



La fede adulta: misurare la distanza

di Lucia Vantini

Se certamente l'esperienza della fede suscita parole di presenza, pienezza e forza di significazione dei vissuti, essa domanda anche di interrogare i momenti di inquietudine, incertezza e silenzio. Queste tonalità minori, infatti, risultano essenziali all'armonia dell'esperienza credente e addirittura una sorta d'indice della sua realtà. Riconoscere i momenti di disorientamento che attraversano la fede non porta necessariamente a una forma di immobile rassegnazione. Anzi, come in queste pagine si tenta di mostrare attraverso la scrittura filosofica di Simone Weil e di Slavoj Žižek, l'eccedenza percepita nella relazione con il divino domanda certamente che l'io rinunci alla naturale espansione di sé, ma per lasciarsi muovere dall'eccesso sperimentato fino a rispondere con responsabilità, assumendosi il compito della cura del mondo. Solo così quell'eccedenza viene realmente contemplata e custodita. Risulta quindi fondamentale imparare a riconoscere e in qualche modo a misurare la distanza insuperabile da Dio che ogni credente prova a causa della propria finitudine.

Già nel giudaismo, molto sensibile agli aspetti di incompiutezza della realtà e del pensiero, emerge una certa sapienza nel misurare tale distanza, tanto che, per esempio, nella scrittura di André Neher il silenzio di Dio diviene protagonista della Scrittura. Il libro della Parola diventa così il libro del silenzio¹: non ci sono parole quando i cieli narrano la gloria di Dio², quando il vento leggero soffia sul profeta Elia al limite delle forze e disorientato³, quando Abramo

¹ A. NEHER, *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Genova-Milano 2005.

² Sl 19.

³ 1 Re, 19,12.

prepara il sacrificio del figlio sul monte Moria, e quando le domande di Giobbe sembrano cadere nel vuoto.

Il Dio che esce dalla scrittura di Neher ha dunque un volto complesso, che l'autore riassume attraverso due immagini: quella dei ponti sospesi e quella delle arcate spezzate. Il «Dio dei ponti sospesi» crea passaggi sull'abisso della distanza, spalanca luoghi di speranza, rassicura nell'incertezza, pacifica nell'inquietudine e consola nel dolore. Il «Dio delle arcate spezzate», invece, è al di là di tutte le mediazioni umane e la distanza dal suo amore non è mai del tutto colmabile. Così, come l'errore è interno al cammino verso la verità, il silenzio di Dio attraversa necessariamente l'esperienza del credere e si rivela come una sospensione feconda, da non soffocare. In quel silenzio si dischiude lo spazio stesso della libertà umana.

La separazione e l'incontro sono quindi due forme dello stesso mistero. Riprendendo un'immagine di Elie Wiesel, Neher scrive che nella distanza e nella vicinanza da Dio è sempre la stessa porta che si apre⁴ e la soglia di questa porta è il silenzio⁵. Con questo Dio, dunque, l'essenziale non è nel raccolto, ma nella semina, nel rischio e nelle lacrime. Tutto è nel segno dell'incompiutezza, tanto che «forse» appare «la parola chiave del pensiero ebraico»⁶.

Il cristianesimo mette radici in questo «forse». L'esperienza della fede cristiana nasce dall'aver assunto quella sospensione e dall'aver riconosciuto in Gesù il dono divino che, rigenerando il mondo, ricostruisce le arcate spezzate e le trasforma in vie praticabili del Regno. Quel Dio che nessuno ha mai visto è stato rivelato dalla carne del Figlio divenuto uomo⁷ e l'evento è ancora disponibile per tutti, grazie alla forza attualizzante dello Spirito. Dio si mostra dunque come amore incondizionato che invita alla comunione, senza espropriare nessuno della libertà.

Il dono cristologico, però, non è solo il luogo in cui il mistero di Dio si rende presente, ma è anche il luogo in cui tale mistero viene custodito, mai del tutto traducibile e intima-

⁴ Cf E. WIESEL, *Les portes de la forêt*, du Seuil, Parigi 1964, 59.

⁵ Cf A. NEHER, *L'esilio della parola*, 249.

⁶ A. NEHER, *L'esilio della parola*, 247.

⁷ Gv 1,18.

mente resistente alle definizioni e alle raffigurazioni. Questo dono, culmine della rivelazione, non è ancora ricevuto, accolto e compreso in modo pieno. In questo senso, i sacramenti, che costituiscono una forma di accesso al mistero pasquale, sono al contempo riti che regolano e misurano una distanza.

La Parola incarnata non colma dunque tutto il silenzio della realtà. Anzi, esige questo silenzio per poter essere ascoltata e compresa nella sua consistenza paradossale: *agape* che patisce l'urto del mondo e, ferita e crocifissa, resta in sé senza tradire la propria destinazione universale. Questa dimensione *kenotica* è indice, in negativo, di un'eccedenza positiva che dunque non può mai essere intesa come presenza pacificata e oggettivabile. Si apre qui un eccesso⁸ di cui ogni credente deve tener conto. È un eccesso che domanda riconoscimento, custodia e contemplazione. Su questa soglia, dove l'amore si mostra fragile in quanto disposto a tutto, si inquieta ogni credente, tentato, come gli amici di Giobbe, di riempire d'altro il silenzio di Dio.

Colmare i vuoti: la distanza soffocata

*Assorbire totalmente il divino
è una forma del volersene liberare
(M. Zambrano)*

Quando i significati sembrano sospesi e si fatica a comprendere la volontà divina, il credente mette in funzione l'immaginazione, che è contemporaneamente risorsa e pericolo. Da un lato è risorsa perché, raffigurando come sarebbe stata – e come potrebbe essere – la realtà se avesse preferito la luce alle tenebre⁹, essa ha la potenza simbolica necessaria a riscrivere le storie ferite e ad aprire percorsi creativi e inediti tra le intricate maglie dell'inesorabile necessità che governa la vita. Se è vero, come scriveva Maria Zambrano,

⁸ Cf P. GISEL, *L'excès du croire*, Ddb, Parigi 1990.

⁹ Gv 3,19.

che «siamo figli dei nostri sogni»¹⁰, le visioni dell'immaginazione riescono a sostenere la tensione alla giustizia, alla verità e alla bellezza. Senza queste visioni, dunque, il mondo sarebbe certamente più povero.

Dall'altro lato, però, l'immaginazione può anche essere molto pericolosa, in quanto genera illusioni e le traveste di realtà. Per Simone Weil, essa è la radice di tutti i mali. L'immaginazione, che si attiva quando «nulla di esteriore corrisponde ad una tensione interiore»¹¹, consola i desideri frustrati inventando un'altra realtà, senza preoccuparsi di creare una connessione tra ciò che è e ciò che potrebbe essere. Sradicata, essa finisce per colmare con la menzogna i vuoti che si formano quando si patisce l'urto del reale.

In questa sregolatezza dell'immaginazione, secondo Weil, risiede il peccato¹²: il rifiuto di patire le mancanze e l'incapacità di sostenere l'assenza di conferme occludono «anche le più piccole fessure per le quali passerebbe la grazia»¹³. La grazia, infatti, può penetrare nel mondo solo là dove c'è un vuoto per riceverla¹⁴. Nell'ordine ineluttabile della necessità, non c'è varco per la presenza di Dio se non nel vuoto aperto dall'io, attraverso un lavoro di resistenza all'immaginazione e di accettazione delle ferite del desiderio.

Il concetto di "vuoto" weiliano si presenta come una struttura ambivalente: un vuoto è sia «ciò che rende l'uomo capace di peccato»¹⁵, ma anche ciò che, se sopportato, consentito e contemplato, apre il passaggio alla grazia¹⁶. È come «un'ordalia»¹⁷ che può condurre sia alla degradazione sia al soprannaturale. È lo stato di massimo squilibrio oltre al quale l'ordine interno verrebbe irrimediabilmente compromesso, che ha tuttavia in sé importanti potenzialità di ricon-

¹⁰ M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina, Milano 1996, 90.

¹¹ S. WEIL, *Quaderni*, vol. II, 35.

¹² Cf S. WEIL, *Quaderni*, vol. IV, 417.

¹³ S. WEIL, *Quaderni*, vol. IV, 416.

¹⁴ Cf S. WEIL, *Quaderni*, vol. I, Adelphi, Milano 1991, 104.

¹⁵ S. WEIL, *Quaderni*, vol. IV, 417.

¹⁶ Cf S. WEIL, *Quaderni*, vol. I, 398.

¹⁷ S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, 116.

figurazione a un livello superiore¹⁸.

Ovviamente non è un invito a quel triste e rinunciataro annullamento di sé che Nietzsche rimproverava a un cristianesimo disamorato della vita. Nella sospensione di sé di fronte all'assenza c'è una dimensione di scelta. Un vuoto non si custodisce mai nella costrizione: «la distruzione è l'estremo opposto della de-creazione»¹⁹. Un io distrutto da fuori vive semplicemente un inferno²⁰. La rinuncia dell'io che preserva la permeabilità del mondo alla grazia è invece una risposta cercata alla *kenosi* divina: Dio si è svuotato della sua divinità per farsi uomo e ognuno è chiamato a corrispondere a questa de-creazione con gesti personali di abbassamento di sé. In gioco c'è la compiutezza dello stesso atto creativo del Padre, che passa per i vuoti lasciati essere dalle creature affinché il mondo e Dio possano guardarsi direttamente²¹.

Consolazioni fittizie e fantasie sterili possono riguardare anche il vissuto di fede: di fronte a un'alterità che mantiene il proprio mistero, accade di accorciare il tempo e di stringere lo spazio della sospensione generata dal silenzio di Dio. Secondo Weil, «la maggior parte della gente pia è idolatra»²², perché troppo spesso pensa di disporre di un Dio che appare sempre chiaramente interpretabile. Ma l'idolo, che promette di consegnare il Signore nelle zelanti mani d'uomo, come ogni nefasto incantatore non mantiene la parola data e la-

¹⁸ In questo senso, il "vuoto" di cui parla Simone Weil è molto vicino a ciò che l'epistemologia della complessità chiama *margini del caos*, concetto di cui aveva parlato per primo Christopher Landon in termini informatici. Senza entrare nella questione della legittimità epistemologica del passaggio da ermeneutiche scientifiche a ermeneutiche sociologiche e filosofiche, è suggestiva l'idea di una zona dell'essere nella quale, al massimo grado di disordine, un sistema si trova al culmine della sua capacità di gestione, elaborazione e generazione delle informazioni. Cf C. G. LANDON, *Computation at the Edge of Chaos* in «Phisica», 42/1990 e I. PRIGOGINE, *L'esplorazione della complessità*, in G. BOCCHI - M. CERUTI (edd.), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985, 179-193.

¹⁹ S. WEIL, *Quaderni*, vol. II, 301.

²⁰ Cf S. WEIL, *Quaderni*, vol. IV, 249.

²¹ Cf S. WEIL, *Quaderni*, vol. II, 263.

²² S. WEIL, *Quaderni*, vol. IV, Adelphi, Milano 1993, 205.

scia dietro di sé una fede solo immaginaria, che neutralizza la forza dello Spirito. Per la sua forma sradicata, essa resta bloccata nel registro del *già* delle certezze già dette, scritte o vissute e si paralizzava nella banale ripetizione dell'identico in cui di Dio rimane solo il nome.

Questo rischio è tentazione permanente, in quanto mantenere un vuoto significa stare nella dimensione della perdita²³. Per mostrare come la de-creazione dell'io non porti a uno svuotamento dell'essere ma a una sua valorizzazione, tornano utili alcune intuizioni del filosofo sloveno Slavoj Žižek, che racconta di un modo creativo di abitare i vuoti, individuando nel cristianesimo il luogo simbolico di una resistenza alla derealizzazione del senso.

**Parole che vengono da altrove:
Slavoj Žižek, un argine all'idolatria**

*È grande gloria per Dio aver creato un essere
capace di cercarlo o di ascoltarlo da lontano
a partire dalla separazione, dall'ateismo*
(E. Lévinas)

A volte un argine all'idolatria di una fede immaginaria proviene da luoghi lontani e imprevedibili, in particolare da quei percorsi atei che non arretrano davanti alla questione di Dio, come quello del filosofo sloveno Slavoj Žižek. Nelle sue parole, l'eccesso dell'esperienza credente è segnalato e custodito come un'ulteriorità irraggiungibile eppure capace di muovere il soggetto proprio a partire dalla sua distanza. Mantenere aperto lo spazio che si apre nella fede è complicato, perché i momenti di sospensione costano fatica. È infatti meno dispendioso aggrapparsi a qualcosa, a qualunque cosa, piuttosto che mantenere uno spazio vuoto:

²³ Cf M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, Filema, Napoli 2003, 50.

«la “nullità” (il vuoto, l’essere privi di qualsiasi sostanza) e il più basso livello di energia paradossalmente non coincidono più, cioè, è “più economico” (costa al sistema meno energia) persistere in “qualcosa” che fermarsi a “niente”, al livello più basso di tensione o nel vuoto, nella dissoluzione di ogni ordine»²⁴.

Divenire custodi della trascendenza, dunque, domanda uno sforzo, implica un lavoro. La radice etimologica di *agape* è la stessa di *agonia*, perché l’amore ha in sé la dimensione della conflittualità e della resistenza. Al di fuori di questa dialettica, secondo Žižek, c’è solo idolatria.

Si cede all’idolo travestito da certezza per attuire il disagio suscitato da un Dio nascosto e di fronte a un senso che pare indisponibile. Tutto accade attraverso una strana e spesso impercettibile inversione del pensiero, che si stacca dalla realtà e inizia a tematizzare se stesso, divenendo un feticcio in cui ogni cosa è soppiantata e dissolta. Così, si racconta di Dio ma si descrive il proprio desiderio, si spiega il Regno secondo una mappa del mondo disegnata da sogni soggettivi e per legittimare qualunque limite o ingiustizia si fa leva sulla forza di uno Spirito che soffia dove vuole. Nascosto dietro una falsa universalità, allora, il pensiero si fa presunzione: dispensa parole valide per tutti e per sempre, perde la sensibilità per la singolarità nella sua concretezza e banalizza il frammento, riducendolo a insignificante parte della realtà. Žižek invita allora il credente a domandarsi: *che cosa ho messo al posto di Dio nella mia vita?*²⁵.

Il recupero della distanza divina rispetto alla rappresentazione umana non porta a una prospettiva negativa o quietista, perché lo stare nella sospensione non significa abdicazione di sé. Anzi, Žižek è molto chiaro nel dire che il vuoto non deve divenire *alibi* delegando la propria vita ad altro²⁶. Avverte piuttosto del pericolo insito in alcune strane pratiche di “interpassività”, dove si desidera qualcosa attraverso il de-

²⁴ S. ŽIŽEK, *Il cuore perverso del cristianesimo*, Meltemi, Roma 2006, 122.

²⁵ Cf L. MURARO – A. SEROGIÒ, *Il posto vuoto di Dio*, Marietti, Torino 2006.

²⁶ Žižek riprende qui R. PFALLER, *Estetica dell’interpassività*, «Agalma» 7/8, Meltemi, Roma marzo 2004.

siderio degli altri, come emerge semplicemente osservando il comportamento quotidiano delle persone:

«Oggi noi attraverso i prodotti acquistiamo in verità la nostra vita, l'esperienza stessa, senza però la fatica di farla [...] ci riempiamo le case di videocassette che non vedremo mai, ci piacciono le trasmissioni con le risate registrate perché ci dispensano perfino dall'obbligo di ridere»²⁷.

La fede non tollera sostituzioni né neutralizzazioni dell'eccesso attraverso usi, costumi, abitudini o riti. Žižek è critico verso un'epoca che difende la religione più come ordine di garanzia dei valori che come esperienza vitale: «Cos'è uno stile di vita culturale, se non il fatto che, sebbene non crediamo in Babbo Natale, c'è un albero di Natale in ogni casa e nei luoghi pubblici ogni dicembre?»²⁸. Invita così il credente a porsi la domanda: *credo veramente o no?*²⁹.

Nel discorso di Žižek, la fede diventa passione per il Reale, inteso nel senso lacaniano del termine, come nucleo profondo e irrepresentabile della realtà, che accade senza previsione e mediazione, come trauma e rilancio di ciò che è già presente. È un evento che prevede un eccesso che patisce inevitabilmente una perdita quando entra nel simbolico e diviene linguaggio. Trascurando tale eccesso, l'immaginario prende il sopravvento, lasciando il mondo a un destino di progressiva derealizzazione, nel proliferare di vuoti simulacri ormai spogliati di ogni capacità di significazione.

Quando custodisce l'eccesso, il cristianesimo si offre come una risposta alla polverizzazione dell'essere a cui la decostruzione costringe: misurando la distanza dal Dio che lo ama e a cui dà credito, il credente è messo in processo e arriva a rischiare se stesso nella contingenza, seppure per qualcosa che non è completamente afferrabile, per un'impresa che è anche un enigma. Come un *kairòs*

²⁷ Il passo è citato da F. LA PORTA, *L'autoreverse dell'esperienza. Euforia e abbagli della vita flessibile*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, 111.

²⁸ S. ŽIŽEK, *Il cuore perverso del cristianesimo*, 13.

²⁹ Cf S. ŽIŽEK, *Il cuore perverso del cristianesimo*, 11.

del pensiero, la fede restituisce allo Spirito corpi e mondo.

Žižek recupera così un'ontologia reale senza cadere né nel registro della presenza piena né in quello dell'assenza di senso. Il Reale, irrepresentabile e traumatico, accade come una smagliatura nella rete dei simboli e li rigenera offrendo loro la consistenza dell'evento. In tal modo, la custodia dell'eccesso diviene decisione e azione, recuperando per via pratica ciò che eccede la parola. La percezione della grandezza divina non paralizza il credente, ma lo chiama all'azione: «Lungi dal fornire il conclusivo puntino sulla *i*, l'atto divino rappresenta piuttosto l'apertura di un Nuovo Inizio e l'umanità deve essere alla sua altezza, deve deciderne il significato, deve farne qualcosa»³⁰. Mantenere lo spazio di Dio, facendo attenzione a non riempirlo maldestramente di se stessi, non significa dunque dissolvere la propria consapevole decisione di affidamento, ma prender su di sé il carico di quella relazione, pur nella consapevolezza di tutte le fragilità, che non devono mai scoraggiare: «se si aspetta il momento di diventare maturi per l'Evento, l'Evento non accadrà mai»³¹.

Individuando nella risposta etica una possibile forma di sintonizzazione con l'eccesso che sfugge alla parola³², Žižek rischia il politico nel teologico.

Una conclusione “pratica”

Darsi da fare nel vuoto

(I. Bachmann)

La percezione della differenza di Dio è dunque segno della realtà della fede e domanda la custodia di un vuoto in cui l'eccesso possa trovare riparo. Nella consapevolezza di

³⁰ S. ŽIŽEK, *Il cuore perverso del cristianesimo*, 176.

³¹ S. ŽIŽEK, *Il cuore perverso del cristianesimo*, 174-175.

³² Cf I. GUANZINI, *Lo Spirito è un osso. Postmodernità, materialismo e teologia in Slavoj Žižek*, Cittadella, Assisi 2010.

quest'asimmetria, il credente è chiamato a considerare l'insufficienza del linguaggio e delle immagini per dire Dio, ma allo stesso tempo a immergersi in quello scarto, lasciandosene muovere. Come atto globale del credente, la fede è un evento che coinvolge la libertà nella storia, un evento pieno di mondo, un'esperienza seconda a cui si viene rinviati incontrando la vita permeata dalla grazia.

Come scrive il teologo svizzero Pierre Gisel, la fede «vive di un eccesso»³³, un eccesso che non è mai del tutto perduto, perché può tradursi nella concretezza dell'*ethos* agapico che esso apre. Lo scarto della rappresentazione e l'eccesso del divino, allora, si costituiscono contemporaneamente alle pratiche di solidarietà. L'eccesso insito nella fede prende dunque forma nella relazione che ognuno intrattiene con sé, con gli altri e con il mondo e si qualifica non solo nei termini di un'eccedenza indisponibile, lontana, inaccessibile, ma anche come ciò che ha la forza di muovere:

«Ciò che si offre tradizionalmente nel religioso e si gioca con il credere è al centro della relazione che il soggetto trattiene con se stesso, con gli altri e con ciò che lì si simbolizza in termini di mondo; al centro della relazione con ciò che *oltrepassa* il soggetto e lo *mobilita* al tempo stesso»³⁴.

Ecco dunque il segreto del credere, fatto di spossessamento, accettazione e trasgressione: è il segreto del passaggio tra l'esperienza di una trascendenza irriducibile all'io e una nuova e più profonda immanenza. Lasciando essere l'alterità che apporta squilibrio, il soggetto non giunge a disincarnarsi, ma intensifica il rapporto con il mondo e radicalizza il vissuto: una vita nello Spirito è dunque una vita «alle prese con la contingenza»³⁵.

La fede, in quanto risposta all'eccesso di Dio che ha tanto amato il mondo da donare il Figlio, custodisce la propria

³³ P. GISEL, *L'excès du croire*, 138.

³⁴ P. GISEL, *La teologia: identità ecclesiale e pertinenza pubblica*, EDB, Bologna 2009, 144.

³⁵ P. GISEL, *La subversion de l'Esprit*, Labor et Fides, Genève 1993, 196.

sorgente diventando a sua volta fonte di relazioni etiche: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri»³⁶.

SOMMARIO

Il senso di distanza da Dio che a volte inquieta il credente non è solo cifra negativa dell'indisponibilità divina, ma forse è proprio il luogo dell'incontro effettivo con l'Altro. Ne sono convinti, seppure da due prospettive molto distanti, Simone Weil e Slavoj Žižek, l'una mostrando come ogni vuoto assorbito dall'io comprometta la relazione con il divino e perturbi l'ordine del mondo, l'altro facendo dell'assenza una forma di resistenza all'idolatria. In entrambi, l'eccesso sperimentato come ulteriorità porta a una profonda implicazione di sé nelle situazioni concrete: il soggetto, messo in processo, arriva a rischiare se stesso nella contingenza, seppure per qualcosa che non è completamente afferrabile, per un'impresa che è anche un enigma. In tal modo la fede, come un kairòs del pensiero e della vita, restituisce allo Spirito corpi e mondo.

³⁶ Gv 13,35.

ABSTRACT

The sense of distance from God that sometimes troubles the believer is not only a negative figure of God's unavailability, but perhaps it's the very place of the effective meeting with the Other. Albeit from two very distant perspectives, both Simone Weil and Slavoj Žižek are persuaded by this, one showing how each vacuum absorbed by every man's ego jeopardizes the relationship with the divine, thereby disturbing the world order, the other thinking about the absence as a form of resistance to idolatry. In both of them, the excess experienced as ulteriority leads to a profound implication of themselves in the concrete situations: the subject, inserted in the process, comes to risk himself in the contingency, even for something that is not fully grasped, for a challenge that is also a puzzle. Thus faith, as a bairòs of thought and life, returns world and bodies to the Spirit.