amore* deve essere, rimanendo amore e non diventando qualcosa d'altro, la verità anche della c*attiva negazione*, di quel *non*, cioè, che non solo segna il territorio dell'esclusione ma lo *vuole*, sceglie di collocarsi *fuori* dallo spazio della relazione. Tenta l'impossibile e, drammaticamente, si condanna nell'atto stesso di *tentarlo*. Insomma, la realtà del *male*, e del male più inaccettabile, il male evitabile, è stata ben presente, nel cuore prima che nella mente, nel generarsi del mio studio. E non era davvero possibile cominciare a confrontarsi con essa nel momento stesso in cui si cercava ancora di disegnare le condizioni di un discorso e di un'ontologia che, soli, potessero rappresentare il *luogo* in cui cercare. Ho subito capito che non c'erano tanti altri percorsi per onorare quanto lì si era affacciato: sì, si sarebbero potuti aprire tanti sentieri accattivanti nei quali verificare la pregnanza dell'ontologia dell'amore che in quelle pagine avevo cercato di cogliere, ma nessuno di essi avrebbe rappresentato quel terreno impervio certo ma anche decisivo nel quale scegliere di proseguire il cammino. Insieme.

Mi limito, in queste poche righe, a condividere alcuni interrogativi che da molto tempo custodisco. Un episodio evangelico può illuminare quanto verrò dicendo: l'incontro tra Gesù e il cosiddetto "giovane ricco". Di fronte a questo giovane di cui ci parla l'Evangelo di Matteo (*Mt* 19, 16-30) – o a quel "tale", secondo la versione marciana (*Mc* 10, 17-31) – che si allontana triste davanti alla proposta di Gesù, e rispondendo allo sconcerto che le successive parole del Maestro sul rapporto ricchezze-regno dei cieli hanno generato nei discepoli, Gesù è drasticamente chiaro: «impossibile agli uomini, ma non a Dio! Perché tutto è possibile a Dio» (*Mc* 10, 27). Impossibilità e possibilità sembra che, in questo dire, vengano a porsi come due determinazioni poste l'una di fronte all'altra: costringendoci

* Docente Aggiunto di Teologia Sistematica presso la facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana - Sezione di Torino
stefanomazzer@hotmail.com

a riconoscere che avremmo a che fare, in fin dei conti, con due *possibilità*. Che non si tratti di questo, però, è facile comprenderlo dal modo stesso nel quale siamo costretti a parlarne: se fossero *due* possibilità, con ciò stesso l'*im*-possibilità scomparirebbe all'istante. No. Il Verbo pronuncia una parola che non dà adito ad alibi: il rapporto tra possibilità e impossibilità non ha nulla a che vedere con una intensificazione, un ragionamento portato alle estreme conseguenze… quasi che l'impossibilità rappresentasse l'*ultima* possibilità alla quale affidarsi dopo aver fallito tutte *le* possibilità. In questo caso l'impossibilità verrebbe a costituirsi come una determinazione, sia pure l'ultima, la più radicale, anche asintotica se si vuole… ma comunque come una possibilità. Per Gesù le cose non stanno così. Trattare il Suo Regno alla stregua di qualsiasi altra determinazione "umana troppo umana" è unicamente fonte di tristezza. Eppure è il Verbo *incarnato* ad attestare questa irriducibilità: un'impossibilità, quella indicata da Gesù, che è quindi pronunciabile e udibile, e pertanto incontrabile e riconoscibile, entro le maglie di *questo* mondo. E, di fatto, vi sono nel cammino di Gesù verso la sua Pasqua dei *piccoli* che accolgono l'annuncio del Regno: in virtù di quella *fede* che genera stupore nel cuore stesso del Figlio di Dio (e già questo sarebbe un luogo da indagare più diffusamente di quanto la teologia abbia fatto: come *può* – e di nuovo siamo nell'alveo della *ferrea* legge della possibilità – stupirsi Dio? Come può sorprendersi il Creatore di fronte a una *determinazione* di una sua creatura? In queste domande riecheggiano le oneste riserve che tu stesso manifesti, nella tua recensione, davanti al linguaggio che sei "costretto" ad usare anche allorché ti riferisci a Dio, al Fondamento). Come hai ben scritto tu, Massimo, l'impossibilità, o, usando l'espressione a te cara, l'aporeticità del Fondamento è raggiungibile *sola fide*. Si tratta di una *fides* che evidentemente *non è di questo mondo* e, tuttavia, si dà proprio *in questo mondo*.

Nella richiesta del giovane ricco si annida, forse, la radice di ogni scelta peccaminosa: di fronte al *tutto* di Dio, l'uomo chiede, cerca – e allunga la mano per prendersela – una *parte*. Davanti all'abisso dell'alterità del Fondamento, invece dell'azzardo della libertà, che si dà sempre e solo nella forma della consegna, della relazione, del farsi nulla, l'uomo sceglie di costringere quella relazione stessa entro l'alveo della possibilità, della determinatezza, nel progetto prometeico di essere come Dio. *Essere come Dio*: scioglimento di una differenza che, paradossalmente, impedisce di aprirsi al *dono* di un'uguaglianza con Dio che Dio stesso desidera e da sempre ha pensato per l'uomo. Quell'albero della vita, il sentiero verso il quale viene sbarrato da Dio dopo il primo peccato della coppia perché l'uomo non allunghi le mani per *prenderselo*, non rimane lì a significare una divinità custodita come *tesoro geloso* da parte di Dio. Basterebbe anche solo l'inno di *Fil* 2, 6-11 a convincerci dell'insensatezza di una simile lettura. Ma nell'Apocalisse si dice esplicitamente che a colui che avrà molto sopportato per amore di Dio, a chi ha rigettato ciò che Dio aborrisce – e non è casuale la soggiacente metafora della lotta, del *polemos* – e si sarà mantenuto fedele, Dio darà da mangiare del frutto dell'albero della vita (cf. *Ap* 3, 2-7). Il Fondamento non si rinchiude in un dominio banalmente e astrattamente *altro*: la sua diversità non segna un limite di esclusione, bensì abolisce la pretesa di innalzare, nel cuore del Fondamento stesso, qualsiasi separazione. Il frutto dell'albero della vita è *dono*: e vive di quell'*impossibilità* che tanto scandalizza chi non sa vedere nell'alterità altro che *contrarietà*. E non occorre citare il "solito" Derrida, con la sua celebre riflessione sull'impossibilità del

dono, giacché sono molti coloro che scelgono di ricondurre il dono a una bella "eccezione" della logica della negazione escludente, all'apparentemente irenica figura dell'*eteron*. Anche in teologia.

Ma con queste riflessioni non stiamo eludendo la potenza destabilizzante della *cattiva negazione*? In questo discorso che ne è del male? Quello di ridurre Dio a una *determinatezza*, la sua impossibilità a una delle possibilità, non è un rischio ipotetico: è terribile realtà, nella quale impattiamo ogni giorno e di fronte alla quale i nostri *logoi* sembrano manifestare tutta la loro non sempre innocente astrattezza. Ma non è che nella stessa domanda – che ne è del male? – si nasconda una logica che, essendo quella ferrea del primo di tutti i principi, non può che condannarsi all'*in*-sensatezza? Non ne stiamo cercando, forse, una determinazione che ce ne dica, una volta per tutte, il perché? Ma potremmo non cercarne "così" il senso, la conoscenza? Conoscere non è forse per noi, comunque, un determinare? E non è che facciamo questo anche con il male? Cercarne il perché non è, in fondo, un volerne custodire la *ragione*, possederne il motivo, il "da dove"? Già nel racconto genesiaco, mentre l'uomo e la donna vengono interrogati da Dio sul perché del loro gesto, non così accade per il serpente. Al serpente Dio non chiede nulla: non si indaga il "perché" della sua menzogna, non vi è dialogo, bensì solo la luce di una parola – quella di Dio – che, mentre splende, manifesta la tenebra come tenebra. Altrimenti si farebbe, per così dire, esistere il male in *una zona*, gli si riconoscerebbe uno *spazio*: errato fin che si vuole, eppure sempre *uno* spazio altro. Una determinatezza separata dall'orizzonte dell'essere. Uno spazio del non-essere che, però, ne destituirebbe totalmente la nullità stessa, come tu Massimo ben ricordi nelle battute finali della recensione, oltre che nel tuo bellissimo "Filosofia dell'errore" (Bompiani 2012). La mancata interrogazione al serpente non è motivata da un senso di esoterico mistero intorno alla dimensione del male, bensì perché il male, non ponendosi come una *reale determinatezza* al di fuori del *logos* del Principio, non può essere un interlocutore *altro* per Dio. La *menzogna* non può essere inquadrata come una *regione* (fosse pure quella della *maior dissimilitudo*) *altra* rispetto a quella della verità: ché, altrimenti, quest'ultima non sarebbe più *la* verità, non essendo verità di ogni cosa che esiste, che è.

Mi sembra che, a tal proposito, vi sia una parola potente, o meglio, un silenzio che *grida* nel racconto che il Quarto Evangelo ci consegna del dialogo tra Gesù e Pilato nella scena del processo (cf. *Gv* 18, 28 – 19, 16). Al centro del noto susseguirsi di domande e risposte, si staglia con icastica forza la domanda del governatore: «Che cos'è la verità?» (*Gv* 18, 38). Come noto, Gesù non risponde. Il Verbo tace. Alla menzogna che chiede di ritagliare all'interno della logica di *questo mondo* uno spazio per la verità – manifestando per ciò stesso tutta la sua radice malefica – la verità non oppone una determinazione: il *dire nulla* è il modo in cui l'impossibilità della verità si consegna. Proprio come il silente oppositore del principio di non contraddizione, così potente proprio perché totalmente muto, sottratto alla logica determinante del *logos* del principio ma senza voler ritagliare per sé una parola *altra*. Il silenzio di Gesù, di Lui che è la Verità, è l'apparizione *in questo mondo* di un *mondo altro*, che però solo *in questo* germoglia. Per tale motivo non ci sono servitori che insorgono a difendere Gesù Re: perché non ci sono *nemici* da sconfiggere, perché l'Unico a essere dato alla morte è il Figlio stesso, per riconciliare e convocare tutti e tutto *in uno*, e non per segnare una nuova *separa-*

zione. Il muro di separazione, quello dell'inimicizia, è abbattuto (cf. *Ef* 2, 14). Ma non si rischia con ciò di cadere in una versione un po' sublimata e teologicamente "educata" dell'*Aufhebung* hegeliana?

Qui, Massimo, ti confesso che da mesi mi sto interrogando sul senso di quella che, a mio avviso, non può esser considerata come una *definizione* bensì come una *descrizione* del male che la grande tradizione teologica cattolica ha sempre custodito: il male, cioè, come *privatio boni*. Dentro questa semplice e ormai classica descrizione c'è tutta la potenza di un'ontologia realmente dirompente: lo spazio del male non c'è, non si presenta come un *altro positivo* rispetto al bene. Non è e non sarà mai un *eteron*. Paradossalmente, il suo luogo è tutto compreso in un *non* che non si colloca fuori dall'orizzonte ontologico del bene, o, se si vuole, dell'essere. Ma allora diventa assolutamente cruciale chiedersi se nella forma del Fondamento, trinitariamente pensato, non vi sia, esattamente nella sua *impossibilità*, la *possibilità* che qualcosa come la scelta del peccato da parte dell'uomo si dia. Senza che questo divinizzi o renda necessario il peccato, e senza neppure che tutto si risolva in un gioco alla fine del quale il peccato stesso venga a manifestarsi come una realtà che il Principio annulla, dichiarandone l'illusorietà e, di conseguenza, svuotandone tutta la tremenda realtà. Mi chiedo: l'abbandono di Gesù all'ora nona non ha qualcosa di inaudito da dirci? La vicenda di Colui che pur non avendo peccato fu fatto peccato per noi (cf. *2 Cor* 5, 21) non ci costringe a misurarci con tutta l'*impossibilità* salvifica dell'agape trinitaria che lì si consegna? Bisogna ascoltare il *logos* che descrive il male come *privatio boni* stando ai piedi della Croce del Figlio di Dio che muore abbandonato. Mi chiedo, però, se sono state indagate fino in fondo le implicanze ontologiche di tale pensiero. Sarebbe certo presuntuoso ritenere che ciò non sia stato fatto, perché così non è. Il mio dubbio concerne quello che più volte nella mia ricerca ho potuto constatare: che molte delle più importanti acquisizioni che il cristianesimo ha via via maturato non sono divenute il fondamento di un pensiero nuovo, realmente rispondente all'inaudita forma del Fondamento. Quale ontologia è aperta ai nostri passi nel concetto di *privatio boni*? Cos'è questa *privazione*? Che non sia assimilabile alla *negazione* così come la logica occidentale ci ha abituati a pensare non è immediatamente evidente, e occorre guardarsi da questo ingenuo, quanto inavvertito rischio. Privazione può voler dire qualcosa di *altro* dalla negazione: sì, ma cosa? È su questo che mi sembra valga la pena soffermarsi con attenzione. Sì, perché anche nel caso del male più emblematico e certo, nell'orizzonte della fede cristiana, ovvero nel caso del demonio e degli angeli decaduti – per i quali l'inferno non è *una possibilità* bensì è lo stato nel quale il suicidio della loro libertà li ha già introdotti – non si può certo individuare per loro, per così dire, uno spazio d'essere diverso da quello dell'essere stesso. La tragedia della loro condizione di odio, di non amore, è e rimane – come per ogni creatura – l'appartenenza alla *regione dell'essere*. Per questo il male non può avere una determinazione positiva: consistendo esattamente nel volersi determinare come altro rispetto all'amore – all'essere – il suo stesso statuto di male. Ma come potrebbe *essere* male (e già questa espressione la dice lunga…) se anche di lui non si potesse dire che è? Ontologicamente parlando, il Maligno non appartiene forse all'essere nella stessa misura di qualsiasi altra creatura? Ma non avevamo detto che il male, propriamente, *non* è? Dio non ha annichilito Lucifero, perché Dio nulla disprezza di ciò che ha creato, Lui che è Amante della vita (cf. *Sap*

11, 24-26). Ma, per converso, ciò ci porta a dire – come giustamente fai tu nelle tue pagine – che davvero *nulla* vi può essere accanto all'essere. Che la pretesa di disegnare il male come qualcosa che nella sua diversità si ponga come un *eteron* rispetto all'essere è destinata al naufragio. E, tuttavia, la *possibilità* del male rimane. Esattamente così: la *possibilità*, che però nel suo stesso così definirsi invoca – nella fede – un fondamento *altro*, quell'*impossibile* di fronte al quale il nulla della creatura si scopre finalmente come luogo del tutto di Dio. *Privatio boni* forse è un sentiero che può portarci molto lontano su questo cammino, obbligandoci all'ascolto di un *logos* nuovo, che non ritaglia confini con la logica dell'esclusione, in quanto ciò che la privazione – non riesco a dirlo altrimenti – "lascia libero" non è uno spazio altro dal bene, bensì lo spazio del *non dell'amore*, nel quale il genitivo soggettivo custodisce la rivoluzionarietà di questo *nuovo pensare*. In coloro che liberamente si lasciano permeare dall'agape avviene quell'abitare in modo *nuovo questo mondo* che Paolo così descrive: «Questo vi dico, fratelli: il tempo si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; quelli che piangono, come se non piangessero; quelli che gioiscono, come se non gioissero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano i beni del mondo, come se non li usassero pienamente: passa infatti la figura di questo mondo!» (*1 Cor* 7, 29-31). Il *non* che qui si affaccia non ha nulla a che vedere con l'esclusione: nessun annichilimento della moglie, del pianto, della gioia, dei beni: sarebbe umano troppo umano. Ma una moglie, un pianto, una gioia, dei beni che *sono perché non sono*: che realizzano il loro esserci *non essendo* quei differenti che noi pensiamo, che sono restituiti alla loro differenza rispetto al Principio proprio per il loro *non essere* altri, essendo *uno* con il Principio, ché in loro, e solo in loro, si dà.

È quello che risplende, con verginale bellezza (alla quale, diciamocelo francamente, nemmeno in teologia siamo ormai molto abituati), in Maria. La teologia cattolica custodisce nel dogma dell'immacolata concezione una delle *chances* più promettenti all'interno di questo discorso. Di fronte all'annuncio della concezione del Figlio di Dio nel suo grembo, Maria non chiede – come purtroppo molte traduzioni riportano – "come è possibile". Il testo recita infatti così: «Πῶς ἔσται τοῦτο» (*Lc* 1, 34), "come sarà questo", con tutta la pregnanza di quel verbo essere al futuro che non mette in discussione la *possibilità* che ciò che è annunciato si dia ma chiede quale ne sarà la forma (diversamente da Zaccaria, che, non a caso, chiede di "conoscere" – «Κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο;» *Lc* 1, 18 – l'impossibilità dell'annuncio. Come noto, ciò viene stigmatizzato dall'angelo come incredulità, della quale il conseguente mutismo diventa icastica attestazione). Ed ecco che, proprio nel *dire la forma dell'irrompere di Dio in questo mondo*, compare l'*impossibilità*: «nulla è impossibile a Dio» (*Lc* 1, 37). Le stesse parole che, da adulto, Gesù pronuncerà ai suoi. Ma come è diversa la reazione di Maria da quella dei dodici. La fanciulla di Nazaret, che la tradizione ortodossa celebra e riconosce come la vera Sophia, prende *in uno* la *forma servi* che il Figlio di Dio assumerà in lei incarnandosi. Corrispondenza perfetta: totale *identità* nella più reale *differenza* (come quella tra Creatore e creatura, tra uomo e donna). Una forma che sotto la croce, come scrivono i Padri, diventerà quella dell'*agnella* unita all'offerta dell'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo. E il silenzio della Madre ai piedi della croce, nel momento in cui il peccato che è nel mondo scatena tutta la sua delirante forza

sull'*unico puro* – Simone Weil ha scritto, su questo, pagine di infuocato amore! –, è la partecipazione più intensa possibile da parte di una creatura al *dire nulla* della verità che, solo, può redimere la menzogna, la falsità, l'errore che è nel mondo senza determinare per sé uno *spazio altro*: senza rendere il non essere qualcosa di *positivamente* posto accanto all'essere.

La Vergine che si consegna all'impossibile di Dio nell'annunciazione, permette all'impossibilità del Fondamento di rivelarsi come la verità di questo mondo *non essendolo*.

Una *divina voragine*.

Così, nel '49, Chiara Lubich definì il *luogo* nel quale, in virtù del patto di unità fatto con Igino Giordani e le prime compagne, sigillato da Cristo sul nulla delle loro esistenze, era stata misticamente introdotta. Una *divina voragine* nella quale sarebbe entrata in modo impressionante – e, a mio avviso, totalmente nuovo rispetto ad altre amicizie datesi nella storia della mistica cristiana – la serva di Dio Renata Borlone, figlia spirituale della Lubich.

Credo che questa espressione possa dire meglio di tante altre parole la verità dell'*impossibilità* che Dio Trinità *è*. Una *divina voragine*: questo il mistero dell'unità nella distinzione delle Persone divine. Un abisso da sempre presentito e balbettato dai mistici. Un'immane potenza del negativo, che però non viene *tolto*, perché si tratta di quel *non* che dice solo Amore. Una voragine che non inghiotte, non annulla le differenze, ma nemmeno le consegna a una separazione che mai potrà dire, *in uno*, l'essere identici.

Una *divina voragine* che può solo venirci incontro. Come Grazia. Come quella semplice e quindi realmente *bella* grazia che il dialogo con te, Massimo, in queste righe e fuori di queste righe, *è*.