

L'articolo propone un percorso nel tema del mistero dell'iniquità così come lo presenta Sergio Quinzio in alcune della sue maggiori opere. La conclusione del percorso porterà ad un Dio non più metafisicamente onnipotente, ma debole, che vive una reale e rischiosa alleanza con l'umanità. Dall'esito della lotta contro le potenze del male dipende, infatti, secondo Quinzio, non solo la sopravvivenza dell'uomo, ma anche la stessa sopravvivenza di Dio. La prospettiva è vertiginosa. Tuttavia questa prospettiva ci porta lontano da ogni quietismo, per abbracciare la lotta contro le potenze del male, non dal lato etico, ma dal lato teologico.

INDICE

1. Origine neotestamentaria dell'espressione ed etimologia dei vocaboli

2. Il mistero dell'iniquità in Sergio Quinzio (1927 – 1996)

2.1. *La questione del male e le promesse redentive di Dio smentite*

2.2. *Il mysterium iniquitatis e l'apostasia della Chiesa*

2.3. *Mysterium iniquitatis, modernità e nichilismo: lo schiudersi di un'opportunità*

2.4. *Un Dio debole*

3. Quale mistero nell'iniquità?

1. Origine neotestamentaria dell'espressione ed etimologia dei vocaboli

L'espressione 'mistero dell'iniquità' (*to mystérion tes anomías*) ricorre in 2 Tess 2,7¹, con tutti gli echi inerenti alla visione apocalittica della storia, non estranea all'annuncio della signoria di Dio da parte di Gesù. Del resto anche altrove nel NT, Matteo particolarmente, l'espressione *anomía* ritorna in ambito apocalittico. Non voglio tuttavia entrare minimamente in considerazioni bibliche o teologiche. Mi basta qui il richiamo all'origine dell'espressione. Piuttosto, da un punto di vista più filosofico, il primo sforzo che credo sia necessario fare è quello di richiamare l'etimo delle parole greche citate, al fine di ascoltarle in ciò che di orientamento significativo esse hanno preservato.

Il vocabolo *anomía* rimanda immediatamente al termine *nómos*. Il Benveniste² fa derivare *nómos* dal verbo *némō*, che denota originariamente 'distribuisco', 'faccio le parti delle vivande'. Questo senso economico rimanda ad una giustizia distributiva nella partizione del pascolo (*nomós*). L'anomia, in questo senso, rappresenterebbe l'illegalità nel senso di andare oltre la misura che è stata assegnata in base a una distribuzione. Ben diversamente il Semerano³ che precisa come «*nómos* alle origini non è [...] la legge che ha per fondamento la volontà degli uomini, ma è emanazione della divinità e degli eredi degli dei sulla terra, i re»⁴. Il *nómos* è dunque prima di tutto la legge divina che dà armonia al cosmo, che permette al cosmo di essere nella *diké*, nella giustizia. In secondo luogo *nómos* è la parola del re, che decreta perché si dia giustizia nel cosmo sociale. Seguire il *nómos* è *eunómia*, ovvero la legalità intesa come dare corso alla legge perché ci sia giustizia, cioè buon governo del mondo. E questo prima di tutto da parte di coloro che sono tenuti all'esercizio della legge: i giudici dei tribunali. Contravvenire al *nómos* è, invece, *anomía*, ovvero sovvertimento del buon ordine della giustizia, così come esso si manifesta nella legge, ovvero cattivo governo del mondo che precipita nel caos, lasciare che la legge rimanga inefficace come regolatrice dell'ordine e prevaricarla. Ultimamente, quindi, *anomía* è la prevaricazione contro il giudice supremo, il suo buon governo e l'ordine cosmico che ne deriva. Si tratta di tutto ciò che si porta fuori del decreto divino, tutto ciò che è caos disordinato, rivelando, sotto certi aspetti, la violabilità della potenza di Dio, la sua debolezza.

Proprio per questa sua 'irrazionalità', l'*anomía* liquida come insensato ogni tentativo razionalista di leggere il rapporto tra Dio e il male. Gli argini del *lógos* sono superati da ogni parte, e l'idea di un Dio che non sia così forte da impedire il male o da imbrigliarlo è lontana da ogni teodicea. Piuttosto è il *mystérion* ad aprire possibilità altre, chiamandoci ad un diverso esercizio del pensiero, lontano da ogni calcolabilità. *Mystérion* è la dottrina segreta o, anche, la cerimonia o pratica segreta. In questo senso sembra che si tratti di entrare nel segreto dell'*anomía*. Questa cioè custodisce un segreto, occultato al ragionare consueto. Si traccia così una direzione di pensiero: non dobbiamo andare al di là del mistero, tentando una risposta che spieghi e aggiusti tutto. Saremmo dei razionalisti che chiuderebbero l'iniquità in una gabbia logico-formale la quale, ultimamente, offende e ridicolizza il dolore, facendolo strumento di qualcos'altro, e non assumendolo nella sua effettività distruttiva e annichilente. E tuttavia non dobbiamo rimanere al di qua del mistero senza porci la domanda circa il segreto nascosto nell'iniquità. Cadremmo in un'apatia scettica e pigra, la quale avrebbe il solo risultato di abbandonarci alla forza distruttiva dell'iniquità senza assumerla come ciò che ci interpella nella sua estraneità. Questa direzione del pensiero corrisponde, del resto, alla nostra condizione esistenziale: noi siamo posti nel mistero dell'iniquità, e non fuori di esso. Sicché non possiamo tirarci per i capelli e porci fuori di esso, o di fronte ad esso. Noi siamo nel mistero dell'iniquità ed esso è in noi, ci attraversa. Non porsi né al di qua, né al di là del mistero, significa abitare ermeneuticamente il mistero dell'iniquità e, lasciandomi/ci interrogare da esso,

¹ Per i libri biblici, utilizzerò le abbreviazioni standard della Conferenza Episcopale Italiana.

² EMILE BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 62.

³ GIOVANNI SEMERANO, *Le origini della cultura europea*, vol. II, tomo primo: *Dizionario della lingua greca*, alla voce: *nómos*, Leo S. Olschki, Firenze, 1994. SEMERANO, *L'infinito: un equivoco millenario. Le civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 231-267, specie pp. 258-267.

⁴ GIOVANNI SEMERANO, *L'infinito un equivoco millenario*, Bruno Mondadori, Milano 2001, 262.

tentare di corrispondergli, senza escogitare soluzioni logiche preconfezionate. Significa, forse, essere *mýstes*⁵, ‘colui che veglia nella notte arcana di attesa’.

Dunque nel mistero dell’iniquità in cui siamo posti è custodita una qualche forma di rivelazione che riguarda sia noi che Dio, e che ci è annunciata, dalle parole che la dicono, come violabilità di Dio, come debolezza di Dio.

2. Il mistero dell’iniquità in Sergio Quinzio (1927 – 1996)

Se in Weil il mistero dell’iniquità assumeva dimensioni di carattere piuttosto cosmico, in Quinzio è la riflessione sulla storia, come storia della salvezza, a venire in primo piano. La sua visione abbraccia ultimamente la totalità della civiltà ebraico-cristiana fino ai suoi ultimi esiti tragici del ventesimo secolo.

2.1. La questione del male e le promesse redentive di Dio smentite

Per Quinzio tutta la storia appare segnata da un contrasto insanabile tra la promessa divina di *shalôm* e la sua sempre più vistosa smentita storica⁶. La radicalità della questione apre come un pugno in faccia il testo *Dalla gola del leone*:

«Si veste l'accettazione del dolore e della morte con un austero abito di tipo stoico, o con un ardente abito eroico, o con fulgidi paramenti estetici, o con il mantello di un sereno e fiducioso abbandono alla provvidenza. Ma è invece un mistero squallido, povero e vergognoso, che ha gli odori della decomposizione, dal quale siamo obbligati a torcere gli occhi. È un'accettazione che è perfetta nell'angoscia e nella disperazione. La pacifica accettazione apriori è un autoinganno, perché è già lenimento, è incompatibile con il vedere lo spaventoso abisso della sofferenza e del nulla»⁷.

La cosa non è nuova, dato che fin dall'AT la questione del male che coinvolge Dio stesso e la sua giustizia viene in luce con estrema radicalità⁸: «il problema del male esplose [...] drammaticamente quando l'esperienza obbliga a concludere che non sussiste affatto la corrispondenza, postulata dalla fiducia in un Dio giusto e misericordioso creatore e reggitore del mondo, tra azioni conformi alla sua legge e benedizione e vita da una parte, né tra azioni ad essa contrarie e maledizione e morte dall'altra»⁹. Più in dettaglio ciò che particolarmente nel libro di

⁵ Cfr. SEMERANO, *L'infinito*, 6-7.

⁶ Questa contraddizione esistenziale e interna alla fede è ciò che anima la disperata speranza apocalittica di Quinzio e tutto il suo pensiero, sicché si ritrova dovunque, sia pure declinato in modi, circostanze ed enfasi diverse, in tutta la sua produzione. Ciò che distingue il suo stile è la spietata forza della sincerità che viene da un'esperienza evidente di scacco. Egli non si interroga né come filosofo, né come teologo, né come ermeneuta biblico ma, molto più direttamente, come «uomo di fede», MAURIZIO CIAMPA, *Senza requie*, «Humanitas», 54 (1/1999) 14. Dice lo stesso Quinzio: «quando [...] il teologo s'interroga in prima persona sui postulati del suo discorso lasciandosi realmente coinvolgere come interrogante nella domanda, si esce già dai confini della 'scienza teologica', del 'metodo teologico', per toccare ciò che è esperienza di fede e creatività nella fede», SERGIO QUINZIO, *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 41991, 96.

⁷ SERGIO QUINZIO, *Dalla gola del leone*, Adelphi, Milano 21993, 11. Si vede fin da queste pochissime battute come Quinzio sia molto scettico su soluzioni di carattere etico-retributivo, estetico-conciliativo o mistico. A tal proposito si veda, uno fra gli altri, QUINZIO, *Radici ebraiche*, 131 segg., capitolo dal titolo *Delusione etica, illusione estetica e tentazione mistica*. Tutto un programma.

⁸ Cfr. SERGIO QUINZIO, *Un commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano 31995, particolarmente il commento al libro di Giobbe, alle pp. 189-200. Il tema del male, così come sviluppato nella tradizione ebraica, ricorre tuttavia dovunque nelle opere di Quinzio, per es. per accenni come ne *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984, 27, oppure più diffusamente come in *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 41991, 34-39; 131 segg.

⁹ QUINZIO, *Radici ebraiche*, 37.

Giobbe viene messo in rilievo, non è tanto il naufragio delle due teorie della giustizia etica che reggono l'AT, «quella per la quale ciascuno è solidale con i suoi progenitori e il suo popolo e quella per la quale ciascuno risponde solo di se stesso»¹⁰, quanto tutto l'armamentario degli argomenti della sapienza tradizionale di fronte alla sofferenza: «dire che il dolore può essere consolato dall'oblio o compensato, dire che è una prova utile, dire che è fatalmente legato alla condizione umana¹¹, sono tutti modi per renderlo accettabile. E questa è per Giobbe la suprema bestemmia [...]. Velare l'orrore del dolore è offendere mortalmente chi soffre»¹².

Questa situazione esistenziale e storica mette in evidenza quanto segue: in primo luogo, le promesse divine di *shalôm* non sono affatto di carattere spirituale, ma riguardano il benessere quotidiano e vitale delle persone e del popolo, a cui per primo sono rivolte. I salmi, ma anche, in generale, i libri sapienziali, nonché i profeti non danno che questa lettura¹³. Si tratta di una salvezza destinata alla totalità dell'uomo nella sua esistenza e nella sua storicità. Questa stessa promessa, nell'annuncio dell'avvento della signoria di Dio da parte di Gesù, viene ripetuta e radicalizzata nella sua urgenza imminente. Essa rimane ancora viva nelle più antiche testimonianze scritte del NT¹⁴, in particolare la prima e seconda lettera ai Tessalonicesi, che ci offrono uno spaccato vivissimo dell'impellenza della salvezza attesa, in particolare, come vittoria sulla morte fisica. La risurrezione di Gesù rappresenta proprio questa primizia d'escaton che avvia la risurrezione dei giusti di Israele¹⁵, la vendetta del giudizio di Dio verso gli infedeli¹⁶, e l'instaurazione terrena e storica di un nuovo eone di giustizia e di *shalôm*. La cosa è sentita con una tale viva e indilazionabile concretezza che, esemplarmente, dall'un lato Paolo avverte la necessità di smentire ogni tentativo di spiritualizzare la risurrezione intendendola già avvenuta¹⁷ e dall'altro le comunità provano scandalo per la morte di propri fratelli¹⁸. Ora, in secondo e drammatico luogo, proprio il ritardo della parusia, ovvero il mancato adempimento delle promesse di salvezza di Dio¹⁹, portarono le prime comunità cristiane e poi la tradizione cristiana occidentale a modificare l'oggetto dell'attesa, sicché fin dai primi secoli della Chiesa, i passi che annunciano la salvezza storica così come l'aveva vissuta Israele e la Chiesa primitiva, vengono interpretati allegoricamente: i beni 'materiali' promessi non

¹⁰ QUINZIO, *Un commento*, 190. Anche questo tema è ricorrente nelle opere di Quinzio.

¹¹ Qui si va oltre la 'necessità' della Weil. Il discorso si fa più radicale perché meno greco.

¹² QUINZIO, *Un commento*, 194.

¹³ Anche queste considerazioni sono presenti ovunque nell'opera di Quinzio. Qui si richiamano per es. SERGIO QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992, 17-21, per il solo AT, nonché SERGIO QUINZIO, *La sconfitta di Dio. Una conversazione*, (a cura di Giancarlo Burghi), «Humanitas» 54 (1/1999) 71-88, le pagine iniziali.

¹⁴ Cfr. ancora QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, 21-27.

¹⁵ Sarà proprio questo dogma che sarà sancito dall'immaginario papa Pietro II nella prima parte di SERGIO QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, Adelphi, Milano 1995, 15-51. Qui Quinzio sottolinea come la risurrezione della carne è oggetto di speranza e non può essere considerata sostanzialmente avvenuta con la risurrezione di Cristo, perché essa è subordinata alla catastrofe escatologica che consumerà l'eone presente a favore di quello a venire.

¹⁶ Dice radicalmente Quinzio: «La salvezza cristiana non consiste in un non senso colmato, nello svelamento dell'intera realtà come epifanica, ma nella distruzione del 'mistero dell'iniquità' [...]. Al di là dell'apocalisse non c'è infatti, come dopo l'ecpirosi, il ripristino di tutto, ma, secondo le Scritture, l'estremo sottrarsi dei salvati al comune destino di morte e le mani di Dio che asciugano le loro lacrime», QUINZIO, *La croce e il nulla*, 69.

¹⁷ Cfr. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, 26 con riferimento a 2 Tm 2,18.

¹⁸ Cfr. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, 34. «Proprio perché l'imminenza dell'escaton è vissuta come certa, l'attesa dell'evento risolutivo che si confida ogni giorno di vedere con i propri occhi diventa ogni giorno più difficile, ogni giorno la speranza, che ha già alle spalle i delusi millenni della storia di Israele, diventa meno sperabile. Ogni volta che un credente muore con la sua speranza, la sua morte rimbomba come un masso caduto nell'abisso dell'assenza di Dio, risuona nel vuoto come una smentita della promessa, una smentita della fedeltà di Dio, una smentita di Dio», QUINZIO, *Un commento*, 722 con riferimento a 1 Tess. D'altra parte anche altre pratiche come la vendita dei propri beni, l'interruzione del lavoro e la pratica del perdono ai nemici, tutt'altro che una pratica spirituale e irenica (cfr. SERGIO QUINZIO, *La fede sepolta*, Adelphi, Milano 21997, 66-67), vanno nella direzione di un escaton ritenuto imminente e storico.

¹⁹ «Le promesse procrastinate per millenni sono dunque, di per sé, delle promesse non mantenute, delle promesse fallite. Resterebbero tali anche se dovessero compiersi in questo istante [...] un abisso di delusione, di stanchezza [...]. Il fallimento della salvezza è il fallimento stesso di Dio», QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, 39.

sono che il simbolo dei beni ‘spirituali’ riservati ai beati nell’eternità celeste²⁰. Tale interpretazione comincia già nelle tradizioni letterarie del NT, ma questo non fa che sottolineare la deviazione dall’originale promessa, che, di contro, viene confermata nella sua consistenza²¹. Tale deviazione rappresenta il trasferimento delle promesse che erano legate alla concretezza, alla visibilità e alla corporeità della vita storica ed esistenziale dell’uomo in un orizzonte interiore, spirituale, invisibile. Si tratta sostanzialmente di una vita angelicata²², che separa drammaticamente e irrimediabilmente gli uomini dalla vita reale, additando loro un ideale di perfezione incompatibile con la realtà²³.

2.2. *Il mysterium iniquitatis e l’apostasia della Chiesa*

Tale deviazione, in una parola, viene definita da Quinzio come riduzione del cristianesimo ad etica, cioè come riduzione della salvezza da intervento posto nella mani di Dio in possibilità posta nelle mani dell’uomo. In questo si sostanzia il *mysterium iniquitatis* che coinvolge la Chiesa stessa, e che l’immaginario papa Pietro II sancisce nella seconda delle sue definizioni dogmatiche²⁴.

Quinzio comincia con il richiamo di 2 Tess 2, 3-9, il passo classico sul mistero dell’iniquità, interpretando quest’ultimo come l’avvento dell’anticristo non dal di fuori della Chiesa, ma dal suo interno, in un clima di globale perversione. Constatando poi che «il mistero dell’iniquità, il mistero dell’apostasia anticristica, sebbene già allora additato come all’opera, non ci viene svelato in nessun luogo: né nei testi sacri né nella tradizione della Chiesa»²⁵, ne tenta una interpretazione, centrandolo sulla scomparsa della coscienza del peccato²⁶ come fulcro dell’anticristicità. Se

«Dio inizia la sua opera salvifica proprio ‘costituendoci in peccato’²⁷, dandoci cioè la consapevolezza – che l’uomo naturale’ non ha – della totale insufficienza nostra e delle nostre opere, della nostra difformità dalla giustizia di Dio [...], allora] il primo carattere dell’anticristo è la negazione del peccato, cioè dell’incapacità degli uomini di salvare le loro vite, e la negazione quindi del bisogno stesso di salvezza»²⁸.

Questa considerazione va immediatamente al cuore della questione della fede, la quale non consiste, secondo Quinzio, nel credere alla mera esistenza di Dio – questo può essere ammesso anche dall’‘uomo naturale’ greco –, ma piuttosto nel credere semitico in un Dio che salva²⁹. «Ciò che importa, agli occhi di Dio, è la coscienza dolorosa dell’impossibilità, da parte nostra, di salvare, perché solo questo ci spinge a invocare da lui la salvezza [...] saremo sempre sostanzialmente impotenti dinanzi all’infinito dolore di cui è pieno il creato»³⁰. L’anticristicità, dunque, lontano da

²⁰ Sarebbe proprio questa delusione all’origine della gnosi. Cfr. QUINZIO, *La croce e il nulla*, 71.

²¹ «Secondo un criterio esegetico più che affermato, e del resto ovvio, le cospicue testimonianze che nel Nuovo Testamento permangono dell’attesa di una salvezza ‘materiale’ e urgente hanno tanto più significato in quanto, nella loro dolorosa smentita, contraddicono l’affermazione fondamentale della salvezza ormai venuta in Gesù Cristo», QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, 37.

²² Si tratta del sogno di una vita angelicata, caro ai padri del deserto. Cfr. QUINZIO, *La croce e il nulla*, 74-79.

²³ Cfr. *La croce e il nulla*, 126.

²⁴ Cfr. QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, 53-87. Pietro II, in *Mysterium iniquitatis*, è l’immaginario ultimo papa che, nella generale apostasia, procede alle sue due definizioni dogmatiche.

²⁵ QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, 61.

²⁶ In generale con i lemmi ‘peccato’ e ‘coscienza di peccato’, non si deve intendere qualcosa che abbia a che fare con la consapevolezza di una trasgressione. Si deve piuttosto intendere la condizione di chi non può darsi da solo la propria salvezza.

²⁷ I debiti protestanti e specificamente luterani sono ampiamente riconosciuti da Quinzio.

²⁸ QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, 66.

²⁹ Anche questo è un tema ricorrente in Quinzio, per es. in QUINZIO, *La fede sepolta*, 130: «La fede non ha infatti per oggetto l’esistenza di Dio ma la sua pietà, dunque l’evento della salvezza, non provabile, non deducibile da nulla se non dalla sua promessa: in definitiva, la fede è semitica fede nella resurrezione dei morti (Rm 4,24.17), che la greca ragione ha buone ragioni per rifiutare (At 17,32; 1Cor 15,12)».

³⁰ QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, 67.

ogni qualificazione etica, ha natura teologica, e consiste nel negare direttamente o indirettamente che la salvezza viene esclusivamente da Dio³¹.

Fatta luce sul contenuto dell'iniquità, Quinzio, come aveva già fatto con più dovizie di dettaglio ne *La croce e il nulla*, rilegge la storia dell'Occidente cristiano come storia del dilagare dell'iniquità fino ad Auschwitz³². Essa riempie il tempo che si è aperto tra la croce di Cristo e il ritardo oramai indefinito della salvezza escatologica. La croce doveva inaugurare il giudizio di Dio sul mondo, ma così non è stato. Questo ha portato la Chiesa alla interpretazione greco-spirituale delle promesse di salvezza ebraico-materiali. In questo senso la Chiesa rimane all'origine di quel processo anticristico di progressiva secolarizzazione che corrisponde alla perdita del senso del peccato, e della necessità di una salvezza che viene da Dio, e alla riduzione del Cristianesimo ad etica.

Due sono gli elementi concettuali che mi paiono importanti in questa lettura: il primo è la dottrina greca dell'immortalità dell'anima, contro cui Quinzio si scaglia ripetutamente e con una certa veemenza³³, per sposare invece la dottrina ebraica della risurrezione della carne, come miracolo di nuova creazione derivante dalla catastrofe apocalittica. L'immortalità dell'anima, infatti, non può concepire una speranza riposta nel Dio che salva. Essendo l'immortalità una proprietà intrinseca dalla natura umana (centrata grecamente sull'anima razionale), l'anima stessa mira ad una salvezza spirituale interiore, rendendo superfluo, o addirittura insensato, qualsiasi intervento storico ed esteriore da parte di Dio³⁴. Al modello di salvezza per catastrofe si sostituisce un modello di salvezza gradualmente raggiungibile fino alla pienezza dell'epifania parusiaca, che si viene via via costruendo fin da ora nella presente storia. Il secondo elemento decisivo per Quinzio, che rafforza la visione etico-spirituale di una salvezza già in atto, è la dichiarazione della avvenuta cancellazione del peccato da parte del sangue di Cristo. Ciò significa far coincidere la condizione di redenzione con la condizione del mondo attuale. Tale «suprema menzogna»³⁵, peraltro smentita dalla presenza del male e della morte, rende alla fin fine superflua ogni speranza nella salvezza escatologica, visto che già ora l'uomo è proclamato redento³⁶. A motivo di questi due elementi messi in evidenza, e delle altre argomentazioni collaterali di Quinzio, il regno costituirebbe quindi un prolungamento del mondo³⁷, per dirla con Barth, e non un avvento.

La Chiesa così si trova coinvolta in prima persona in questa decostruzione della salvezza da divina ad umana, da teologica ad etica. In particolare, oltre alla mediazione di pensiero greca³⁸, il legame con l'impero pagano (burocrazia, diritto) e con l'ebraismo (culto)³⁹ sanciranno e perpetueranno *l'ordo christianus* che durerà fino al Medioevo, spacciando la Chiesa per regno di Dio già in atto⁴⁰, provvidenzialmente e trionfalmente protesa verso le proprie magnifiche sorti di parusia vittoriosa ed eterna.

2.3. *Mysterium iniquitatis, modernità e nichilismo: lo schiudersi di un'opportunità*

³¹ Si può aggiungere che ad una salvezza che apocalitticamente viene da Dio corrisponde una concezione involutiva del tempo che si muove verso la catastrofe-salvezza, mentre ad una salvezza che eticamente viene dalle possibilità dell'uomo corrisponde una concezione evolutiva del tempo che si muove verso il suo lineare compimento. Cfr. QUINZIO, *La croce e il nulla*, 65.

³² Cfr. QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, 69 e 74.

³³ Cfr. per es. QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, 41.

³⁴ Ma «l'idea di catastrofe apocalittica si lega strettamente ai caratteri della salvezza biblica come evento oggettivo, pubblico, terrestre, istantaneo e immediatamente imminente», QUINZIO, *La croce e il nulla*, 67.

³⁵ QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, 69.

³⁶ Cfr. QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, 69.

³⁷ Cfr. Quinzio, *la croce e il nulla*, 223. Il mondo è, per la Scrittura, il luogo di cui satana è principe (Gv, 14,30) e dio (2 Cor 4,4), e padrone anche dopo il sacrificio e la resurrezione di Cristo (1 Gv 5, 19). Cfr. QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, 69.

³⁸ Cfr. QUINZIO, *La croce e il nulla*, tutto il capitolo dal titolo *In philosophos*, e in particolare p. 180, circa la differenza tra pensiero greco ed ebraico.

³⁹ Cfr. QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, 72-73.

⁴⁰ Cfr. QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, 84.

Ma il sincretismo dell'*ordo christianus* medievale presto rivela il suo carattere di giustapposizione fittizia, sgretolandosi lentamente. Per imponente che sia stato come opera storica, il contrasto fra i due remotissimi universi mentali messi insieme, quello storico-biblico e quello cosmico-greco, doveva alla fine esplodere, portandolo alla dissoluzione⁴¹. Dietro la facciata speculativa greca e la sua sintesi formale, i contenuti ebraico-cristiani premono lievitando, alla fine del Medioevo, verso quella che, per molti aspetti, rappresenta la rivoluzione culturale di una modernità prematura. Il punto di svolta è rappresentato da Scoto e da Occam nei quali si prepara la via ai filosofi moderni, e all'interpretazione del mondo non più tanto come cosmo da rispecchiare nella conoscenza veritativo-contemplativa degli astratti e atemporali universali presenti in esso, bensì come storia, cioè come luogo in cui si gioca l'impegno della volontà umana di dominare e trasformare il mondo⁴². Questo atteggiamento diventerà egemone nell'Umanesimo e nel Rinascimento in cui l'uomo e il suo operare sono posti al centro della trasformazione storica, e, infine, trionferà nella Modernità, dopo che Lutero⁴³ costringerà a modificare l'orizzonte della speculazione non più centrandola sull'essere e sulla sua eterna necessità, bensì sulla soggettività lacerata che cerca la salvezza. Proprio intorno alla problematica di una soggettività che cerca di eliminare la contraddizione tra la negatività della sua particolarità di fatto e l'Assoluto in cui trovare il proprio senso – cioè la propria salvezza – si muove tutto il pensiero moderno e segnatamente romantico. In questo senso sarà con l'ambiguo Hegel che il pensiero moderno raggiungerà il suo apice, poiché in esso il finito potrà dialetticamente attingere l'Assoluto, inteso come conciliazione di ogni contraddizione, in cui anche il particolare si trova conciliato con la propria ragione d'essere.

Si potrà notare come tutto il movimento storico successivo all'*ordo christianus* prosegua la deviazione della Chiesa primitiva radicalizzandola, in quanto pone nell'uomo la salvezza e non in Dio. Tra Cristianesimo e Modernità, insomma, c'è continuità 'eretica'. A tal proposito precisa Quinzio: «dire che il pensiero moderno si sviluppa secondo categorie ebraico-cristiane non vuol certo dire che è uno svolgimento omogeneo e adeguato della fede cristiana. Anzi, ne è lo stravolgimento»⁴⁴. Tanto che la Modernità sarà considerata da Quinzio *simia Dei*, emblema dell'anticristicità⁴⁵ che nega la salvezza che viene da Dio a favore di una salvezza che viene dall'uomo. Questo, tuttavia, non toglie che la Modernità possa crescere sempre sulle fondamenta del mancato evento escatologico. Proprio il mancato compimento delle promesse da parte di Dio costringe prima la Chiesa a deviare dall'apocalittica e poi la Modernità ad assumere sulle spalle del soggetto – il nome moderno dell'uomo – lo scandalo del male – le contraddizioni della finitezza umana – da cui è necessario salvarsi attraverso una via etica, cioè fondata sulle forze dell'uomo.

Sarà la dissoluzione del soggetto⁴⁶ ad opera di pensatori come Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Freud, e la dissoluzione della compattezza di ogni razionalistico sistema storico 'necessario', ad opera delle nefandezze dei totalitarismi del XX secolo, di cui rimane emblema perenne Auschwitz⁴⁷, a precipitare l'uomo contemporaneo in una cupa coscienza nichilista, la quale, però, a giudizio di Quinzio, «non è necessariamente un muro che chiude il cammino, ma è una possibilità nuova, sebbene estremamente difficile e precaria»⁴⁸. Il nichilismo altro non è che «la negazione di un principio assoluto, di una garanzia metafisica del mondo, di un *logos* che ordina il mondo e ne fa un *kosmos*»⁴⁹. In tal senso è chiaro che l'esito nichilistico della Modernità impedisce di tornare ad

⁴¹ Cfr. QUINZIO, *La croce e il nulla*, 156 segg.

⁴² QUINZIO, *La croce e il nulla*, 160.

⁴³ Il pensiero luterano da Quinzio è visto sempre con favore, perché riporta al centro la questione della salvezza. Per es. QUINZIO, *Radici ebraiche del moderno*, 104 segg.

⁴⁴ QUINZIO, *La croce e il nulla*, 164.

⁴⁵ Cfr. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, 81-83 per maggiori dettagli sui segni più vistosi della anticristicità moderna.

⁴⁶ «'Io' è morto di solitudine, perché non aveva più né padre, né madre, né moglie né marito, né figli, né parenti, né amici, né un popolo al quale appartenere», QUINZIO, *La croce e il nulla*, 181.

⁴⁷ A queste due dissoluzioni deve aggiungersi una terza cosmologica ad opera della scienza del XX secolo, segnatamente dalla fisica quantistica. Il cosmo in cui siamo non è retto da leggi certe, ma solo statisticamente probabili.

⁴⁸ QUINZIO, *La croce e il nulla*, 211.

⁴⁹ QUINZIO, *La sconfitta di Dio. Una conversazione*, 79.

assoluti celesti, sacrali, metafisici. Essi sono già da tempo falliti⁵⁰, allorché l'uomo moderno ha optato per gli assoluti terrestri, a loro volta, ora falliti. Rispetto a questo primo atteggiamento, per Quinzio appare alquanto decaduto anche un secondo atteggiamento, quello di un nichilismo serenamente installato nel tempo del relativo, non toccato dalla nostalgia angosciosa della perdita del fondamento. Vivere nell'inattingibilità dell'assoluto, infatti, non significa affatto sopportare con favore il galleggiamento nel relativo, dato che, «per quanto abili possano essere i tentativi di fermarsi un attimo prima, [il venir meno di qualunque riferimento all'assoluto conduce inevitabilmente] alla perdita del senso, e dalla perdita del senso alla perdita di ogni positività fino all'esito finale del nulla»⁵¹.

Rispetto a questa situazione della storia occidentale e del suo pensiero, ci sarebbe data una possibilità di superamento del dilemma chiuso fra l'impossibilità di un assoluto esclusivo e l'impossibilità di un relativo esclusivo, solo se il relativo umano e storico portasse in qualche modo il sigillo dell'assoluto divino, ma in una maniera non più 'hegeliana'. In tal senso la fede cristiana⁵² nella croce, se spogliata di tutte le croste che l'hanno ricoperta da due millenni, può riproporsi come luogo di congiunzione di relativo e assoluto. Se infatti sulla croce muore lo stesso Dio, se

«l'uomo Gesù, morto e crocifisso come uno schiavo fuggitivo, è Dio, il creatore e signore dell'universo [... allora] in lui il relativo più misero, più straziato dall'impotenza, riceve senso dalla coincidenza con l'assoluto divino. [...] Dopo il capovolgimento operato dalla misericordia di Dio, per il quale il fondamento di tutte le cose che sono abbandona l'eterna necessità dell'essere per compiere in un certo momento della storia la sua chenusi, la sua spoliazione, il suo svuotamento e annichilimento, *nessun assoluto* può più, nostro malgrado, né appagarci né convincerci [... ma anche] *nessun relativo* possiamo più, nostro malgrado, viverlo accettandolo nella sua pagana naturalità come ovvia pluralità di elementi senza direzione e senza senso. Questo dobbiamo ancora avere il coraggio di saperlo»⁵³.

In quest'ottica, allora, tutto l'itinerario storico dell'Occidente cristiano, che ha via via dissolto la salvezza teologica in salvezza etico-umana, e poi ha dissolto ogni assoluto metafisico, su cui la salvezza etico-umana si legittimava, sfociando infine nel paradossale tentativo di assumere come liberatorio e salvifico il più decomposto relativo, appare iscritto nell'orizzonte della fede cristiana⁵⁴ nel mistero supremo dell'annichilimento divino, il cui centro è la croce⁵⁵. In questa maniera dalla vicenda storica dell'Occidente e dal *mysterium iniquitatis* che in esso si dispiega, nel senso fin qui esaminato, può emergere il filo rosso di un senso che trova il suo motivo nella debolezza di Dio.

2.4. Un Dio debole

⁵⁰ In tal senso il diffuso ritorno scomposto e confuso al sacro o al divino è visto con sfavore da Quinzio che lo riconduce ad un movimento reattivo derivante dalla stanchezza delusa del profano, che ricorre regressivamente ai passati dèi. Cfr. QUINZIO, *La croce e il nulla*, 212.

⁵¹ QUINZIO, *La croce e il nulla*, 215. In questo clima, anche la Chiesa oggi, per Quinzio, si muove su modelli analoghi: dall'un alto rivive il modello tradizionale della Chiesa come cristianità, come *ordo christianus* al quale ritornare dopo la ribellione moderna; dall'altro la Chiesa vive il modello della fine della cristianità nell'oscura pasta del mondo. Per ulteriori dettagli cfr. QUINZIO, *La croce e il nulla*, 146 segg.

⁵² Si possono «portare tantissimi argomenti per mostrare l'inverosimiglianza del credo religioso. Ma sono pur sempre argomenti che ci appaiono validi per la sola ragione che appartengono alla 'nostra cultura' [...]. Il fatto che la fede sia divenuta incredibile per l'uomo d'oggi non prova di per sé nulla, né pro né contro di essa. E' vero che apparteniamo al nostro tempo, che non possiamo pensare di uscirne, e che fra le esperienze del nostro tempo c'è quella della incredibilità della fede. Ma senza dubbio appartiene ormai al nostro tempo anche l'essenziale coscienza della parzialità e precarietà delle sue esperienze e dei suoi criteri di valutazione. Quindi la possibilità della fede rientra in gioco», QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, 97.

⁵³ QUINZIO, *La croce e il nulla*, 215-216. Il corsivo è mio. A proposito della morte di Dio, Quinzio fa riferimento al passo di At 20, 28.

⁵⁴ «La fede che ancora miracolosamente sopravvive è l'unico strumento per interpretare l'attuale condizione del mondo», QUINZIO, *Dalla gola del leone*, 69.

⁵⁵ «Abbiamo rifiutato l'incarnazione di Dio, il suo farsi impotente come noi, per continuare a guardarlo come il trascendente, l'onnipotente arbitro del nostro destino», QUINZIO, *Dalla gola del leone*, 25.

Dio è dunque debole? La debolezza di Dio può essere letta già nell'atto creativo se non lo interpretiamo come atto di onnipotenza, bensì come atto di autolimitazione della propria potenza, alla luce della già richiamata dottrina dello *Tzimtzùm*: il far luogo all'altro da sé e inferiore a sé da parte di Dio implica l'esistenza di qualcosa che non ha la sua pienezza di vita e di giustizia, e quindi la possibilità del male⁵⁶, della colpa e della morte, che, pur se incompatibili con la giustizia e la vita di Dio, pure sussistono di fronte a lui. La creazione, insomma è la prima debolezza di Dio⁵⁷. Ma questa considerazione della creazione giunge già tardi, perché, come sostengono pensatori del calibro di Jonas, Schelling e Pareyson, o, molto più autorevolmente, l'inno alla chenesi della lettera ai Filippesi,

«la scelta originaria di Dio non è [...] di ciò che è nei confronti di ciò che non è, di ciò che vale nei confronti di ciò che non ha valore [...] ma è proprio la scelta opposta. Come ha detto Paolo, Dio 'ha scelto ciò che non è' (1 Cor 1, 28)»⁵⁸. Ora, «il Dio che sceglie la debolezza, ciò che non è nei confronti di ciò che è, è un Dio separato da se stesso, lacerato nei confronti di ciò che costituisce la pienezza della propria divinità: e questa originaria lacerazione in Dio, che solo alla fine conquisterà il trono della sua potenza e della sua gloria, è il 'mistero' (ossia, nel linguaggio del nuovo Testamento, la verità svelata e rivelata, nell'attesa del suo perfetto compimento escatologico) della Trinità divina, [...] un Dio che deve misteriosamente pervenire alla propria divinità attraverso la lacerazione e la sconfitta»⁵⁹.

Sicché Dio sarà completamente e perfettamente Dio solo allorché si sarà perfettamente negato nella sua potenza, solo se l'assoluto si farà relativo. Questa negazione avviene in una storia, quella dell'umanità, che nega Dio (in cui Dio si nega) proprio in virtù della sua debolezza nel mantenere le promesse, non riuscendo a sconfiggere il male del mondo. La rinuncia alla signoria sul mondo e la storia – anche d'iniquità –, che da questo gesto è aperta, non può dunque essere considerata un episodio accidentale, oltrepassabile come se nulla fosse accaduto⁶⁰. Non vale pertanto il pensiero greco, secondo il quale tutto è stato scritto fin dall'inizio e, insomma, tutto sommato, la croce o il male rimane un incidente di percorso ricomposto nella risurrezione o nel trionfo finale del bene. Siamo piuttosto in una prospettiva decisamente vertiginosa: Dio sceglie di negare se stesso. E questa scelta non solo si conferma *ab origine*, come si vedeva più sopra nel richiamare il pensiero di Schelling o Pareyson; non solo si conferma nella creazione del mondo come altro da sé, secondo la dottrina dello *Tzimtzum*; ma si conferma soprattutto nel fatto che Dio sceglie di farsi altro da sé incarnandosi, facendosi uomo, mondo, storia. Proprio in virtù di questo farsi mondo o uomo da

⁵⁶ «Che l'origine del male sia in qualche modo in Dio è indubitabile. È troppo grande il male per avere un'origine piccola», QUINZIO, *Dalla gola del leone*, 138. In QUINZIO, *La sconfitta di Dio. Una conversazione*, 81, si afferma: «Noi facciamo molto presto a cospargerci il capo di cenere e ad ammettere: è colpa nostra. Ma la categoria morale di colpa può diventare un alibi. Anziché cogliere la drammaticità del problema del male essa tende a semplificare in questi termini: sono morti mille bambini di sete in Africa? È colpa del peccato originale! Senza il peccato originale non sarebbe entrato nella natura questo 'disordine'. Come se potessero esplodere i vulcani e morire migliaia di bambini innocenti perché qualcuno ha mangiato una mela diecimila nni o centomila anni prima. Ora quest'idea di dare sempre la colpa all'uomo e salvare sempre Dio è un'idea molto pia, molto devota ma secondo me assai poco convincente. Non si deve concludere certo che Dio *vuole* il male, perché evidentemente non ha nessun senso dire che Dio è all'*origine* del male. Solo il bene è scelto da Dio. Eppure va pensata e affermata una qualche 'impotenza' di Dio che va a far cadere su Dio la responsabilità, in qualche misura, dello stesso peccato, della stessa sofferenza umana».

⁵⁷ «Il momento in cui Dio crea è il momento in cui perde la sua onnipotenza, e insieme la sua onniscienza. La creazione coincide con queste perdite, e da parte di Dio non c'è prefigurazione delle conseguenze del suo gesto [...]. Da quel punto in poi, cioè da sempre, Dio non ha mai un vero potere sul mondo, né sa dove andrà a finire il mondo», QUINZIO, *Dalla gola del leone*, 139.

⁵⁸ QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, 47.

⁵⁹ QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, 49. La vicinanza con alcuni aspetti del pensiero della Weil sono evidenti e richiamati da Quinzio a p. 53.

⁶⁰ «I tre giorni nel sepolcro non sono un parentesi che si rinchiede perché tutto in Dio ritorni com'era prima. Se si pensa questo, non si prende sul serio la croce», QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, 102. Più in generale non si deve pensare che, fin dalla creazione, l'abbandono dell'onnipotenza sia una specie di finzione docetista, uno pseudo abbandono. Dio si mette in gioco sul serio.

parte di Dio ha senso dire che il male tocca Dio stesso nella croce, perché è Dio che si fa raggiungere dal male, negandosi come assoluto (sciolto dal mondo) e legandosi al relativo e al suo destino.

In quest'ottica trova senso che la storia, così come la racconta la Bibbia, non escludendo momenti di violenza e di guerra da parte del Signore degli eserciti⁶¹, sia una storia di annichilimento di Dio che – dopo la creazione – prosegue nell'acme dell'incarnazione, della croce⁶², della discesa agli inferi e continua nello scacco del mancato compimento della salvezza a seguito della resurrezione di Gesù e si prolunga nel mistero dell'iniquità che dilaga nella storia nei modi più sopra esposti, fino agli ultimi esiti nichilistici. Di fronte alla sconfitta⁶³ di un Dio debole che si mette in gioco nella storia fino a rischiare che il male possa coinvolgere se stesso nel suo destino di distruzione, la fede cristiana riesce a trovare una strada di senso nel «rivendicare apocalitticamente la signoria di Dio per l'ultimo giorno [...] negando che la sua signoria sia la legge che si estende provvidenzialmente su tutta la storia»⁶⁴. Dio ha da sempre rinunciato alla signoria sul mondo. In questa rinuncia chenetica, Dio ha legato indissolubilmente all'umanità il suo stesso destino⁶⁵, sicché la nostra storia è la sua storia. E in questa storia, la cui ultima possibilità di senso è la catastrofe

⁶¹ Tutt'altro che marginale, sia per l'AT che per il NT è il tema della guerra e il legame di Dio con essa. Egli è *Jahweh Sabahot*. L'orizzonte della guerra è proprio l'opposto dell'orizzonte filosofico e teologico dell'essere, che eternamente è, da sempre già tutto necessariamente dato nel suo principio. L'orizzonte della guerra è l'orizzonte del rischio supremo, all'interno del quale si muove anche Dio, con la reale possibilità della sua sconfitta, poiché nessun esito è già prestabilito. Ciò significa che la signoria di Dio sul mondo e la sua stessa divinità non sono garantite da nulla. Per queste considerazioni cfr. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, cap. VII: *La guerra di Dio*, 88-95. In particolare a p. 95 Quinzio afferma: che Dio sia o che Dio non sia non è il vero problema, dato che «le due soluzioni, apparentemente antitetiche, sono in definitiva identiche, in quanto la domanda stessa viene abolita. Se infatti dicamo che Dio c'è, diciamo che le cose sono in ultima analisi come lui le ha volute e decise, e cioè che sono come sono perché devono essere tali; se diciamo che non c'è nessun Dio, diciamo pressappoco la stessa cosa: non c'è nessun altro modo in cui le cose debbano o possano essere, le cose, insomma, sono così come devono essere. Ma se invece Dio è coinvolto come è scritto, nella guerra, allora [...] tutto ha senso o non ha senso solo nell'esito della lotta. Dio è la salvezza di Dio, non c'è nessun Dio separato dalla sua e dalla nostra salvezza».

⁶² «Non solo l'uomo Gesù, ma il suo cadavere, è Dio», QUINZIO, *Dalla gola del leone*, 147. «Pur muovendo dall'idea del Cristo come Verbo divino preesistente, la [...] cristologia adozionista, testimoniata dagli strati più antichi del nuovo Testamento (At 2, 36), [...] sostiene che] Gesù 'diventa' Cristo e riceve il nome divino di 'Signore' (Fil 2, 11), viene cioè divinizzato proprio perché si è umiliato fino a morire sulla croce». QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, 47-48. Al pensiero di Quinzio si potrebbe forse aggiungere che proprio la croce illumina mistero del male in maniera paradossale. Infatti, la scelta chenetica di Dio permette al male del mondo di esplodere in tutta la sua potente violenza, in modo che essa sia in qualche modo esautorata proprio in virtù della debolezza di Dio. Dio non oppone resistenza al male, lascia piuttosto che l'iniquità si autodistrugga, consumandosi nella distruzione dell'onnipotenza e sacralità di Dio, lasciando quindi spazio, alla fine, per il capovolgimento apocalittico: la vittoria sperata di un Dio di debolezza. Resistere al male è infatti prolugamento del male.

⁶³ Controprova di questa sconfitta di Dio è l'apostasia massiccia che nella stessa storia della Chiesa si è consumata: «a guardarla attentamente la storia del cristianesimo è una storia misera: prima l'espansione islamica ha conquistato tutti i paesi che erano stati la culla della cristianità, dall'Africa settentrionale all'Asia. Poi, dopo cinquecento anni, c'è stato lo scisma tra Oriente e Occidente; dopo altri cinquecento anni – i numeri sono un po' all'ingrosso – c'è la Riforma; dopo altri cinquecento anni assistiamo ad una grande apostasia della masse», QUINZIO, *La sconfitta di Dio. Una conversazione*, 84. Si tratta di uno schema più volte ripetuto nelle analisi storiche di Quinzio che altrove afferma: «nel fallimento storico della cristianità si deve vedere il fallimento dell'opera di Dio», QUINZIO, *Dalla gola del leone*, 34. Questo fallimento, nel tempo del nichilismo, si esprime anche nel fatto che «il cristianesimo è diventato ormai, dopo una troppo lunga storia di contraddizioni e di conciliazioni, un perfetto sistema di mancate risposte. Tutti i nodi si sono inestricabilmente annodati. [...] Per effetto di una serie bimillennaria di letture mediatrici fra diverse culture ed esigenze, il cattolicesimo è oggi più che mai un coacervo di cose troppo disparate, in cui gli elementi unificanti sono estremamente fiacchi e confusi», QUINZIO, *La croce e il nulla*. 147-148. Dice ancora Quinzio ne *La croce e il nulla* a p. 131: «leggo la storia della chiesa nella prospettiva della chenesi divina, che dopo la croce del Messia continua nei fraintendimenti del suo annuncio, i contrasti e poi i sincretismi, il dilagare della confusione fino al dissolvimento finale. È indubitabile che la chiesa cattolica sia la via maestra lungo questi millenni, la via maestra della chenesi».

⁶⁴ QUINZIO, *La croce e il nulla*, 225.

⁶⁵ Cfr. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, 103. Quinzio richiama qui la dottrina della *divinumanità* cara alla Chiesa d'Oriente.

apocalittica⁶⁶, Dio vive l'annichilimento definitivo della sua divina sacralità. In questo destino chenotico è tirato dentro l'uomo che completa nella sua carne ciò che manca alle sofferenze di Cristo⁶⁷, pensiero vertiginoso e teologicamente pieno di attrito.

In questa luce, anche il compimento apocalittico delle promesse deve essere rivisto, alla luce dell'ultima visione dell'Apocalisse⁶⁸, che rappresenta il compimento di tutte le profezie: «l'orizzonte [...] della liturgia celeste, diventa alla fine terrestre, il Signore scende sulla terra per celebrare le sue nozze e abitare per sempre in mezzo al suo popolo»⁶⁹. Il regno così sarà il luogo del compimento delle promesse in quanto «Dio sarà perfettamente uomo»⁷⁰, «Dio vivrà la vita dell'uomo»⁷¹. Dio avrà compiuto il suo cammino di chenosi fino in fondo. E sarà il tempo della consolazione, allorché egli darà consolazione eterna agli uomini per il dolore sofferto da coloro che, nella perseveranza, sono risultati il resto fedele, trovando in ciò la propria eterna consolazione. Come quando, alla fine, dopo una lunga battaglia o una lunga sofferenza, si piange insieme di gioia perché si è rimasti vivi dopo la catastrofe, quasi increduli che le promesse, così a lungo (dis)attese, si sono compiute al di là di ogni aspettativa: «piangere insieme è il regno»⁷².

3. Quale mistero nell'iniquità?

La vicinanza tra Weil e Quinzio è considerevole⁷³, pur se la visione cosmica della prima in Quinzio lascia il posto ad una visione radicalmente storica. Ma, al di là delle somiglianze e delle differenze, credo che queste due figure di credenti ci indichino alcune tracce per un cammino consapevole entro il mistero dell'iniquità. Non nascondendo il mio personale favore per le posizioni di Quinzio, mi limito qui di seguito ad elencarne qualcuna:

1) Weil e Quinzio prima di tutto ci invitano a prendere sul serio il male presente nel mondo, nelle sue varie forme. Questo significa rifiutare ogni impostazione offensivamente

⁶⁶ A seguito del nichilismo, «quando ogni senso scompare, l'ultima possibilità di senso è l'apocalisse, che è la possibilità di senso della catastrofe. Non è in nostro potere credere o non credere nell'apocalisse, ma bisogna sapere che non s'è nessun'altra possibilità di pensare la nostra attuale condizione. Non poterla pensare, significa abbandonarsi ad essa passivamente», QUINZIO, *La croce e il nulla*, 224. Altrove si afferma in maniera bruciante: «La fede, finché può sussistere, è che Dio possa consumare il tempo prima che il tempo abbia consumato Dio», QUINZIO, *Dalla gola del leone*, 131.

⁶⁷ Il richiamo è a Col 1,24, più volte esercitato da Quinzio, per es. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, 104. Qui rimando a QUINZIO, *Un commento*, 716-717, ove Quinzio si diffonde un poco sulla cosa. Secondo Quinzio, il Dio della Bibbia è un Dio che ha bisogno di essere aiutato dall'uomo, a motivo della sua libera assunzione della debolezza che, destituito da ogni onnipotenza, lo spinge ad invocare il soccorso dell'uomo. Sicché sembra di poter dire che attraverso il dispiegarsi del mistero dell'iniquità, del male nel mondo, l'umanità attui questo compimento, stabilendosi via via nella piena comunione col suo Signore Gesù Cristo. Non un compimento trionfante al modo dei martiri cristiani, o dei martiri comunque: alla fine c'è sempre un esito di trionfo in questo morire, un senso che riscatta il male dalla sua absurdità. Piuttosto si tratta di morire alla maniera di Gesù, di sopportare l'insensatezza del male su di sé senza ragione esplicativa o redentiva di esso. Proprio il vivere così la presenza del male nel mondo, vivere la stessa vicenda di Gesù «è molto di più che partecipare 'spiritualmente', sacramentalmente, asceticamente, nel ben stabilito orizzonte sacro», QUINZIO, *Un commento*, 717.

⁶⁸ Si tratta della visione della nuova Gerusalemme che viene dal cielo, cioè da Dio e discende sulla terra perché sulla terra ha il suo luogo definitivo (Ap 21, 2.10).

⁶⁹ QUINZIO, *Un commento*, 818.

⁷⁰ QUINZIO, *Un commento*, 820.

⁷¹ QUINZIO, *Dalla gola del leone*, 63.

⁷² QUINZIO, *Dalla gola del leone*, 19. «Perché il regno sia la consolazione di Dio, egli non solo deve aver assunto la condizione umana, ma deve far sì che questo atto costituisca la sua stessa salvezza. L'incarnazione non è un momento, è il 'destino' stessa della vita di Dio e la sua definitiva figura escatologica. Rovesciando l'antica sentenza patristica si può affermare che Dio, per Quinzio, si è fatto uomo non già perché quest'ultimo diventasse come lui, ma perché egli potesse infine diventare davvero Dio consolando le proprie creature e trovando in ciò la propria eterna consolazione», PIERO STEFANI, *L'Apocalisse: un disperato bisogno di salvezza*, in «Humanitas» 54 (1/1999) 33.

⁷³ Cfr. QUINZIO, *La croce e il nulla*, 47-53, il paragrafo dal titolo *Tra Grecia e Israele*. Per quanto so, è il luogo in cui, più che altrove, Quinzio si occupa della Weil.

provvidenzialista, cioè razionalista, che ultimamente considera come inessenziale la mia o la nostra sofferenza, in quanto strumentale a qualcos'altro. Il male non può e non deve essere spiegato perché non è razionale. Pena la caduta nel ridicolo e nell'offensivo. La sofferenza derivante dal male può solo essere consolata. Com-passione è la parola d'ordine che emerge da queste visioni;

2) la figura di un Dio abdicante la sua saturazione d'essere, un Dio debole è un Dio con cui si può prendere sul serio l'autonomia della vita del mondo e la presenza del male nel mondo. In questo senso sembra di poter dare un nome nuovo a Dio, il quale non è più capito metafisicamente né come *Essere*, né come *Intelligenza*, ma post-metafisicamente come *Libertà*. Nella negazione di Dio come fondamento metafisico si muove del resto gran parte della riflessione filosofica italiana attuale che tenta di raccogliere l'eredità di un pensiero critico di ogni razionalismo fondazionalistico. Bastano alcuni nomi per rendersene conto⁷⁴: Pareyson e la sua ontologia della libertà, Cacciari e il suo pensiero dell'inizio, Givone e la sua riflessione sul tragico, Ruggenini e la sua teologia dell'assenza, Giorello e la sua idea della secessione di Dio, Vattimo e la sua rilettura 'debole' del Cristianesimo, Vitiello e il suo Cristianesimo senza redenzione, Antiseri e la sua decostruzione della metafisica per fare spazio alla fede, Franco Rella e la sua riflessione sulla soglia del mistero del divino, pur nelle differenze delle rispettive posizioni, pongono in forte rilievo la libertà come caratteristica più tipica di Dio, una caratteristica che lo tiene sufficientemente distante da ogni caratteristica sacra che vuole vedere nel divino la saturazione della potenza dell'essere. E, insieme a questa, pongono l'accento dall'un lato sulla sua creatività come spazio di sussistenza dell'altro da Dio e dall'altro lato sulla croce come luogo del divino. Sembra che la croce e non la resurrezione – ritenuta troppo conciliativamente dialettica nel suo rimettere tutto a posto facendo della croce un meo incidente di percorso – sia il luogo dove incontrare l'incommensurabilità di un Dio divino, un Dio crocifisso;

3) la Weil, muovendosi nell'orizzonte greco della 'necessità', non riesce tuttavia a raggiungere la radicalità di Quinzio. La prima rimane ferma ad un Dio sì debole, che vuole e si piega alla necessità del mondo, ma che, si direbbe, non viene compromesso da questa sua creatività. Nel suo rimanere altro dal mondo, resta, platonicamente, l'atteso verso cui si rivolge l'attenzione mistica dello sventurato. Il mondo deve essere soprannaturalmente oltrepassato per grazia. Questo sembrerebbe fare della storia il luogo o l'occasione di una attiva rassegnazione alla sventura che ha, come sua dimensione altra, quella dell'obbedienza a Dio. L'uomo viene progressivamente decreato e divinizzato, portato oltre il mondo nel soprannaturale. Cosicché dall'un lato Dio non sembra compromesso dal mondo o nel mondo; dall'altro proprio la finalizzazione decreante della sventura sembra, ancora una volta, chiudere la questione dell'iniquità in un ambito razionalistico. La sventura, alla fine, 'serve' a qualcosa, trova una sua ragione;

4) Quinzio è lontano da questa prospettiva mistica e un po' quietista. Egli arriva a pensare un Dio-con-noi effettivo: per l'abdicazione creatrice la storia umana si fa coestensiva alla storia divina. Dio vive una reale e rischiosa alleanza con l'umanità e viceversa, perché dall'esito della lotta contro le potenze del male dipende non solo la sopravvivenza dell'uomo, ma anche la sua stessa sopravvivenza. La prospettiva è vertiginosa. Tuttavia questa prospettiva ci porta lontano da ogni quietismo, per abbracciare la lotta contro le potenze del male, non dal lato etico, ma dal lato teologico. Questa lotta, infatti, non è fondata sulla capacità dell'uomo, cioè sostanzialmente sulla forza che si articola nel sapere della scienza, nel potere della tecnica e nella onnimedialità del denaro, ma sulla disperata speranza della fede in un Dio debole e sul sacrificio di coloro che completano nella propria carne ciò che manca alla passione di Cristo, perché avvenga il capovolgimento finale. Una fede difficile e, si direbbe, impossibile, sfinita da tanta inesausta

⁷⁴ Si possono vedere a tal proposito tra gli altri: FRANCO CRESPI, *L'esperienza religiosa nell'età postmoderna*, Donzelli, Roma 1997; GIUSEPPE CANTARANO, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano 1998; ARMANDO MATTEO, *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001; UMBERTO REGINA, *La soglia della fede. L'attuale domanda su Dio*. Edizioni Studium, Roma 2001; CARLO SCILIRONI, *Nichilismo, sacro e mistero*, Cleup, Padova 2002.

attesa⁷⁵, eppure autenticata da questa sua impossibilità. Solo una speranza disperata è una speranza che non si fonda sul calcolo, sulla deducibilità dal presente. L'escaton è indeducibile dal presente e trova nella fede il suo unico fondamento;

5) la natura teandrica della storia permette di recuperare anche il senso della storia precedente e successiva all'evento cristico, la quale assume un senso solo nella luce della fede ebraico-cristiana così delineata, che si illumina prodigiosamente nella croce. Si delinea così un cammino di declino dell'onnipotenza divina che giunge fino al nichilismo odierno, ma anche un declino della potenza dell'uomo, che può orientare verso la fede. Cosicché il Cristianesimo si candida ad essere interprete della storia dell'Occidente, e, quindi, del mondo globalizzato odierno, mostrando come solo nel mistero della chenesi e della fede apocalittica, si mettono in gioco categorie tali da poterne rivelare il senso, oltre ogni escogitazione più o meno estemporanea.

Dio non è più l'istanza garante della sicurezza assoluta. Piuttosto è l'istanza dell'insicurezza, della precarietà, del deragliamento di ogni certezza. È lo spiazzamento, lo spaesamento, l'inquietudine. Proprio l'iniquità ne è il segno e ne custodisce il mistero, come ciò che resta sempre ancora da pensare.

⁷⁵ «Il nostro sacrificio infonderà vita, risusciterà Dio. Dio che si è offerto a noi, che aspetta da noi la salvezza, è un Dio che dovremmo perfettamente amare, ma ci ha reso troppo stanchi, delusi, infelici per poterlo fare». QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, 104. Le pagine finali del libro sono eloquenti in tal senso.