

SELECTA

STUDI FILOSOFICO-TEOLOGICI

7

Direttore

Sergio GABURRO

Facoltà Teologica del Triveneto

Comitato scientifico

Stefano BIANCU

Università di Ginevra, Svizzera

Francesco BRANCATO

Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia

Paolo GAMBERINI

Università di San Francisco, USA

Eduardo GONZÁLEZ OROPEZA

Università del Noreste, Messico

Giuseppe MAZZA

Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma

Lubomir ZAK

Pontificia Università Lateranense, Roma

SELECTA

STUDI FILOSOFICO-TEOLOGICI



L'essenza veritativa della religione non risiede nella parola, ma nel rapporto negativo della parola con la Verità. Penetrare nella finitezza della propria parola significa attraversarla, non sopprimerla. Nessun misticheggiante silenzio. Il Silenzio — così come la Verità — può esperirsi soltanto nella parola. Nella parola che incenerisce se stessa.

Vincenzo VITIELLO

Eredi di un estenuante onere profetico, filosofia e teologia si interrogano sull'urgenza del dire ciò che è oltre ogni parola. Un compito arduo, se è vero che per onorarlo è spesso necessario violare il dettato atrofico di tradizioni ormai incapaci di raggiungere l'Altro se non per incatenarlo, ricondurlo a sé e negarlo.

Questa collana raccoglie studi scelti, testimoni creativi dell'attraversamento necessario di una parola che tutto pretenderebbe vedere e informare. Incenerire per rinascere, come nel mito della fenice: è la proposta di un pensiero vivo, *capax Dei et hominis*.



Vai al contenuto multimediale

Sergio Gaburro

Elogio del conflitto con l'A(a)ltro

Per una teologia ermeneutica claudicante

Prefazione di
Roberto Vignolo





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXIX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2442-0

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2019

*Lo dedico alla dott.ssa Silvana Ferrari,
una combattente disarmata
che ama la V(v)ita*

Indice

- 11 *Prefazione*
Roberto Vignolo
- 13 *Introduzione*
- 25 *Capitolo I*
Un conflitto rivelatore tra Giacobbe e un uomo [Gen 32,23–33]
1.1. Una metafora dell'insonne ricerca biblica, 25 – 1.2. Il contesto, 28 –
1.3. Commento, 32 – 1.4. Un conflitto provvidenziale, 56.
- 69 *Capitolo II*
Polemos [Πόλεμος]
2.1. Il guado da abitare, 71 – 2.1.1. *La soglia*, 73 – 2.1.2. *Tra dentro e fuori*, 76
– 2.1.3. *Tra passato e futuro*, 79 – 2.1.4. *Tra spazio e tempo*, 81 – 2.1.5. *Lo*
sfaldarsi dei confini, 84 – 2.1.6. *Senza via d'uscita*, 86 – 2.1.7. *I bordi si*
slabbrano, 90 – 2.1.8. *Un sostare inquieto*, 95 – 2.1.9. *Il pensiero della transi-*
zione, 100 – 2.1.10. *La dialettica*, 102 – 2.1.11. *L'ambiguità*, 106 – 2.1.12. *La*
possibilità, 110 – 2.2. *L'A(a)ltro da combattere*, 119 – 2.2.1. *Tra s-contro*
e in-contro, 120 – 2.3. *Fra estraneo e familiare*, 128 – 2.4. *Tra finito e*
infinito, 136 – 2.5. *Il Logos da com-prendere*, 143 – 2.5.1. *La domanda del-*
l'A(a)ltro, 144 – 2.5.2. *L'urto dell'Incomprensibile*, 151 – 2.5.3. *In lotta per*
la verità, 158 – 2.6. *Il Nome da attendere*, 165 – 2.6.1. *L'appropriazione:*
« Svelami il tuo nome! », 167 – 2.6.2. *La contestazione: « Perché mi chiedi il*
nome? », 174 – 2.6.3. *Il lasciar venire l'A(a)ltro*, 183 – 2.7. *Un pensiero teolo-*
gico polemicamente in relazione, 190 – 2.7.1. *Un pensiero dis-orientato*, 192
– 2.7.2. *Un pensiero de-costruito*, 201 – 2.7.3. *Un pensiero di-battuto*, 212.
- 225 *Capitolo III*
Il rischio del guado. Un affidamento conflittuale
3.1. Una teologia che abita la soglia, 234 – 3.1.1. *Una teologia oltre il limite*
e il confine, 236 – 3.1.2. *Una teologia interprete della soglia*, 241 – 3.1.3. *Una*
teologia esposta alla e nella soglia, 247 – 3.2. *Una teologia che con-fligge*, 253

– 3.2.1. *Una teologia che fronteggia l'A(a)ssente*, 255 – 3.2.2. *Una teologia che regge la tensione*, 262 – 3.2.3. *Una teologia che lotta con la Parola*, 268 – 3.3. *Una teologia che avanza zoppicando*, 276 – 3.3.1. *Una teologia che indietreggia per avvicinarsi*, 279 – 3.3.2. *Una teologia che procede con pudore*, 287 – 3.3.3. *Una teologia che inquieta e rende pensosi*, 296 – 3.3.4. *Una teologia del “se così si può dire”*, 303.

313 *Bibliografia*

Prefazione

ROBERTO VIGNOLO*

Più d'ogni altra qualità, qualcosa si fa particolarmente apprezzare in quest'ultimo saggio teologico di Sergio Gaburro — presbitero veronese, già autore di pregevoli contributi, quali quello sulla *Voce della rivelazione* (2005) come pure sull'ironia in teologia (2013 — per citarne un paio, entrambi presso la San Paolo Editrice). Si tratta di un sicuro filo rosso, che cuce fedelmente queste pagine da cima a fondo, animandole tutte di una costante vibrazione, suscettibile di felice impatto su chi legge.

Spicca, infatti, su tutto un fresco e genuino *pathos* di pensiero teologico, capace di afferrare il lettore — che sia già addetto ai lavori, oppure ancora alle sue prime armi in teologia non fa differenza — inducendolo a un'esperienza di autentica rigenerazione intellettuale e spirituale, nel momento in cui accetta di cimentarsi pure lui sulla grande sfida proposta dall'Autore: arrischiandosi, cioè, a lasciare parlare Dio, per osare a propria volta parlarne consapevolmente — criticamente — nell'atto stesso di rispondergli, mantenendo il proprio pensiero in umile ascolto di lui.

Poiché questo saggio si propone apertamente come un *elogio* — ricorrendo quindi a un genere epidittico, e quindi programmaticamente altomimetico quale è quello di una *laudatio* — va da sé che queste pagine mai e poi mai potrebbero difettare di *pathos*. Così facendo, si tradirebbe il patto discorsivo-narrativo implicitamente istituito con il lettore. Potrebbero invece, semmai, esporsi al rischio opposto, quello di restituire una parola che finisca per indulgere alla retorica dell'eccesso, troppo compiaciuta del rialzo di tono e dell'esaltazione.

In realtà, come chiunque potrà verificare di prima mano, il pericolo di esporsi a troppa e incontrollata enfasi viene scongiurato in forza del suo stesso contenuto fedelmente messo a tema.

* Docente ordinario di Sacra Scrittura presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Milano.

Si tratta, infatti, di un *elogio del conflitto*, ovvero di una situazione bipolare, evidentemente non univoca e in qualche modo bilanciata, e addirittura lasciata aperta e oscillante, in sana permanente sospensione.

Un efficace anticorpo garantisce l'icona qui privilegiata del patriarca Giacobbe al guado del fiume Yabbok, in lotta notturna con il suo misterioso *A(a)ntagonista* (Gen 32), con il suo ben noto esito — quello di uscirne vincente ma claudicante, benedetto ma menomato per sempre, dotato di un nome nuovo, ma lasciato perfettamente insaturo sulla richiesta di conoscere quello del proprio avversario («Giacobbe allora gli chiese: “Svelami il tuo nome”. Gli rispose: “Perché mi chiedi il nome?”. E qui lo benedisse»: Gen 32,30).

L'elogio del conflitto esclude quindi qualunque fanfara a tutta orchestra, preferendo semmai i toni bassi di un violoncello, insieme a quelli tenui di un flauto. Ed è giusto così: la solennità che contrassegna ogni riflessione teologica — non dimentichiamocelo: il Logos incarnato, crocifisso e risorto è pur sempre carico di straordinaria gloria (Gv 1,14) — non sarà infatti comunque mai e poi mai quella di un'epica alla buona e di un *happy ending* a buon mercato (Dio ha molti nomi, diceva Martin Buber, ma quello di “successo”, proprio non gli appartiene). Non assomiglierà a quella di chi ama “vincere facile e sempre”; e i suoi protagonisti non si annoverano tra i campioni blasonati e osannati degli *idola tribus* e degli *idola fori*. L'elogio, qui, non viene speso a favore di risultati già scontati in partenza e nemmeno incassati a fine d'opera. Concerne piuttosto un processo in corso, lungo il quale i risultati comunque acquisiti impongono di mantenere un cantiere aperto permanente; e dove la sommessa fatica del confronto e del pensiero risulta pur sempre una pratica gioiosa, che procede a braccetto con l'invocazione e il rendimento di grazie, i due polmoni di ogni *confessio fidei*.

Teologia (ermeneutica) claudicante diventa qui sinonimo di una teologia fieramente umile, capace di sostare e transitare sulla soglia in cui si intrecciano sapientemente le tradizionali triplici vie — *affirmationis, negationis, eminentiae* — meno che mai da intendersi come reciprocamente alternative, bensì in termini irrinunciabilmente complementari. Sinonimo pure di un pensiero espresso in garbata condivisione, lasciando la parola ad autorevoli voci teologiche, e non a caso anche poetiche — espressione di uno stile di citazione che cerca il confronto molteplice per istruire adeguatamente il conflitto.

Introduzione



L'Elogio del conflitto con l'A(a)ltro. Il titolo di questo saggio può stupire, sia perché il conflitto è elogiato, sia perché lo qualifica nel rapporto con l'*A(a)ltro*¹. Il sottotitolo, poi, che recita « Per una teologia claudicante », prende spunto dal racconto biblico in cui Giacobbe, lottando con un personaggio misterioso, ne esce zoppicante e benedetto. La zoppia viene così interpretata come la condizione adatta nel cammino della riflessione teologica, consapevole di non poter dire l'*A(a)ltro*, ma soltanto *dirne*. Chi è zoppo, infatti, interrompe la regolarità del passo introducendo l'elemento inatteso dello scarto, spezza e nello stesso tempo elogia le leggi del movimento. Egli impedisce la ripetizione sempre uguale del passo per mostrarlo alla fine per quello che è: un

1. In questa scrittura, che ritorna in tutto il saggio, il maiuscolo è attribuito a Dio e il minuscolo all'uomo: due versanti che, per il cristiano, nel *Logos* fatto carne trovano convergenza.

puro miracolo di equilibrio. La letteratura e anche i racconti biblici sono pieni di camminatori irregolari, spesso affetti da uno squilibrio interiore, ancora prima del passo. Chi traballa col piede, infatti, spesso traballa anche con la mente, chi incespica di lato nel cammino incespica di lato nel pensiero, aprendo scenari e prospettive ogni volta trasformati e nuovi.

Il racconto della lotta allo Iabbok, diviene in tal modo la rappresentazione più adatta per esprimere la tensione che sta alla base di ogni rapporto dell'umano con il divino, un frammento misterioso della presenza dell'infinito al finito. Si tratta di una condizione che non va evitata o negata, ma ripresa, per essere indagata in profondità. Questa tensione rivela da un lato una potenziale esclusione dell'*A(a)ltro*, divenuta molto acuta nella modernità, dall'altro fa memoria, pur in questa forma conflittuale, di un rapporto e di una solidarietà che restano irrinunciabili. Se l'uomo del nostro tempo ha imparato ad affermare e a definire se stesso in alternativa a Dio, in questo modo egli riconferma quella connessione che unisce la sua identità al Dio che tende a escludere. Il racconto della lotta notturna di Giacobbe, che nella storia ha inquietato l'animo di credenti e non credenti, non si limita a registrare in termini profetici una tensione in cui non ci sono né vincitori né vinti, ma riscatta anche l'inclinazione dell'uomo a liberarsi di Dio aprendo un versante inedito rispetto a quello del semplice rifiuto indicando che «lo sconfitto è il vincitore»². Nella rilettura dell'episodio alcuni hanno enfatizzato il tratto del conflitto e altri l'esito della benedizione. In realtà non si può dire l'uno senza l'altro, non si può dire il conflitto senza la relazione.

Il conflitto come relazione

Nel paesaggio odierno l'immagine di uomo che emerge è di un essere "formattato", senza desideri in grado di aprirlo al conflitto, a quella condizione che gli permette di convivere *con* e non *contro* la propria fragilità. Nella mentalità comune il termine conflitto rinvia a una valenza negativa e patologica. Nel migliore dei casi è inteso come

2. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Lo sconfitto che è il vincitore*, in ID., *Teodrammatica*, vol. 4, *L'azione*, Jaca Book, Milano 1982, 437-466.

sintomo di un disagio e nel peggiore come sinonimo di guerra o comunque di aggressività. In realtà se la guerra distrugge le differenze, il conflitto le oppone, ma anche le rispetta mettendole in movimento. L'uomo di oggi è abituato a temere se non a rimuovere il conflitto, l'antagonismo, il contrasto, come se da essi non potessero scaturire altro che violenze, rancori e *fuochi amici* espliciti o inconfessati. Un pensiero che occulta e rimuove questo conflitto, che rimane essenziale alla struttura della realtà, è evitato e dominato dall'uomo moderno quando gioca il ruolo del vincitore, di colui che impone la sua verità. La stigmatizzazione del conflitto, infatti, alimenta il sentimento di insicurezza, che le strategie di controllo vorrebbero mitigare, e crea le condizioni di una velenosa stagnazione culturale.

In questo saggio, tuttavia, si parte dall'ipotesi che sviluppare una disposizione a gestire il conflitto, dicendo meno facilmente "siamo del tutto d'accordo", significa evitare l'antagonismo. Soltanto attraverso il conflitto, infatti, si può smettere di considerare l'*A(a)ltro* come lo specchio per ingrandire la nostra immagine e di pensare come nemico ogni *A(a)ltro* che non si identifica con noi. Dobbiamo a Lucrezio l'uso originario del termine "conflitto", che descrivendo l'origine della pianta afferma che il seme, deposto nella terra, incontra sia l'*humus*, sia la *corruzione* del seme che ne deriva, a contatto con il terreno. Tale incontro fa nascere la pianta³. Per indicare il processo di *corruzione*, di scissione di due posizioni diverse, Lucrezio usa il termine *cum-fligere* che significa percuotere, lottare, combattere, mentre il suffisso *cum* indica una coesistenza, una partecipazione, un mettersi insieme. L'uomo è sempre necessariamente con l'altro e questo *cum* non può essere rimosso. Quel confine, che separa sé e l'altro, è lo stesso che apre a una relazione che consente di definirsi, di toccare e di essere toccato, di ferire e di essere ferito: di *cum-fligere*.

In questa prospettiva Eraclito chiama il conflitto (*polemos*, πόλεμος) «padre e re di tutte le cose». Non è un attributo transitorio, ma immanente all'esistenza, non un incidente di percorso che a un certo punto interviene fra i soggetti, ma costitutivo delle relazioni. Il conflitto non è pura distruzione, ma è elemento naturale e necessario, fisiologico all'essere, forza che separa e unisce. Il *polemos* è l'essenza stessa del reale che domanda un equilibrio dinamico analogo a quello del fuoco

3. Cf. LUCREZIO, *De rerum natura*, UTET, Torino 2013, IV Libro, verso 1216.

semprevivo, la cui essenza sta nel divenire. Esso, poiché congiunge ciò che è comune⁴, è elemento fondativo–generativo delle differenze, struttura e motore del mondo dialettico e conflittuale, opportunità di crescita per l'uomo. « Il conflitto non è una realtà confinata nell'ambito dei semplici fenomeni umani, individuali o collettivi, ma una realtà molto più profonda, situata all'incrocio tra la fenomenologia e l'ontologia »⁵. In ogni relazione c'è una costante condizione di elaborazione dell'incertezza, nel momento in cui un soggetto si approssima a un altro. Il gioco di approssimazione consiste nel fatto che l'uno è costantemente irriducibile all'altro e l'elaborazione delle differenze è la condizione stessa delle relazioni. È questo il motivo per cui si genera il conflitto. Il comprendersi reciproco, infatti, è il risultato di un processo continuo di approssimazione, poiché i soggetti sono irraggiungibili l'uno all'altro.

Una relazione *polemica*

Il *polemos* è ciò che originariamente pone i soggetti e li pone esattamente come soggetti polemicamente in relazione⁶. Quando essi entrano in comunicazione, in dialogo, di fatto confliggono. Entrare nel conflitto, quale unico arbitro della vita, non significa eliminare l'altro, ma *conservare* il rapporto, attraverso una reciproca passione. Non si entra nel *polemos* a partire da una posizione già precostituita, con un'identità già definita, ma grazie al confronto reciproco. Nel porsi l'uno di fronte all'altro si acquista la propria identità, la propria fisionomia e la propria posizione. È nella lotta, infatti, che si compagina un mondo, che ognuno acquisisce il suo ruolo, che si determina il predominio di un'identità e la soppressione di un'altra. Il conflitto è testimonianza di uno scarto, di una differenza che Heidegger chiama *differenza ontologica*. Essa protegge la verità perché non appaia come mai data e non diventi mai possesso di uno dei combattenti. Ciascun partecipante a questo agone, al contrario, è immerso nella differenza, è espressione di quest'ultima. Il conflitto è un vissuto generativo, per-

4. Cf. J. PATOČKA, *Saggi eretici di filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008, 48.

5. M. BENASAYAG, A. DEL REY, *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano 2008, 105.

6. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 2015², 72.

ché muovendo da esso conduce oltre, verso una relazione più chiara, generativa di qualcosa di nuovo per entrambi.

Non solo il *polemos* pone i soggetti polemicamente in relazione, ma in origine è anche ricerca di armonia, che tuttavia è minacciata all'interno dalla disarmonia. L'armonia, infatti, consiste nell'unità e nell'identità dei contrari in tensione fra loro: non è assenza di conflitto, ma frutto di una competenza relazionale che guarisce le relazioni. Tale equilibrio non risiede nella conciliazione degli opposti, ma nel rispettare le distanze *so-stando* nel conflitto. Il *logos*, sia filosofico che teologico, valorizza l'insopprimibilità della differenza ontologica. Grazie all'atto del porre, il *logos* non soltanto non elimina, ma rafforza la differenza irriducibile fra i contrari, la custodisce e permette la simultanea compresenza degli opposti⁷. L'armonia, quindi, non annulla la differenza, ma è una forma di conciliazione che comprende una tensione che non può essere eliminata⁸. L'armonia può essere paragonata alla corda che connette gli estremi dello strumento musicale e quando viene posta in movimento realizza una tensione che "corre" su di essa da un estremo all'altro⁹. È la corda che assume il ruolo di principio di unità del *Logos*, come unità degli opposti. La continua dialettica fra armonia e *polemos* va compresa all'interno di una vita teologica concepita come sistema aperto, generativo, che progredisce.

Il racconto della lotta di Giacobbe indica che la prospettiva del conflitto, intesa come l'urto di due realtà, che si scontrano e s'incontrano, fa parte del gioco dell'affidamento umano all'*A(a)ltro*. L'obiettivo del conflitto è il reciproco riconoscimento, basato sull'*agón* (ἄγών), che consente di mantenere la propria identità nella reciprocità. Lungo la storia, tuttavia, l'idea di un combattimento fra Dio e un uomo è parsa talmente scandalosa che molti esegeti ebrei e cristiani, hanno cercato di nasconderla. Eppure Dio si presenta con l'ambiguità del prossimo, provocante e inquietante. La lotta di Giacobbe è un testo scomodo perché Dio si fa avversario, nemico, sbucato dall'oscurità: terribile, implacabile, inaffidabile. E come se non bastasse, questo Sconosciuto, l'Onnipotente, alla fine si rivela debole! Il successo di Giacobbe è di

7. Cf. U. CURI, *Polemos. Filosofia come guerra*, Boringhieri, Torino 2000, 153.

8. Cf. M. HEIDEGGER, *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale. Logica. La dottrina eraclitea del logos*, Mursia, Milano 1993, 141 ss.

9. M. MARCOVICH, *Eraclito. Frammenti*, Firenze 1987, Fr. 27; oppure C. DIANO, G. SERRA (edd.), *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Milano 1980, fr. 26.

vedere che Dio è stato al centro della sua ferita, alla radice dimenticata del conflitto violento nel quale era stato preso. Un *midrash* interpreta che la presenza di Dio (*Shekina*) era lì nel cavo della sua coscia, come se in questa ferita fosse stata scritta la possibilità per Giacobbe di comprendere l'*A(a)ltro*. La vittoria di Giacobbe, quindi, diventa una ferita, una fragilità che lo segnerà per sempre, che determinerà, come un'anca slogata, ogni passo della sua esistenza. Lo Sconosciuto che si manifesta nella lotta non è un principio trascendente e lontano: è vicino e fin troppo a portata di mano. È l'immanenza che abita la storia, che scuote, provoca e ferisce. È l'*A(a)ltro*: minaccioso come la notte, insperato come l'alba.

Una teologia agonistica

La teologia si trova impegnata a narrare l'interminabile lotta dell'essere umano per mantenere vivo il legame con Dio, perché in ogni momento questa relazione può spegnersi a partire da un "io" oggettivante ed egoistico, che non conosce la dimensione dialogica. La riflessione è chiamata a vigilare sulla propria ricerca esasperata dell'autentico, dell'identità dell'*A(a)ltro*, perché questo approccio può portarla fatalmente a innamorarsi di un'immagine stereotipata e narcisistica. Perseguire teologicamente una sorta di armonia assoluta con l'*A(a)ltro*, può significare anche l'eliminazione di ciò che la impedisce. La teologia è sempre nel rischio di continuare a danzare nel frastuono dei suoi sistemi collaudati, senza ascoltare più la musica della realtà, coprendo anche la perdita della stessa musica. Realtà e riflessione non possono che procedere con ritmo comune, dischiudendo un altro tempo, il tempo dell'*A(a)ltro*. In questo modo ciò che è quotidiano, consueto, abitudinario indietreggia e l'inconsueto si fa largo: le cose sono le stesse, ma nulla è più come prima¹⁰.

In termini teologici il conflitto va pensato come condizione di un rapporto equilibrato del singolo con l'*A(a)ltro*, in vista di tener vivo un pensiero meditante, in dialogo con altre culture, esposto all'ascolto conservando la propria identità, ma mantenendola anche sempre in dubbio. La stessa "verità" dell'*A(a)ltro* narrata nell'insegnamento del-

10. Cf. K. KERÉNYI, *Religione antica*, Adelphi, Milano 2001.

la Chiesa lungo la tradizione, non può essere paragonata a qualcosa di preconfezionato e statico, ma immaginata simile a un fiume nel quale confluiscono « acque sempre diverse ». Non essendo mai lo stesso, « non è possibile entrare due volte »¹¹. La verità non è separabile dall'*A(a)ltro*, ma è l'evento, l'accadere dell'*A(a)ltro* in cui l'uomo è coinvolto e messo in gioco. Di conseguenza il rapporto con l'*A(a)ltro* non può che essere tensionale, *ri-relativo*: un darsi nascondendosi, un dirsi velandosi, un offrirsi sottraendosi: tutti tratti caratteristici della rivelazione biblica. Il nascondimento nella notte non è, quindi, un velo che occulta, ma un conflitto che produce differenziazione e apparizione. Il *polemos* notturno, che nasce, rappresenta l'individuazione, spiega la correlazione tra soggettività e mondo, chiarisce il legame fra l'uomo e l'*A(a)ltro*.

La dialettica di luce ed ombra, di visibilità e di invisibilità che presiede al mostrarsi degli eventi, è descritta da Jan Patoka nei termini di un conflitto tra il singolare che emerge e il fondo indifferenziato dal quale esso appare¹². Il soggetto è specchio del mondo non perché lo guarda, ma perché il mondo si guarda in lui. È necessario riscoprire la sapienza di *Polemos*, di un conflitto che alla pacificazione delle differenze nella definizione di una comune identità, sostituisca l'imprevedibilità espropriante dell'incontro¹³. L'*A(a)ltro*: un fecondo destabilizzatore! La verità come processo, infatti, che si svolge provocando una connessione inscindibile fra velatezza e svelamento, comporta uno "scontro" tra punti di vista diversi. Il *polemos* porta alla luce il contrasto che è all'origine di tutto. Il teologo è chiamato a sottoporre incessantemente le affermazioni altrui e le proprie a un vaglio inflessibile — appunto polemico — per non trasformare in *doxa* teologica la tensione verso la conoscenza della verità dell'*A(a)ltro*. Il polemista, quindi, non ha una valenza distruttiva, ma un ruolo propulsivo, che segna l'avvento di una relazione in movimento, capace di allargare i confini.

Il teologo non sedentario, in quanto mediatore con un ruolo definito, è chiamato a sviluppare una riflessione attenta all'areopago culturale contemporaneo e a mantenere viva una teologia di frontiera

11. ERACLITO, *Dell'Origine*, A. Tonelli (ed.), Feltrinelli, Milano 2012⁵, Fr. 28 e 30.

12. Cf. J. PATOČKA, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dordrecht 1988, 175.

13. M. FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, in H.L. DREYFUS, P. RABINOW, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, La casa Usher, Firenze 2010, 283.

o della soglia. Benedetto XVI ha invitato ad «allargare gli spazi della razionalità, riapirla alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell'intrinseca unità che le tiene insieme»¹⁴. In questa prospettiva dell'osare la frontiera, afferma papa Francesco: «La teologia e la cultura d'ispirazione cristiana sono state all'altezza della loro missione quando hanno saputo vivere rischiosamente e con fedeltà sulla frontiera»¹⁵. Il pensiero religioso presenta una particolare estensione di prospettive. Si estende dagli abissi del fanatismo, alle pianure sdolciate, alle altezze sublimi. Se la teologia deve fare i conti con un'infinita stratificazione di sensi e di non-sensi, la mentalità laicistica rischia di trovarsi invischiata in un'abitudine passiva, ideologica e ripetitiva. I mediatori del religioso non mancano, ma ciò che manca è piuttosto l'orientamento di ciascun soggetto a essere mediatore, poiché ognuno porta dentro una domanda di trascendenza che non coincide con se stesso.

Una teologia laica

In questa prospettiva riconoscere l'origine del sacro significa riconoscere che la *laicità* non è la negazione della religione, la rivale al bisogno di sacro, ma è la consapevolezza delle distinzioni e della compresenza delle prospettive soggettive e oggettive del mondo. Al contrario, l'integralismo sradica le distinzioni per incanalarle in un unico binario. Se la laicità può essere pensata come la gestione della differenza, che non significa rinuncia all'autonomia e alla fermezza di un punto di vista, l'integralismo può essere considerato una regressione della dimensione relazionale, cosicché l'uomo smette di riconoscere, come affermava Terenzio, che «nulla di ciò che è umano gli è estraneo»¹⁶.

14. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al IV Convegno nazionale della Chiesa Italiana*, Verona, 19 ottobre 2006, in *Enchiridion Vaticanum* 23/2357.

15. PAPA FRANCESCO, «*Veritatis gaudium*». *Costituzione Apostolica circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche*, Editrice Vaticana, Roma 2018, n. 5.

16. PUBLIO TERENCE AFRO, *Heautontimorumenos*, Einaudi, Torino 1997, I, 1, 25: «*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*», («Sono uomo, niente di ciò ch'è umano ritengo estraneo a me»).