

La svolta del tempo nel pensiero di Theunissen

di Livia Taverna

Abstract: Theunissen's negative theology of time intends to recognize exactly in time, which philosophy has incessantly tried to abolish by replacing it with different forms of eternity, the theatre in which it is possible to perceive something divine. The turning of time is the symbol of a change: from an initial situation of subjection to time, which dominates human beings as something truly alienating and destructive, to a positive affirmation of it. Time turns on itself and becomes the starting point from which a happy existence will be possible. Pindar's odes are the prominent site where Theunissen finds traces of the turning of time, which changes the exceedingly negative into the positive.

La parola di Hölderlin, che annuncia un «volgersi del tempo»¹ e alla luce della quale il poeta tedesco aveva condotto la sua riflessione sulle tragedie di Sofocle, diviene il concetto fondamentale di cui Theunissen è debitore nella sua interpretazione della lirica greca ed in particolare di quella di Pindaro. Ma se nelle *Note all'Antigone* il tragico viene concepito nell'identificazione fra la congiunzione smisurata e l'allontanamento infinito tra uomo e dio che si produce nel momento della collera,² così che nel volgersi radicale del tempo qualcosa diventa totalmente altro, impedendo che tanto Edipo, quanto Emone, siano alla fine della tragedia ciò che erano all'inizio, per Theunissen la svolta del tempo diviene la cifra per un'antica, sebbene ormai dimenticata, esperienza del divino in cui la separazione infinita lascia il posto ad una prospera unione.

Abbreviazioni: *I* = *Istmiche*, in E. MANDRUZZATO, *Pindaro. L'opera superstite*, Milano 1994; *N* = *Nemee, ibidem*; *O* = *Olimpiche*, in L. CERRATO (ed), *Le Odi di Pindaro*, testo versione e commento, Sestri Ponente 1918; *P* = *Pitiche*, in B. GENTILI - P. ANGELI BERNARDINI (edd), *Le Pitiche*, Milano 2000. La versione italiana dei testi di Theunissen, che compare in questo articolo, è di nostra traduzione.

¹ F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigone*, in *Sämtliche Werke und Briefe*, II, Darmstadt 1989, trad. it. in G. PASQUINELLI - R. BODEI (edd), *Sul tragico*, Milano 1989, p. 101: «Al limite estremo della sofferenza, infatti non vi sono più che le condizioni del tempo o dello spazio. In questo limite l'uomo si dimentica, perché è tutto intero nel momento; il dio perché non è nient'altro che tempo; e ambedue sono infedeli, il tempo perché in tale momento si volge in modo categorico e non permette in alcun modo che l'inizio e la fine si accordino in lui; l'uomo perché in questo momento deve seguire il rivolgimento categorico, e così nel seguito non può in alcun modo somigliare a ciò che era all'inizio».

² *Ibidem*: «La rappresentazione del tragico si fonda principalmente sul fatto che il portentoso – il modo in cui il dio e l'uomo si accoppiano e la forza della natura e l'intimità dell'uomo diventano illimitatamente uno nella collera – diventa comprensibile perché l'illimitato diventar uno è purificato dall'illimitato scindersi».

In Hölderlin la tragedia diventa «processo d'eresia» perché dio e uomo «comunicano nella forma, dimentica di tutto, dell'infedeltà»;³ l'unione, l'accoppiamento tra infinita potenza della natura e coscienza individuale diviene possibile unicamente nel segno di un reciproco tradimento che si realizza in un doppio oblio: quello dell'uomo tutto raccolto nell'istante cieco, e quello del dio che non è ormai più che tempo, cioè forma vuota e astratta. Nel rivolgimento radicale dio abbandona il tempo che diventa pertanto indifferenza assoluta. È un tempo vuoto, privato della molteplicità dell'esperienza, del sentimento panico di «unitezza con tutto ciò che vive»⁴ che si offre all'intuizione intellettuale. L'uomo, dal canto suo, corrisponde all'assenza del dio, nel volgersi radicale del tempo, con una infedeltà reciproca, di natura «sacra» quando, dimentico di sé, impedisce, nell'infinita distanza che intercorre tra l'inizio e la fine, di far combaciare il ciò che era prima con quello che è divenuto ora. Ma nel suo diventare «totalmente altro», l'uomo è obbligato a seguire il rivolgimento del tempo; non può che «porsi al suo seguito», così che nel momento di massima distanza del dio dall'uomo, un divino si lascia intravedere nella forma dell'unità dell'essere e di un'originaria relazione di coappartenenza che può sopravvivere unicamente nella comunicazione infedele.

Anche per Theunissen un divino trapela nel volgersi del tempo, in modo tale che la radicale metamorfosi temporale del tempo costituisce il primo passo verso un tentativo di pensare qualcosa come una teologia prefilosofica. Non si tratta, naturalmente, di mettere in luce un pensiero che si occupi di un Dio personale che si è rivelato agli uomini una volta nella storia, né tantomeno di impegnarsi a fornire una dimostrazione razionale della «causa prima», da cui far discendere a catena la sequenza delle altre cause del mondo, quanto piuttosto di tracciare le linee essenziali di un pensiero pre-metafisico il cui oggetto può essere prudentemente delineato come «il divino».

Nella misura in cui Theunissen non circoscrive il divino all'essere eterno di Parmenide o alla sovratemporale «causa prima», né alla manifestazione di Dio nel Cristo, egli invita tanto la filosofia quanto la teologia a ristabilire un dialogo sulla base di quell'originario contenuto d'esperienza di cui si trova testimonianza nella lirica tardo arcaica. Tanto la filosofia quanto la teologia potrebbero così porre riparo al danno fatale apportato loro dalla dimenticanza di una preziosa esperienza. Entrambe sono infatti progressivamente scivolte verso una sorta di totale estraneità ed indifferenza, quando non addirittura in una aperta contrapposizione: la teologia si occupa di un Dio che è inconoscibile dalla ragione umana ed inesprimibile nel linguaggio degli uomini, tanto è grande la sua distanza e la sua trascendenza rispetto all'una e all'altro, di contro ad una filosofia che con le sue argomentazioni e l'uso rigoroso della ragione non è in grado di afferrare compiutamente il concetto di Dio. La teologia tratta il tempo come qualcosa di assolutamente serio, sia perché

³ *Ibidem.*

⁴ F. HÖLDERLIN, *Scritti sulla poesia e frammenti*, trad. it., Torino 1958, pp. 55-56.

in esso è avvenuta la rivelazione di Dio nell'uomo Gesù, sia perché è il tempo, quale tempo dell'esistenza, l'occasione offerta all'uomo per realizzare la propria salvezza; la filosofia, distanziandosi nuovamente dalla teologia, non fa che rivolgere il proprio sguardo ad un essere libero da qualsivoglia affezione temporale, ad un'eternità senza tempo. La teologia invita il sapere filosofico, incapace di approdare a verità definitive, a riconvertirsi alle certezze rivelate; la filosofia, invece, dal canto suo, non fa che ribadire e rivendicare la propria «autonomia ed autosufficienza come 'scepti', sulle tracce di una verità che si può solo cercare, non credere».⁵ La teologia guarda ad un futuro escatologico, la filosofia si trattiene in una nostalgica rievocazione del passato.

La netta contrapposizione che si è venuta istituendo a partire dai primi Padri della Chiesa tra filosofia e teologia rispecchia la chiara distinzione tra l'ambito propriamente filosofico e l'oggetto della speculazione teologica. Mentre infatti il cristianesimo è una dottrina della salvezza – e per questo è una religione – che si fonda sull'insegnamento dei Vangeli e sulla fede nella persona e nella dottrina di Gesù che annuncia l'avvento del Regno dei Cieli per coloro che avranno osservato i suoi comandamenti, la filosofia si presenta come scienza vera dell'essere indeterminato ed eterno (*episteme*). L'una, si appella all'anima dell'uomo prospettandogli il rimedio alle miserie dell'esistenza in una vita futura; l'altra, si volge alla ragione umana che, avvalendosi dell'uso dei principi fondamentali della logica, definisce, distingue, ordina, in ultima analisi si appropria del mondo presente.

Anche laddove si sia voluta cogliere una sostanziale continuità tra filosofia greca e patristica cristiana, in cui elementi costitutivi della tradizione filosofica antica vengono assorbiti dalla dottrina di fede, al punto da sostenere che l'intera speculazione teologica medievale non sarebbe assolutamente concepibile prescindendo dalla filosofia greca, in particolare senza far riferimento ai complessi sviluppi del platonismo e dell'aristotelismo che ne costituiscono senz'altro la premessa, si deve tuttavia tener presente che l'uso di temi e termini di natura filosofica non esclude il fatto che all'antico significato filosofico, fosse venuto gradualmente sostituendosene uno di carattere religioso. La continuità – se di continuità si può parlare – può essere allora recuperata unicamente facendo appello a quel terreno comune rappresentato dalla greicità, che supera di gran lunga e non è strettamente identificabile con la sola filosofia greca antica.

Se la prima teologia cristiana ha trovato la propria identità definendosi in contrapposizione alle concezioni affermatesi nel mondo greco, con l'inevitabile corollario di una filosofia antica dominata da un pensiero della necessità, di contro ad una più moderna teologia cristiana della libertà, non si deve però dimenticare – questa è la tesi di Theunissen – che la teologia

⁵ M. RUGGENINI, *Il Dio assente*, Milano 1997, p. 172. Rimando al testo di Ruggenini, cui mi sento debitrice nelle considerazioni qui svolte, per un approfondimento dei rapporti tra filosofia e teologia nel tempo dell'assenza di Dio. Cfr. anche M. THEUNISSEN, *Protophilosophische Theologie*, in C. KRIEG (edd), *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*, Gütersloh 1996, p. 347.

ha trovato il proprio termine di confronto in una filosofia che proveniva dall'astrazione di più antiche esperienze. La teologia si è pertanto data il proprio carattere specifico partendo da una filosofia che, per costituirsi in quanto tale, aveva «tradito» – volendo utilizzare ancora una volta il vocabolario della teologia di Hölderlin – un contenuto d'esperienza più originario, che le apparteneva, e che in sé altro non era che materiale teologico. Riappropriarsi della consapevolezza che, nella complessa vicenda storica del pensiero cristiano, la configurazione istituzionale del pensiero teologico, fin dalle sue prime battute, si compie a partire dal vizio iniziale di un'infedeltà all'originaria passione per il divino da cui con meraviglia nasce la filosofia, costituisce la premessa ineliminabile per riaprire un dialogo tra filosofia e teologia. Per quanto possa apparire scandaloso alla teologia di doversi preoccupare di reistituire un proficuo scambio con la filosofia, su un ambito che a prima vista le appare estraneo, una tale esortazione si giustifica col fatto che entrambe le discipline prese in esame trarrebbero giovamento dal riguadagnare l'accesso ad un'esperienza unica, capace di rivitalizzarle, senza la quale esse rimarrebbero confinate ad una ossessiva ripetizione dell'identico che del divino ha perso ogni tratto: la teologia continuerebbe a mantenersi serrata in una dogmatica impotente, la cui rigidità di precetti manifesta unicamente l'evidente incapacità di illuminare la rivelazione di un dio che rimane ancora del tutto indeterminato e sconosciuto; la filosofia, d'altra parte, si stringerebbe ad una teologia naturale che trasforma, metafisicamente ed ontologicamente, il «portentoso» in un fondamento del mondo, in una *causa prima* e *causa sui*.

Filosofia e teologia potrebbero nuovamente darsi convegno in un antico contenuto d'esperienza che non è ancora stato tradotto in un pensiero filosofico, ma dal quale la filosofia nasce come risposta ad un appello che la suscita ed il cui oggetto concerne da vicino la teologia, sebbene non abbia ancora acquisito la determinatezza del concetto teologico di Dio. L'ipotesi introdotta da Theunissen è che il contenuto d'esperienza di questo pensiero presenti un modo di parlare di dio del tutto accettabile, tanto per la filosofia, quanto per la teologia.

Non è infatti da dimenticare che è proprio la manifesta presenza del divino nel mondo che fa avvertire all'uomo greco un profondo senso di inadeguatezza, una irreparabile mancanza nei confronti della pienezza dell'essere, da cui sorge quel desiderio di colmare l'infinita distanza che lo separa da tanta perfezione che chiamiamo filosofia. La filosofia, allora, sorge quale risposta ad un divino che la chiama ad essere attraverso la meraviglia: il sentimento di disarmato stupore nei confronti della divina bellezza del mondo. Ma la filosofia nasce – secondo la parola di Platone – nel segno della decadenza, quando l'età dei sapienti, l'epoca di Eraclito, Parmenide, Empedocle, si è ormai conclusa ed ai moderni non resta che essere filosofi, amanti di una sapienza irrimediabilmente perduta che può essere recuperata unicamente mettendosi sulle sue tracce e resuscitandola dialetticamente. Prima ancora di aver compiuto il primo vagito, la filosofia ha perduto quel

divino del mondo di cui essa fa esperienza nell'avvertirsi in difetto rispetto ad esso, e che la più antica sapienza greca aveva davanti a sé quale suprema evidenza manifesta. Talete ritenne infatti che tutte le cose fossero piene di dei,⁶ e Anassimandro concepì il divino come ciò che «tutto abbraccia e tutto governa».⁷

L'atto di nascita della filosofia è segnato dunque dalla perdita di ciò che l'aveva mossa mancandole. Il Dio, di cui la teologia naturale è obbligata a dimostrare l'esistenza e che la religione ritrova unicamente nella fede, è un Dio che si è completamente separato dal mondo essendo stato confinato in una trascendenza assoluta, dalla quale gli è risparmiata qualsiasi irraguardosa contaminazione con ciò che ontologicamente gli è posto ad un'infinita distanza. La prossimità col divino, di cui si nutriva la sapienza greca delle origini, è stata completamente sovvertita da una rivoluzione teologica che ha aperto un vertiginoso abisso tra il divino ed il mondo, assoggettando quest'ultimo alla libera volontà di Dio che lo fa essere. L'incommensurabile distanza che separa il pensiero cristiano da quello greco può essere allora identificato nella perdita dell'originaria evidenza del divino fondamento del mondo che consegna l'intero creato ad una irredimibile contingenza al cospetto dell'assolutezza del suo Creatore. La metafisica teologica cristiana pensa ad un Dio che si appropria dell'essere e trasforma la sacra *physis* greca in un universo organizzato meccanicamente,⁸ secondo una catena di cause susseguentisi, che costituisce la premessa essenziale all'inclinazione dell'uomo moderno occidentale a disporre del mondo. Giacché soltanto una natura desacralizzata può essere tecnicamente violata.

Il «peccato originale», per così dire, si è consumato precisamente nel momento in cui anche lo stesso Dio della teologia cristiana è stato derubato della propria aura sacrale; quando, pur essendosi impadronito dell'essere per diventare *causa sui*, e trovando unicamente in se stesso il proprio fondamento, non poteva che essere proscritto ad un pensiero che, nonostante le apparenze magnificanti, nascondesse una natura riduzionista e lo nominasse ciò di cui non si può pensare nulla di più grande («nihil quo maius cogitare potest»), sommo ente in un universo di cose. Una volta che Dio è stato qualificato con i formidabili predicati della tradizione metafisico-teologica occidentale, quali «sostanza prima» oppure «maxime per se ens»,⁹ il senso religioso di questa parola fondamentale è stato definitivamente compromesso.

Se oggi la filosofia, da un lato annuncia la morte di Dio,¹⁰ e dall'altro, dimentica di sé e delle proprie divine origini, in linea di principio sceglie

⁶ ARISTOTELE, *Sull'anima*, 411a, 7-8. Si trova conferma anche in PLATONE, *Leggi*, 899b.

⁷ ARISTOTELE, *Fisica III*, 203b, 4-15.

⁸ Per le conseguenze che derivano dalla separazione di Dio dal mondo rinvio al testo di M. RUGGENINI, *Il Dio assente*.

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a.3, ad 1. um.

¹⁰ È l'uomo folle di Nietzsche che arriva in pieno giorno con una lanterna in mano al mercato e, rivolgendosi ai folli che non lo intendono, grida: «Cerco Dio, cerco Dio!». Sta cercando un Dio che non si trova più. L'annuncio che porta è infatti quello della morte di Dio: «Dove se n'è andato Dio? –

di professarsi atea per esigenza di rigore professionale, ciò risulta possibile soltanto in quanto, in un tempo remoto, il divino è stato liquidato dal mondo. Per Theunissen la malattia mortale che ha improntato di sé il pensiero filosofico in Europa da duemila e cinquecento anni, ha trovato dimora in occidente quando Parmenide, padre dell'ontologia e della metafisica, ha sostituito al mondo immerso nel divino il puro essere, con la sua cristallina indeterminazione da cui ogni sorgere ed ogni passare, e con essi ogni movimento del tempo ed ogni storia, sono stati definitivamente depennati.

In Platone ed Aristotele la natura non ha ancora perduto in modo definitivo le tracce del divino: essa continua ad essere il luogo eminente della sua manifestazione. Il processo dell'anamnesi, che riconduce l'anima umana presso la regione del vero essere, rappresentato dal mondo delle Idee, per Platone può avvenire soltanto in quanto il mondo sensibile è partecipato da quello intelligibile. Così per Aristotele, è la constatazione del movimento che si produce nel mondo sublunare, spiegato attraverso l'esistenza di un motore esterno che muove l'oggetto in movimento, non come ciò che gli impone un moto, ma come il fine verso il quale il movimento s'indirizza, a richiedere l'esistenza, quasi a titolo di un postulato della fisica, implicato dal concetto stesso di movimento, di un primo motore immobile, che ponga un limite ed una fine alla catena di motori e movimenti altrimenti infinita. Tuttavia, è necessario evidenziare come il pensiero, secondo il quale la natura ed il mondo sensibile in generale dovevano essere concepiti ontologicamente differenti, sia dalla pienezza dell'essere del mondo delle Idee, sia dall'immobilità ed immaterialità del primo motore – che è puro atto e pura forma, cui l'universo intero per amore tende – è stato, con ogni evidenza, la premessa fondamentale ad una inevitabile separazione del divino dal mondo.

Ma l'obiettivo dell'Eleate di conseguire un essere come mero essere, come qualcosa di puramente esistente, ma privo di qualsiasi determinazione, soprattutto di ordine temporale, non è che un'illusione. Per Theunissen qualcosa di siffatto non esiste, e l'essere totalmente indeterminato di Parmenide incontra la sua verità nel non essere:

«L'essere è così il contrario di se stesso. La negatività dell'indeterminato smentisce la positività del mero essere e la giudica come non essere. Il non essere dell'essere stesso si è mostrato infatti come non vivente. L'essere, che in quanto tale non c'è, così come non è identificabile al mondo nella sua varietà, allo stesso modo non è il dio nella sua pienezza, sprofonda così nel nulla della morte; la sua perfezione è l'immobilità dell'irrigidimento».¹¹

L'essere diventa il contrario di se stesso perché nella sua totale indeterminatezza l'oggetto conseguito da Parmenide mira a sostituirsi alla vita del

gridò – ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo: voi ed io!*», e ancora «Dio è morto! Dio resta morto!»; F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, trad. it., Milano 1984, § 125.

¹¹ M. THEUNISSEN, *Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides Fr. 8.5-6a*, in *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M. 1991, p. 115.

mondo ed alla pienezza del divino che lo inabita.¹² L'immobilità dell'essere, ottenuta attraverso la liquidazione delle sue declinazioni temporali, tradisce l'intenzione originaria del maestro di Elea, definito da Platone «venerando e terribile»,¹³ che non consiste semplicemente nel negare il fluire del tempo, ma nell'ottenere la definitiva perdita del tempo, nel raggiungere cioè l'eliminazione del principio che costituisce la legge, la norma che presiede e regola il processo vitale della realtà. L'immobilità dell'essere è putrescenza cadaverica. Che l'essere, come puro essere, indeterminato ed indistinto, abbia il sapore della necrosi dipende senz'altro dal fatto che da esso è stato eliminato il tempo che per gli antichi Greci era nientemeno che l'essenza stessa della realtà. Ma vale anche il contrario: la realtà era per loro l'essenza del tempo. Essi cioè facevano esperienza dello strapotere della realtà sperimentando il dominio che il tempo esercita sul mondo.

Fin dalla lirica arcaica, l'esperienza del dominio del tempo si accompagna indissolubilmente al sentimento della sua realtà. Proprio in quanto viene avvertito come un tiranno che decide dell'esistenza degli uomini, il tempo viene vissuto come ciò che li precede, che li avvolge e li coinvolge, ma di cui essi non possono in alcun modo disporre. «Detto più esattamente – precisa Theunissen – nella meraviglia che il tempo domini sugli uomini si riflette nel modo più durevole il sentimento della sua realtà effettiva».¹⁴

Il divino è stato tolto dal cosmo, lasciandoci in una terra desolata, nel momento in cui è stato estirpato ciò che più di ogni altra cosa aveva provocato la meraviglia, ma anche lo sgomento degli uomini: l'incessante divenire del mondo. Parmenide ottiene così il proprio oggetto, l'essere indifferente, anche secondo il modo del tempo, al prezzo di espungervi il principio stesso che presiede alla vita e ad ogni processo generativo. L'operazione di purificazione dell'essere dalle sue declinazioni temporali ottiene così di debellare qualsiasi germe vitale.

La filosofia perde il divino quale fondamento del mondo, non certamente nel senso fondativo e causativo del termine attribuitovi dalla teologia scolastica, quanto piuttosto nel senso che esso costituisce il suo riferimento imprescindibile, il suo evento manifestativo, giustappunto quando fa assurgere a proprio oggetto un essere tanto asettico quanto indifferente. L'essere incontaminato della riflessione filosofica non è altro che il risultato del processo d'astrazione dall'originaria esperienza di compromissione col divino che ha messo al mondo la filosofia chiamandola a rispondere della misteriosa ingiustificabilità del tutto attestata dalla generosa gratuità di ciò

¹² Il primo che viene infatti negato è il sorgere, non il passare. Se si ottiene di negare il divenire, il venire al mondo di qualcosa, si può conservare l'essere nella sua incontaminata assenza di vita. Cfr. in particolare i versi 8.7-10 del *Poema sulla natura*. Si noti come la negazione del sorgere venga fatta seguire immediatamente dopo i versi 5-6, che hanno come obiettivo quello di raggiungere l'indistinzione temporale dell'essere, la sua purificazione da un tempo che lo frantuma in diverse dimensioni. Cfr. anche L. RUGGIU, *Commentario filosofico al Poema di Parmenide*, Milano 1991, pp. 275-324.

¹³ PLATONE, *Teeteto*, 183E: «Parmenide mi sembra che sia, per dirla con Omero 'venerando ed insieme terribile'. Infatti io mi incontrai con lui, quando ero ancora molto giovane e lui molto vecchio, e mi sembrò che egli avesse una profondità veramente straordinaria».

¹⁴ M. THEUNISSEN, *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000, p. 6.

che è, perennemente incalzato dalla possibilità di cessare di essere. Il tempo che doveva venir bandito dall'essere per poter condurre quest'ultimo in un porto sicuro, da cui sarebbe stato definitivamente liberato dal persistente e minaccioso assedio del non essere, originariamente costituiva però, come testimoniato dalla lirica arcaica, il luogo di una straordinaria esperienza del sacro.

La teologia negativa del tempo di Theunissen si propone allora di ravvisare proprio nel tempo, che la filosofia ha incessantemente tentato di abolire concependo nel corso della sua storia diverse forme di eternità, il teatro in cui qualcosa di divino s'intravede nel passaggio da un'esperienza radicalmente negativa, quale può essere quella del tempo che domina sugli uomini come qualcosa di alienante e distruttivo, ad un'affermazione positiva in cui il tempo, volgendosi su se stesso, diviene ciò a partire da cui è possibile la realizzazione di un'esistenza felice.

Filosofia e teologia possono riaprire un dialogo soltanto a patto che siano disposte a volgere il loro sguardo indietro, oltre il fatidico passo che ha segnato e caratterizzato la filosofia come programmatica perdita del divino, e nella quale la teologia ha incontrato il proprio termine di confronto per opposizione e per differenza. Il pensiero a cui Theunissen propone di tornare non può ancora essere considerato filosofico in senso stretto, nella misura in cui esso non ha ancora rivendicato, all'apice dell'oblio di sé, quale momento costitutivo della propria identità filosofica, la separazione dal divino del mondo che l'ha suscitato, e deve, in conseguenza di ciò, essere nominato «protophilosofico: «La *protophilosofia* è ... contemporaneamente *prototeologia*. Si domanderà di un pensiero che si trova prima sia della filosofia che della teologia affermatesi, sia essa cristiana o no».¹⁵

Il divino del pensiero prototeologico e protophilosofico non è però il Dio personale della rivelazione cristiana, né la «causa prima» che incontriamo nella teologia scolastica, né tantomeno può essere strettamente identificato con la natura del mondo come accadeva per la teologia greca. L'equa distanza tra mondo pagano e mondo cristiano Theunissen la trova suggerendo un avvicinamento tra il divino del pensiero prototeologico ed il dio ignoto che San Paolo, nella sua attività missionaria, trova adorato ad Atene.¹⁶

Il dio misterioso, cui è stato votato un altare nei sacri templi di Atene, può essere considerato come la cifra per un'esperienza del divino in cui l'indeterminatezza accennata dall'assenza di un nome, acquista la valenza concreta dell'impossibilità di offrirne una chiara oggettivazione. Che esso abbia una sua collocazione tra le costruzioni monumentali sacre antiche denuncia il fatto che, pur non appartenendo direttamente alla religione uffi-

¹⁵ M. THEUNISSEN, *Protophilosophische Theologie*, p. 348.

¹⁶ Si legge negli *Atti degli Apostoli*, 17, 22: «Paolo allora si alzò in mezzo all'Areopago e disse: «Cittadini ateniesi, io vedo che voi siete gente molto religiosa da tutti i punti di vista. Ho percorso la vostra città e ho osservato i vostri monumenti sacri; ho trovato anche un altare con questa dedica: al dio sconosciuto. Ebbene io vengo ad annunziarvi quel Dio che voi adorate ma non conoscete». Probabilmente dedicando un altare al dio sconosciuto gli Ateniesi speravano di placare l'ira di un qualche dio che fosse stato incautamente ignorato.

ziale, il dio senza nome non era però affatto estraneo alla coscienza religiosa popolare. Indeterminato, ma presente, innominato eppure venerato, per quanto si offra al culto, tutto raccolto nella propria arcana ascosità, invece di trattenersi in un'impenetrabile e astratta indeterminatezza, si accompagna al contrario ad un'esperienza tanto determinata quanto coinvolgente. L'uomo greco antico riconosce nel mondo la presenza di un dio ignoto, quando gli accade di assistere ad un fatto eccezionale ed inspiegabile che nessuna volontà umana sarebbe stata, da sola, in grado di compiere, quando il volgersi improvviso degli eventi non può che essere il segno tangibile dell'accadere di un prodigio, dell'improvvisa irruzione nel tempo mondano di una potenza trascendente. «Il discorso su un dio, particolarmente di uno qualsiasi, articola l'esperienza di un miracolo».¹⁷ L'esperienza del divino, l'incontro col dio ignoto, si fa nel tempo ove sopraggiunge l'evento miracoloso.

L'invito di Theunissen ad una rilettura e reinterpretazione della lirica tardo arcaica, in particolare della produzione encomiastica di Pindaro, perché in essa vi è documentato appunto l'apparire di un divino nel volgersi del tempo su se stesso, non può che provocare la riflessione ad una insistente interrogazione sul tipo di esperienza che si rende accessibile all'uomo greco del V secolo prima di Cristo.

La crisi della metafisica teologica tradizionale, nel corso dello sviluppo del pensiero filosofico che va da Kant, secondo il quale è metafisica tutto ciò che si risolve in meri concetti e non ha alcun riferimento all'esperienza, fino ad arrivare ai Neopositivisti che diffidano di parole quali «essere» e «Dio», considerate unicamente degli imbizzarrimenti del linguaggio perché privi di qualsiasi referente reale, passando per Nietzsche che proclama la morte di Dio e trasforma le Chiese nei suoi sepolcri, obbliga ad una riformulazione della nozione di esperienza che si arricchisca e si apra ad una conoscenza e ad un vissuto non confinati entro le strette maglie delle formulazioni empiriste e scienziaste.

L'esperienza del divino, che Theunissen riscopre nella lirica corale pindarica, si compie nella vittoria agonale, quando l'atleta realizza un'impresa eroica in virtù della giusta protezione degli dei. L'eccezionalità della prestazione, da un lato rinvia all'appartenenza dell'eroe ad un *ghenos*, ossia ad una stirpe di nobile ascendenza, dall'altro all'estendersi su questa aristocrazia di sangue della benevolenza degli immortali a suggello della loro superiorità. Il divino si accorda all'uomo nel momento in cui avviene il prodigio della realizzazione delle gesta memorabili. Che lo sport avesse per i Greci un carattere sacro è confermato, non da ultimo, dal fatto che le gare si tenevano nell'ambito di una festa e si svolgevano nel recinto di un santuario. Inoltre, le manifestazioni agonistiche di carattere nazionale avvenivano sotto la protezione di un dio cui era votato il luogo sacro: Zeus ad Olimpia, Apollo a Delfi, Posidone all'Istmo e ancora Zeus a Nemea.¹⁸

¹⁷ M. THEUNISSEN, *Protophilosophische Theologie*, p. 351.

¹⁸ Sullo sport nell'antica Grecia cfr. E.N. GARDINER, *Athletics of the Ancient World*, Oxford 1930; e M.I. FINLEY - H.W. PLEKET, *The Olympic Games: The First Thousand Years*, London 1976.

Le odi celebrative di Pindaro sono tutte intessute di un sistema di valori e contenuti legati al ceto aristocratico-nobiliare, ormai destinato a tramontare sotto le spinte del nuovo gruppo sociale emergente composto da artigiani e da mercanti. Il ritratto del giovane atleta è quello del valente ed audace di nobili origini in cui le qualità fisiche si accordano ed armonizzano a quelle morali. L'eccellenza eroica non è altro che la trasposizione sul piano fisico della superiorità del codice etico aristocratico su quello assiologico del *demos*; il vincitore diventa espressione dell'*aristos*, di cui si celebrano i connotati fisici e le qualità sportive, il coraggio, ma anche la virtù e la giustizia.¹⁹ L'eroe, protagonista di un'impresa gloriosa, diventa il contrassegno di una sintesi «di interiore ed esteriore, di anima e corpo», proposta nel segno di «un'euritmia di corpi, di forme, che esprime essa, in quanto fisica, la pienezza del dominio spirituale».²⁰ L'evento della vittoria tradisce la provenienza al di là del pieno possesso che l'eroe mitico esercita sulle proprie capacità, che come un «raggio divino» (**aiḡla diosdoto-**) illumina la vita dell'uomo strappandolo alla sua esistenza effimera. La vittoria agonale certifica l'incontro tra l'umano e il divino: il benevolo sorriso degli dei accompagna l'atleta nella realizzazione della propria eccezionale prestazione, svelandolo come l'uomo migliore, e per questo più che uomo, mentre l'eroe, portando a compimento l'azione straordinaria, della quale il canto epinicio s'incarica di garantire fama immortale,²¹ si commisura al dio.

La lirica eulogistica arcaica, intimamente legata nel suo nascere e poi successivamente nel suo declino all'aristocrazia, avvalendosi di un ricco repertorio mitico, si propone di celebrare attraverso il racconto delle gloriose vicende atletiche del vincitore dei giochi panellenici, oltre al valoroso eroe, anche la famiglia del committente, e ad elogiarne la città d'appartenenza, motivo tipico degli epinici pindarici. Il mondo agonale-eroico del poeta Tebano appare, in prospettiva storica, quasi anacronistico. Ignaro del venire ad affermarsi di un nuovo universo di valori legato alla cultura del *demos*, nel momento del trapasso dalla vecchia alla nuova Grecia, Pindaro canta una realtà abitata da «istituzioni e categorie spirituali del passato», fatto di

¹⁹ Precisa però la Angeli Bernardini che non «si può parlare genericamente di un'indeterminata figura di 'committente', presenza indispensabile cui compete l'opera di mediazione tra poeta e pubblico, perché ognuno di questi personaggi si connotava in modo proprio sia dal punto di vista del rilievo sociale e politico, sia per la provenienza, sia, da ultimo, per la struttura fisica e i meriti sportivi. La lode di per se stessa investe tutti questi aspetti e se è vero che sotto un certo profilo le qualità e i pregi provocatori di elogio sono comuni ai diversi *laudandi* (il cantato prova sentimenti amichevoli verso il cantore; ha mostrato abilità nelle sue imprese agonistiche; è dotato di spirito guerriero; è un benefattore; è ricco; è eloquente; è bello; onora la sua gente, la patria, il padre; il cantato è ospitale; offre una ricca materia di canto al poeta; è giusto; è liberale; è moderato; è dedito alla musica; è nobile; è pacifico; è pio verso gli uomini o verso i genitori; è potente; è forte; è saggio; il cantato è salvatore e protettore della sua città; è unico; è dotato di grandi virtù), è anche vero che in alcuni casi le qualità evidenziate, siano esse fisiche o morali, sono specifiche di un determinato committente e sono quindi oggetto di un elogio più individualizzato e privato»; P. ANGELI BERNARDINI, *Mito e attualità nelle odi di Pindaro*, Roma 1983, p. 25.

²⁰ G. BONELLI, *Il mondo poetico di Pindaro*, Torino 1987, p. 25.

²¹ La Angeli Bernardini traduce così i versi di *I*, 5,11-13: «Gli dei decidono il valore degli uomini. Due sole sono le cose che nutrono il dolce fiore della vita di prospera felicità: il successo e udire le parole di lode». Per una completa trattazione del genere eulogistico degli epinici cfr. nuovamente P. ANGELI BERNARDINI, *Mito e attualità*.

«signori, di atleti, di esecuzioni epinicie, nel rispetto della tradizione e nel ricordo delle imprese eroiche del *ghenos*».²²

Nel corso dell'epoca arcaica la costellazione formata dal tempo, dalla realtà e dal divino, che all'inizio venne sperimentata unicamente sotto il profilo del dominio, assume successivamente un altro carattere lasciando lo spazio all'apparire di un momento di liberazione. Ciò che domina subisce una metamorfosi e si trasforma in ciò che libera dal dominio. La poesia laudativa allora, benché possa sembrare retorica ed ampollosa quanto al suo oggetto ed alla funzione che assolve, frutto del genio creativo di un uomo che, assoldato da principi e signori, si trasforma in poeta cortigiano, adempie al contrario al difficile compito di esibire e portare a conclusione un movimento del tempo. La vittoria agonale acquista il valore d'esempio per quell'istante nella vita di un uomo in cui la grazia degli dei concede di superare l'impotenza connaturata all'esistenza finita offrendo l'esperienza della libertà dalla tiranna signoria del tempo. Il divino allora si manifesta come ciò che si scorge nella figura speculativa centrale del pensiero teologico di Theunissen della *Wende der Zeit*, della svolta che si compie nel passaggio da un'esperienza negativa di dominio ad una, che si afferma positivamente, di liberazione dal pesante giogo del tempo.

Il tema del tempo come principio disgregatore per l'identità dell'individuo, come potenza distruttiva che impedisce la realizzazione dell'esistenza ed alla quale l'uomo è consegnato, contro la sua volontà, per tutto il corso della vita, era stato affrontato esplicitamente nel testo che porta il titolo *Negative Theologie der Zeit*. Il dominio del tempo, già evidente per Aristotele,²³ si manifesta con limpidezza nel fatto che noi, come le cose, siamo inseriti in una cornice temporale:

«Il tempo domina *sulle* cose significa: che il tempo consegna le cose al nulla. Che esso domini *in esse*, significherà allora solamente: sono le cose stesse, che col loro andare, procedono verso il nulla; la loro esistenza è un essere per la fine. Che il tempo che ci sovrasta e ci governa domini anche *attraverso di noi*, rende noi esseri umani senz'altro superiori alle cose ... ».²⁴

Se esistere nel tempo costituisce un presupposto ineludibile per la vita dell'uomo, allora, di necessità, sembra che il destino dell'uomo sia quello di fallire sotto il dominio del tempo. Se per l'intera tradizione rimane assodato che la felicità, concepita nel senso del compimento dell'esistenza dell'uomo, si è realizzata, quando si è realizzata, non certo grazie al tempo, ma nonostante esso, per Theunissen non possiamo tuttavia evitare di continuare ad interrogarci sulla questione che più di ogni altra pretende una risposta: in

²² G. BONELLI, *Il mondo*, p.16.

²³ In *Fisica IV* 10-14, in particolare 221a 28-32 Aristotele afferma: «Perciò è necessario che tutte le cose che sono nel tempo, siano contenute dal tempo ... e anche per questo noi siamo soliti dire che il tempo logora e che tutto invecchia a causa del tempo ...». Per ciò che attiene al sentimento di realtà del tempo cfr. anche RICHARD SORABJI, *The reality of time*, in *Time, Creation and the Continuum*, London 1983, particolarmente pp. 7-16 e pp. 46-51.

²⁴ M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, p. 41.

che modo e in che senso la nostra vita può ancora riuscire partendo dalla condizione iniziale alla quale non può sottrarsi, rappresentata dal suo essere sospesa nelle mani del tempo? Come può un'esistenza finita, duramente confinata nel limite del tempo di vita che le è stato accordato, giungere al proprio compimento, finire in una felicità senza fine e senza limiti di sorta, senza travalicare l'irredimibile finitezza che la fa essere ciò che è?

Il problema del compimento dell'esistenza, della piena realizzazione dell'uomo, si è configurato nel corso dello sviluppo della riflessione filosofica, ma anche di quella teologica, nella veste di una sottrazione al dominio alienante che il tempo esercita sugli uomini, prospettando, attraverso il movimento di trascendenza che caratterizza il pensiero metafisico, una sorta di libertà che solo l'eternità, concepita come totale assenza di tempo, può garantire. La sofferenza provocata dalla negatività del tempo, come ciò che impedisce l'esito felice dell'esistenza umana, può essere superata qualora un positivo si affermi, nonostante e contro, la signoria del tempo. La svolta del tempo, nel pensiero di Theunissen, esibisce pertanto il dominante come ciò che ha in sé la forza della liberazione dal dominio. L'esperienza negativa di assoggettamento allo strapotere di *Chronos* che caratterizza la vita umana, si rivela però, nella lirica arcaica, come il principio per una teologia negativa del tempo in cui qualcosa di divino si lascia scorgere nel volgere del negativo nel positivo.

Nella misura in cui l'uomo arcaico si sperimenta come essere effimero, esposto all'alternanza del giorno e della notte, sovrastato da un tempo ingannatore e malvagio che «contorce il sentiero della vita»,²⁵ egli va incontro ad un'esperienza di tipo religioso, connotata in modo particolarmente negativo. Dietro la «gnome» pindarica di un tempo che si erge sugli uomini piegandoli ed opprimendoli sotto il peso della vecchiaia, della morte e dell'infelicità, si scorge la figura di Tantalo, gravato dalla pietra che Zeus ha posto sopra il suo capo e che egli tenta continuamente di allontanare da sé.²⁶ Come il tempo, anche il dio si erge e domina sugli uomini; il giorno è nelle sue mani, li sovrasta e li consegna alla dolorosa esperienza di essere creature che mutano di giorno in giorno, inconsistenti come «l'immagine (onirica) di un'ombra»,²⁷ separati dal dio da un'incommensurabile distanza, che può essere compensata solamente quando un bagliore si posa delicatamente sugli uomini e rende dolce la loro esistenza. L'uomo è sogno di un'ombra, ovvero niente di niente, esposto alla precarietà dell'esistenza perché dominato da un tempo e da un dio sperimentati negativamente; l'uno perché conduce al fallimento dell'esistenza, l'altro perché distante ed estraneo alle vicende umane.

Nella teologia arcaica il tempo ci porta in prossimità del dio, proprio lì dove l'esperienza negativa del tempo assume i connotati di un'esperienza negativa del divino. La teologia negativa del tempo protofilosofica non ha

²⁵ PINDARO, *I*, 8, 23-24, p. 73.

²⁶ Cfr. *O*, *I*, 53-64, pp. 23-25.

²⁷ B. GENTILI - P. ANGELI BERNARDINI (edd), *Le Pitiche*, p. 586.

però niente a che vedere con la più nota teologia negativa che si sviluppa nell'ambito della metafisica e che afferma l'impossibilità di conoscere direttamente Dio a motivo della sua assoluta trascendenza, da cui di necessità deriva che ci si può avvicinare a Lui solo negando, perché qualsiasi affermazione positiva ne comprometterebbe la perfezione. L'esperienza negativa del divino si compie proprio laddove l'uomo sperimenta la sofferenza prodotta dalla negatività del tempo, la quale s'incarica di esibirlo nella sua alterità, come quell'Altro che allontana gli uomini da sé confinandoli ad una distanza infinita.

Diversamente da quanto accade ai pensatori neoplatonici che «praticano una teologia del tempo che è e rimane semplicemente negativa»,²⁸ l'esperienza del divino di cui abbiamo testimonianza nella lirica eulogistica di Pindaro, pur prendendo le mosse da un'esperienza del tempo negativa procede oltre essa, e si trasforma in «un'esperienza enfaticamente positiva».²⁹

I versi conclusivi dell'*ottava Pitica* divengono il luogo eminente in cui Theunissen ravvisa il sorgere della teologia negativa del tempo concepita come il pensiero che anima la lirica arcaica con un divino che si manifesta dapprima negativamente, nell'esperienza dolorosa della signoria del tempo sull'esistenza precaria e mortale degli uomini, per poi imporsi positivamente come ciò che trasforma il negativo del mondo in una esperienza positiva, di breve felicità accordata dagli dei, quando un raggio di luce divina illumina l'esistenza dell'uomo. La vicenda umana perennemente minacciata dall'*insecuritas* che fa delle creature d'un giorno degli esseri effimeri – l'uomo è «qualcuno» e «nessuno» allo stesso tempo, è un eroe, cosa che lo fa assurgere quasi al rango di un dio, ma è anche al contempo un nulla – trova finalmente un momento di quiete quando la volontà del dio lo sottrae alla vanità dell'esistenza, inviando in dono un bagliore che rischiarla la notte del mondo con la luce della gloria e dell'onore che gli concede.

La teologia negativa del tempo – cioè quel pensiero sul divino che diviene accessibile soltanto a partire dalla radicale esperienza della negatività del tempo, non come un nulla o un ente nullo, ma come ciò che non vogliamo che sia – si rivela come teologia del tempo negativa, sia nel senso che il divino che appare nel mondo si offre allo sguardo in trasparenza, sullo sfondo della negatività del tempo, sia nel senso che il divino di cui facciamo esperienza si afferma positivamente negando il tempo nella sua qualificazione negativa. Il dominio di *Chronos* viene spezzato dall'irrompere di qualcos'altro, vissuto come il fulgido bagliore donato dal dio, che offre all'uomo l'occasione per attuare il superamento della propria esistenza:

«**επαμειβι-: τιδεντι-; τιδ/ουτι-; σκια- οφαι-
αηροπο-· αιλλ/οταν αιγλα διοσδοτο- ελ γηα
lanpron feggo~ epestin ajdrwh
kai;neivico~ aijw».**

²⁸ M. THEUNISSEN, *Protophilosophische Theologie*, p. 356.

²⁹ *Ibidem*, p. 357.

«Creature d'un giorno,
 che cos'è mai qualcuno?
 che cos'è mai nessuno?
 Sogno di un'ombra l'uomo.
 Ma quando un bagliore discende dal dio,
 fulgida luce risplende sugli uomini
 e dolce è la vita».³⁰

Il negativo si rovescia nel positivo quando un raggio luminoso discende dal dio per illuminare questo mondo fatto di ombre, per trasformare l'esistenza meschina e contingente dei mortali in dolce vita: «il divino conduce una svolta del tempo».³¹ Il vocabolario filosofico giunge in soccorso mettendo a disposizione un termine ed un concetto che può aiutare a comprendere la metamorfosi temporale del tempo che il divino porta a compimento. Ciò che in quei versi viene descritto, afferma Theunissen, è un processo di trascendenza, che conduce l'esistenza effimera, sottoposta all'alternanza dei giorni e delle notti, in prossimità del divino. L'uomo viene liberato dal dominio alienante che *Chronos* esercita su di lui in virtù del movimento di trasfigurazione che investe il tempo trasformandolo da greve macigno, sotto il cui peso la vita dell'uomo affannosamente arranca, in un lieve ma sfolgorante bagliore che radioso illumina il mondo di ombre, sollevandolo così dalla sua inconsistente nullità.

Ciò che abitualmente intendiamo come trascendenza, intesa come processo d'oltrepassamento col quale l'uomo supera la propria fatticità per collocarsi nelle vicinanze del dio, viene qui sottratta ad ogni disposizione soggettiva e presentata come irruzione di un divino nella vita degli uomini:

«I versi descrivono come l'esistenza effimera degli uomini venga trascesa dall'irruzione. Essi colgono come tale l'accadere della trascendenza mentre seguono passo dopo passo ciò che capita all'esistenza umana quando *giunge*, **el qhaun** bagliore donato da Zeus. Il suo giungere è un evento e nel *quando* temporale, **ofan**, risiede l'indisponibilità dell'accadimento. Anche il bagliore, come dono di Zeus, accade. Poiché il bagliore non è prima dato e successivamente giunge, ma è tutt'uno col suo arrivare, Pindaro lo interpreta esso stesso processualmente, come sfolgorio del divino».³²

La relazione al bagliore è quella che trasforma dal profondo la vita degli uomini. La preghiera rivolta agli dei affinché si prendano cura dei destini della stirpe di Senarce, introduce la riflessione di Pindaro sul carattere effimero di ogni umano successo. Non è nel potere degli uomini stabilire quando verrà il momento della gloria agonale, perché essa giungerà come un dono di dio. Subordinata alla mutevole ed imperscrutabile volontà dei numi, che l'uno solleva e l'altro atterra secondo giusto criterio, la fama illumina l'umbratile esistenza umana quando la benevolenza degli dei fa discendere un bagliore di fulgida luce che irradia di dolcezza la vita degli uomini. La radicale metamorfosi apportata dal raggio divino, che sopraggiungendo

³⁰ PINDARO, *P*, 8, 95-97, pp. 229-231.

³¹ M. THEUNISSEN, *Pindar*, p. 217.

³² *Ibidem*, p. 218.

sottrae i mortali alla negatività della *conditio humana* per sollevarli al rango di un'esistenza dolce, imperturbata, non più insidiata dal tempo minaccioso che con «denti aguzzi anche le cose più gagliarde rode»,³³ si presenta nella forma di una metamorfosi temporale. In modo repentino ed imprevedibile il bagliore discende dal dio; penetra improvvisamente nell'esistenza umana, trasformandola dalle sue fondamenta.

La trascendenza che irrompe si comunica nella forma di un improvviso brillante sfolgorio che si riversa sugli uomini rischiando la loro vita. Tanta irruenza non può che avvenire in un sol momento. Per Theunissen «il tempo del bagliore è l'istante».³⁴ L'intervento del divino nella sfera umana accade in modo fulmineo, o più precisamente in un battibaleno. Che il luminoso raggio divino occupi lo spazio di un istante appare confermato – nota Theunissen – da altri luoghi in Pindaro, in cui l'associazione tra il bagliore ed il suo carattere improvviso viene formulata in modo esplicito: «**qahtan ej aiglan**, in un bagliore folgorante Eracle uscì dal ventre della madre **aujika**, in un istante».³⁵ Tuttavia la svolta del tempo cui si assiste nell'*ottava Pitica* trasforma il dominio alienante dell'*Aion* che «travolge i giorni e tutto trasfigura»³⁶ sostituendoli gli uni agli altri incessantemente, nel passaggio dall'oscurità delle ombre alla luminosità del bagliore divino, senza però conferire a quest'ultimo la stabilità della luce che durevolmente riposa sull'esistenza umana. L'illuminazione che segue al brillante sfolgorio donato dagli dei è solo momentanea, non supera cioè l'istante dell'irruzione.

Muovendosi con disinvoltura tra la molteplicità polimorfica di rappresentazioni ed espressioni temporali che vengono utilizzate nella lirica tardo arcaica per definire la complessa esperienza del tempo, Theunissen mostra nell'interpretazione dei versi che chiudono l'opera senile di Pindaro, come il poeta corale, trattenendo l'incursione del divino nel mondo degli effimeri nella sola dimensione dell'istante, impedisce la metamorfosi del bagliore nel chiarore persistente della luce. Se il raggio luminoso che trasforma dal profondo la vita degli esseri d'un giorno sollevandoli, seppur per pochi attimi, dalla vanità della loro condizione esistenziale, non si lascia stabilizzare in luce durevole, allora la dolcezza quasi elegiaca che si riversa sugli effimeri non può che durare, nella migliore delle sorti possibili, il tempo dell'esistenza dell'uomo. La vita generata dal bagliore, benché rappresenti il grado più alto di prosperità cui essi possono attendere (*P*, 3, 88-89) non è ancora la luce verissima, la fulgida stella di cui si parla nella *seconda Olimpica* che costituisce la massima ricchezza per l'uomo.³⁷ Come il bagliore non

³³ SIMONIDE, *Frammenti*, in F.M. PONTANI (edd), *Lirici corali greci*, Torino 1976.

³⁴ M. THEUNISSEN, *Pindar*, p. 219.

³⁵ *Ibidem*, p. 219. La parafrasi di Theunissen si riferisce a *N*, 1, 35.

³⁶ *I*, 3, 19, p. 33.

³⁷ *O*, 2, 55-56. Theunissen sottolinea il fatto che la luce venga definita «verissima». Vera lo è anche in quanto il suo bagliore rischiera oltre l'istante in cui si comunica. Si noti, infatti, che il suo stabile possesso è ricchezza che sottrae all'ascosità minacciosa di un tempo che domina sugli uomini esponendoli ad un futuro di cui essi non conoscono il corso: «Se alcuno possiede questa ricchezza congiunta a virtù, ha una chiara visione, percezione del futuro, cioè può già sapere la sorte, il premio,

si consolida in luce, così la vita dolce non è ancora quella assolutamente stabile e sicura che non tocca in sorte nemmeno al divino Cadmo e a Peleo.³⁸ L'**aijvn neivico~** che giunge sulla scorta del bagliore donato dal dio, per quanto possa indicare la dolcezza di una vita coronata dalla massima fortuna conseguita dai mortali, ancora non eguaglia l'**aijvn ajsfalhv** la vita indenne, sicura e protetta dal volgere improvviso della sorte.

Confrontando l'uso che Pindaro fa della parola **aijvn**, Theunissen mostra come la dolcezza che investe l'esistenza umana, irradiata dallo sfolgorio che penetra nel mondo delle ombre, non possa essere avvicinata alla pienezza di senso che appartiene al **terpnov aijvn**, al tempo colmo di gioia presentato nel Fr. 126.³⁹ La vita dolce dell'*ottava Pitica* non è il tempo gioioso, ma il tempo tranquillo ed imperturbato (**aijvn alevra**)⁴⁰ concesso in età senile per i travagli sorti nella giovinezza. L'**aijvn neivico~**, la cui dolcezza decantata alla fine dell'ode si congiunge con l'invocazione iniziale ad *Hesychia* (la Tranquillità) perché accolga l'onore della vittoria di Aristomene,⁴¹ per quanto possa estendersi all'intera durata dell'esistenza umana, non ottiene di raggiungere il grado d'invulnerabilità che spetta all'**aijvn ajsfalhv**, il tempo indenne ed illeso dal dolore inferto dalle sorti alterne che travolgono gli effimeri. La tranquillità di una vita dolce, perché sottratta all'inquietudine provocata dall'esposizione ad un tempo incerto e tiranno, annunciata dall'irruzione di un divino che si comunica attraverso l'accadere improvviso di un bagliore luminoso, costituisce il presentimento di ciò che i giusti possono attendersi per la vita ultramondana, quando «accanto a divinità venerande» potranno trarre «i loro dì senza lacrime».⁴² Se il raggio divino che trasforma l'esistenza umana in un tempo gentile porta con sé anche la «promessa» di un futuro stabile ed inviolato, allora anche il presente puntuale consegue il proprio dolce compimento nella sicurezza che lo accompagna per tutta la vita.

Conformemente alla moralità delfica che pervade gli epinici pindarici, al mortale non è concesso di ambire a qualcosa di più di questo. La trascendenza che irrompe, è la contromisura adottata dal Tebano per contrastare l'empia illusione che potrebbe insediarsi nell'animo umano di potersi impadronire della luce che lo illumina. Il precetto delfico della moderazione e del rispetto della misura acquista il carattere di un codice etico che

che lo attende nella vita ultramondana, in quanto che i giusti godono dopo morte una vita beata; laddove gli empì son puniti inesorabilmente»; L. CERRATO (ed), *Le Odi*, p. 43.

³⁸ Si tratta di due sovrani, di cui si narra nella *terza Pitica*, che ebbero il privilegio di avere come ospiti al banchetto di nozze gli dei, ma quest'unico evento felice venne preceduto e poi seguito da una serie di sciagure. La prima grande sventura di Cadmo fu quella di uccidere il drago sacro ad Ares, cui seguì l'unione sfortunata con Armonia che gli procurò molta sofferenza a causa delle sventure toccate in sorte a tre delle sue figlie (Ino, Autonoe ed Agave), in parte mitigata dalla quarta Semele che si unì a Zeus. Peleo venne invece esiliato dal padre per l'uccisione del fratellastro Foco. Dopo il matrimonio con Teti, cui presero parte con doni preziosi gli dei, dovette patire per altri mali e per la morte del figlio Achille.

³⁹ *Fr.* 126 SM. 2.

⁴⁰ *N.* 9, 44, p. 92.

⁴¹ *P.* 8, 1-6, p. 221.

⁴² *O.* 2, 66-67, p. 45.

impone a noi mortali di «non desiderare di essere Zeus»⁴³ e di rispettare la nostra condizione domandando «agli dei cose convenienti alle menti mortali, consci di ciò che è ai nostri piedi, e di quale sorte noi siamo partecipi».⁴⁴ La convinzione che l'universo pindarico sia abitato da forze trascendenti, che coronano di successo le imprese umane, se le assistono col loro compiacente favore, oppure, negando la propria benevolenza costringono a terra colui che pretende di innalzarsi al rango divino, sembra gradualmente venir sostituita da una teologia diversa, non più basata sul concetto di grazia – che relega l'uomo alla condizione passiva di attesa e di sudditanza nei rispetti del misterioso e sconcertante alternarsi del volere dei numi, unicamente preoccupati di esibire la loro superiorità su quella degli uomini – quanto piuttosto su quello della libertà. La vera novità nella teologia di Pindaro, rileva Theunissen, non riguarda tanto la celebrazione di una trascendenza che irrompe, la quale a vario titolo era già stata oggetto sia della lirica arcaica che dell'*epos*, bensì l'affermazione che «l'irruzione del divino acquista efficacia, senza svanire e senza diventare possesso dell'azione arbitraria dell'uomo, in una vita realizzata liberamente».⁴⁵ L'invocazione ad Egina⁴⁶ che chiude l'ode di Pindaro, va pertanto letta alla luce di questa nuova indicazione.

Pindaro prende le distanze dalla coscienza mitica proprio laddove fa seguire alla trascendenza dell'irruzione la trascendenza dell'oltrepassamento, dopo essersi assicurato che il bagliore accade all'esistenza dell'uomo senza che questi possa in alcun modo disporne. La trascendenza come oltrepassamento, ovvero come superamento della propria esistenza, può essere condotta a compimento, secondo la libera iniziativa del soggetto, solamente in quanto, da un lato è stata preceduta da quella in certo qual modo più oggettiva dell'irruzione, e dall'altro, essendo gli uomini a doverla compiere, è di per sé un atto libero. La svolta del tempo sopraggiunge nella forma di una «promessa» che invita l'uomo ad appropriarsi del divino senza impadronirsene e senza violarlo.

Se la moralità delfica esorta a non eccedere il limite, a non innalzarsi al di sopra della condizione riservata ai mortali, confidando troppo nella buona fortuna finora accordata dagli dei, resta da chiarire come questa concezione possa infine conciliarsi con l'idea della trascendenza come oltrepassamento.

⁴³ *I*, 5, 14, p. 47.

⁴⁴ *P*, 3, 54-60, p. 95. Nota G. Bonelli: «La mortalità degli uomini e la loro limitatezza a fronte degli dei non hanno soltanto, in Pindaro, un aspetto pessimistico: esse hanno anche un aspetto per così dire etico, nel senso che devono, ai suoi occhi, essere accettate perché rientrano nell'ordine e nella gerarchia del mondo: in tal modo la necessità della morte viene interiorizzata come dovere e diventa obbligazione morale di morire»; G. BONELLI, *Il mondo*, p. 32.

⁴⁵ M. THEUNISSEN, *Pindar*, p. 225.

⁴⁶ *P*, 8, 98-100: «Egina, madre cara, custodisci / nel suo libero corso / questa città con Zeus ed Èaco re / e Pèleo e il valente Telamòne e Achille». La cura che la ninfa si dovrà prendere è come quella di una madre che deve guidare l'isola lungo il suo libero cammino fino a Zeus. L'immagine del viaggio riporta alla metafora iniziale della nave quando, invocando *Hesychia* le si chiedeva di mantenere nell'ordine la *polis* trascinando i suoi oppositori interni al fondo della «sentina». Cfr. B. GENTILI - P. ANGELI BERNARDINI (edd), *Le Pitiche*, p. 231.

L'etica pindarica ispirata alla sentenza delfica «conosci te stesso», ovvero «sappi che sei mortale», riconosci i tuoi limiti senza ambire di giungere «dove gli dei seggono su troni di bronzo»,⁴⁷ sembra non lasciare spazio alcuno alla trascendenza intesa nel senso dell'oltrepassamento. Il movimento intenzionale del soggetto che, andando oltre sé, supera il mondo e la propria stessa esistenza per salire in alto, più vicino agli dei, viene punito in modo esemplare negli epinici di Pindaro come atto sacrilego di tracotanza e violenza. La sottomissione degli uomini alla grandezza degli dei, compendiata nei precetti delfici «nulla di troppo» e «conosci te stesso», costituisce pertanto l'unica garanzia nei confronti della giusta repressione e condanna della *hybris* di coloro che pretendono di pareggiarsi agli immortali.

Tuttavia, per Theunissen, se la conclusione dell'*ottava Pitica* testimonia la presenza di una trascendenza che irrompe nella teologia protofilosofica che emerge nelle odi ecomiastiche di Pindaro, il proemio alla *sesta Nemea* costituisce «il documento principale per il suo pensiero dell'oltrepassamento»:⁴⁸

«*eh ajdrwn,*
eh qewh geno-: ek nia'- de pneomen
matro; anfoteroi: dieir-
gei de pasa kekrinena
dunani-, wJ to;nen oujlen, ojde
caŕkeo-, aŕfale- aijē eflo-
nenei oujanov. 'Allavti pros-
feronen ehpan h]megān
noun h]oi fusin ajjanatoi-,
kaiper efamerian ouk
eiŕlote- oujle meta;nukta-
ahne potno-
oiĥan timegrafe dranēin poti;staqnan».

«Una è la stirpe umana,
 una quella divina,
 e da un'unica madre l'una e l'altra
 hanno il respiro: ma un potere
 deciso, intero li divide:
 e l'uomo è nulla,
 ma il cielo, la dimora
 di bronzo, senza danno, dura eterna.
 Pure profondamente
 ci accostiamo agli immortali,
 per la grandezza della mente
 e per questa natura,
 se pure non sappiamo quale termine
 scriva il destino a questo nostro andare
 nella luce del giorno,
 nel cuore delle notti».⁴⁹

⁴⁷ *I*, 7, 44, p. 69. Agli uomini è dunque proibito aspirare ad una vita immortale che conviene unicamente agli dei.

⁴⁸ M. THEUNISSEN, *Pindar*, p. 227.

⁴⁹ *N*, 6, 1-7, p. 59.

Il superamento verso il divino accade nei termini di un oltrepassamento della distanza incolmabile che separa il nulla dell'esistenza effimera, di contro all'incorruttibilità del cielo di bronzo; si realizza come abolizione di quella differenza che allontana la nostra condizione precaria di esseri umbratili, dalla salda dimora che rende gli dei immortali. Nonostante l'immensa superiorità dei numi ed il reverenziale rispetto che deve guidare l'uomo nel riconoscimento dell'onnipotenza divina, Pindaro accorcia la grandissima distanza che ci divide dagli dei. Una medesima «sostanza ontologica»⁵⁰ accomuna la stirpe umana e quella divina in virtù della loro discendenza da un'unica madre. È la consustanzialità tra mortali ed immortali che ci permette di cogliere come, in fondo, una profonda affinità nella potenza del nostro spirito e nella grandezza della nostra dimensione fisica, ci avvicini ai numi, anche se la prossimità degli uomini agli dei, resa possibile dalla trascendenza oltrepassante, rimane in qualche modo incompiuta; il processo d'avvicinamento incontra il proprio limite «nell'immagine suggestiva» che chiude il proemio alla *sesta Nemea* «della nostra corsa verso un termine ignoto: verso la morte, di cui resta imprecisato quando e come e dopo quali vicende essa interverrà».⁵¹ L'impenetrabilità del futuro, che sancisce l'irredimibile finitezza dell'esistenza umana, lascia in sospeso il movimento d'oltrepassamento che conduce l'uomo in prossimità del divino.

Il superamento dell'esistenza effimera accade, quando accade, solo in modo puntuale, nella grandezza dello spirito, ovvero nella straordinaria capacità della nostra mente, oppure nell'eccezionalità della prestazione fisica, ma non ottiene di prevalere completamente sulla distanza che ci divide dagli dei. La trascendenza oltrepassante non consegue di cancellare l'abisso insormontabile che c'è tra gli uomini e dio; essa descrive unicamente un movimento di superamento verso il divino che si realizza soltanto in modo frammentario: «ci accostiamo agli immortali»⁵² senza con ciò pretendere di eguagliarli completamente:

«Non possiamo superare la nostra esistenza effimera nel senso che giungiamo alla sponda che sta di fronte. Rimaniamo per così dire in sospeso. Questa è un'immagine spaziale per la struttura temporale dell'oltrepassamento. Che ci possiamo avvicinare un po' agli dei significa: ci avviciniamo a loro unicamente in modo puntuale, nell'istante ... L'oltrepassamento non è solo un accadere istantaneo come l'irruzione. Esso è *impri-gionato* nell'istante. Nel suo caso è bandita la continuazione che il bagliore esperisce attraverso la sua metamorfosi in luce e tempo dolce».⁵³

Il limite interno, per così dire costitutivo della trascendenza come oltrepassamento, può essere riconosciuto allora nell'indicazione fondamentale che il superamento dell'esistenza umana si compie nell'istante ma non può procedere oltre esso, perché non è consentito al movimento di avvicinamento di irretirsi nella stabilità della quiete che subentrerebbe nel durevole congiun-

⁵⁰ G. BONELLI, *Il mondo*, p. 26.

⁵¹ *Ibidem*, p. 27.

⁵² *N*, 6, 4-5, p. 59.

⁵³ M. THEUNISSEN, *Pindaro*, p. 229.

gimento col divino.⁵⁴ La colpevole dismisura, giustamente punita, di colui che, inorgogliuto per la benevolenza degli dei, crede di potersi impadronire dell'esclusivo privilegio dei numi per conferire all'uomo l'immortalità, si presenta nella forma della negazione della religiosa differenza in cui consiste il mistero dell'esistenza.

Il limite interno, avverte però Theunissen, non è l'unico imposto alla trascendenza come oltrepassamento. Essa incontra un confine ulteriore tracciato dall'esterno. La delimitazione più esterna si rivela a partire da un'attenta lettura del contesto. Ciò che separa gli uomini dagli dei non è un «potere» come viene tradotto dalla maggior parte degli interpreti, ma una *dynamis*, una forza che solo gli immortali possiedono e grazie alla quale sono in grado di compiere agevolmente ogni opera:⁵⁵

«Poiché però nessuna forza è insita negli uomini – e pertanto essi sono un nulla – devono ricevere la forza per l'oltrepassamento dagli dei. Dall'esterno l'oltrepassamento è limitato nella misura in cui è assegnato ad una forza che non può creare da se stesso ... Ed inoltre gli dei di Pindaro sono pronti ad offrire la forza agli uomini. Per l'oltrepassamento gli uomini hanno una forza *concessa dai numi* (P, 5, 13). Altrimenti essi non potrebbero affatto apprestarsi ad esso».⁵⁶

Il superamento verso il divino accade sulla scorta di una forza conferitaci dagli dei perché l'uomo, essere effimero, esposto al continuo mutamento, non la possiede. Ma può riceverla dall'irruzione di un fulgido bagliore nell'esistenza umana. La trascendenza dell'oltrepassamento presuppone quella dell'irruzione come il proprio fondamento, come ciò senza di cui essa stessa non sarebbe possibile. Tuttavia, avvicinarsi al divino non può significare confondersi con esso. Per quanto l'uomo si spinga nelle vicinanze degli dei, oltrepassando la dura fatticità della propria vana esistenza, non arriverà ad accostarsi così tanto da superare quella giusta distanza che fa essere gli uni e gli altri differenti. La spinta verso gli dei è destinata a ricadere indietro, verso il mondo in cui gli esiti positivi di successo e di prosperità si alternano alla sventura ed alla sofferenza. Accettare la condizione di esseri mortali comporta l'assunzione radicale, nei termini di un'obbligazione morale, dell'esposizione alle alterne vicende, agli imprevedibili mutamenti cui è subordinata la vita dell'uomo. Ma il tema dell'instabilità e della provvisorietà dell'esistenza degli effimeri si lega strettamente alla figura centrale della svolta del tempo, che guida la riflessione di Theunissen sulle tracce del pensiero prototeologico. È proprio il repentino ed imprevedibile volgersi degli eventi che ci conduce alle soglie di un'autotrascendenza del tempo.

L'insistenza con cui Pindaro ricorre all'immagine di venti violenti ed impetuosi che soffiano in direzioni differenti e con forza si gettano sugli

⁵⁴ Cfr. anche M. THEUNISSEN, *Protophilosophische Theologie*, p. 359, in cui Theunissen afferma: «Il superamento deve restare incompiuto perché è un processo che non si lascia stabilizzare. Ciò che in esso è frammentario si riferisce al fatto che, in quanto è da portare a compimento nel momento, non si lascia allungare oltre esso».

⁵⁵ Cfr. *O*, 13, 83, p. 215.

⁵⁶ M. THEUNISSEN, *Pindar*, pp. 229-230.

uomini, esprime l'idea dell'incostanza della fortuna e degli imprevisti mutamenti che possono intervenire e prodursi nella vita umana. I venti che soffiano in direzioni contrastanti od i flutti che si riversano nello stesso tempo ora di qua, ora di là, annunciano l'imminente volgersi del tempo, il prodursi di un cambiamento nel destino degli effimeri.

L'espressione utilizzata nei versi conclusivi della *settima Olimpica* **εἰς νιάσιν ἀνὰ ἀέρονου**, «in un sol attimo possono spirare venti diversi»⁵⁷ va intesa probabilmente nel senso di «una singola porzione di tempo»⁵⁸ così che si potrebbe affermare, traducendo l'indicazione temporale in una parte determinata dell'ora: «i venti si girano nella frazione di un secondo».⁵⁹ L'argomento che avrebbe indotto gli interpreti a considerare la determinazione di tempo presa in esame in quei versi come una lunghezza breve eppure estesa, per evitare l'interna contraddittorietà dell'affermazione che vede soffiare i venti da direzioni contrarie, in un medesimo istante che non si protrae oltre se stesso, costituisce al contrario, per Theunissen, la ragione principale del convincimento che il Tebano intendesse proprio un punto temporale senza estensione.

Il Pindaro che emerge dall'interpretazione di Theunissen «punta proprio sulla contraddizione».⁶⁰ Nella contraddizione che si produce pensando la compresenza nello stesso di ciò che non può accadere contemporaneamente, si manifesta qualcos'altro rispetto a ciò che l'immagine esibisce. Essa «rappresenta nel mezzo del tempo ciò che oltrepassa il tempo».⁶¹ La contraddizione si scioglie quando la metamorfosi temporale, che in quei versi ha luogo, non si dissolve in un'eternità metafisica, in un superamento del tempo in direzione di ciò che sta oltre esso, ma si mostra come una trasfigurazione del tempo che mira al conseguimento di un tempo altro:

«Ciò che rimane con il tempo che viene meno è per così dire il tempo del suo stesso venir meno. Invece del puro non tempo rimane il tempo negato, negato attraverso la contraddittorietà di ciò che accade in esso».⁶²

Tra la trascendenza che irrompe e quella oltrepassante qualcosa di divino si lascia intravedere. Ma in questo duplice movimento in cui si offre all'uomo l'occasione per il superamento della propria esistenza, il tempo continua a dominare la scena rimanendo l'unico vero protagonista anche quando sembra scomparire scalzato dall'eternità metafisica. Nella lirica corale arcaica però, non c'è traccia che lasci pensare che il tempo venga abolito in favore dell'assenza di tempo. L'istante dell'irruzione, che illumina la notte dell'esistenza dell'uomo, e quello dell'oltrepassamento in cui «un dolce riso»,⁶³ segno tangibile della benevolenza dei numi consente di giungere

⁵⁷ O, 7, 94-95, p. 123.

⁵⁸ B.L. GILDERSLEEVE, *Pindar. The Olympian and Pythian Odes*, New York 1890, p. 191.

⁵⁹ M. THEUNISSEN, *Pindar*, p. 432.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ P, 8, 88, p. 229.

in prossimità del divino, non cedono il passo verso un'eternità senza tempo.

La figura speculativa della *Wende der Zeit*, attorno a cui ruota la riflessione di Theunissen sulla teologia del tempo, lascia supporre che il pensiero che si apre con la svolta del tempo volga il proprio sguardo in avanti, oltre la trasfigurazione temporale di *Chronos*. Dalla *Wende der Zeit*, invece, la filosofia trae la forza per tornare indietro, per ripiegare su quel pensiero che non concepisce il tempo come soggettivo ed ideale, ma lo tratta come qualcosa di oggettivo e reale. Se, utilizzando una formula di Schopenhauer, si può dire che prima di Kant noi eravamo nel tempo, mentre dopo di lui il tempo è in noi – in quanto rappresentazione originaria indipendente dall'esperienza –, allora il volgersi del tempo su se stesso, lungi dal poter essere ricondotto al soggetto conoscente, assume la valenza fondamentale di una realtà obiettiva che si sottrae violentemente alla disposizione dell'uomo. Se come forma pura dell'intuizione, nella filosofia kantiana il tempo era risolto nel soggetto, come mutamento improvviso ed indisponibile, esso svela le proprie sembianze di dura realtà ontologica alla quale siamo consegnati contro la nostra volontà. Sottratto al sospetto di una possibile soggettivizzazione e riconsegnato alla sua dimensione oggettiva, il tempo si rivela agli uomini, oltre che nell'immagine di un fiume che scorre via trascinando con sé tutto, anche in quella ben più emblematica e misteriosa della svolta.

Il problema centrale della teologia del tempo che si apre con la *Wende der Zeit* è quello di capire se il tempo sia il soggetto oppure l'oggetto del mutamento. È il tempo a promuovere la metamorfosi, oppure è esso stesso mosso da Altro? La lirica arcaica non scioglie questi interrogativi offrendo una risposta rassicurante. Il tempo diviene soggetto del movimento solo quando si identifica col divino che irrompe nell'esistenza umana forzando la sfera del destino. L'irruzione divina trasfigura il tempo della vita dell'uomo in *Kairos*, offrendo agli effimeri l'occasione di superare la finitezza dell'esistenza nell'istante propizio.

Il consolidato pregiudizio che vuole i Greci come un «popolo senza storia», viene confutato dall'irruzione di qualcosa di imprevedibilmente nuovo nell'istante in cui il bagliore illumina e trasforma l'esistenza degli effimeri. Contrariamente alla rappresentazione dominante, che subordina la concezione del tempo greca ad una struttura ciclica di eterno ritorno dell'eguale, la lirica arcaica esibisce una molteplicità sconvolgente di espressioni linguistiche con cui gli antichi spiegavano la poliedrica e multiforme esperienza del tempo. Nella misura in cui il dio irrompe nella vita dell'uomo, infrange la sfera del destino e sconvolge il tempo ordinato in modo fatale. Se ci può essere vera storia solo dove qualcosa, irrompendo, impedisce un corso fatale degli eventi, allora la teologia cristiana dovrebbe volgere lo sguardo al pensiero poetico protofilosofico come a quello che con la *Wende der Zeit* ha preparato il terreno ad una concezione del tempo in cui ci fosse lo spazio per l'azione di Dio nel mondo. Se la storia è il luogo dell'epifania del divino e il teatro della sua opera di salvezza, essa appare all'ombra di un

improvviso ed imprevedibile mutamento del tempo. La contrapposizione tra greccità e cristianesimo, tra filosofia della necessità e teologia della libertà, si rivela alla luce del pensiero della svolta del tempo, poco più di una costruzione della metafisica occidentale.

La filosofia della storia che comincia a delinearsi col pensiero di Theunissen, si appella alla *Wende der Zeit*, come a ciò che strappa gli uomini al corso fatale degli eventi in cui ogni vicenda viene fagocitata nel *telos* occulto della storia universale, per liberarli ad un divino che si rivela come l'autenticamente liberante. La teologia cristiana, afferma Theunissen, dovrebbe guardare al pensiero prototeologico come a ciò che ha garantito la possibilità di una fede nel Dio che agisce sulla storia salvata dalle rigide briglie del destino. Ma la lirica arcaica offre alla teologia anche altro materiale su cui riflettere:

«Il dio che Pindaro invoca è un dio dei vincitori, non delle vittime, e la luce che proviene dal suo dio e discende nel mondo, illumina coloro che comunque stanno nella luce, non i poveri e i maltrattati che si trovano all'ombra di questo mondo. Il pensiero di Pindaro smaschera inoltre la religione come quella che Karl Barth oppone alla rivelazione, cioè come una in cui la potenza divina finisce per essere il prolungamento di quella mondana. In quanto a ciò esso costituisce lo sfondo negativo per il totalmente altro del dio cristiano. Tra il garante del potere mondano e il crocifisso si apre un abisso.

Che un tale pensiero abbia ugualmente qualcosa da dire ai teologi cristiani, risiede nella sua lacerazione. Malgrado il fatto che questo pensiero è stato effettivamente al servizio dei potenti, si nasconde in esso un contenuto utopico, che indica oltre il mondo attuale, anche oltre quello di coloro che comandano. In quanto a ciò esso si rivela addirittura alla fine come una forma originaria di escatologia».⁶⁴

Il contenuto escatologico del pensiero poetante di Pindaro si manifesta nella relazione tra la trascendenza che irrompe e quella che oltrepassa, nella corrispondenza tra il compiacente favore degli dei, che dall'alto si riversa sugli uomini, e la trascendenza dal basso che sorge dalla speranza fondata sulla felicità. Il dio ignoto che si rivela nel tempo della svolta, trasformando il fiume che travolge i giorni uno dopo l'altro, sollevando in alto il singolo oppure costringendolo a terra, nell'istante propizio in cui, nell'unione col divino, si compie la più alta prosperità e ricchezza concessa all'uomo, conferisce sostanza alla teologia della speranza. Ma oltre l'istante del congiungimento non c'è ancora l'eternità rappresentata dalla persistente dimora presso gli immortali. Oltre quell'istante, l'uomo deve retrocedere e ripiegare sulla propria esistenza effimera, di cui con dignità è obbligato a sopportare il peso.

L'esperienza del divino, documentata nella lirica di Pindaro, si compie nel segno dell'instabilità e dell'indisponibilità di un istante mutabile e transitorio. Il divino si lascia intravedere nella svolta del tempo, nel mutamento repentino, perché solamente mancando improvvisamente all'uomo, consente di avvertire la distanza che ci separa da esso. Ma la lontananza tra uomini e

⁶⁴ M. THEUNISSEN, *Protophilosophische Theologie*, p. 361.

dei non può che venir percepita al seguito dell'esperienza della prossimità, addirittura solamente presupponendola.⁶⁵ L'uomo, sperimentando la propria vicinanza al divino proprio laddove esso assentandosi lascia intravedere la sua presenza nella differenza, viene chiamato alla filosofia. Il divino, mancando, provoca la riflessione. Il compimento dell'esistenza che si produce nell'istante del congiungimento al divino, acquista il sapore di un tempo saturo di pienezza di senso, non quello di un'eternità senza tempo, ma quello di un'eternità del tempo della vita. Costretto a ripiegare sotto il dominio di *Chronos*, l'istante di prosperità consegue però di lasciare in eredità ai mortali il senso di una partecipazione ad un nesso ontologico e ad un senso universale che riconosce nella vita presente il segno di una «promessa» preparata per il futuro ai giusti, in grado di conferire dolcezza e tranquillità al tempo dell'esistenza.

Tuttavia, la riflessione filosofica provocata dall'esperienza del divino non può, per pudore e venerando rispetto nei confronti del sacro, spingersi oltre e valicare il limite che separa uomini e dei. Essa ha unicamente il compito di indicare un movimento del tempo, quale esperienza originaria, dimenticata e oppressa sotto l'insostenibile peso di imponenti costruzioni metafisiche, in cui la prossimità col divino rivelata dalla *Wende der Zeit* apre le porte alla teologia della speranza. La filosofia della svolta del tempo trova la propria misura, rispettando l'alterità del divino con cui s'intrattiene nell'interpretazione del pensiero poetante, proibendosi però di cedere alla lusinga di voler dominare il proprio destino. L'esperienza religiosa riportata alla luce nella lirica arcaica chiama invece in causa la teologia cristiana, che viene invitata, dall'appello mossole dalla trasfigurazione del tempo, a rimettersi a quel contenuto originario per superare gli abissi di trascendenza creati dalla metafisica occidentale. Il pensiero prototeologico rappresenta il vero segreto della teologia, il suo fondamento nascosto, nella misura in cui la relazione di tensione tra promessa e compimento costituisce propriamente la struttura della fede.

⁶⁵ Uomini e dei appartengono a stirpi differenti, ma hanno un'origine sola, un'identica madre. Cfr. *N*, 6, 1-7, p. 59.