

# L'ermeneutica del sacro e l'infedeltà come credo

Potè esser ucciso dai soldati indegni  
e potè pure fermarsi il Suo cuore –  
Il terzo giorno combattè la morte  
Et resurrexit tertia die.  
(János Pilinszky, *Il terzo giorno*)

BEÁTA TOMBI

A VOCE DELLA FEDE  
FRA KIERKEGAARD E RICOEUR

NON È DIFFICILE SCORGERE L'ANALOGIA TRA LA CONCEZIONE DELLA TEOLOGIA CATTOLICA E QUELLA DI KIERKEGAARD, LÀ DOVE SI RITIENE CHE LA DEFINIZIONE DELLA FEDE NON SIA UGUALE ALL'INTERIORIZZAZIONE totale di essa perché qualsiasi dotto riuscirebbe a spiegare il suo *concetto* senza però poter accogliere il *senso* vero e proprio dei fenomeni religiosi o senza capirne la portata (*ibidem*, p.11).

La dialettica teologica della fede per quanto riguarda il rapporto della *fides* con la Chiesa e *l'actus credendi* dei fedeli assume in sé un atto *gnoseologico* (secondo i documenti già nei primi secoli le controversie e i dibattiti cristologici confermano un certo valore verificatorio della fede: «credo», «accetto») che spetta alla verità della rivelazione o della «voce della fede» (cfr. Paul Ricoeur, ed. 1995). Tuttavia un unico atto del credo inerisce sia l'immedesimarsi dei credenti con la fede sia il concetto oggettivo in sé, risultando che l'atto affermativo e il concetto semantico, i due momenti centrali, integrati nella fede possono esser distinti ma non possono esser separati, il che significa l'identificazione della fede con la *fides fiducialis* cioè con la fiducia individuale.

Ricercatrice di letteratura italiana al Dipartimento di Italianistica dell'Università degli Studi di Pécs. Attualmente frequenta i corsi di PhD in italianistica all'Università di Budapest. Ha collaborato a numerose riviste in Italia e Ungheria, ha curato i due volumi di Atti dei Seminari Internazionali Interdisciplinari di Pécs, e recentemente ha collaborato al *Dizionario dei temi letterari* della UTET.

Vediamo chiaramente che nella struttura del pensiero del filosofo danese la fede non è una nozione potenzialmente argomentabile ma un atto esistenziale. Va invece rammentato che nella fattispecie l'esistenza o l'esistenzialismo non coincidono con lo *status* (nudo e crudo) dell'uomo alla ricerca continua della redenzione o dell'attesa ma si riferiscono a quel *discours* che tenta di rivelare la «verità assoluta».

Il linguaggio che invece trasmetterebbe il discorso esistenziale rimane per sempre astratto non essendo traducibile in nessun linguaggio: l'atto linguistico di riferimento non è sempre incomprensibile e sta al di fuori di ogni atto verificatorio; tutto il discorso cade nel silenzio profondo dell'incomunicabilità. Questo tipo di negazione di un linguaggio verbale invece non significa definitivamente il rifiuto della comunicazione. Kierkegaard, spiegandolo, individua oltre alla comunicazione diretta che spetta alla trasmissione autoritaria delle nozioni positive, quella indiretta, la comunicazione del potere fattivo, e integra questa sua tesi con la modalità che esprime l'atto irrilevante dell'incomunicabilità radicale della fede nel secondo caso (cfr. Czako István, 2001, pp. 67–70). Riassumendo possiamo dire che l'incomunicabilità paradossale e assurda, cioè il silenzio stesso, comunica la verità assoluta dell'esistenza.

Tuttavia Kierkegaard, affiancandosi a Lessing e in contrapposizione marcata con Hegel, rivela la qualità antinomica della fede presentandola come concetto incomprensibile ma non trascendente. Egli ritiene qualsiasi tipo di tentativo, che mira al superamento del concetto, sufficiente perché, come idea di *terminus a quo* e *ad quem*, la fede supera tutto creando un nesso indissolubile fra «l'assoluto e l'Assoluto» (Kierkegaard, ed. 1986, p. 59).

Ma torniamo all'atto verificatorio della fede o del suo linguaggio (la voce). Abbiamo detto a proposito del suo essere paradossale che il *credo forte* è l'unica volontà che può renderlo autorevole esimendolo dal diventare oggetto di cognizione positivo – razionale; (non si deve accoglierla con ragione ma soltanto accettarne l'esistenza): «L'accertamento dell'essere di questo sconosciuto è difficilmente di competenza della ragione: se Esso non esiste, l'atto dell'accertamento naufraga, se invece al contrario esiste, perché ci si sforza di accertarlo?» (trad. mia, *ivi*, ed. 1997, p. 54). Il paradosso massimo di questa concezione è proprio quel tentativo *intellettuale* che mira alla rivelazione di un'idea assoluta essendo contrario a quell'idea che rimane per sempre celata e in questo senso sconosciuta: la ragione *ricosce* la fede come idea *ignota*.

Nel Duecento il filosofo africano Tertulliano afferma: «la ragione fu inchiodata sulla croce» (trad. mia, cit. da Czako, ed. 2001, p. 131). L'enunciato si riferisce direttamente al *sacrificium intellectus* in favore della fede assoluta proclamando l'eteronomia del credo che in modo non sorprendente sfidava al dibattito di quelle scienze che rivendicavano l'esigenza della verità immediata.

Queste due tesi (le verità intellettuali e la verità del sacro), che per la prima volta sembrano antitetichie vengono fortemente integrate nell'ermeneutica sacra. Le obiezioni più generiche addotte nei confronti di questa teoria, e cioè per il rapporto positivo della fede assoluta con l'intelletto razionale, sono quelle che argomentano la negazione della verità oggettiva, risultato della verifica pratica, di ogni tipo di idea del sacro e di quella dell'individuo autonomo e autocosciente rispetto alla fede. Per sciogliere

quest'antinomia Ricoeur fa entrare nel discorso il concetto della rivelazione: individua le tematiche fondamentali della fede come origine della verità e ritrova il principio di questa tesi ontoteologica nella lingua (Ricoeur, ed. 1995, pp. 13–50).

Il paradosso invece non sarà risolto perché se l'individuo non riesce ad accogliere il senso della fede non può neanche *riconoscere* il potere forte della rivelazione ostacolando in tal modo l'integrazione di questa nell'ermeneutica. Il principio della fede è l'idea più razionale che conduce alla rivelazione della verità sacra. Ma per arrivare al suo apprendimento totale non si può riconoscerla né come un concetto da tutto opposto alla ragione né come principio inferiore dell'intelletto che precede ogni tipo di manifestazione della ragione, ma come atto fondamentale nella cognizione ermeneutica (cfr. Kierkegaard, ed. 1997, Czako, 2001). Insomma non si deve insistere più sull'alternativa esclusiva fra «la fede o la ragione» essendo il principio esclusivo dell'ideologia nomologica. La scelta in ogni caso spetta all'individuo che, da tutto isolato, deve rischiare di capire l'assurdo inconcepibile e decidere *contro* la ragione.

## IL DISCORSO DEL SACRO

La tradizione teologica non riconosce alla forza della fede di condurre l'individuo all'autoriconoscimento totale. Questa comunicazione invece, quest'atto espressivo, che si svolge fra l'io e un'idea astratta (in seguito sarà denominata semplicemente come «Tu») va oltre un contesto teologico e strettamente religioso che mira all'autoriconoscimento, e viene inserita in un discorso più complesso che concepisce la fede come testo sacro e apre la strada a diverse interpretazioni ermeneutiche. In questo caso prescindendo dalla presentazione delle diverse concezioni ermeneutiche e mi concentro su quell'aspetto specifico del tema.

Friedrich Schleiermacher è il primo studioso moderno che nell'Ottocento, ispirato da studi teologici e filosofici, arriva al risultato di dare risposta adeguata ai problemi teoretici dei testi sacri in relazione ermeneutica. Nel Novecento Paul Ricoeur riprende la tradizione partita da Schleiermacher e applica, con non poche affinità con essa, le sue tesi, attribuendo un'importanza non trascurabile alle strutture linguistiche e grammaticali del corpo testuale.

Il filosofo francese medita in tanti suoi scritti sull'atto creativo dell'interpretazione e sulla formazione di un *corpus testuale* della fede sacra e della vita come esistenza. Nella tradizione teologica quest'atto rischioso senz'altro sfiorerebbe i limiti di quell'antagonismo secolare che sussiste fra «l'azione» e il «verbo», ma l'ermeneutica contemporanea insieme alle nuove teorie cognitive attua con efficacia questo principio ontoteologico.

Per capire questa concezione innovatrice ci si deve allontanare dai dogmi teologici e concepire il «verbo biblico» come il primo segmento grammaticale di una enorme comunicazione o come discorso rivelatore (in questo caso sarebbe più adatto usare il plurale, trattandosi del rapporto mutuo di cinque discorsi: il discorso profetico, narrativo, dispositivo, reticente e innico) cfr. Ricoeur, ed. 1995, pp. 13–30). Il verbo (la rivelazione) forma la voce della fede, quel «corpo testuale» nel quale l'individuo

si riconosce ricreando se stesso innanzi allo spazio virtuale del *corpus*. Tuttavia l'individuo non viene «orientato» ma «disorientato» dal testo (dalla fede) che lo invita continuamente a un'interpretazione sempre attiva e alla ricreazione di sé.

Il primo filosofo che dedica grande attenzione al concetto di *espressione* è Spinoza (nella fattispecie prescindendo dalla tesi fortemente teologica e religiosa del filosofo, mi limito ad un'interpretazione ontologica e gnoseologica) che attribuisce ad ogni *attributo* (segmento della sostanza) la competenza dell'*espressione* creando il primo livello dell'atto espressivo. Questo livello viene seguito da un altro dove gli attributi, elementi che generano la formazione di oggetti reali, saranno espressi. (cfr. Spinoza, ed.1997). Vediamo chiaramente che l'espressione viene distinta dall'atto della creazione nel modo di identificare il referente in un oggetto esterno. Nel nostro caso questo significa che «il verbo» riesce a esprimersi, *natura naturans*, prima di aver espressa, creandola in sé, la *natura naturata*. Dall'altra parte l'atto espressivo rivela due lati diversi: nello stesso istante *involve* ed *explica*. Questi atti non antitetici espongono il problema fede – testo come rappresentazione esteriore del verbo – rivelazione.

I tentativi di Spinoza che insistono sulla distinzione dell'atto espressivo dall'espressione (l'atto che esprime e il concetto che viene espresso) subito naufragano nell'insufficienza di un principio distintivo che sarebbe trasferito proprio dall'atto espressivo all'espressione stessa (cfr. Gilles Deleuze, ed. 2000). Comunque il filosofo ritiene l'espressione come sostanza infinita ovvero, quel principio superiore che unisce ed interiorizza i diversi attributi esteriori.

La situazione non è tanto diversa neanche nel nostro caso. Non ci si deve sforzare di riconoscere l'unificazione del «verbo» (attributo) con la «voce della fede» (sostanza) e il «testo» con la «fede», *corpus* virtuale (la sostanza) che involve il testo, suo attributo interiore. Insomma gli attributi in tutti e due i casi si trasformano in segmenti endogeni e si esprimono tramite l'espressione di se stessi. In questo modo il discorso di Spinoza e la concezione ermeneutica di Ricoeur coincidono in modo che gli attributi ontologici saranno dominati dalla lingua stessa cioè dalle strutture linguistiche.

Se ne evince chiaramente che la fede in ogni caso viene definita da quei discorsi o da quei modi dell'espressione che danno spazio alla rivelazione. Ricoeur nel suo sistema concettuale tenta di oltrepassare quei principi che insistono su tre livelli grammaticali della rivelazione: il livello del credo, il livello del dogma ecclesiastico e il livello delle tesi considerate le regole di un credo profondo (Ricoeur, ed. 1995, p. 13). Secondo il filosofo proprio queste categorie fortemente distinte e tradizionalmente accettate tolgono la sostanza vera dalla fede e ostacolano la sua rivelazione assoluta. Tramite l'analisi e l'individualizzazione minuziosa dei cinque discorsi sopra elencati, Ricoeur riconduce il concetto dell'espressione al livello primitivo della «voce» o del suono e negando la concezione di una rivelazione monolitica e dottrinale, concepisce il principio come un concetto plurale, polisemico ed esposto nei discorsi stessi. (Nella fattispecie la «rivelazione» viene considerata come l'espressione della fede, cioè la sua voce.)

Non c'è dubbio che base della tesi esposta vi sarebbe il discorso profetico («la voce pronunciata da un altro»), molto simile alla concezione della *paternità doppia*

del discorso e della sua scrittura / riscrittura. Questo tema fortemente significativo non ha nessun rilevanza senza gli altri perché non riesce a inserire la fede e il concetto della rivelazione in un discorso ermeneutico senza di accompagnare con altri modi discorsivi. Tuttavia per arrivare al concetto assoluto di questi principi, se esiste, Ricoeur suggerisce la considerazione di alti discorsi (il discorso narrativo, dispositivo, reticente e innico) presenti marcatamente nella tradizione biblica. Il filosofo infatti ritiene che «la voce pronunciata da un altro» in ogni caso viene trasmessa, oltre il rapporto sussistente fra l'Io e il Tu, dall'immaginazione dell'individuo, dalla decodificazione degli avvenimenti storici, dallo sviluppo storico, dalla saggezza umana e dalla manifestazione lirica generata fra l'emittente e il destinatario. Quello spazio virtuale che dà la possibilità all'unificazione della «voce» con il *corpus* linguistico si realizza nell'incrocio della riscrittura temporale della tradizione, del polisenso delle verità e della negazione dell'esistenza del male o del peccato (cfr. *ivi*, pp. 13–30).

Nel nostro caso né la fede né la rivelazione (testi sacri) vengono concepiti come principio teologico ma come concetti che in un certo modo entrano in rapporto con le diverse forme dei discorsi sacri che conducono l'individuo all'autoconoscimento totale. L'incontro diretto dell'individuo con il mondo testuale (l'atto della lettura) offre tante possibilità all'interpretazione e alla decodificazione della fede perché il «lettore» (fedele) rivolgendosi al testo (alla fede stessa) non insiste sulla parafrasi ma sulla decodificazione del mondo «Ultratestuale». Questo principio ermeneutico indica subito che l'argomento di ogni testo varia secondo l'individuo che legge. Tuttavia il «lettore» che si ricrea tramite il «testo» deve superare tre stadi diversi dell'interpretazione (che sono: l'*appartenenza*, la *creazione di distanza* e il *riapprendimento*) per concepire sia la fede che il credo in modo autonomo.

## CREDERE NELL'INFEDELTÀ LA DIFFÉRENCE GÉNÉRATRICE

Trasferendo il pensiero precedente in un discorso di tipo ermeneutico possiamo affermare che il soggetto (il lettore) confrontandosi con il testo, è in movimento continuo: si perfeziona e si ricrea tramite il *corpus*. Quest'attività è ambigua perché il soggetto si riflette e si oltrepassa nello stesso istante; con una sola parola: *crede* (cfr. Deleuze, ed. 1988, pp. 120–121). Il credo comunque non è ma la santificazione di un qualsiasi oggetto tramite la forza delle parole.

Fra parentesi ricorriamo a quel concetto semiotico che suggerisce che la lingua in sé riesce a generare il credo perché sostituisce l'oggetto con diversi segni scritti (ovvero a livello di significanti) o con la decodificazione di essi: l'impressione di un oggetto presente con il simulacro o con la pronuncia. Si perde la fede nel linguaggio: non si può credere di più neanche nella lingua perché le parole non generano «l'ombra della fede» (cit. da Hume, cfr. *ivi*, p. 93). La lingua viene privata del suo ruolo primitivo: non crea ma rompe quella coerenza che dovrebbe generare e diventa irrazionale se non trasgressiva; ma la fede o meglio, l'ombra di essa appare proprio in questa *differance* linguistica. Insomma la fede presume una differenziazione

radicale ma non riesce a esprimersi se non in quest'«abisso immenso»; solo la sua mancanza può rivelarla perché non comunica altro che se stessa: la concezione fortemente positiva della fede entra nel territorio della rottura e si forma il credo dell'infedeltà. Tuttavia il credo si trasforma in infedeltà assoluta.

Non ci vuole molto a capire che la concezione innovatrice dei decostruttivisti rivela il lato trasgressivo e distruttivo della lingua, e conferisce le stesse funzioni linguistiche alla fede (all'infedeltà). Il ruolo della lingua è analogo a quello della fede: entrambe rompono la coerenza comunicativa e quindi soffocano «l'altro», il cosiddetto «Tu». Il paradosso è ben chiaro: quei principi che mirano alla corrispondenza finiscono con la distruzione totale di questo rapporto potenziale. È ovvio però che, per la loro sostanza espressiva, sia la lingua che la fede stringono un rapporto con «l'altro» (il «Tu»), verso il quale si sono rivolte. Questo fatto rende evidente la sostanza rivelatrice della fede (essa non coincide mai con la manifestazione o l'immaginazione) che si realizza nell'infedeltà come l'assieme e la differenziazione dei discorsi linguistici.

Supponiamo dunque che la premessa sostanziale del principio dell'infedeltà sia la rottura, la differenziazione. Ma un tale enunciato non ci spinge direttamente a concepire la fede e il credo come decadenza e non ce li fa apprendere come principi irrazionali? La risposta sembra semplicissima, invece per presentarla adeguatamente ci si deve allontanare sia dalle tesi di Spinoza che da quelle di Hegel che proclamano un *credo* forte della forza integrativa della metafisica, e sono coscienti dell'unità universale senza però poter rispondere al crollo prevedibile dell'armonia e dell'unità generale. L'insufficienza delle rispettive tesi riguarda l'identificazione autocrata della rottura e della differenziazione con la decadenza senza considerare un *altro* tipo di conoscenza potenziale, quello della *differance* o della *necessità* come afferma Emmanuel Lévinas (Lévinas, ed.1999, p.80). Il filosofo ritiene che soltanto la *necessità* riesca esprimere la differenziazione e rivelare il vuoto metafisico o la mancanza, attributi della lingua e dei dogmi universali. Nel campo della *necessità* si manifestano tutte le rotture o avvenimenti falliti che scoprono la dipendenza dell'individuo, e cioè la differenziazione di esso. Tuttavia l'infedeltà in sé non è un principio negativo nel senso tradizionale, che ontologicamente rivela mancanza e decadenza, ma è un tipo di differenza rispetto alla *necessità*. Questo significa che si deve rinunciare all'identificazione della differenziazione con la decadenza o fallimento universale e rendersi conto della rivelazione dei principi tramite la trasgressione e il difetto. La distanza sussistente fra l'infedeltà e la mancanza universale genera il credo per mettere in rilievo la rottura e la regressione. Il credo invece, creatura della *differance*, rompe questo sistema universale ma distaccandosene ci lascia i suoi attributi (segni) e definisce la sostanza della fede nella *differance*.

Per capire che cosa è la fede si devono rompere le dottrine universali e seguire le loro tracce nella sfera della decadenza dove la fede si trasforma nell'infedeltà: essa non è *esistenza* ma *atto* oppure *volontà*; insomma la fede «genera», l'infedeltà «rigenera». È l'antitipo della rinascita. Peirce in uno dei suoi saggi spiega: «Le concezioni universali sono tramontate» (trad. mia, Peirce, 1957, cfr. Lewis, 1966, p.76). Invece secondo la mia concezione si generano continuamente dalle forze immense del credo nell'infedeltà.

## IL CREDO E LA NEGAZIONE DELLA FEDE

Il termine «vermeiden» (*evitare, scansare, sfuggire*) ricorre più volte nel capolavoro del filosofo tedesco, Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927) che richiama l'attenzione sull'equivoco di certe espressioni, fra l'altro anche del *Geist* (lo spirito). Non ci vuole molto per capire il rapporto (o la *differenza*) fra il *Geist* tedesco e lo spirito (santo?) italiano, trasferendo subito il discorso alle sfere della fede e dell'infedeltà.

Lo specifico si riferisce all'espressione senza espressione, alla scrittura senza scrittura e all'applicazione delle parole senza la loro vera applicazione (cfr. Jacques Derrida, ed. 1995, p.6). Si deve insomma mirare allo scanso di un concetto (il credo nella fede) che invece non si può capire se non tramite l'accesso individuale. Si deve *evitare* lo *scanso* stesso. Se la fede «cade» in una dimensione temporale che, rispetto all'atemporalità (tempo livellato) viene concepita come «la negazione della negazione», anch'essa si presenta analogicamente come «la negazione della negazione» (*ivi*, p. 40). La sostanza vera della fede risiede nella differenza della differenziazione. Se ne evince che il nesso, cioè la mancanza sussistente fra la fede e l'infedeltà, non è un rapporto quantitativo ma un attacco nel varco che separa questi due principi. In seguito alla mancanza e alla negazione disgiuntiva dobbiamo distinguere la fede dell'infedeltà dall'infedeltà della fede. La differenza è ben chiara: né la fede assume l'idea dell'infedeltà trattandosi di una mancanza ontologica, né l'infedeltà assume l'idea della fede, essendosene privata. Nel secondo caso invece la privazione (la non – possessione) è presente come un certo tipo di possessione, un rapporto potenziale con la fede mentre nel primo caso non c'è ma una mancanza universale. Insomma si può credere nell'infedeltà ma è difficile essere infedele alla fede.

Dopo il successo del *Sein und Zeit* Heidegger insiste sulla cancellazione del *Sein* con una croce (*kreuzweise Durchstreichung*) per capire la sostanza dell'esistenza che si concentra proprio nel punto d'intersezione. Quest'atto molto significativo indica che il mondo stesso è l'unico oggetto (endogeni ed esogeni nello stesso tempo) che riesce a dedurre la sua sostanza vera partendo da sé e arrivandoci prima della sua partenza. Nei decenni precedenti lo stesso Heidegger già suggerisce una *cancellazione* (*Durchstreichung*), quella di un nome (il famoso esempio della «rocca» e della «lucertola») che ancora accenna al nesso definitivo fra l'ente e l'esistenza (cfr. Heidegger, ed. 1989). Senza dedicare uno spazio vasto allo sviluppo di questo paragrafo non trascurabile ci sembra ovvio che la cancellazione di qualsiasi nome (anche quello della *fede*) si riferisce all'impossibilità della sua denominazione. La cancellazione di un nome invece non significa la negazione del nome stesso.

L'applicazione della tesi del filosofo al nostro caso rende evidente l'impossibilità dell'identificazione della cancellazione della fede con l'infedeltà perché la cancellazione è di carattere scarsamente linguistico (Derrida accenna pure a un carattere fenomenologico – cfr. Derrida, ed. 1995, p. 73), mentre l'infedeltà è un concetto ontologico. Insomma la cancellazione del nome «fede» caratterizza quel principio che sbarra alludendo nel frattempo alla mancanza di apprendimento o conoscenza totale del concetto. Tuttavia se l'individuo si rivolge alla *fede* e mira alla sua comprensione, si trova subito davanti ad un ostacolo perché la *fede* è originariamente *cancel-*



*Alessandro Russo, Cerchio del Sacro e Profano,  
Budapest, coll. privata*

*lata* dalla cancellazione della privazione assoluta (vedi, p. 9). Probabilmente in questo caso il verbo «cancellare» sembra assumere poca rilevanza invece il suo significato viene subito recuperato, alludendo alla privazione di un certo concetto che dovrebbe o potrebbe essere di facile accesso. Se la privazione o, come abbiamo detto, il possesso non è altro che l'incorporazione della rottura, di un difetto universale, allora la cancellazione mira alla cancellazione del possesso, cioè della fede stessa. E l'individuo incerto rivolto *fedelmente* verso la fede deve accontentarsi dell'idea dell'infedeltà e sforzarsi di crederci fedelmente.

Il rovesciamento della fede cioè dell'illusione del credo nella fede cede il posto al credo nell'infedeltà. Questo discorso invece non è della crisi. La fede ha condannato se stessa al rovesciamento che viene messo in movimento perpetuo da quei principi che costituiscono la sua sostanza. Il problema presenta subito un paradosso: come si può parlare dell'influenza forte di un concetto (credere *fedelmente* nell'infedeltà) se il concetto come tale non esiste più? Derrida interpretando Heidegger insiste sul raddoppiamento del concetto (nel nostro caso della *fede*) e ritiene che si tratta di un tipo di *autorovesciamento*, derivato da un concetto che incorporandosi differisce (cfr. Derrida, ed. 1995, pp. 81–103). L'ambiguità di questo gesto significa il recupero della fede tramite la sua perdita.



Hans Peter Duerr in uno dei suoi saggi afferma: «per parlare della *lingua* si deve allontanarsene in un certo modo e si deve parlarne in un'altra *lingua*» (trad. mia, il corsivo è mio, H. P. Duerr, ed. 1998, p. 29). La situazione assomiglia molto al nostro discorso *sacro*: il concetto della fede non si riferisce a nulla e non appartiene a nessuno, si rivela e si distrugge, è dubbio e incertezza. Ci si può prefiggere di parlarne, ma non si è mai certi della completezza del lavoro perché il significato rimane celato comunque. Esiste, è di sicuro ma che significato potrebbe assumere?

Friedrich Nietzsche nell'*Anticristo* (ed. 1993) tenta di darci una risposta. Sembra che il filosofo tedesco in quest'opera presenti una critica ferocissima al cristianesimo e sviluppi l'argomento da un punto di vista antitetico. Nietzsche invece negli anni del componimento del lavoro non riuscì ancora a liberarsi dalla forza della fede e della religione cristiana. Tentò di evitarla, ma non gli riuscì. I segmenti della fede e del credo sono diffusi negli scritti del filosofo, pensiamo ad esempio all'esodo ben conosciuto di Dio in *Zarathustra* (che già negli anni Ottanta si riferisce al difetto dei valori tradizionali come il sacro, la fede o la credenza e al dominio della *décadance*).

A mio avviso quest'ultima opera filosofica di Nietzsche, negando le critiche tradizionali, non si oppone né al cristianesimo né alla fede cattolica: tramite un ragionamento minuzioso e un'argomentazione molto profonda mette in rilievo il dominio quasi spasmodico di un credo primitivo in una fede assoluta. Insomma il filosofo non è contro il cristianesimo ma contro tutte le religioni che con il loro potere e le tradizioni irrazionali costringono i credenti a praticare una religione che nega «le verità positive». L'opposizione fra «le verità razionali» e quelle «cieche» (derivate da un credo assoluto) costituisce il filo rosso del libro: «'la fede' è un *veto* contro le scienze (...) 'la fede' *deve* essere una malattia (...) 'la fede' significa che non *vogliamo* sapere la verità (...) è *necessità* della menzogna» (trad. mia, Nietzsche, ed. 1993, p. 71, p. 79). I tentativi del filosofo invece mirano al rifiuto di accettare la fede e il credo come principi irrazionali privi di intelligenza che naufragano perché le creature della decadenza dominante si formano da una negazione ontologica. Partendo da questa tesi antitetica Nietzsche forma quel paradosso filosofico che conferma il credo nella *décadance* stessa e definisce la fede come un credo profondo nell'infedeltà.

## BIBLIOGRAFIA

- Czakó István, *Hit és egzisztencia*, L'Harmattan, Budapest, 2001  
 Deleuze, Gilles, *Hume és Kant*, Osiris, Budapest, 1998  
 ID, *Spinoza és a kifejezés problémája*, Osiris, Budapest, 2000  
 Derrida, Jacques, *A szellemről*, Osiris, Budapest, 1995  
 Duerr, Hans Peter, *Sem Isten – sem mérték*, Atlantisz, Budapest, 1998  
 Heidegger, Martin, *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989  
 Léviass, Emmanuel, *Teljesség és végtelenség*, Jelenkor, Pécs, 1999  
 Nietzsche, Friedrich, *Az Antikrisztus*, Ictus, Budapest, 1993  
 Ricoeur, Paul, *Bibliai hermeneutika*, Budapest, 1995  
 ID, *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Budapest, 1999