

Francesco Valagussa

POSSIBILE E IMPOSSIBILE

Tra Barth e Heidegger

SOMMARIO: I. HEIDEGGER. CIÒ CHE *AUTENTICAMENTE* È IMPOSSIBILE – II. BARTH. L'IMPOSSIBILE CHE, *NONOSTANTE TUTTO*, È – III. «ESSER NEL MONDO» COME TENTATORE. LA DISCIPLINA ININTERROTTA – IV. LA DISTRETTA DELLA CHIESA. TRA ESAÙ E GIACOBBE

I. HEIDEGGER. CIÒ CHE *AUTENTICAMENTE* È IMPOSSIBILE

La *Daseinanalyse*, così come viene articolata in *Essere e tempo*, approda all'essere per la morte come suo luogo nevralgico: tutti i fili dell'analitica dell'Esserci si annodano attorno a questa possibilità insuperabile¹ che isola l'Esserci e lo rilancia lungo la direttrice della «libertà per la morte»² dischiudendo al contempo il tema dell'autenticità.

L'esser per la morte viene posto in connessione – sin dal titolo del primo capitolo della seconda sezione dell'opera – con l'essere un tutto possibile da parte dell'esserci: la Cura, e per «cura» qui si deve specificamente intendere «la totalità unitaria dell'insieme delle strutture della costituzione dell'Esserci»³, è ciò che palesemente «contraddice la possibilità a essere

¹ Cf M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann (edd.), Frankfurt am Main 1977 (or. 1927), § 53, 350-351. Tr. it., *Essere e tempo*, P. Chiodi (ed.), Longanesi, Milano 2002¹⁶, 321.

² *Ivi*, 353. Tr. it., 323.

³ *Ivi*, § 45, 310. Tr. it., 285. La stessa «definizione» si ritrova nel § 46, 314. Tr. it., 289. Per un'analisi diffusa di *Essere e tempo* si rimanda a due testi fondamentali della bibliografia italiana: E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994 (or. 1950), e inoltre V. VITIELLO, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Argalia, Urbino 1976. Per quanto riguarda la bibliografia tedesca, si rimanda in particolare a K. LÖWITH, *Heidegger Denken in dürftiger Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960. Tr. it., *Studi su Heidegger*, C. Cases e A. Mazzone (edd.), Einaudi, Torino 1974² e O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990.

un tutto possibile da parte di questo ente»⁴, che è l'Esserci. L'Esserci si concepisce costitutivamente come poter essere, nel senso che

c'è sempre qualcosa che manca, qualcosa che può essere, ma non è ancora divenuto «reale»⁵.

Qui risulta imprescindibile sforzarsi di conferire a tale impostazione ontologica tutto il peso che le compete all'interno della storia del pensiero. L'obiettivo polemico è senza dubbio la metafisica aristotelica, nella quale si può leggere: «L'atto è anteriore alla potenza»⁶. Esattamente in contrapposizione al cardine fondamentale dello Stagirita, già al termine dell'introduzione ad *Essere e tempo*, Heidegger dichiara: «Più in alto della realtà si trova la possibilità»⁷. *Essere e tempo* viene pubblicato nel 1927; nel 1930 vede la luce la prima parte de *L'uomo senza qualità* di Musil. Nelle prime pagine del grande romanzo si legge: «Ma se il senso della realtà esiste, e nessuno mette in dubbio che la sua esistenza sia giustificata, allora ci dev'essere anche qualcosa che chiameremo senso della possibilità»⁸. Questo «senso della possibilità», si evince nelle righe che seguono nel testo, è la capacità di pensare tutto ciò che potrebbe essere, «e di non dare maggiore importanza a quello che è, rispetto a quello che non è»⁹. Di nuovo, il bersaglio polemico è la tesi aristotelica che assume il reale come pietra di paragone, letteralmente come «misura parametrizzante» dell'intero possibile: perciò nella *Metafisica* si legge «sempre le stesse cose»¹⁰. La priorità ontologica del reale sul possibile e la medesimezza dell'accadere sono un unico principio.

⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 45, 310. Tr. it., 285.

⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 45, 310. Tr. it., 285.

⁶ ARISTOT., *Metaph.*, Libro Λ, 1072 a 9. Tr. it., *Metafisica*, G. Reale (ed.), Bompiani, Milano 2002³, 561.

⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 7, 51-52. Tr. it., 59. Sull'inversione rispetto alla prospettiva aristotelica si veda in particolare R. GIUSTI, *La potenza all'origine. Heidegger interprete di Aristotele*, La Città del Sole, Napoli 2000.

⁸ R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, in *Werke*, A. Frisé (ed.), Rowohlt, Hamburg 1978, vol. I, parte I, § 4, 16. Tr. it., *L'uomo senza qualità*, A. Frisé (ed.), Einaudi, Torino 1996, vol. I, 13.

⁹ R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, in *Werke*, vol. I, parte I, § 4, 16. Tr. it., *L'uomo senza qualità*, vol. I, 13.

¹⁰ ARISTOT., *Metaph.*, Libro Λ, 1072 a 8. Tr. it., *Metafisica*, 561.

Da più parti, dunque, emerge l'istanza di liberarsi dalle «catene» del pensiero aristotelico in cui il reale diviene metro di paragone e unico approdo del possibile.

Tornando ad Heidegger, l'Esserci si costituisce come «costante incompiutezza»¹¹: la non totalità dell'Esserci è la mancanza ineludibile rispetto al poter essere. Stabilita la connessione tra incompiutezza e poter essere, si deve intendere quale ne sia l'esito sul piano esistenziale. Il «mancare» come tale implica inevitabilmente «l'esser parte di»¹²: perciò l'essere-nel-mondo risulta concepibile sempre e soltanto come con-essere-nel-mondo (*Mit-in-der-Welt-sein*). Così trova effettivo chiarimento quanto Heidegger aveva affermato nel § 26 di *Essere e tempo*: «L'altro si incontra nel suo con-Esserci nel mondo»¹³. Ora si comprende anche in quale senso «noi ci incontriamo con essi “al lavoro”, cioè, in primo luogo, nel loro essere-nel-mondo»¹⁴: se l'esserci è ineludibilmente un esser-rinviato, nel senso che è sempre rinviato a un mondo¹⁵, allora l'*opera* dev'essere intesa come «ciò che raccoglie la molteplicità dei rimandi»¹⁶. Sono profondi gli influssi hegeliani¹⁷, in particolare della *Fenomenologia dello spirito*, ove la Cosa è definita come «l'operare di tutti e di ciascuno»¹⁸, mentre il lavoro è inteso in modo tale che «nel suo lavoro ciascuno lavora per tutti e per sé, e tutti per lui»¹⁹.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 46, 314. Tr. it., 290.

¹² *Ivi*, § 48, 322. Tr. it., 297.

¹³ *Ivi*, § 26, 160. Tr. it., 155.

¹⁴ *Ivi*, § 26, 160. Tr. it., 155. Cf V. VITIELLO, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, 325, ove si rileva giustamente come «si tratta di esaminare se l'*In-der-Welt-sein* definisce una nuova prospettiva, o se non si muova all'opposto per entro il trascendentalismo, accentuandone anzi proprio il motivo “soggettivistico” o “idealistico” col radicalizzare gli esiti».

¹⁵ Cf *ivi*, § 18, 117. Tr. it., 117.

¹⁶ *Ivi*, § 15, 94. Tr. it., 96.

¹⁷ Il rapporto tra Hegel e Heidegger è stato indagato ampiamente. Qui si rimanda in particolare a V. VITIELLO, *Dialettica ed Ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979. E inoltre al più recente G. CHIURAZZI, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996. Per quanto riguarda la possibilità di contrapporre Hegel ad Heidegger cf L. RICCI GAROTTI, *Heidegger contra Hegel*, Argalia, Urbino 1965.

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, E. Moldenhauer e K.M. Michel (edd.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, 310. Tr. it., *Fenomenologia dello spirito*, E. De Negri (ed.), La Nuova Italia, Firenze 1993, vol. I, 347.

¹⁹ *Ivi*, 368. Tr. it., vol. II, 52.

Se l'incompiutezza apre al problema dell'Esserci come rinvio, e dunque al suo essere nel mondo in quanto sempre determinato nella forma dell'«essere con», si deve anche precisare il rischio estremo sotteso a una tale caratterizzazione dell'altro:

«gli altri», in questo caso, non sono coloro che restano dopo che mi sono tolto. Gli altri sono piuttosto quelli dai quali per lo più *non* ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche²⁰.

In questi termini proprio ove sembrava di aver guadagnato il rapporto con l'altro, nell'operare comune che si concretizza nella cosa come collettore dell'attività di tutti e di ciascuno, si spalanca invece il terribile abisso del «*man*»: il «*si*» gioca un ruolo centrale nell'offrire una visione disincantata del vivere comune e del comune operare. «*Si dice*», «*si pensa*», «*si pratica*» è la forma che per un verso dissolve ogni originalità nel risaputo, nel livellamento²¹, e per l'altro verso è medietà che sorveglia le eccezioni²². Quella che Heidegger chiama «la dittatura del *Si*» viene espressa nella formula: «Ognuno è gli altri, nessuno è se stesso»²³.

Soltanto ora è possibile comprendere l'importanza dell'essere-per-la-morte heideggeriano: malgrado gli sforzi spesi per stendere anche sulla morte una coltre tranquillizzante nell'espressione «*si muore*», la morte in realtà si presenta sempre e ineludibilmente come momento infungibile, come evento non sostituibile, nel senso preciso per cui «*nessuno può assumersi il morire di un altro*»²⁴: quella sostituibilità, quell'interscambiabilità di cui si fa esperienza nella quotidianità, trova qui le proprie colonne d'Ercole: «Nel morire – così scrive Heidegger – si fa chiaro che la morte è costituita ontologicamente dal carattere dell'esser-sempre-mio e dall'esistenza»²⁵. Nel «*finire*» non c'è alcuna possibilità di sostituzione: la morte inchioda l'Esserci. «Il *Si* non ha il coraggio dell'angoscia davanti alla morte»²⁶.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 26, 158. Tr. it., 153.

²¹ Cf *ivi*, § 27, 169. Tr. it., 164.

²² *Ivi*, § 27, 168. Tr. it., 163.

²³ *Ivi*, § 27, 170. Tr. it., 164. Su questi temi si veda F. VOLPI, *La selvaggia chiarezza: scritti su Heidegger*, Adelphi, Milano 2011.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 47, 320. Tr. it., 294.

²⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 47, 320. Tr. it., 294.

²⁶ *Ivi*, § 51, 338. Tr. it., 310.

È quasi superfluo precisare la caratura ontologica dell'esser-per-la-morte, rispetto alla sua interpretazione puramente ontica: la morte non è l'ultimo momento, non è ciò che accadrà nell'ultima ora, è piuttosto qualcosa che accompagna l'intera esistenza. L'essere per la morte assume il carattere trascendentale²⁷, e per la precisione il carattere esistenziale, proprio perché non riguarda il fatto fisico-biologico della cessazione della vita, bensì qualcosa che incombe costantemente sull'intero arco dell'esistenza. In tal senso l'esserci è per la morte (*zum Tode*).

*La morte, come fine dell'Esserci, è la possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile. La morte, come fine dell'Esserci, è nell'essere di questo ente, in quanto esso è-per-la-fine*²⁸.

Nel ribadire come la morte costituisca «la possibilità più propria dell'Esserci»²⁹, Heidegger precisa che «la possibilità più propria è incondizionata»³⁰, e come tale è «insuperabile»: la morte fa comprendere che sull'Esserci incombe una possibilità estrema, «la rinuncia a se stesso»³¹. Questa possibilità estrema da un lato libera – Heidegger parla di «libertà per la morte»³² – dalla costante deiezione in cui l'Esserci è travolto, dall'altro questa stessa possibilità estrema angoscia perché pone di fronte all'intero novero del possibile. «L'essere si è rivelato come un peso. Perché? Non si sa»³³. È il peso dell'intero novero del possibile a gravare sull'esserci.

Sia consentito di tradurre il ragionamento per mezzo di un'immagine, di cui subito dopo si dovranno mostrare anche i limiti e dunque l'incapacità di rendere appieno l'argomento heideggeriano. Alla luce della morte l'esserci concepisce se stesso come una sorta di cono rovesciato le cui possibilità, in origine molto ampie, collassano inevitabilmente verso quell'e-

²⁷ Cf G. MORPURGO-TAGLIABUE, *Le strutture del trascendentale*, Fratelli Bocca, Milano 1951.

²⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 52, 343. Tr. it., 315.

²⁹ *Ivi*, § 53, 349. Tr. it., 320.

³⁰ *Ivi*, § 53, 349. Tr. it., 320.

³¹ *Ivi*, § 53, 350. Tr. it., 320.

³² *Ivi*, § 53, 353. Tr. it., 323. Su questa ambivalenza si dovrà tornare in seguito per mostrare quale sia l'identità tra dimensione angosciante e apertura del poter-essere.

³³ *Ivi*, § 29, 234. Tr. it., 172.

strema possibilità che costituisce anche l'ultima possibilità effettiva. È di enorme importanza precisare come per Heidegger

la possibilità più propria, incondizionata e insuperabile è *certa*³⁴.

Ora, il cono di cui impropriamente si parlava non contiene l'intero arco delle possibilità: vi sono possibilità che sin dall'origine sono escluse e impraticabili, altre che vengono escluse nel corso del tempo, l'unico elemento «certo» è quel punto finale del cono che non si trova nel cono, ma che determina l'intero orientamento e sviluppo del cono stesso, poiché in esso confluisce ogni possibile progetto che possa trovarvi spazio.

La morte, dunque, ontologicamente intesa, è l'incombere costante della mancanza: se per un verso questa apertura al possibile dischiude l'intero ambito dei progetti in cui l'Esserci andrà distraendosi, per l'altro è anche momento di sospensione che libera da tutti i «possibili» progetti che occludono e occupano l'esserci nella quotidianità. Nell'esser di fronte alla morte³⁵, perciò, l'esserci si apre alla propria autenticità³⁶.

Tale autenticità, la possibilità più propria, quella estrema, che pretende l'Esserci nel suo isolamento³⁷, è essenzialmente angoscia. Dall'esser perso nel «Si», l'Esserci si apre alla propria autenticità, nella forma di ciò che «è noto all'autointerpretazione quotidiana dell'Esserci come voce della coscienza»³⁸. In questa voce si risolve il passaggio dal «Si» al «Chi» dell'Esserci³⁹, che Heidegger esemplifica nei termini che seguono: «Il Chi dell'Esserci per lo più non lo sono io stesso, ma lo è il Si-stesso»⁴⁰: dunque

³⁴ *Ivi*, § 53, 351. Tr. it., 321. La morte, in quanto possibilità estrema, cessa di essere considerata una possibilità: diviene certezza che pesa, sul piatto della bilancia dell'esserci, più dell'intero arco del possibile.

³⁵ Si ricordi che l'espressione dev'essere assunta in senso ontologico e non in senso ontico.

³⁶ Su questo tema si veda G. CHIURAZZI, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, 77-84, si tratta del paragrafo dedicato a «Autenticità e inautenticità».

³⁷ Cf M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 53, 349. Tr. it., 320.

³⁸ *Ivi*, § 54, 356. Tr. it., 326.

³⁹ Cf *Ivi*, § 54, 356. Tr. it., 326. Solitamente l'esserci si trova disperso nel Si impersonale, nella chiacchiera quotidiana: il ritrovarsi dell'esserci, che prende avvio proprio da ciò che Heidegger chiama «voce della coscienza», consiste essenzialmente in quella apertura in cui l'esserci si comprende come un «chi». «Dal Si-stesso al Sé-stesso», per citare alla lettera il passo heideggeriano (cf *ivi*).

⁴⁰ *Ivi*, § 54, 355. Tr. it., 325. Qui si può misurare tutta la potenza del «Si» che giunge a usurpare persino il «Chi» dell'Esserci, impedendo a questo «Chi» la propria autenticità,

l'appropriarsi di sé, la possibilità più propria – che è l'esser-per-la-morte a dischiudere – è modificazione essenziale rispetto alla perdizione dell'Esserci nel «Si». Ora si tratta di vedere come Heidegger intenda effettuare una ricognizione fenomenologica che «depuri» questo passaggio da ogni autointerpretazione, come ad esempio quella di una «voce della coscienza».

Per stabilire ontologicamente l'essenza della coscienza, dev'essere chiarito

non soltanto chi sia il chiamato nella chiamata della coscienza, ma *chi sia che chiama*⁴¹.

A ciò si aggiunga che «la coscienza parla unicamente e costantemente nel modo del silenzio»⁴². Il *Modus des Schweigens* non condanna il fenomeno alla nebulosità delle voci misteriose, chiarisce subito dopo Heidegger, bensì lo preserva dalla comunicazione verbale, ossia da quella formulazione che per il solo fatto di esprimere qualcosa di determinato già dovrebbe venire a patti con il mondo, e dunque verrebbe coinvolta nelle strutture del quotidiano e sottoposta alla dittatura del «Si»⁴³. Anzi, la chiamata si fa silenziosa proprio perché «il sentire è stordito dal “chiasso” e dalla rumorosa equivocità della chiacchiera ogni giorno “nuova”»⁴⁴.

In questa chiamata – qualcosa che si avvicina drammaticamente, è bene confessarlo subito, quasi sfiora il «mormorio di un vento che svanisce», «il sussurro di una brezza leggera»⁴⁵ – «qualcuno chiama e tuttavia non dice nulla di udibile da un orecchio immerso nelle cure e incuriosito, nulla che possa passare indifferentemente da orecchio a orecchio ed essere pubblicamente discusso»⁴⁶. Questa chiamata è proprio ciò che, sin nel modo e nella forma in cui accade, contesta radicalmente il predominio del «Si», e non rientra nei nostri progetti, non è volutamente effettuata da noi stessi.

dissolvendolo nella medietà.

⁴¹ *Ivi*, § 56, 364. Tr. it., 332.

⁴² *Ivi*, § 56, 363. Tr. it., 331-332.

⁴³ Qui anticipiamo ciò che costituirà un problema di vasta portata all'interno della teologia barthiana, ossia l'ermeneutica teologica che appunto disputa sui contenuti – positivamente espressi – della rivelazione.

⁴⁴ Cf M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 55, 360. Tr. it., 329.

⁴⁵ I Re 19,12.

⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 57, 368. Tr. it., 335. Su questo tema si veda in particolare T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascetica di Heidegger*, Arte e storia, Roma 1949.

«“Qualcuno” chiama, contro la nostra attesa e contro la nostra volontà»⁴⁷. Sarebbe insufficiente fermarsi al primo passo, secondo cui «nella coscienza, l’Esserci chiama se stesso»⁴⁸: ciò descrive i contorni ancora soltanto formali della chiamata, dal momento che chiaramente «chi dà a comprendere chiamando in questo modo è la coscienza»⁴⁹.

Volendo offrire un contenuto a questa chiamata, e soprattutto al «chi chiama» si comincia con un interrogativo che già propone un’esplicita tonalità emotiva: «E se il chiamante della chiamata della coscienza fosse l’Esserci nel profondo del suo sentirsi emotivamente spaesato?»⁵⁰. L’Esserci si rivela a un tempo come il chiamante e il chiamato, nel senso che

*la coscienza si rivela come la chiamata della Cura: il chiamante è l’Esserci che, nell’esser-gettato (esser-già-in...) si angoscia per il suo poter-essere*⁵¹.

E che cos’è la Cura (quella cura che è già stata definita come «la totalità unitaria dell’insieme delle strutture della costituzione dell’Esserci»)? «*La Cura, nella sua stessa essenza, è totalmente permeata dalla nullità*. Perciò la Cura, cioè l’Esserci in quanto progetto gettato, significa: il (nullo) esser-fondamento di una nullità»⁵². Questo è angoscia, questo è lo spaesamento radicale dell’Esserci: l’accorgersi di come ogni dimensione che da sempre egli stesso frequenta e alimenta, ogni struttura che possa essere implementata, ogni progetto che si possa praticare, ogni possibilità in generale, è in realtà fondata sul nulla. E l’Esserci è questo (nullo) esser-fondamento: la chiamata mette in discussione ogni certezza attorno a questo mondo. Adoperando un’espressione di Simondon si può dire che

nell’angoscia, il soggetto sente di essere soggetto nella misura in cui è negato; sorregge in sé la propria esistenza, è gravato dalla propria esistenza come

⁴⁷ *Ivi*, § 55, 365. Tr. it., 333.

⁴⁸ *Ivi*, § 55, 365. Tr. it., 333.

⁴⁹ *Ivi*, § 55, 360. Tr. it., 329.

⁵⁰ *Ivi*, § 57, 367. Tr. it., 335. Qui si avverte come Heidegger imposti il nesso tra immanenza e trascendenza: è l’immanenza a trascendere sempre di nuovo se stessa: questo movimento inaugura anche il rapporto tra Esserci ed Essere all’insegna della temporalità e dunque della storicità.

⁵¹ *Ivi*, § 57, 368. Tr. it., 336

⁵² *Ivi*, § 58, 378. Tr. it., 346.

se dovesse trasportare sé stesso, fardello della terra, come dice Omero, ma innanzitutto fardello per se stesso⁵³.

Quando tutte le strutture sono contaminate, quando ogni apparato di senso crolla, allora quell'individuo – che noi stessi siamo già e soltanto all'interno di un certo sistema interpretativo – sorge come soggetto, alle spalle, per così dire, di ogni possibilità. E questo nullo esser fondamento è chiamato a reggere, a sorreggere la situazione a partire da questo proprio – ora autenticamente proprio – «esserci». Ossia è chiamato a essere soggetto per il semplice fatto che *ci* è: *Da-sein*.

L'unica cosa «certa», quella possibilità estrema che risulta ineludibile è la morte – appunto non come l'ultima possibilità in senso temporale lungo il corso della vita, come il fatto biologico della cessazione, bensì come quella possibilità certa perché sempre si realizza, ad ogni istante della vita. La nostra vita è realizzarsi, è il farsi-reale di questa possibilità estrema: esser-per-la-morte significa che ogni progetto, ogni pratica, ogni tentativo messo in atto dipenderà da quella estrema possibilità.

Se la possibilità estrema, l'ultima possibilità, è ciò davanti a cui si prova angoscia, tale è il chiamare se stesso da parte dell'esserci per scoprirsi – usiamo l'espressione heideggeriana: per sorprendersi – nella propria autenticità.

Nel «sentirsi» proprio della *situazione emotiva* l'Esserci sorprende (*überfallen*) se stesso come l'ente che, mentre è, già era; come l'ente, cioè, che è costantemente stato⁵⁴.

L'esserci cade dall'alto addosso a se stesso, si sorprende: tale apertura, che coincide con il voler aver coscienza, è «*tacito ed angoscioso autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole, è ciò che chiamiamo decisione*»⁵⁵. Nell'istante in cui avverte la chiamata della Cura (*Ruf der Sorge*) come spaesamento, come angoscia di fronte all'inconsistenza del fondamento, l'Esserci si avverte come già colpevole, colpevole anche soltanto per il suo essere-nel-mondo.

⁵³ G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Editions Aubier, Paris 1989. Tr. it., *L'individuazione psichica e collettiva*, P. Virno (ed.), Deriveapprodi, Roma 2006², 113-114.

⁵⁴ *Ivi*, § 65, 436; tr. it., 394.

⁵⁵ *Ivi*, § 60, 393. Tr. it., 359. Su questo tema si veda V. VITIELLO, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, 444-447, ove si mostra come l'esser colpevole costituisca in realtà l'origine della nozione stessa di temporalità.

Dinnanzi a questa decisione che è angoscioso autoprogetto ciò che viene radicalmente escluso è una *restitutio in integrum*, oppure, per dirla con le parole ancora più esplicite dei *Contributi alla filosofia*, in riferimento all'ultimo dio: «Qui non accade alcuna redenzione»⁵⁶. Ciò che viene radicalmente escluso è che vi sia un «progetto» fondato, che possa accadere qualcosa come la redenzione capace di esser-fondamento di ogni possibilità. Che la morte non sia la cosa certa, questo viene escluso nella maniera più radicale.

II. BARTH. L'IMPOSSIBILE CHE, *NONOSTANTE TUTTO*, È

Il poter-essere heideggeriano è contrassegnato dall'essere-per-la-morte: in tal senso la morte, come possibilità estrema è appunto *la cosa certa*. Ad essere escluso qui è proprio l'impossibile.

Ma come potrebbe radicalmente concepirsi il poter-essere se non anche come poter-essere dell'impossibile, e cioè della possibilità di non-morire?⁵⁷

Si potrebbe leggere, proprio in questa chiave, *L'Epistola ai Romani* di Barth come contraltare coevo ad *Essere e tempo*⁵⁸. Nel testo – ci si riferisce alla seconda edizione, totalmente rivista, del 1922 – Dio è presentato come questo impossibile: «Dio, nel dominio della possibilità, naturalmente non come una possibilità tra le altre, ma, come appunto in essi

⁵⁶ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2003³ (or. 1939). Tr. it., *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, F. Volpi (ed.), Adelphi, Milano 2007, 404.

⁵⁷ M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, 170.

⁵⁸ Ricordiamo che il testo di Barth in seconda edizione anticipa di cinque anni l'edizione di *Essere e tempo*; d'altronde, nel suo capolavoro Heidegger non cita mai direttamente Barth. Ciononostante la teologia di Barth e la filosofia di Heidegger si nutrono di una fitta rete di rimandi reciproci, come tenderemo di mostrare in questo lavoro. I rapporti tra i due, in ogni caso sono già ampiamente documentati. Cf H. OTT, *The later Heidegger and the Theology*, Harper and Row, New York 1963. Ott era allievo di Barth: rispetto alla sua analisi, qui si vorrebbe cercare di individuare dei nessi tra Heidegger e la teologia protestante già in *Essere e tempo*. Un altro contributo importante in tal senso si trova in S. OSHIMA, «Barth's *Analogia Relationis* and Heidegger's Ontological Difference», *The Journal of Religion* 53 (1973/2) 176-194. Il testo più significativo e più completo a tal proposito rimane il recente libro di T. STANLEY, *Protestant Metaphysics after Karl Barth and Martin Heidegger*, SCM Press, London 2010.

divien visibile, come l'impossibile possibilità»⁵⁹. Il riferimento esplicito all'impossibile non è un *hapax* all'interno del testo di Barth, è piuttosto un *leitmotiv* che martella costantemente quelle pagine. La stessa «giustizia di Dio» – a commento di Rm 3,26: «al fine di manifestare la sua giustizia» – è «offerta come l'impossibile possibilità»⁶⁰.

A più forte ragione il timbro dell'impossibile risuona nelle pagine dedicate al tema della grazia: «Diviene possibile la impossibilità che io, “sepolto con Cristo”, come quello che non sono, mi appropri quel significato e quella critica. [...] Io sono effettivamente “morto al peccato” (6,2)»⁶¹. È centrale comprendere come l'esser-colpevole che già si è incontrato in *Essere e tempo*, anzi, la stessa idea di colpa, «non solo deve essere sottratta al dominio del prendersi cura calcolante, ma deve anche essere sciolta dal riferimento al dovere e alla legge, violando i quali si incorrerebbe in una colpa»⁶². L'esser colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma è un che di originario⁶³.

Non è difficile, tuttavia, scorgere nell'esser-colpevole l'enorme influsso proprio del pensiero paolino, con il quale Heidegger si è confrontato in particolare nel semestre invernale 1920/1921: nelle pagine dedicate a «L'atteggiamento fondamentale di Paolo» all'interno de *La fenomenologia della vita religiosa* Heidegger si concentra proprio su un passo della *Lettera ai Romani* (Rm 10,13), e commenta: «L'adempimento della legge è impossibile, chiunque fallisce in questo, solo la fede giustifica. Chi soggiace alla legge è maledetto»⁶⁴. A tal proposito l'atteggiamento fondamentale di Paolo è illustrato a partire dal passo seguente: «So soltanto questo: dimenticando ciò che mi sta alle spalle e proteso verso ciò che mi sta di fronte»⁶⁵ (Fil 3,13). Commenta Heidegger: «Autocertezza della posizione nella pro-

⁵⁹ K. BARTH, *Der Römerbrief*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1954 (or. 1922). Tr. it., *L'Epistola ai Romani*, G. Miegge (ed.), Feltrinelli, Milano 1989, 53.

⁶⁰ *Ivi*, 81.

⁶¹ *Ivi*, 175.

⁶² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 58, 376. Tr. it., 343.

⁶³ *Ivi*, 377. Tr. it., 344.

⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, M. Jung e T. Regehly (edd.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, 73. Tr. it., *Fenomenologia della vita religiosa*, F. Volpi (ed.), Adelphi, Milano 2003, 111.

⁶⁵ È inequivocabile la vicinanza di questa formula rispetto al ruolo preminente che Heidegger assegna all'avvenire (*Zukunft*) come estasi temporale da cui sorge la temporalità stessa nel suo senso esistenziale. Cf M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 65, 433. Tr. it., 393:

pria vita – frattura nella sua esistenza – comprensione storica originaria del proprio sé e del proprio esserci»⁶⁶. Impossibile è l'adempimento della legge, da cui l'esser-colpevole come condizione originaria in cui l'Esserci sorprende se stesso. «Il peccato avviene – scrive in tono non molto diverso Barth – prima che accada»⁶⁷.

Se per Heidegger l'esser-colpevole è l'originario rispetto a cui non si trova, e non si può trovare, alcuna «salvezza» – la salvezza essendo il momento in cui si trovasse un vero e proprio fondamento all'intera struttura del progettare – Barth assume pienamente questo argomento, dicendo a chiare lettere «la grazia è impossibile!»⁶⁸, nel senso che «è l'impossibile possibilità di Dio al di là di tutte le nostre proprie possibilità»⁶⁹. Il peccato è la sfera del possibile, ossia dei nostri nulli progetti – se volessimo contaminare i due lessici –, rispetto a cui la grazia si presenta come l'impossibile. La grazia è l'evento in cui diviene possibile l'impossibile: che l'impossibile sia possibile è ciò che viene escluso da Heidegger. Mentre leggiamo in Paolo: «Il peccato non signoreggerà sopra di voi!»⁷⁰.

Ma – glossa subito a ridosso Barth – beninteso: questa possibilità è la possibilità dell'impossibile. Questo avvenimento è il farsi storia del non-storico. Questa rivelazione è la rivelazione dell'eterno mistero e questa visione è la visione dell'invisibile⁷¹.

L'angoscia che in Heidegger è puro «sfondamento» di ogni sicurezza nel progettare, e dunque «ci» è come il non-fondamento dell'autoprogetto, come decisione più autentica dell'Esserci, in Barth diviene «l'angoscia creatrice e feconda»⁷², quella che *passa per* l'impossibile: «Noi dubitiamo

«Il senso primario dell'esistenzialità è l'avvenire». Cf anche *ivi*, 436. Tr. it., 395: «Il fenomeno primario della temporalità originaria e autentica è l'avvenire».

⁶⁶ *Ivi*, 112.

⁶⁷ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 151.

⁶⁸ *Ivi*, 195. Cf il recente libro di E. CERASI, *Il paradosso della grazia. La teo-antropologia di Karl Barth*, Città Nuova, Roma 2006.

⁶⁹ *Ivi*, 196. Qui è assunto pienamente il tema della costitutiva finitudine dell'umano ed è profonda l'influenza della *Critica della ragione pura*, nella quale l'indimostrabilità di Dio è assunzione del limite dell'intelletto di fronte alle idee della ragione. Rispetto all'esistenza di Dio l'intelletto non è in grado di fornire alcuna dimostrazione, né a conferma, né a smentita.

⁷⁰ Rm 6,14.

⁷¹ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 204.

⁷² *Ivi*, 133.

– scrive Barth – ma in Dio»⁷³. Così anche in Barth si raggiunge l'autenticità, quel «soggetto nuovo, invisibile, costituito al di là di ogni continuità col soggetto psicologico, visibile, umano»⁷⁴. Nulla però di pacificato, di interiormente addomesticato, anzi: «la grazia è crisi da morte a vita»⁷⁵. Crisi autentica, perché attraversa non soltanto tutti i possibili di questo mondo, ma persino l'impossibile. Un essenziale, sottile accordo pare avvicinare Heidegger a Barth: anche per quest'ultimo infatti il peccato è la potenza regale⁷⁶, «non vi è in questo mondo, su questa terra e sotto questo cielo alcuno stato di salvezza, alcuna vita immediata»⁷⁷.

Il luogo in cui i due giungono alla prossimità forse più estrema – e però insieme alla massima distanza – concerne proprio il «non». Da come s'intende il «non», infatti, dipende anche il senso della frase: «Il mio Regno non è di questo mondo»⁷⁸. Qui non si dice, appunto, che il Regno sia di un altro mondo, vale a dire di un mondo positivamente altro rispetto a questo. Questa dimensione logica è stata già percorsa (e decisamente esaurita) proprio dagli scritti hegeliani. Già ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* Hegel interpreta questo «non» nell'unico modo in cui è «logicamente» interpretabile, ossia come altro:

«Il regno di Dio non è di questo mondo», ma è per esso molto differente se questo mondo è presente come opposto, o se come tale non esiste ma è solo possibile. *Poiché si trattava del primo caso [...]* ⁷⁹.

Qui, secondo Hegel, si misura il limite della missione, per così dire l'insuccesso storico della predicazione di Cristo: «A causa dell'impurità della vita, Gesù poté portare il regno di Dio soltanto nel suo cuore, – scrive

⁷³ *Ivi*, 133.

⁷⁴ *Ivi*, 134. La precisazione barthiana qui è essenziale: non si tratta di una svolta di carattere psicologico. Vale a dire, in termini kantiani, non si tratta di qualcosa di misurabile o parametrizzabile secondo i criteri di ricerca che attengono alla dimensione delle scienze naturali. Questa svolta, per adoperare un gergo di nuovo kantiano, non accade nel campo del fenomenico. Qui si tratta d'intendere la radicale autonomia della decisione rispetto a qualsiasi eteronomia della ragione.

⁷⁵ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 205.

⁷⁶ Cf *ivi*, 145.

⁷⁷ *Ivi*, 147.

⁷⁸ Gv 18,36.

⁷⁹ G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in *Werke*, vol. I, 399-400. Tr. it., *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, M. Vaccaro e E. Mirri (edd.), Guida, Napoli 1977, vol. II, 441.

ancora Hegel – entrare in relazione con alcuni uomini solo per formarli, per sviluppare il buono spirito che egli credeva in loro, per creare uomini il cui mondo fosse il suo mondo; ma nel mondo reale dovette sfuggire tutte le relazioni vive, poiché queste erano tutte sottoposte alla legge della morte»⁸⁰.

Il Regno resta qualcosa di altro rispetto al mondo ed è constatazione evidente che il mondo non si è trasformato nel Regno: scopo dell'intera filosofia hegeliana, nel suo radicale immanentismo, è conciliare i due (mondo e Regno) in un'unica dimensione, così come del resto si legge esplicitamente nella *Fenomenologia*: «Entrambi i mondi sono riconciliati, e il cielo è sceso sulla terra e vi ha messo radice»⁸¹. L'unica strada percorribile per non essere fagocitati nell'argomento logico hegeliano, è intendere il «non» della locuzione «non è di questo mondo» senza che ciò implichi la posizione di un altro mondo⁸². Si può pensare la negazione in modo che non sia diversità, ossia alterità positivamente determinata?

Questa domanda risuona nelle pagine di *Essere e tempo*: «L'ontologia trovò il “non” e ne fece uso. Ma è proprio evidente che ogni “non” significa una negatività nel senso di una deficienza? La sua positività si esaurisce nel costituire un passaggio?»⁸³. E l'eco del medesimo interrogativo si avverte anche ne *L'Epistola ai Romani*: «Non due mondi uno accanto all'altro (come pure l'uomo “vecchio” e il “nuovo” non sono “due” uomini), la possibilità dell'uno è impossibilità dell'altro»⁸⁴.

Ora si può precisare quale sia, però, la distanza specifica tra Heidegger e Barth: questo «non» per Heidegger non si traduce nell'impossibile di Barth – che per Heidegger assume comunque il profilo di un positiva-

⁸⁰ *Ivi*, 401. Tr. it., vol. II, 442.

⁸¹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 431. Tr. it., vol. II, 124.

⁸² Su questo tema cf P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987. E inoltre O. PÖGGELER, «Hegel und Heidegger über Negativität», *Hegel-Studien* 30 (1995) 145-166.

⁸³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 58, 378. Tr. it., 346.

⁸⁴ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 142. Per quanto quella di Barth venga definita «teologia dialettica», in realtà si deve precisare che, se per dialettica si intende l'ingranaggio del pensiero hegeliano, nulla di meno dialettico si può pensare della visione di Barth: i «due» (che siano mondo e Regno oppure «uomo vecchio» e «uomo nuovo») non si convertono mai dialetticamente l'uno nell'altro. Anzi, tutto lo sforzo di Barth si concentra nel mostrare il limite del pensiero dialettico.

mente altro⁸⁵, tra molti – ma l'evento consiste esattamente nella consapevolezza del nullo esser-fondamento di un nullo progetto; tale è e rimane l'essere dell'esserci, la Cura. Per Barth questo impossibile è. L'immagine più icastica è senz'altro quella della tangente come analogia rispetto alla rivelazione:

Nella resurrezione il nuovo mondo dello Spirito Santo viene in contatto col vecchio mondo della carne. Ma esso lo tocca come la tangente tocca il cerchio, senza toccarlo, e appunto in quanto *non* lo tocca lo tocca come la sua limitazione, come mondo *nuovo*⁸⁶.

Si tratta delle prime, potenti pagine con cui Barth offre la propria versione dell'evento: Cristo Gesù viene assunto come significato, «in questo nome si toccano e si dividono due mondi»⁸⁷. Il nostro mondo viene toccato dal mondo del Padre e in questo tocco si distingue da esso. L'annuncio è e rimane l'impossibile, che pure si dà come «miracolo verticale» e «noi stiamo ancora una volta davanti alla linea di incidenza, che per se stessa non può assumere nessuna estensione»⁸⁸. Quello è il punto che tocca senza toccare, è il «*non*» *che nega senza distinguere*. Al pari di Kierkegaard, il cui influsso sul pensiero di Barth è stato ampiamente documentato e analizzato in varie direzioni⁸⁹, quello della fede è un salto.

La fede è questo: il rispetto dell'incognito divino, l'amore di Dio nella coscienza della differenza qualitativa tra Dio e l'Uomo, Dio e il mondo, l'affermazione della resurrezione come rovesciamento del mondo, l'affermazione del «No» divino in Cristo, il fermarsi, turbati, davanti a Dio⁹⁰.

⁸⁵ Qui è tutto l'argomento del contendere: agli occhi di Heidegger «l'impossibile che è» sarebbe soltanto un millantato impossibile, in realtà si ridurrebbe a uno dei tanti possibili, un'altra delle infinite distrazioni in cui l'Esserci si troverebbe coinvolto.

⁸⁶ *Ivi*, 6.

⁸⁷ *Ivi*, 5. Proprio su questo tema si riaprirebbe il confronto tra Barth e Hegel, in particolare sul contrasto tra due modi di intendere l'assoluto. Cf P. ZINI, *Semantica dell'onnipotenza. Hegel e Barth: volto della storia, volto di Dio*, Glossa, Milano 2003.

⁸⁸ *Ivi*, 35.

⁸⁹ Cf R. CANTONI, *La coscienza inquieta. Sören Kierkegaard*, Mondadori, Milano 1949. Il contributo forse più recente sul tema si trova in B. HOON WOO, «Kierkegaard's Influence on Karl Barth's Early Theology», *Journal of Christian Philosophy* 18 (2014) 197-245, ove si trova una ricchissima bibliografia sul nesso che lega i due pensatori.

⁹⁰ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 15.

Qui si trova la scelta tra fede e scandalo, o forse meglio ancora tra fede e stoltezza. Questa rivelazione genera tale angoscia, tale stato di crisi – da morte a vita – proprio perché non vi è altro modo d'intenderla se non come l'impossibile. Questo «impossibile» agli occhi di Heidegger è soltanto uno dei tanti (stolti, scandalosi) possibili: non vi è nulla di eccezionale, nulla di «verticale», in questa rivelazione, poiché anch'essa finisce vittima della dittatura del «Si», del «si dice», della chiacchiera. «Verticale» in Heidegger è proprio la voce della coscienza come Esserci che chiama se stesso: quella è l'unica istanza di autentico trascendimento, sospesa nel «non». E su questa stessa linea, in prima battuta, si pone Barth: nulla vi è di questo mondo, e in questo mondo, che possa anche soltanto alludere alla salvezza. Qui il salto:

Chi dice con Dio: «Eppure!» e «Nonostante tutto!» costui crede⁹¹.

Questa la grande impossibilità, questo il salto della fede in cui si è chiamati – altrettanto bene rispetto all'angoscia heideggeriana – a sostenerci senza appoggio: nemmeno la fede è trovare il sicuro fondamento. La fede è dubbio, ma è «dubitare in Dio», dove il fondamento non siamo noi – forse dire che il fondamento è «Altro», anche ammettendo di riferirsi al totalmente Altro, è già troppo in quest'ottica, dove la logica hegeliana è in agguato pronta a far scattare in ogni istante l'ingranaggio della dialettica⁹². I credenti sono «coloro che si assumono il peso del “No” divino, sono portati dal più grande “Sì” divino»⁹³.

Fede è acconsentire a questo «no», è «volontà del vuoto, l'appassionato permanere nella negazione»⁹⁴. La permanenza nel «non» che non si traduce in «altro» è quell'impossibile che nonostante tutto è: sulla stessa soglia – ma restando al di qua della porta – si sofferma l'angosciosa decisione di Heidegger. Qui la radice che accomuna Heidegger e Barth – proprio sulla

⁹¹ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, 15.

⁹² Per quanto riguarda la concezione della dialettica hegeliana cf H.-G. GADAMER, *Hegels Dialektik*, J.C.B. Mohr, Tubingen 1973. Tr. it., *La dialettica di Hegel*, R. Dottori (ed.), Marietti, Genova 1996, in particolare il quarto capitolo dedicato a «L'idea della logica hegeliana», 80-107.

⁹³ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 17.

⁹⁴ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 17.

decisione – è, come già si accennava, il Kierkegaard de *La malattia mortale*: «Tu ti devi fare un'opinione attorno a Cristo»⁹⁵.

Qui si consuma la crisi di cui parla Barth, quella conoscenza di Dio «è l'abisso nascosto, ma anche la patria nostra, all'inizio e al termine delle nostre vie»⁹⁶: quella patria non può cessare di essere abisso. Cristo deve restare «la svolta di ogni tempo, verso l'eternità»⁹⁷, «Cristo è mezzanotte e mezzogiorno»⁹⁸. L'autentico rischio da cui Barth appare letteralmente terrorizzato è che l'annuncio sia ridotto per un verso o per l'altro ai toni, alla misura, alle convenzioni del mondo, venendo fagocitato dalla quotidianità, dalla coltre tranquillizzante di questo mondo. L'atto del «porre la tenda in mezzo a noi»⁹⁹ non dovrà mai trasformarsi in un comodo «accasarsi nel mondo»: Cristo non dovrà mai – mai – essere «di casa». Nell'annuncio deve risuonare costantemente lo spaesamento; l'annuncio non può venire a patti e a compromessi con questo mondo.

Essendo l'impossibile che – nonostante tutto – è, se l'annuncio scendesse a patti col mondo, tradirebbe la propria autenticità, diverrebbe una delle tante possibilità praticabili/progettabili di cui parla Heidegger.

III. «ESSER NEL MONDO» COME TENTATORE. LA DISCIPLINA ININTERROTTA

Qui si può misurare – e apprezzare – tutta la distanza che ineludibilmente separa lo «gnosticismo» heideggeriano dalla fede cristiana: la stessa cosa, che per l'uno è autenticamente impossibile, per l'altro nonostante tutto è. E questa «differenza» è la differenza per così dire storica tra gnosticismo e cristianesimo, dove il termine «storico» allude sia alla forma sia al contenuto della loro distanza. La storicità dell'evento dell'incarnazione assume qui tutto il suo significato: risulta imprescindibile per il cristianesimo che questo «impossibile» si dia, proprio storicamente; anzi, che l'impossibile nonostante tutto si dia è ciò che distingue in modo essenziale

⁹⁵ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in *Opere*, C. Fabro (ed.), Sansoni, Firenze 1972, 691. Benché Kierkegaard stesso intenda questo passaggio come «il momento dialettico di tutto il pensiero cristiano» (*ivi*, 689), è chiaro che questa decisione è quanto di meno dialettico si possa pensare – se per dialettica si intende quella hegeliana.

⁹⁶ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 21.

⁹⁷ *Ivi*, 44.

⁹⁸ *Ivi*, 44.

⁹⁹ Cf Gv 1,14.

il cristianesimo dallo gnosticismo – quest'ultimo, fedele alla propria logica rigorosa, dichiara l'impossibile come ciò che non solo non si dà, ma nemmeno potrebbe mai darsi, e dunque qualsiasi tentativo di far passare questo o quell'evento per l'impossibile è soltanto una contraffazione, ove un possibile viene elevato velleitariamente ora da uno ora dall'altro fanatismo al rango di impossibile.

Heidegger e Barth si trovano a indugiare sulla stessa soglia: il primo rimane al di qua, consapevole dell'impossibilità di ogni fondamento, e dunque della velleità di ogni tentativo di fondare il nostro essere-nel-mondo; il secondo si porta al di là e, avendo varcato il confine con il salto della fede, si preoccupa di non compiere alcun passo oltre la soglia, ben sapendo che allontanarsene in qualunque modo da quel punto significherebbe annacquare l'incidenza verticale dell'evento nell'orizzontalità del mondo.

Questo paragone trova chiaramente riscontro nei testi: rispetto al rischio di perdersi nel «Si», l'esserci guadagna la propria «stabilità» soltanto nella decisione anticipatrice¹⁰⁰. Tale stabilità in realtà non è alcunché di «fondato», è piuttosto l'Esserci che in tale decisione si fa carico del proprio nullo esser-fondamento: «L'esserci è autenticamente se-Stesso solo nell'isolamento originario della decisione tacita e votata all'angoscia»¹⁰¹. Se l'Esserci è quel particolare ente che esiste nel modo della comprensione dell'Essere¹⁰², tale comprensione raggiunge la propria autenticità proprio nella connessione tra Cura e Ipseità che però non accade nel segno della fondazione. Al contrario,

è indispensabile una disciplina ininterrotta dell'impostazione problematica esistenziale, affinché presto o tardi il modo di essere dell'Esserci non si snaturi, allo sguardo ontologico, in un modo della semplice presenza¹⁰³.

Ungebrochene Disziplin, la disciplina ininterrotta, è l'unico atteggiamento che l'Esserci può assumere nei confronti del mondo al fine di non

¹⁰⁰ Cf M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 64, 427. Tr. it., 388.

¹⁰¹ Cf M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 64, 427. Tr. it., 388.

¹⁰² Qui si stanno citando quasi alla lettera le parole stesse di Heidegger. Cf *ivi*, § 4, 16. Tr. it., 28. Assumere questo ente (uomo) come essente nella maniera della comprensione dell'essere dischiude peraltro il passaggio dalla dimensione ontica a quella propriamente ontologica. L'uomo non è ente *sic et simpliciter* (dimensione ontica), ma è nel modo della comprensione (dimensione ontologica). Da ciò dipende il carattere esistenziale dell'Esserci in quanto tale.

¹⁰³ *Ivi*, § 65, 428. Tr. it., 389.

annacquarsi nella quotidianità, o meglio, per adoperare un linguaggio ancor più heideggeriano, per non venire inghiottito nel gorgo (*Wirbel*)¹⁰⁴ del «Si», della chiacchiera. Il gorgo infatti è «il moto della deiezione», la dinamica con cui avviene la caduta verso l'inautenticità dei «Si». La deiezione, cioè il distrarsi nelle strutture del mondo, «ci fa conoscere una specie di “faccia notturna” dell'Esserci»¹⁰⁵: proprio perché nell'Esserci ne va dell'autenticità, esattamente per questa stessa ragione esso può anche cadere.

Versucherisch è la connotazione essenziale dell'essere-nel-mondo mondo in *Essere e tempo!* «L'essere-nel-mondo è in se stesso *tentatore*»¹⁰⁶. La tentazione si esprime nella forma del «tranquillizzante»: la sicurezza, la spigliatezza, la disinvoltura esibite dal «Si» sono i sintomi dell'indifferenza, dell'indisponibilità verso la comprensione emotiva dell'Essere. Ogni «tranquillizzazione tentatrice *accresce* la deiezione»¹⁰⁷: nella misura in cui si assumono con disinvoltura i «modi del mondo» (Barth direbbe di *questo* mondo), si smarrisce quella profondità che sola consente di attingere all'autentico.

Agli occhi di Heidegger qualsiasi «annuncio», qualsiasi rivelazione è destinata a prendere parte al mondo e ad annacquarsi in questa dinamica: Heidegger si mostra estremamente interessato all'istante prima del salto nella fede, all'angoscia di Paolo, all'istante della sua decisione, al punto zero, all'estasi temporale¹⁰⁸: quando quella decisione si traduce in missione, in predicazione, in glossolalia, quella traduzione è già – agli occhi di Heidegger – rottura della disciplina, tentativo di «farsi mondo». Lì si è già ceduto al gorgo, all'essere-nel-mondo come tentatore: forse, per esemplificare la rottura della disciplina, non si può trovare una raffigurazione più icastica del grido di Paolo alla comunità di Corinto: «Sono io che vi

¹⁰⁴ Cf *Ivi*, § 38, 237. Tr. it., 224.

¹⁰⁵ *Ivi*, § 38, 238. Tr. it., 225.

¹⁰⁶ *Ivi*, § 37, 235. Tr. it., 223.

¹⁰⁷ *Ivi*, § 37, 235. Tr. it., 223.

¹⁰⁸ Ricordiamo qui che le tre estasi temporali heideggeriane – passato, presente e futuro – non possiedono lo stesso «peso» sul piano ontologico: il futuro è l'estasi prioritaria, e prioritaria persino rispetto all'istante del presente. Heidegger non intende le estasi come ciò che semplicemente suddivide o in cui banalmente si articola il tempo: le estasi sono costitutive del tempo (l'eco delle *Confessioni* agostiniane è ormai acclarato, anche per i riferimenti espliciti presenti in *Essere e tempo*). Di qui anche la priorità del futuro come estasi che dischiude in effetti qualcosa come lo scorrere del tempo.

ho generato in Cristo mediante il Vangelo. Vi esorto, dunque: fatevi miei imitatori»¹⁰⁹.

Proprio nell'interpretare questo passo, possiamo misurare la differenza tra Heidegger e Barth, tra la pretesa di una disciplina ininterrotta e il salto della fede. Nell'interpretare la frase «io vi ho generato in Cristo [...] dunque imitatemi» Heidegger porrebbe l'accento sulla rottura dell'autenticità. Chiedere ad altri di imitare se stessi significa voler impedire agli altri di pervenire alla propria autenticità mediante quell'isolamento che la voce della coscienza pretende. «Imitatemi» è l'obiettivo mondano di ogni chiacchiera, di ogni pubblicità che mira a inghiottire l'esserci nel gorgo della deiezione.

Heideggerianamente si potrebbe rendere così il senso di quei versetti: «Rinuncia ad approfondire te stesso, alla tua autenticità più propria: semplicemente, imita Paolo, fai quello che fanno tutti». Sin qui Heidegger. Ora si riprende con Barth, che punterebbe tutto sulla locuzione «in Cristo»: quella è l'aggiunta che calibra tutto il tema sul salto della fede. Alla luce dell'Evangelo – secondo Barth – si mantiene la disciplina ininterrotta, perché quell'annuncio non ci parla di questo mondo: proprio così si resiste a quell'esser tentatore in cui l'esser-nel-mondo consiste. L'invio del Figlio è – e deve restare – l'Altro¹¹⁰: l'altro forse è già troppo, l'invio del Figlio deve restare come il «No» divino a questo mondo.

Una spaccatura sulla quale è più o meno difficile gettare un ponte si apre tra il suo essere e un non essere che gli si oppone minaccioso tra realtà e verità¹¹¹.

Dalla serietà con cui si assume questo «minaccioso» dipende la tenuta della prospettiva barthiana: nell'istante in cui questo «no» minaccioso si trasformasse in un annuncio pacificato e tranquillizzante, l'argomento heideggeriano conquisterebbe tutto il campo. Perciò proprio Heidegger insiste sulla silenziosità come timbro della chiamata: se quella voce assumesse il senso di una comunicazione, e dunque si presentasse in una forma ben determinata, questo ai suoi occhi determinerebbe già un corrompimento nelle strutture del mondo. Aver assunto questa o quella lingua è già l'esser scesi a patti con il mondo.

¹⁰⁹ 1 Cor 4,15-16.

¹¹⁰ Cf K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 260.

¹¹¹ *Ivi*, 224.

Questa è la difficoltà immensa di cui Barth si fa carico nel far valere l'annuncio come impossibile che è. Quell'«è» fa scandalo perché è rivelazione esplicita: di per sé è una «parola», un annuncio che segue le stesse regole grammaticali, le stesse norme referenziali di qualsiasi altra parola. E infatti potrà essere interpretata variamente, ed entrare nel gorgo della chiacchiera... dell'ermeneutica¹¹²: tutte le discussioni che si fanno attorno ai significati della parola – compreso il modo in cui interpretare quel «non di questo mondo» su cui ci si è appena soffermati – costituiscono agli occhi di Heidegger la dimostrazione lapalissiana che questo stesso «annuncio» è entrato a far parte del mondo, è pienamente di questo mondo: infatti ne possiamo discutere. Perciò Barth si preoccupa di rivendicarne l'assoluta alterità, di concentrare tutto – al di là delle possibilità ermeneutiche – sulla decisione attorno a Cristo, che «irrompe nel crepuscolo e incendia l'esistenza dell'uomo»¹¹³. La rivelazione deve assolutamente mantenere questo profilo:

La rivelazione e la visione (del Dio sconosciuto) in cui l'uomo si conosce come conosciuto, come generato da colui che egli, l'uomo, *non* è, e dal quale nessuna continuità, nessuna connessione, nessuna via e nessun ponte conduce a lui¹¹⁴.

Cristo deve essere sempre straniero e mai interamente conosciuto, deve sempre accennare *anche* ad Altro – mai essere ri(con)dotta a questo mondo: «Come lo strale dall'altra sponda, che noi *non* calcheremo mai, ma che ci ha colpiti; come la verità al di là del limite che *noi* non varcheremo mai ma che di là ci ha parlato»¹¹⁵. E qui, alla luce del perenne esser-straniero di Cristo, si comprende l'importanza di quel «in Cristo... vi ho generati»: qui deve risuonare l'esperienza paolina dell'esser sbalzato di sella, che poi è metafora per il salto nella fede: «se stesso come un altro»¹¹⁶. Cristo è il

¹¹² Sulla questione dell'ermeneutica teologica come problema all'interno della teologia dello stesso Barth Cf B. BOURGINE, *L'hermeneutique theologique de Karl Barth*, Leuven University Press, Peeters 2003.

¹¹³ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 207.

¹¹⁴ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 207.

¹¹⁵ *Ivi*, 219.

¹¹⁶ *Ivi*, 281. Qui si apre il tema della *kenosi* divina come *kenosi* del *logos*. Si può soltanto rimandare a F. TOMATIS, *Kenosis del logo. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994. E inoltre al più recente P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003.

perenne «Non» alla luce del quale – secondo Barth – la disciplina contro questo mondo tentatore non si interrompe, ma anzi si mantiene attiva e ben desta: ben sapendo, cioè, che qualsiasi sforzo imitativo è destinato al fallimento; imitare Cristo è e rimane l'impossibile.

Ma *Gesù Cristo* è l'uomo nuovo, al di là dell'uomo umanamente possibile, al di là innanzitutto dell'uomo pio. Egli è la soppressione di *questo* uomo nella sua totalità. Egli è l'uomo che è venuto alla vita nella *morte*. Egli è non-io, il mio io esistenziale, l'io che io sono davanti a Dio, nella libertà di Dio¹¹⁷.

E se quell'impossibile, nonostante tutto, è – nonostante tutto accade – ciò dipende dalla grazia. Se si prescinde da questo «non» – «dall'ombra che cade dalla croce su ogni “sana” umanità»¹¹⁸ – allora si resta impigliati nell'intreccio di ciò che è umano, troppo umano.

Nella visione di *Essere e tempo*, dinnanzi all'essere-nel-mondo come tentatore, l'unica decisione autentica è «tenersi libero per l'intero poter-essere dell'Esserci»¹¹⁹: soltanto così l'Esserci evita di essere distratto/deietto in una delle tante possibilità. L'esserci approda alla propria autenticità quando – nella consapevolezza, nella decisione tacita e angosciosa – non si decide per questo o per quel progetto, rifiuta l'intreccio del mondo e si tiene aperto al puramente possibile. In questo *möglich-sein* si radica il poter-essere-un-tutto-possibile da parte dell'Esserci. L'autenticità che si dischiude nella decisione dipende proprio dal fatto che l'Esserci, che da sempre si avverte come mancante, come costante incompiutezza, si trova di fronte all'enorme peso del possibile, quel poter-essere che sempre gli sfugge nei singoli progetti in cui è coinvolto. Di fronte a questa totalità, a questo nulla, si alimenta l'angoscia.

A questo stesso terrore, a questo stesso abisso – qui si citano appunto demoni (Ivan Karamazov e Lutero!)¹²⁰ – giunge anche Barth: tutte le strutture rassicuranti sono crollate dinnanzi all'annuncio. Proprio alla me-

¹¹⁷ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 251.

¹¹⁸ *Ivi*, 220.

¹¹⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 62, 408. Tr. it., 372. Questo «tenersi libero», da cui risulta per la prima volta possibile parlare di qualcosa come la Cura, è chiaramente condizione di possibilità di ogni progetto e dunque di ogni costruzione o invenzione di «senso» da parte dell'Esserci. Proprio di fronte a questo «tenersi libero», tuttavia, in chiave heideggeriana, qualsiasi senso o progetto sconta anche la propria ineludibile finitudine e determinatezza.

¹²⁰ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 234.

desima libertà giunge Barth, quella libertà che, con le sue stesse parole, consiste «nella situazione in tutto e per tutto inconcepibile di poter dire: “No” a questa totalità»¹²¹. Di fronte al mondo il «non» di Heidegger è tenersi libero per il poter-essere perché soltanto così giunge a quell'esser-un-tutto-possibile, mentre il «no» di Barth è il salto, quell'impossibile salto oltre il poter-essere: è «notizia dell'impossibile», dell'altra sponda cui mai si potrà approdare.

Per Heidegger l'evento è comprensione autentica dell'Essere in quanto irriducibile alla totalità degli enti: più in alto della totalità reale degli enti sta la possibilità. L'essere non è soltanto «somma» degli enti che già sono, o che furono, o che saranno, è sempre *anche* Altro, il nulla¹²². L'evento è proprio questa apertura: soltanto nell'uomo l'Essere si costituisce in quanto tale, e cioè come irriducibile all'ente e d'altra parte l'uomo appartiene all'Essere. «Questo rimbalzo di aver bisogno e appartenere costituisce l'Essere come evento»¹²³. In questa prospettiva nessun ente – per definizione – sarà in grado di *dire* l'Essere, nessuna parola sarà capace del poter-essere-un-tutto-possibile, nessun *Verbum* potrà dire il Padre che «nessuno ha mai visto».

L'Epistola ai Romani è tutta costruita – *ante litteram* – a ridosso di questa soglia, ma un istante dopo averla varcata: non soltanto c'è un *Verbum*, ma si è fatto addirittura carne. Ovvero: ne abbiamo notizia, la tangente tocca il cerchio, anche se mai lo toccherà più di nuovo; malgrado questo «tocco che non tocca», «Dio per noi significa questa cosa inaudita: che abbiamo lasciato dietro di noi il regno delle opposizioni»¹²⁴. Se in Heidegger l'evento è luogo in cui si esclude l'impossibile dal novero del poter-essere, in Barth è luogo in cui possibile e impossibile si toccano: e anzi in questo tocco si prende coscienza di ciò che, pur *non* essendo possibile, nonostante tutto, è.

¹²¹ *Ivi*, 281.

¹²² Cf M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, § 129, 246. Tr. it., 250. Sulla lettura heideggeriana dell'essere dopo Essere e tempo, in particolare come superamento tanto dell'esistenzialismo quanto dell'umanesimo si veda L. AMOROSO, *Nastri vichiani*, ETS, Pisa 1997, in particolare pp. 100-106, e più in generale l'intera sezione dedicata a «Vico, Heidegger e la metafisica», 99-122.

¹²³ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, § 133, 251. Tr. it., 255.

¹²⁴ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 308.

E allora tutto lo sforzo di Heidegger sarà nel negare che il «poter-essere-un-tutto» possa assumere forma ontica; mentre invece l'ammissione di questo impossibile – di questo consapevolmente impossibile – da parte di Barth fa sì che tutti i suoi sforzi siano concentrati nel rimarcare l'alterità, l'assoluta irraggiungibilità, l'unicità di questo evento. Così l'annuncio è crisi, rottura.

L'uomo come tale, l'uomo rettilineo, non spezzato, l'uomo con due gambe, l'uomo che non è diventato zoppo, storpio, guercio nella lotta con lo scandalo, è l'uomo esistenzialmente senza Dio¹²⁵.

Questa crisi cui Barth si riferisce, allude però a un preciso episodio biblico: la lotta di Giacobbe contro l'Angelo – quella in cui Giacobbe rimane zoppo ma non desiste e perciò gli viene cambiato nome, assegnandogli quello di Israele. Si deve notare come Israele non sia un «altro» rispetto a Giacobbe; non si tratta di due uomini diversi tra loro, esattamente come non saranno diversi l'«uomo vecchio» e l'«uomo nuovo». Così ne *L'Epistola ai Romani* si apre il tema della Chiesa.

IV. LA DISTRETTA DELLA CHIESA. TRA ESAÙ E GIACOBBE

Il nono capitolo de *L'Epistola ai Romani* reca il titolo «La distretta della Chiesa» e nulla forse più della lettura di *Essere e tempo* aiuta a comprendere quali siano le «ragioni» di questa distretta. L'annuncio è quell'impossibile che nonostante tutto accade, e perciò pone dinnanzi alla decisione – parimenti angosciosa rispetto a quella tacita heideggeriana – nella quale accade la crisi. Si è vista quale sia la caratura della svolta – irriducibile a una chiave psicologica o antropologica poiché in questa svolta ne va dell'intero mondo e dunque anche dell'accezione in cui si intende la scienza «psicologica» e «antropologica».

Assunto in tutto il suo rigore, non soltanto l'annuncio è l'impossibile: anche la fedeltà ad esso è impossibile. Questo è l'esito cui consapevolmente Barth approda mediante la similitudine della tangente al cerchio. La tangente tocca in quanto non tocca: se soltanto ci fosse un altro punto di tangenza, allora comincerebbe il «lavoro» della scienza, del pensiero calcolante che parametrizza, quantifica, confronta. Ma qui il «tocco» si dà una volta soltanto:

¹²⁵ *Ivi*, 216.

Cristo taglia la strada di ogni razionalismo. [...] La sua onnipotenza non è la necessità di una funzione logico-matematica. Dio è personalità, Colui che è una volta sola, l'uno, l'unico nel suo genere¹²⁶.

La tangente tocca il cerchio, che è il mondo, ma senza che il mondo possa sapere nient'altro della linea, e soprattutto senza che il mondo possa fondarsi su quel punto: non è possibile che il mondo si uniformi a quel punto. Anzi, il mondo continuerà ad essere tale proprio nella sua irriducibilità rispetto a quel punto. Quel punto è il cenno dell'impossibile rispetto a cui il (nostro) mondo è l'insieme del possibile.

In altri termini, non è possibile tradurre quell'annuncio nel mondo. Ogni sua traduzione sarà altrettanto bene un tradimento¹²⁷. Barth lo afferma a più riprese: questo è (l'impossibile) compito della Chiesa: «La Chiesa è il tentativo più o meno vasto ed energico di umanizzare, temporalizzare, oggettivizzare, mondanizzare il divino; di farne qualcosa di pratico, e tutto ciò per il bene degli uomini che non possono essere senza Dio, ma neppure con l'Iddio vivente»¹²⁸. La distretta della Chiesa consiste nel compito di rendere comprensibile ciò che è incomprensibile, nel fingere che sia a portata di mano ciò che in realtà è massimamente irraggiungibile: questo è il suo *improbis labor*. Di qui, si è già accennato, l'importanza di *Essere e tempo* per comprendere la distretta. Barth scorge, appunto *ante litteram*, l'assurdo con cui l'argomento heideggeriano costringe a confrontarsi: se la decisione, l'istante in cui l'Esserci si tiene libero per «poter essere un tutto possibile» si declina poi nel salto della fede e dunque abbraccia in qualche modo un contenuto, in qualche senso determinato, allora quel possibile, quel determinato progetto, non sarà mai all'altezza dell'intero suo compito – poiché sarà pur sempre un progetto tra i tanti progetti del mondo: è un falso impossibile; si traduce invece in un possibile a tutti gli effetti.

Ed ecco ancora una volta tutto lo sforzo di Barth, non appena si sia varcata la soglia in senso positivo, nell'evitare di fare passi avanti, nel tenersi

¹²⁶ *Ivi*, 258.

¹²⁷ I due termini in italiano derivano dalla stessa radice latina *trado*.

¹²⁸ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 314-315. In questo passo si concentra anche il grande significato politico della Chiesa. Sono passi drammaticamente affini alla questione che Dostoevskij svolge nel suo *I Fratelli Karamazov* relativamente alla figura del Grande Inquisitore. In realtà è Barth stesso a dichiarare espressamente l'identità del Grande Inquisitore, cf K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 374: «Noi siamo il Grande Inquisitore». Sulla dimensione teologico-politica di K. Barth, cf G. LUPINO, *Teologia e politica nel teologo Karl Barth*, Savona 1994.

quanto più vicino a quella soglia, ribadendone l'abissalità: «All'Evangelo sta di fronte la Chiesa, come la personificazione dell'ultima possibilità umana al di qua della impossibile possibilità di Dio. Qui l'abisso si spalanca come in nessun altro luogo»¹²⁹. Quella tra l'Evangelo e la Chiesa viene definita da Barth come «l'antitesi infinita»¹³⁰, perché lo scandalo dell'Evangelo costringe la Chiesa a un «lavoro indiretto»¹³¹. Tutto il nono capitolo de *L'Epistola ai Romani* – e forse ancora di più il decimo, dal titolo «La colpa della Chiesa»¹³² – è diretto a separare, a scavare l'abisso, appunto, tra Giacobbe e Esaù.

È necessario, indispensabile, che questo tarlo roda dall'interno la Chiesa, di fronte a un annuncio che deve rimanere incomprensibile, deve continuare a fare scandalo, perché ove mai la Chiesa pensasse di aver *reso* adeguatamente il messaggio, di essere riuscita, di aver compiuto il lavoro di evangelizzazione del mondo, che succederebbe se qualcuno domandasse: «E se il guerriero di Dio fosse solamente uno dei molti combattenti?»¹³³. Questa infatti l'obiezione heideggeriana: questo progetto chiamato Chiesa è soltanto uno dei tanti progetti, inautentico al pari di tutti quelli che hanno rinunciato ad essere liberi per il poter-essere, preferendo collassare su uno dei progetti possibili. E vi è un sintomo drammatico – scrive Barth – che ci indica palesemente quale abisso separi Esaù da Giacobbe:

La Chiesa – non il mondo, la Chiesa – ha crocifisso Cristo¹³⁴.

La Chiesa storica è sempre e soltanto Chiesa di Esaù, è colei la cui storia è sempre «reietta da Dio»¹³⁵, per il semplice fatto che la Chiesa di Giacobbe è esattamente l'impossibile, è la linea tangente di cui nulla sappiamo, se non a partire da quel punto che tocca e non tocca il mondo. La circonferenza del mondo mai potrà collimare con la tangente. L'unica Chiesa possibile è quella di Esaù, anzi Esaù è la sola figura-possibile di

¹²⁹ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 314.

¹³⁰ *Ivi*, 318.

¹³¹ *Ivi*, 316.

¹³² Cf *ivi*, 356, ove si afferma a chiare lettere l'identità delle due: «La distretta della Chiesa è la colpa della Chiesa».

¹³³ *Ivi*, 347. Nella misura in cui la Chiesa non contenesse in se stessa il conflitto tra Esaù e Giacobbe, se non fosse afflitta da questa contraddizione interna, si ridurrebbe soltanto a uno dei tanti progetti di questo mondo.

¹³⁴ *Ivi*, 371.

¹³⁵ Cf *ivi*, 334.

quell'impossibile: è la mondanizzazione di quello scandalo, è il tentativo di rendere comprensibile quell'assurdo. «*Esau è il Giacobbe visibile*»¹³⁶. E il rapporto tra la Chiesa di Esau, intesa come la sola possibile, rispetto alla Chiesa di Giacobbe come la Chiesa impossibile, viene precisato nei termini seguenti:

Se la Chiesa non volesse essere Mosè (e quale Chiesa e chiesuola non lo vorrebbe), se sapesse e riflettesse che essa è Faraone, che è la Chiesa di Esau, sarebbe creato lo spazio per il miracolo assoluto per cui appunto prostrandosi davanti a Lui potrebbe essere Mosè, la Chiesa di Giacobbe¹³⁷.

Qui vediamo il rovescio del discorso barthiano, ovvero ne possiamo vedere – per così dire – il risvolto heideggeriano, ossia dove Heidegger coglierebbe nel segno anche dal punto di vista di Barth: la Chiesa deve riconoscere la nullità del proprio progetto, l'infondatezza del proprio progetto, l'impossibilità del suo lavoro di traduzione.

Come concepire tale *spes contra spem* se non riconoscendo che il rivelarsi mortale del dio, che ne è il fondamento, cioè lo svuotarsi del dio fino alla perfetta im-potenza, comporta il suo poter essere im-possibile, e cioè il suo ritrarsi nell'Im-possibile?¹³⁸

Anche accettando l'assurdo, ossia che l'impossibile – nonostante tutto – è, anzi, proprio a motivo del fatto che accade il salto della fede, l'esito di questo salto non può essere mondanizzato, ma deve restare abisso, dev'essere incomponibile rispetto al mondo.

La condanna di Barth nei confronti della Chiesa di Esau intende proprio «salvare» tale Chiesa dall'essere inghiottita nel gorgo della deiezione: la condanna mantiene in tensione questo progetto mostrandone la nullità, il suo non esser fondato, perché soltanto così sarà possibile mantenere in esso il richiamo dell'autenticità.

In altri termini, «la Chiesa di Esau, la sola che conosciamo, vive della possibilità della Chiesa di Giacobbe»¹³⁹: ma a rigore la possibilità della Chiesa di Giacobbe è in realtà una impossibilità¹⁴⁰, perciò la Chiesa di

¹³⁶ *Ivi*, 329.

¹³⁷ *Ivi*, 335-336.

¹³⁸ M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, 170.

¹³⁹ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 358.

¹⁴⁰ A questa conclusione giunge inevitabilmente anche Barth, è la «logica paradossale» del discorso a condurvi ineludibilmente. Cf *ivi*, 422.

Esau è la sola possibile. Tra Esau e Giacobbe, in tal senso, vige lo stesso rapporto che sussiste nella parabola del Vangelo di Luca tra il fariseo e il pubblicano¹⁴¹: se la Chiesa riconoscesse di non «essere diversa dall'esattore delle tasse», di essere-nel-mondo esattamente al pari di ogni altro pubblicano, allora si aprirebbe quello spazio di cui parla Barth. Perciò si può chiedere «quale Gerusalemme è garantita contro la possibilità di essere già domani, forse già oggi Sodoma e Gomorra [...]?»¹⁴²; mentre la Chiesa di Giacobbe è la sua Sion¹⁴³.

Ciò non svaluta, non mette in questione la Chiesa di Esau – altrimenti il ragionamento di Barth sarebbe tutto rubricabile sotto il fiore azzurro del romanticismo¹⁴⁴: la Chiesa di Esau – nella sua impossibilità di essere adeguata al Regno – è luogo in cui esso si annuncia. La distretta non è mai confutazione, ma contraddizione produttiva: la tensione irrisolta, l'antitesi infinita tra Evangelo e Chiesa dimora proprio nella Chiesa di Esau e ne costituisce la vitalità. Soltanto in questa contraddizione, in questo scandalo, si apre lo spazio in cui risuona per l'eco dell'impossibile.

FRANCESCO VALAGUSSA

Indirizzo???

3 marzo 2015

¹⁴¹ Cf Lc 18,9-14.

¹⁴² K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, 342.

¹⁴³ Cf *ivi*, 343.

¹⁴⁴ Il fiore azzurro assurge a simbolo del romanticismo. Cf NOVALIS, *Heinrich von Ofterdingen*, in *Gesammelte Werke*, C. Seelig (ed.), Buhl Verlag, Herrliberg-Zürich 1945, vol. I, 130. Tr. it., *Enrico di Ofterdingen*, L.V. Arena (ed.), Mondadori, Milano 1995, 9.