Sulla rivista

Focus e ambito

Nata nel 1999, *Materiali di estetica* è una delle più note e apprezzate riviste di estetica in Italia e ha ospitato fin dall'inizio i saggi di alcuni tra i maggiori esponenti della disciplina, affermandosi come autorevole periodico scientifico nel variegato panorama degli studi estetologici nazionali e internazionali. L'originaria ispirazione fenomenologica, riconducibile agli studiosi della «Scuola di Milano», ha offerto notevoli impulsi al dibattito filosofico contemporaneo, dando vita a un proficuo dialogo tra posizioni anche molto distanti tra loro.

Materiali di estetica. Terza serie rappresenta una sede qualificata per accogliere i saggi non solo di eminenti studiosi che hanno già raggiunto un alto e riconoscibile profilo scientifico, ma anche di giovani ricercatori che ambiscono a dare maggiore diffusione ai risultati del proprio lavoro.

Materiali di estetica. Terza serie è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 3.0 Italia.

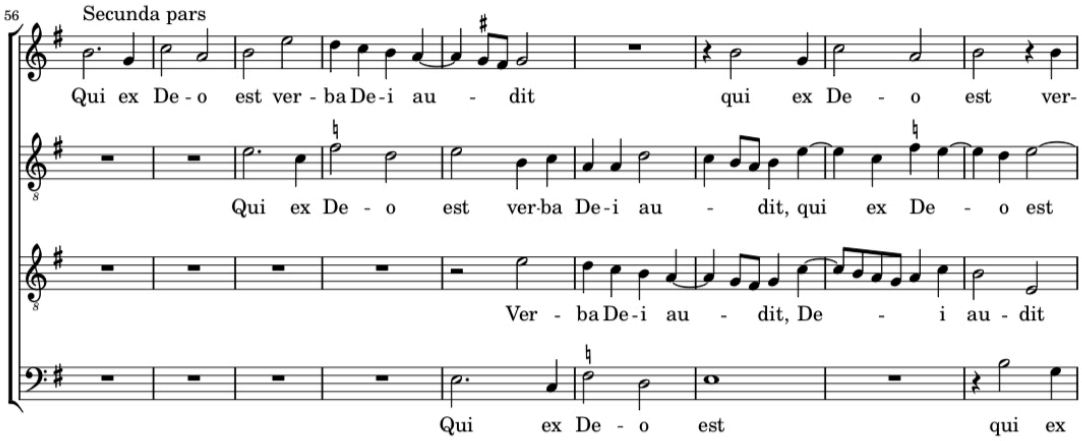
Registrazione n° 149 del 23/04/2014 del Tribunale di Milano - Pubblicato in Italia. ISSN 2283-558X.

Platform &
workflow by
OJS / PKP

Le silenti logiche dello spirito

di Pier Alberto Porceddu Cilione
pierre_pordd@yahoo.it

This article reflects on an ambivalence in our relationship with the Word of God. On the one hand, it seems present and active, for a civilization that has put at its center the linguistic manifestation of the divine. On the other hand, the evidence that God is silent, and therefore silence must be regarded as the center of this problematic theophany. Our civilization seems to oscillate between the possibility that the logos is the absolute manifestation of the divine, and the possibility that the logos must be transcended to draw on a more subtler language. In the era of "epilogy", which is the proper name for the decline of a civilization founded on the logos, it is perhaps given to music the task of transmitting the Meaning.



Francisco Guerrero, *Dicebat Jesus*, mottetto a 4 vv. (1570)

Secunda pars
Qui ex Deo est, verba Dei audit,
propterea vos non auditis,
quia ex Deo non estis.
(Gv 8, 47)

I. Cosmica del Logos

Partiamo da due realtà simmetriche: l'*evidenza* del "silenzio" di Dio (traccia, forse, della Sua non-esistenza), e l'*evidenza* delle tracce della Sua manifestazione. Certo, «Dio, nessuno lo ha mai visto» (Gv 1, 18), ma, nella tradizione cristiana, la Sua invisibilità prende il volto di un Uomo («*Praeter rerum seriem parit Virgo mater hominem Deum*», «A dispetto dell'ordine delle cose, una madre che era vergine partorì un uomo che era Dio», canta Josquin in un sublime mottetto[1]). L'idea di teofania acquista una piega volta alla questione dell'incarnazione e della corporeità. Ma è chiaro che le due ulteriori tradizioni che fondano la civiltà europea, ovvero quell'ebraica e quella greca, presuppongono entrambe una fede nella "potenza" del *Logos*. Pur nella distanza dei loro dominî, Atene e Gerusalemme sono unite dalla fede nella Parola[2]. «In Occidente, la concettualizzazione di Dio, sin dall'inizio e durante il periodo storico in cui è stata attiva, è stata quella di un atto di parola, di un assoluto grammaticale reso manifesto nelle tautologie dell'autodefinizione divina»[3]. La fede della metafisica greca nella potenza epistemica del *logos*, la rivelazione ebraica di un Dio della Parola, e un Messia-Verbo che dà un volto umano al Senso, costituiscono i tre vertici dello spazio spirituale dell'Occidente. L'Elohim che «inizia» (o *gli* Elohim che *iniziano*?) il cielo e la terra, e chiama l'ente all'essere con un atto di parola (Gen 1, 2), inaugura l'idea di una *poietica* della Parola divina, di una Parola che *crea* la cosa. *Dabar* (o *davar*), la parola-cosa che è *tutt'uno* nella mente di Dio, si eventua nel tempo, e si squaderna nella fatticità del mondo. Tutta la vicenda storico-destinale del rapporto tra Israele e il suo Dio è scandita dalle Sue Parole. Come a certe orecchie sembra evidente il Suo silenzio, così sembrano evidenti ed imperiosi i Suoi oracoli e le Sue promesse, trasmessi nell'incandescenza di una teofania o nella parola ispirata dei profeti. Nello spazio cristiano, la mediazione tra l'uomo e il divino è affidata a un Uomo-Dio che appare,

[1] J. Desprez, *Praeter rerum seriem*, mottetto a 6 vv. (1512 ca).
[2] Sul tema si ricordino gli imprescindibili lavori di L. Šestov, *Atene e Gerusalemme*, a cura di A. Paris, Bompiani, Milano 2005; L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, a cura di R. Esposito, Einaudi, Torino 1997; S. Weil, *La rivelazione greca*, a cura di M. C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 1994; G. Steiner, *Il libro dei libri*, Vita e Pensiero, Milano 2012; Id., *Nessuna passione spenta*, Garzanti, Milano 2001.
[3] G. Steiner, *Vere presenze*, tr. it. di C. Béguin, Garzanti, Milano 1998, p. 91.

secondo la grammatica teologica, nella figura della filiazione. «Il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre» (Gv 1, 18), è colui che ha rivelato il *Deus absconditus* di Isaia (Is 45, 15). Ma la rivelazione cristiana non va intesa *soltanto* come *incarnazione* del *Logos*, perché il Figlio che *indica* il Padre, l'*index Dei* che ne manifesta l'origine e la potenza, è anche un "narratore" e un "esegeta" di Dio: *«Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, Ipse* enarravit*»,* «μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος *ἐξηγήσατο*» (Gv 1, 18)[4].

L'*Offenbarung*[5] che è in opera in quella filiazione e in quella "teofania riflessa" implica in se stessa un atto di Parola, e si dà nella forma di una *enarratio*, di una "esegesi" e di una "esplicazione". Nessuno Lo ha mai visto: «θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε» (Gv 1, 18), ma Qualcuno si è costituito come l'*esplicazione incarnata* di quella Essenza ineffabile. Tutta questa circolazione del Senso è affidata ad atti di Parola. Da questa *fiducia*, da questa *fede* nella potenza della Parola, ha origine l'intera vicenda concettuale e spirituale dell'Occidente. La metafisica greca, la Parola oracolare ebraica, il Verbo incarnato cristiano concorrono a fondare l'esperienza di una "cosmica del *Logos*", di un *panlogismo* che attraversa il mondo e l'esperienza che l'uomo ha di esso. L'Assolutezza del *logos*, il *Logos* come Assoluto, è il segreto del più alto Idealismo. Non si comprende molto di quella vicenda filosofica, se non si ha *fede* nel fatto che *anche le cose*, in qualche senso misterioso, sono "fatte di parole", sono fatte *attraverso* le parole, e dunque *sono* – letteralmente – *parole*. Tutto parla, perché tutto è traccia del *Logos* e della Parola creatrice di Dio[6]. Ogni cosa proclama la logicità della sua creazione, la compiutezza

[4] «In tal modo l'evangelista Giovanni nel Prologo contempla il Verbo dal suo stare presso Dio al suo farsi carne, fino al suo ritornare nel seno del Padre portando con sé la nostra stessa umanità, che egli ha assunto per sempre. In questo suo uscire dal Padre e tornare al Lui, Egli si presenta a noi come il "Narratore" di Dio. […] Gesù di Nazareth è, per così dire, l'"esegeta" di Dio che "nessuno ha mai visto"»: J. Ratzinger (Benedetto XVI), *Esortazione apostolica postsinodale "Verbum Domini"*, 2010, p. 40 (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html).

[5] Inevitabile il riferimento al capolavoro schellinghiano, F. W. J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano 2014. Per il percorso qui abbozzato, si tengano presente in particolare le lezioni 27 e 28 (pp. 1029-1077). Si rifletta anche su quanto Schelling, trattando del *Logos* giovanneo, evochi le letture filoniane, in particolare cfr. pp. 1029-1035).

[6] «Il creato nasce dal Logos e porta in modo indelebile la traccia della Ragione creatrice che ordina e guida», J. Ratzinger (Benedetto XVI), cit., p. 5.

dell'atto poietico che l'ha prodotta: «Ogni creatura è parola di Dio, poiché proclama Dio»[7]. Il linguaggio sembra essere quel sigillo posto nella mano dell'uomo, che garantisce la sensatezza del mondo, perché ne testimonia la sua origine *logica*. Se l'uomo parla, è perché, attraverso il linguaggio, un Dio *che parla* ha garantito la logicità e la sensatezza del mondo. Il linguaggio umano è la traccia di quell'atto logico originario di Dio. *Parlando*, l'uomo esplica e realizza il nesso che lo avvince sia alla logicità del mondo sia al *Logos theoú*. La metafisica ha accompagnato riflessivamente questa *fede*: l'articolazione concettuale di tutto ciò che c'è (e di tutto ciò che è *pensabile*, e dunque *dicibile*) esige di essere meditata e realizzata nella metafisica.

II. Il silenzio di Dio

Simmetrica a questa teologia del *Logos* è l'evidenza del silenzio di Dio. L'estraneità del mondo alla parola umana, il maestoso mutismo della Natura, l'intrattabilità logica della sofferenza hanno accompagnato l'evidenza della Sua estraneità e del Suo silenzio. Come va inteso questo silenzio? Se si tratta del silenzio di un Dio che parla, quel Suo silenzio è carico del *pathos* di una decisione. Dio *potrebbe* parlare, *potrebbe* inverarsi in una Parola incontrovertibile, *potrebbe* manifestarsi e decidere di comunicarsi all'uomo – *ma tace*. Non si tratta di un astratto silenzio, ma di un *tacere* carico di senso. Quel silenzio è il tacito effetto della decisione di tacere. Se Dio *decide* di tacere – se un Dio che potrebbe parlare, *tace* – il Suo tacere è un mutismo voluto, segno di un distacco silenzioso o di un dispiacere corrucciato. Eppure, se si tratta di un silenzio *deciso*, questo silenzio non è che un portato di quella logicità assoluta di cui il *theos logikòs* è figura. Questo silenzio è la traccia di una potenza di parola che *precede* il Suo silenzio, che precede la *decisione* di tacere. Se invece fosse un silenzio consustanziale alla Sua essenza, allora la "Parola di Dio" non sarebbe che un'astratta proiezione umana sul fondo abissale di un mutismo originario. A quell'altezza teologica si potrebbe speculativamente azzardare che Dio non è solo un "Dio *del* silenzio" e un "Dio

[7] Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deo*, II, 12.

di silenzio", ma che «Dio stesso è silenzio»[8]. Il silenzio non è soltanto il "ritirarsi" della Parola, ma il silenzio diviene forma metafisica del cosmo, originario paesaggio biblico, voce dell'infinità della natura[9]. L'esperienza di questo silenzio originario diviene «rivelazione miracolosa dell'altra faccia delle cose: quella silenziosa, segno del sovrannaturale che alberga nella natura stessa»[10]. L'uomo vorrebbe un segno, una parola incontrovertibile, un verbo che manifesti la Sua potenza, ma ciò che ottiene è solo il Suo silenzio. «Il Cavaliere: Io voglio la certezza. Voglio che Iddio mi tenda la mano, e scopra il Suo volto nascosto e voglio che mi parli. / La Morte: Il Suo silenzio non ti parla?»[11]. Il Suo silenzio rischia di esasperare coloro che Lo cercano. La Sua gloria differita tenta l'incredulità dei molti. L'invocazione mosaica che apre il *Moses und Aaron* di Schönberg traccia il ritratto di un enigma: «*Einziger, ewiger, allgegenwärtiger, / unsichtbarer und unvorstellbarer Gott!*»[12], mistero aggravato dall'elenco martellante della scena seconda: «*Unvorstellbar, weil unsichtbar: / weil unüberblickbar; / weil unendlich; / weil ewig; / weil allgegenwärtig; / weil allmächtig*»[13]. Si tratta di un Dio non solo invisibile e irrappresentabile, un Dio tutto Idea, un *Deus ignotus*, un *Deus absconditus*, un *Deus ineffabilis*, un *Deus semper maior*, ma anche un Dio trincerato in un mutismo esasperante. L'espressione "Parola di Dio", comparata alla vastità del Suo silenzio, suona tragicamente umana, troppo umana. Tutto ciò che possiamo fare, allora, è ascoltare il Suo silenzio, *ob-audire* al vuoto della Sua Parola mancante. «Il vero paradosso sta nell'ascoltare il Silenzio, poiché il Silenzio soltanto è in-finito, non si lascia catturare da alcun *logos*, né de-finire

[8] A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Medusa, Milano 2010, p. 81.
[9] Ivi, p. 15: «L'infinito della natura coincide con il silenzio: da questa scoperta scaturiranno le prodigiose estasi di Platone e di Pascal, di Hölderlin e di Rilke, di Beethoven e di Chagall».
[10] *Ibidem*.
[11] I. Bergman, *Il settimo sigillo*, Svensk Filmindustri, 1957; I. Bergman, *Il settimo sigillo*, tr. it. di A. Criscuolo, Iperborea, 2017, p. 27 (trad. del manoscritto originale del copione cinematografico).
[12] A. Schönberg, *Moses und Aaron*, Akt I., sz. 1: «Unico, eterno, onnipresente, invisibile e irraffigurabile Iddio!» (trad. G. Cervone).
[13] Ivi, Akt I., sz. 2: «Irraffigurabile, perché invisibile; / perché incommensurabile allo sguardo; / perché infinito; / perché eterno; / perché onnipresente; / perché onnipotente» (trad. cit.).

"filosoficamente" come sostanza o fondamento»[14]. «Il Dio nascosto esige d'essere cercato; l'uomo non sa cercarlo perché cerca soltanto parole-risposte, perché non sa *ascoltare* l'abissalità del Suo Silenzio»[15]. Se questo è vero, allora il Silenzio non è stato "deciso", ma è un silenzio originario, "arcaico", che intride di sé la vicenda cosmica della Natura e il peregrinare storico del popolo di Dio. «Il Silenzio "appartiene" perciò essenzialmente al Principio, all'*arché* del Signore e, insieme, al suo *Nondum*, rappresentato dall'idea messianica»[16]. Si tratta di un Silenzio che era *en arché* e che dominerà il volgere del tempo *in saecula saeculorum*.

Questo silenzio abissale potrebbe anche essere luogo originariamente produttivo, un silenzio iniziale che apre lo spazio di ogni traccia sonora, il fondo nero dal quale si stacca ogni possibile figura. Si tratterebbe di un silenzio ad un tempo *potenziale* ed *energetico*[17]: "potenziale" perché costituisce la *potentia essendi* di ogni vibrazione acustica del Senso; "energetico" perché produttivo e attualizzante. È il silenzio che precede ogni *incipit*, il *vuoto* che consente alla *ruah* di farsi *dabar*, parola, cosa. Che quel silenzio sia la condizione di possibilità per l'emergere di ogni vibrazione iniziale e originaria, lo ha spiegato per sempre Anton Bruckner nei suoi *incipit* sinfonici.

Ma come va pensato allora questo contrasto? Come va pensata la *stasis* concettuale tra il Silenzio abissale e l'onnipotenza del Logos? È possibile mediare i due estremi? *En arché* era il *logos*, o *en arché* era quel «Silenzio più profondo del silenzio»[18]? Il problema è tratteggiato da Cacciari, commentando Neher:

> Da una parte *Logos-Verbum* capace *realiter* di mediare Inizio e Fine, fonte di ogni dialettica sistematica l'Occidente abbia conosciuto, che, alla fine, decreterà necessariamente la totale insignificanza del Silenzio, l'idea onnipotente del *Logos*, che abbatte ogni segreto e mistero, che pro-duce ogni silenzio alla Parola.

---

[14] M. Cacciari, "Postfazione" a A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, in A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, cit., p. 227.
[15] Ivi, p. sgg.
[16] *Ibidem*.
[17] Sull'idea di silenzio energetico, cfr. A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, cit., p. 42 e sgg.
[18] A. Neher, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, cit., p. 67.

> Dall'altra, una parola intessuta dal Silenzio, potente traccia dell'Inizio e della Fine[19].

In quel dialogo millenario tratteggiato da Neher e da Cacciari, viene misurato il rapporto tra rivelazione ebraica e rivelazione cristiana. Neher insiste nel potenziare il significato del silenzio biblico, per mostrare che esso si pone in contraddizione con il «*theos logikós*, il *Logos*-Verbo, il *Logos* che si disvela nella Parola-Azione»[20]. Certamente nella Rivelazione vi è la manifestazione di un Dio di Parola, ma l'espressione più originaria della Sua essenza è la vastità del Silenzio da cui ogni Parola proviene. Nella rivelazione cristiana, questa Parola si incarna, il mediatore messianico è oracolo vivente del divino[21]. La parola della seconda rivelazione *invera* la parola della prima rivelazione, caricandosi del dolore e della finitezza umana[22]. È un Verbo divino, ma questa divinità è lacerata e pronta al sacrificio[23]. Il Messia mostra all'uomo che una parola umana può innalzarsi a Parola divina. La *kénosis tou logou* è simmetrica a una *Vergötterung des Wortes*. A partire dalla rivelazione cristiana, il linguaggio umano è caricato della potenza/possibilità di diventare Parola divina.

III. La Lingua di Dio

Nonostante una concettualizzazione più che bimillenaria, fatichiamo a farci un'idea precisa del significato del *Logos*. La sua intraducibilità è segno di una resistenza che esso oppone al pensiero, al linguaggio, al senso (cioè a se stesso). E dunque non vivono *già nel logos* questa resistenza e questo differimento? Come va compreso il *logos*? Ovvero: come va *tradotto*? (Faust conosceva bene tale problema.) Il *Logos* è solo un concetto astratto, o noi

---

[19] M. Cacciari, "Postfazione", cit., p. 229.
[20] Ivi, p. 228.
[21] «La fede apostolica testimonia che la Parola eterna si è fatta Uno di noi. La *Parola divina* si esprime davvero in *parole umane*»: J. Ratzinger (Benedetto XVI), cit., p. 6.
[22] «Come mostra la croce di Cristo, Dio parla anche per mezzo del suo silenzio. […] Il silenzio di Dio prolunga le sue precedenti parole. In questi momenti oscuri Egli parla nel mistero del suo silenzio. Pertanto, nella dinamica della Rivelazione cristiana, il silenzio appare come un'espressione importante della Parola di Dio», J. Ratzinger (Benedetto XVI), cit., p. 11.
[23] «Il *Logos* neo-testamentario non può […] in alcun modo essere interpretato in chiave logocentrica. Al cuore di questo stesso *Logos* sta, infatti, la sua stessa morte. E questa non è pensabile se non come icona di un contraddirsi originario della Vita divina», M. Cacciari, "Postfazione", cit., p. 230.

umani possiamo farci un'idea più precisa del *Logos theou*? Dio – in che lingua parla? Hugo Ball ha scritto una delle pagine più ispirate sull'argomento, che merita di essere copiata per esteso:

> La lingua di Dio non ha bisogno di quella umana per riuscire a farsi comprendere. La nostra tanto celebrata psicologia non arriva fino a essa. Piuttosto il sommerso, boccheggiante mutismo dei pesci. La lingua di Dio ha tempo, molto tempo, e calma, molta calma. In questo si distingue dalla lingua degli uomini. I suoi vocaboli sono al di là del suono e della scrittura. I suoi caratteri guizzano in quelle curve del destino che attraversano all'improvviso la nostra coscienza con un flusso di luce. La lingua di Dio non ha bisogno dell'accettazione umana. Semina i suoi segni e aspetta. Per lei tutto ciò che è umano è solo un'occasione. La legge del suo operare è: dire sempre la stessa cosa. L'oscurità di questa lingua dimentica ogni proposizione incidentale. L'accento della sua audacia non si può afferrare. Dove sopraffà l'uomo, si fa tempesta contro il suo volere, e spesso colpisce come un flagello; sovrabbondanza dell'esperienza, mare di lacrime o rimbombo di tuono. Del suo soffio sono fatte le vesti dei cherubini sulla tenda di seta davanti al tabernacolo. Nella sua sintassi si intrecciano cielo e terra. Il solco tracciato dal suo rigametro attraversa morte e nascita. Fuoco e luce sono il suo riflesso; e i miracoli il suo bisbiglio[24].

A partire da qui, si comincia a comprendere che la Lingua di Dio non è raccolta in nessuna lingua umana e in nessun vocabolario. Persino ogni idea di "testo sacro" non è che un pallido riflesso di quel *Logos* anteriore che preesiste alla creazione[25]. «I suoi vocaboli sono al di là del suono e della scrittura. I suoi caratteri guizzano in quelle curve del destino che attraversano all'improvviso la nostra coscienza con un flusso di luce»: l'intersezione tra la Rivelazione divina e quella rivelazione esistenziale che irrompe nella vita del singolo, ha la forma di una traccia luminosa e ineffabile. I caratteri luminosi di queste mute rivelazioni compongono il Libro della redenzione[26].

A un tempo Lingua e Letteratura Assoluta, essa «semina i suoi segni e aspetta». E non meno importante è la distensione temporale di questo Testo, la disseminazione infinita dei suoi segni. Tale Letteratura «dice sempre la

---

[24] H. Ball, *Cristianesimo bizantino*, tr. it. di P. Taino, Adelphi, Milano 2015, p. 210.

[25] «Il Verbo di Dio, mediante il quale "tutto è stato fatto" (Gv 1, 3) e che si "fece carne" (Gv 1, 14), è il medesimo che sta "in principio" (Gv 1, 1). Se qui avvertiamo un'allusione all'inizio del libro della Genesi (cfr. Gen 1, 1), in realtà siamo posti di fronte ad un principio di carattere assoluto e che ci narra la vita intima di Dio. Il Prologo giovanneo ci pone di fronte al fatto che il *Logos* è realmente da sempre, e da sempre egli stesso è Dio. Dunque, non c'è mai stato in Dio un tempo in cui non ci fosse il Logos. Il Verbo preesiste alla creazione»: J. Ratzinger (Benedetto XVI), cit., p. 4.

[26] J. Ratzinger ricorda «un'analogia sviluppata dai Padri della Chiesa tra il Verbo di Dio che si fa carne e la Parola che si fa libro», J. Ratzinger (Benedetto XVI), cit., p. 10.

stessa cosa». Il carattere eterno della sua stabilità è coesteso alla distensione infinita di una paziente attesa. Attesa di cosa? Della sua piena realizzazione: è probabile che la redenzione avrà la forma di una definitiva *esplicazione* del *Logos*. La lingua di Dio aspetta, e «dice sempre la stessa cosa». È stabile nei suoi contenuti e granitica nella sua perdurante presenza. Difficile non alzarsi in piedi, quando il coro intona in fortissimo l'«*aber*» nel *Deutsches Requiem* di Brahms[27]: «*Aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit*»[28]: «ma la Parola di Dio rimane in eterno».

IV. Lo Spirito di Dio

Che cosa *dicono* – esattamente – i ῥήματα θεοῦ? Sono di certo figure enigmatiche, figure dell'ambivalenza, dell'obliquità del *Logos*. Sembrano parole umane, ma sono al tempo stesso sovraumane. Sono sovraumane per la loro provenienza abissale, sono sovraumane per il tragico differimento del loro compimento redentivo. Si tratta di un *Logos* che era *en arché*, ma che ha anche e sempre la figura di un *Verbum adveniens*. Quelle parole hanno forma umana, ma appartengono a una Lingua divinamente *anteriore* a ogni linguaggio umano. Hanno forma umana, ma appartengono a un *Logos* che preesiste alla creazione. Le parole sembrano mancare, quando devono tratteggiare il mistero del Verbo: «*Verbo crescente, verba deficiunt*», scrive da qualche parte Agostino. Solo coloro che già *provengono* da Dio, hanno l'accesso a questa lingua ineffabile, al senso di una rivelazione misteriosa: «Chi è da Dio ascolta le parole di Dio. Per questo voi non ascoltate: perché non siete da Dio» (Gv 8, 47) («ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει: διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ»). La storia della redenzione rischia di compilare un testo illeggibile, scritto in una lingua incomprensibile. Le parole devono essere interpretate, serve un esegeta. L'azione messianica, nel cristianesimo, sembra coincidere con la possibilità, per gli esseri umani, di interpretare *correttamente* il Testo della rivelazione divina. Quella Parola non è una mera testimonianza muta, ma è nella tridimensionalità dell'azione esistenziale che essa acquista la giusta consistenza e il giusto rilievo: «Il

[27] J. Brahms, *Ein deutsches Requiem*, II, lett. H.
[28] Is 40, 8; 1 Pt, 1, 25, nella traduzione di Lutero.

cristianesimo è la "religione della Parola di Dio", non di "una parola scritta e muta, ma del Verbo incarnato e vivente"»[29]. La *vita del logos* non può soltanto avere a che fare con la vivente pratica delle lingue umane, nel loro commercio traduttivo, nel loro incessante travaso di senso, ma, nel cristianesimo, essa sembra acquistare una carnalità sorprendente. Si tratta di un Linguaggio che ha subito l'umiliazione della *kénosis*, e di un Linguaggio crocifisso. *Qualcosa* deve però garantire la comprensibilità di questo *Logos*. *Qualcosa* deve consentire di far transitare la parola all'azione, il puro Senso alla vita vivente. *Qualcosa* deve garantire che la traduzione (ogni traduzione) sia non solo *corretta*, ma *persuasiva*, *convincente*, *appassionante*, *sconvolgente*. I profeti e i teologi (i filosofi verranno più tardi) hanno chiamato questo "qualcosa": "Spirito". Lo "spirito", enigma filosofico e teologico, concettuale e traduttivo, che sta in un luogo imprecisato tra πνεῦμα, *spiritus*, *Geist* e *ruah*, consente al Testo di diventare Vita, consente al *Logos* di incarnarsi. Ipostasi trinitaria che consente la traduzione del Padre nel Figlio, lo Spirito agisce ogni volta che un Testo è compreso e vissuto nell'urgenza di una rivelazione esistenziale. L'intensità della vera lettura ripete ogni volta il mistero dell'incarnazione: il Senso del testo si fa amorosamente tutt'uno con il Senso dell'esistenza. Nel sussulto della rivelazione della verità del Testo agisce ortogonalmente l'effetto dello Spirito.

Neher però racconta anche un'altra storia. Ricorda che il termine *davar* ricorre nel testo biblico solo a partire dall'undicesimo capitolo della Genesi[30]. Per dieci capitoli, la narrazione della creazione del mondo non contempla l'azione di *davar*. In principio non era tanto la *Parola*, quanto lo *Spirito*. La *ruah* di *Elohim* compone una storia spirituale *anteriore* alla vicenda del Verbo. Nell'azione profetica, ricorda Neher, l'epoca della *ruah* costituisce solo una prima fase del profetismo, l'epoca *pneumatica*, che rappresenta la fase enigmatica e scomposta di una possessione inquietante. È solo con la seconda fase che si apre l'epoca della vera parola profetica, ovvero l'epoca del *davar*. Con una formula indimenticabile, scrive Neher che «la *parola* è la maturità

[29] J. Ratzinger (Benedetto XVI), cit., p 4.
[30] A. Neher, *L'esilio della parola*, cit., p. 86.

dello *spirito*»[31]. L'epoca spirituale, l'epoca di un profetismo passionale e sconvolgente, l'epoca della *ruah*, prevede un esercizio profetico chiuso nella soggettività del profeta posseduto. È soltanto *davar*, la parola/cosa/azione, che conquista lo spazio di una vigenza oggettiva e vincolante:

> Tutto il campo della *ruah* resta soggettivo. È la relazione della prima persona; l'*Io* del profeta subisce un'esperienza che egli può descrivere, comprendere, conoscere, senza tuttavia potersi distaccare da essa e giudicarla. Sono i sogni, le visioni, le estasi: il loro racconto è fatto in prima persona: *ho sognto, ho visto, ed ecco*… Il campo del *dabar* è oggettivo. All'*Io* del profeta si sostituisce un *Egli*: *parola di Dio, oracolo del Signore*… Le parole non esigono più né racconto, né interpretazione. Esse sono.[32]

La tradizione ebraica, così attenta all'esegesi della Torah, sembra però chiusa al vero esercizio della *enarratio* e dell'interpretazione. In quel mondo, sembra non darsi mera "ermeneutica", perché ciò che è stato detto è già potente nella sua evidenza. La tradizione cristiana sembra bisognosa di mediazioni più pervasive. Non solo la Parola deve subire la *kenosis* e il travaglio dell'incarnazione per raggiungere l'umano, ma, per essere compresa, abbisogna anche dell'azione mediatrice dello Spirito. È tramite lo Spirito che la Parola abissale viene tradotta in parole umane: «La Parola di Dio, dunque, si esprime in parole umane grazie all'opera dello Spirito Santo. La missione del Figlio e quella dello Spirito Santo sono inseparabili e costituiscono un'unica economia della salvezza»[33]. L'azione dello Spirito non va intesa soltanto come commercio intradivino nello spazio dell'economia trinitaria, ma anche some azione ispiratrice e creativa. È lo Spirito che garantisce la reversibilità tra il riconoscimento «[del]l'importanza dell'autore umano che ha scritto i testi ispirati e, al medesimo tempo, [di] Dio stesso come vero autore»[34]. L'azione creatrice ed ispiratrice dello Spirito ha trovato in Rabano Mauro e in Gustav Mahler due interpreti d'elezione. L'esplosione imperiosa e giubilante del *Veni creator spiritus* che apre la sua Ottava sinfonia è la migliore traduzione musicale di quell'appello creativo. L'azione pneumatica dello spirito, che generalmente potrebbe evocare il tenue fruscio di una re-

[31] A. Neher, *L'essenza del profetismo*, tr. it. di E. Piattelli, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 92.
[32] *Ibidem.*
[33] J. Ratzinger (Benedetto XVI), cit., p. 8.
[34] Ivi, p. 10.

spirazione impercettibile, acquista in quel caso la potenza comburente di un fiume di fuoco. Mai l'ispirazione dello Spirito era stata invocata con tanta travolgente passione[35].

V. Contrazioni del Logos

Come va intesa questa *kénosis* del *logos*? Se quel *Logos* è «*en arché*», se è sin dall'origine «presso Dio», e se quel *Logos* è Dio stesso, come può coniarsi in parole umane? Come è possibile che la sua infinità sia svolta nei corti diametri di un *Gespräch* umano? Quel *logos* deve subire un processo di contrazione, un processo di *complicatio*, la cui consistenza teologica risulta nondimeno oscura. Non è un caso che i Padri greci abbiano intuito il problema e abbiano cercato, nel Testo di Dio, la soluzione[36]. «Il Verbo si è abbreviato»: così suona l'interpretazione di un decisivo passo profetico. Da Isaia si trae la considerazione che il *Logos* si è *abbreviato*, si è *accorciato*, si è *offuscato*: «*o logos brachynetai*», «*o logos pachynetai*» («ὁ λόγος βραχύνεται», «ὁ λόγος παχύνεται»). Ecco il passo di Isaia nella versione dei Settanta: «ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει ὁ θεὸς ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ» (Is 10, 23). Gerolamo, secondo la *Clementina*, traduce: «*Consummationem enim et abbreviationem Dominus Deus exercituum faciet in medio omnis terrae*». Traducendo alla lettera la traduzione della *Septuaginta* si ottiene: «Dio (la divinità) renderà (farà) breve il *logos* nell'intera ecumene». Si tratta di un passo citato anche da Paolo nella Lettera ai Romani (Rm 9, 28). Il *Novum testamentum graece et latine* di Nestle-Aland traduce: «*Verbum enim consummans et brevians faciet Dominus super terram*» (Rm 9, 28)[37]. Συντέμνω significa «*cut down*, *cut short*», non solo nel senso di accorciare, ma anche nel senso di "tagliare corto". «*Cut*

[35] Cfr. F. Ohly, «Tau und Perle», in Id., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, p. 274; G. Mahler, *Ottava sinfonia*, Parte I.

[36] Cfr. Origene, *Peri Archon*, I, 2, 8.

[37] Commenta Ratzinger: «I Padri della Chiesa, nella loro traduzione greca dell'Antico Testamento, trovavano una parola del profeta Isaia, che anche San Paolo cita per mostrare come le vie nuove di Dio fossero già preannunciate nell'Antico Testamento. Lì si leggeva: "Dio ha reso breve la sua Parola, l'ha abbreviata" (Is 10, 23; Rm 9, 28). Il Figlio stesso è la Parola, è il Logos: la Parola eterna si è fatta piccola», J. Ratzinger (Benedetto XVI), *cit.*, p. 6.

the matter short, speak briefly», suggerisce il Liddell-Scott. «σύντεμνε» significa «*cut short, make an end*»[38].

Un lungo discorso, coesteso all'eternità del *Logos* e alla promessa millenaria della sua realizzazione differita, viene abbreviato fino a raggiungere l'istante di una rivelazione, la *Jetztzeit* di una contrazione messianica, istantanea, puntuale. Contrazione del *logos* nei diametri delle lingue umane; *complicatio* del *Verbum* nel significato approssimativo delle parole umane; infinità del Senso nello spazio accorciato di una vita umana; eternità dell'Idea ineffabile nel corto metro del discorso umano: forse non ci sono altre parole per immaginarsi la *kénosis* del *logos*.

VI. Voci di venti leggeri

Vi è un passo biblico, dove la teofania descritta sembra superare i limiti di una rivelazione stretta attorno al tema della Parola. Quell'evento sembra trasgredire l'idea che si dia manifestazione di Dio solo attraverso l'azione del Verbo. Nel Primo Libro dei Re, si racconta di come il profeta Elia si confronti con differite rivelazioni divine: venne un vento impetuoso, ma Jahvé non era nel vento; venne un terremoto, ma Jahvé non era nel terremoto; venne un fuoco divorante, ma Jahvé non era nel fuoco. E dopo il fuoco giunse la «voce di un'aura leggera»: «καὶ μετὰ τὸ πῦρ φωνὴ αὔρας λεπτῆς» (1 Re 19, 11-12). Conferma dell'economia pneumatica della rivelazione divina, è a un «vento leggero» che è attribuito il *proprio* della teofania biblica. Lo Spirito *respira* attraverso quella narrazione, in cui ne va di una confermata reversibilità di *Gott* e *Geist* («*Spiritus est Deus*», «πνεῦμα ὁ θεὸς», Gv 4, 24). È in una brezza gentile che viene sentita la traccia del divino. Impalpabile sensazione tattile, oltrepassamento di ogni "estetica" verso il puro Senso, il vento non accarezza soltanto la pelle dell'uomo e la pelle del mondo: esso è dotato di voce. È la *phoné* dell'aura, che garantisce il carattere *tenue* della rivelazione. André Neher va oltre: segnala che l'originale ebraico «*qòl demamà daqqà*» regge un'altra lettura e un'altra traduzione. Non si tratterebbe tanto della «voce di un vento lieve», quanto piuttosto della «voce sottile del silenzio»[39]. È a partire

[38] Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996, v. συντέμνω.
[39] A. Neher, *L'esilio della parola*, cit., p. 45.

da quella evidenza, che Neher intraprende il suo viaggio alla scoperta del Silenzio divino. A partire dalla testimonianza di Elia, possiamo immaginare una Rivelazione non mediata dalla Parola, ma da un sospiro del vento che coincide già con la circolazione pneumatica del Senso:

> La "voce di vento leggero" che si rivolge a Elia (1 Re 19,21) suona nell'originale ebraico, secondo Neher, come "la voce sottile del silenzio". La voce del silenzio, oltre ancora quella del soffio più impercettibile, è per lui la forma più autentica del manifestarsi del Signore. La sua è, letteralmente, una teo-logia del Silenzio, ovvero una teologia che fa del Silenzio il Logos stesso di Dio[40].

Come andrebbe pensata questa teologia apofatica, che fa del Silenzio di Dio il centro stesso della Rivelazione? E di che tipo di Rivelazione si tratterebbe, se ciò che si manifesta non è altro che l'abissale mutismo di Dio? E come andrebbe pensata la rivelazione cristiana, se l'incarnazione del *Logos* non fosse altro che l'*incarnazione* del Silenzio di Dio? Che azione messianica sarebbe, quella che portasse al cuore della storia umana null'altro che il ritirarsi di Dio da ogni linguaggio e da ogni espressione? Come andrebbe intesa una Parola che risultasse del tutto inessenziale rispetto al Silenzio? Come andrebbe intesa una Parola che fosse antitesi del Silenzio? «La parola è l'antitesi del silenzio. Ora, la magia è silenzio; l'estasi mistica richiede il silenzio. La parola non è conciliabile né con l'una né con l'altra»[41]. Questa prospettiva apre l'ipotesi che al cuore della storia della salvezza non vi sia una Parola salvifica, un oracolo imperioso, una promessa. Al cuore di quella storia vi è solo il Silenzio, la traccia muta dell'assentarsi di Dio, lo scacco di ogni "logicità", l'incavo del Senso. La storia umana non sarebbe altro che un vortice al cui centro agisce la forza del Suo tacere.

VII. Epilogo

Che cosa rimane di tutto ciò? Una risposta impietosa e *tranchant* suonerebbe: niente. Il nostro tempo potrebbe essere definito come il "tempo dell'epilogo". "Epilogo" non significa soltanto che *qualcosa sta finendo*, non significa soltanto che il libro della Storia sta giungendo alle ultime pagine, ma anche

[40] M. Cacciari, "Postfazione", cit., p. 227.
[41] A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 92.

che – letteralmente – questo che viviamo è il tempo dell'*epi-logo*. Noi stiamo *già oltre* la fine del *Logos*, nella *consummatio finalis* del Verbo. George Steiner ha suggerito che il nostro è il tempo dell'epilogo, il tempo nel quale il *Logos* ha disertato il mondo e il Senso[42]. Perché questa diagnosi? La "nostra" civiltà, la civiltà che continuiamo a chiamare "europea", è stata la civiltà della Parola. Atene, Gerusalemme e Roma sono le tre capitali del *Logos*. La metafisica greca consolida, in un lavorio millenario, la *fede* nella dicibilità del mondo e dell'esperienza. Non si dà metafisica senza la fede nella tenuta del patto tra parola e mondo. La tradizione ebraica rappresenta la civiltà del Libro, della dialettica tra parola scritta e profezia, tra parola vivente e parola talmudica. L'infinito commento al Testo divino non è altro che un atto di parola che prolunga un originario atto di Parola. Il cristianesimo latino, che eredita la metafisica greca, l'esperienza ebraica e la legge romana, innalza a tal punto il *Logos* da farne Verbo di Dio e Dio stesso. Non è escluso che la nuova civiltà che sta nascendo sotto i nostri occhi, e che nessuna mappa, nessuna lingua, nessuna geofilosofia è ancora capace di descrivere, sia una civiltà del «dopo Parola». Questa nuova civiltà ha reciso tutti i legami essenziali con quella civiltà del *Logos* che è durata alcuni (pochi) millenni. Il prestigio accordato alla Parola è scomparso. L'economia del Verbo ha subito gli effetti di una devastante inflazione. Il *pathos* teologico del Verbo, che garantiva alla poesia e alla filosofia la loro centralità epistemica, è perduto. Le grandi esperienze letterarie e filosofiche del ventesimo e del ventunesimo secolo hanno registrato questo cambiamento di paradigma. Una lingua balbettante, esitante, nevrotica, sul bordo del silenzio, è diventata la *koiné* della nostra nuova sensibilità. Il gusto della parola proclamata, la retorica solenne e maestosa, la gloria di un linguaggio adorno appartengono ormai al museo della letteratura. Autori pur diversissimi come Hofmannsthal, Joyce, Pound,

[42] G. Steiner, *Linguaggio e silenzio*, Garzanti, Milano 2001, p. 27: «L'Apostolo ci dice che in principio era il Verbo. Non ci dice nulla per quanto riguarda la fine»; «Bisogna ormai capire che le configurazioni e i modi operativi cruciali della nostra condizione morale, filosofica e psicologica, della nostra estetica, delle interazioni formative tra conscio e preconscio, delle relazioni tra l'economia del bisogno e del desiderio da una parte, e l'economia delle costrizioni sociali dall'altra, avvengono 'dopo la Parola'. Di questa eredità, l'espressione banalizzata e tuttofare della "morte di Dio" è soltanto una delle articolazioni, fertile ma parziale»: Id., *Vere presenze*, cit., p. 96.

Beckett, Cioran, Bernhard sembrano aver compilato il testamento del linguaggio. L'epoca della Parola è già scritta *in articulo mortis*.

Aver perduto la Parola è la Fine di Tutto? Non necessariamente. Al declino del linguaggio (e della forma del pensiero allegata a quella determinazione del *Logos*) corrisponde l'alba di nuove forme del Senso. Le trasmissioni del significato corrono attraverso canali nuovi e diversi. La matematica sembra aver saldamente scalzato le lingue naturali dalla centralità epistemica della scienza. Il ritiro della parola è contemporaneo al profluvio di immagini, che costituiscono ormai una paradossale *Biblia pauperum* senza consistenza e senza durata, ma la cui efficacia e seduzione sono indubitabili. Le tecnologie di elaborazione del suono consentono all'ascolto di evacuare l'esperienza della lettura silenziosa. Il numero di produzioni musicali ha forse già superato il numero dei libri pubblicati.

Eppure, è proprio alla musica che potrebbe essere affidata una nuova dimensione della rivelazione: «I significati del significato della musica sono trascendenti; essa è stata a lungo, ed è tuttora, la teologia non scritta di quelli che non hanno nessun credo formale o lo rifiutano. O viceversa: per molti esseri umani, la religione è stata ed è la musica in cui credono»[43]. L'espansione sublime realizzata dal mottetto di Francisco Guerrero innalzava la Parola di Dio ai diametri più che umani della musica. L'intonazione cantata del Testo trasferisce alla Parola un supplemento di senso, supplemento il cui significato è ancora tutto da comprendere. La solennità del contrappunto corale rende giustizia alla potenza di senso implicato nella Parola, come anche alle voci che si sprigionano dal roveto ardente nel *Moses und Aaron* di Schönberg. Giovanni, l'evangelista che apre l'Età dello Spirito, mette in bocca al Messia parole dure: «*Qui est ex Deo, verba Dei audit*» (Gv 8, 47); «Chi è da Dio, ascolta le Sue parole. Voi che non le ascoltate, non venite da Lui». Chi è capace di sentire le Parole di Dio è perché sa di *provenire* da Lui. Chi ha sete di Lui, si sforza di *saper ascoltare* quella Parola: «La perfetta capacità di *ascolto* è infatti promessa escatologica, come il *vedere* il Signore»[44]. Forse abbiamo perduto le Parole di Dio. Forse non ci resta che il crepitio di un fuoco, la voce

[43] Id., *Vere presenze*, cit., p. 206.
[44] M. Cacciari, "Postfazione", cit., p. 228.

di un'aura leggera, l'invisibile respirazione dello Spirito – o l'abisso del Suo Silenzio. Nulla che abbia a che vedere con la Parola. Ma se quella Parola fosse la Musica?