

# PRESENTAZIONE

In uno dei rari spunti di autocoscienza retrospettiva presenti nelle sue opere, contenuto nella Prefazione alla riedizione del volume di Giuseppe Prezzolini *Studi e capricci sui mistici tedeschi* (Roma 2018), cedendo per un momento e con delicata discrezione al pascaliano moi haïssable, nell'orizzonte di un lavoro di scavo nel dominio della mistica dove l'acribia filologico-esegetica e la tensione etico-teoretica si inanelano nel segno della più severa oggettività e impersonalità, Marco Vannini evoca il *kairòs*, l'*Augenblick*, l'attimo di grazia, l'istante destinale, in cui avvenne per lui l'incontro con Meister Eckhart e la tradizione mistica, propiziato proprio dal volume prezzoliniano:

L'universo che si schiudeva era ignoto non solo per uno studente ginnasiale, ma anche per la scuola, l'università, la Chiesa, insomma per tutte quelle che oggi si chiamano orrendamente agenzie educative, come se l'educazione fosse una faccenda aziendale. Un universo meraviglioso, nel quale la religione cristiana usciva dalla superstizione e si coniugava intimamente con la razionalità, e, in parallelo, la filosofia cessava di essere repertorio di opinioni e recuperava la sua dignità antica di amore per la sapienza, «scienza della verità», come la chiama Aristotele.

Pochi strumenti, come questo colto, informato e meditato profilo dedicato da Roberto Schiavolin allo studioso fiorentino, sono idonei a documentare come, in qualche modo, Vannini sia rimasto appeso, sospeso a quel *kairòs*, a quel tempo debito, sia ancora là, allo stato nascente di quell'attimo propizio, com'è dell'esperienza mistica, in una condizione di perenne, immarcescibile auroralità. Se è vero, come recita l'aforisma poetico heideggeriano contenuto in *Aus der Erfahrung des Denkens*, che «pensare significa limitarsi a un solo pensiero, che resta fermo come una stella nel cielo del mondo», il solo pensiero a cui si sia applicata

la diuturna ricerca di Vannini è l'evocazione dei ritmi e delle forme di quel mistero insondabile che è l'intreccio tra Dio e il fondo dell'anima, il *Grund der Seele*. Laggiù, a quel punto di fioritura occorre costantemente riandare, e Vannini costantemente va, per alimentarsi della sua linfa dopo che il fuoco dell'ispirazione religiosa si sia fissato, com'è destino, in forma, in immagine, in culto, in Scrittura.

Dalle prime prove di ricerca databili all'inizio degli anni Settanta del secolo scorso ai più recenti studi, ciò a cui il lettore assiste, nel seguire cronologicamente e tematicamente i punti del cammino di pensiero vanniniano grazie alle partizioni sapienti di questo studio, non è un progresso, ma una sorta di «infinito intrattenimento» – lo dico con sintagma desunto da Maurice Blanchot – attorno a un centro destinato, nella sua inesausta ulteriorità, a sfuggire. Vi si vede una sorta di stasi attiva, di immobilità creatrice, cui mal si adatta l'idea di evoluzione. A volerla visualizzare geometricamente, ad essa piuttosto si attaglia la figura del movimento circolare o spiralforme, oppure, musicalmente, dell'orchestrazione, della circolata melodia che sospende il gesto afferrante, prensile, appropriativo, del con-cetto, del *cum-capere*, del *greifen* incluso nel *Begriff*, a favore del distacco mistico, della *Gelassenheit*, del docile abbandono, che è della ragione prima che del sentimento.

Stasi energica, dicevo, con espressione ossimorica: stasi, perché non c'è progresso, ma infinito fluire attorno a un nucleo inesauribile, si chiami Dio o anima. Energica, quella stasi, perché protesa a un pensare originario, a quel Medesimo (*das Selbe*) che heideggerianamente non è mai lo Stesso (*das Gleiche*), perché pulsa in esso l'*archè*, l'origine elementare, archetipa, destinata a differenziarsi nei modi del pensare discorsivo. L'intima filosoficità del pensiero di Vannini sta innanzitutto nello sguardo tenacemente proteso alla regione dell'elementare, ai centri nevralgici del reale – l'anima e Dio, agostinianamente –, ciò che inevitabilmente implica, è ancora Heidegger a insegnarcelo, una *Destruktion* delle forme. La polemica di Vannini con le religioni storiche è ermeneuticamente un *anàlogon* della *Destruktion* in senso heideggeriano, ossia ha il significato non di annientamento, di *Vernichtung*, ma di liberazione di intenzionalità tenute rinserrate e soffocate nelle *ecclesiae* storiche e nelle anguste maglie delle teologie. E non è un masso erratico, o casuale, quella polemica, rispetto allo storico della spiritualità che sprofonda misticamente nella morte dell'anima o al traduttore e curatore di eccellenti edizioni dei maggiori autori della tradizione mistica, da Eckhart a Taulero, da

Cusano all'Anonimo Francofortese, da Margherita Porete a Fénelon, da Angelo Silesio a Sebastian Franck e a Valentin Weigel, fino all'amatissima Simone Weil: ne è la più coerente declinazione e attualizzazione. Così, in libri come le *Tesi per una riforma religiosa* (Firenze 2006), *La religione della ragione* (Milano 2007), *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna* (Milano 2010), Vannini ha potuto recare sul nostro tempo, sull'aporetica e tragica religiosità che lo segna, un giudizio forte e segnato dalla perenne inattualità che qualifica la mistica, destinata a quella stessa atopia propria della filosofia, del demone socratico, anch'esso *heimatlos*.

Ha visto bene, con la consueta finezza e profondità, Massimo Cacciari nella Prefazione al libro di Vannini *Mistica e filosofia*, osservando che «la mistica speculativa reca in sé i fondamenti di quell'epocale crisi della fede cristiana – dell'espressione, cioè, Cristo-centrica della dinamica della fede –, che l'idealismo contemporaneo rappresenterà e svilupperà». Vero, questo giudizio, appare, non solo rispetto alla grande stagione dell'idealismo tedesco, così tributario della mistica ma, ancor prima, rispetto alle contaminazioni e alle metamorfosi che la mistica subisce alla luce dell'incontro con il razionalismo moderno, con la filologia, con il metodo storico-critico in quanto applicato alle Sacre Scritture, che da Valla ed Erasmo all'età dei Lumi avrebbe aperto un baratro nella coscienza religiosa moderna.

Bisognerebbe rileggere, in questa direzione, ad esempio, le *Dottrine sociali delle Chiese* di Ernst Troeltsch, per capire come la scintilla interiore dei mistici sia, nell'incontro con il razionalismo moderno, all'origine dell'idea di un *lumen Dei* presente nella coscienza di ogni uomo che viene in questo mondo, di una rivelazione che accade, prima che in Chiese e in Scritture, nell'interiorità: come, cioè, essa sia all'origine della «rivoluzione copernicana» religiosa moderna, che ha sortito l'effetto di spostare il baricentro della religione dalla storia della salvezza e dal culto esteriore alla luce interiore, all'immediatezza dell'*Erlebnis* religioso, *unmittelbar* appunto.

Si afferma, qui, un principio di conoscenza religiosa autonomo rispetto alle rivelazioni storiche, alle Chiese e ai dogmi, che conduce a ricalibrare, in questa luce, i contenuti essenziali del processo sotterico: dalla Chiesa esteriore e dai segni sacramentali alla Chiesa invisibile, dal Cristo storico al *Lògos* interiore. Certo la dottrina mistica della scintilla, offrendo una base universale del processo religioso, era idonea a propi-

ziare il legame col razionalismo, ciò che consente a Troeltsch nell'opera indicata di parlare di una «risoluzione dello spiritualismo nella filosofia della religione», grazie al collegamento tra elemento mistico, psicologia ed epistemologia. L'idea, anch'essa troelschiana, ma prima ancora schleiermacheriana, di «apriori religioso» è certo densamente tributaria del lume interiore dei mistici.

Cogliere i nessi tra mistica, gnoseologia, filologia, principio della libertà nel dominio religioso che si afferma tra lo spiritualismo umanistico e mistico di Sebastian Franck, Spinoza, l'*Aufklärung* di Lessing, Kant, Schleiermacher, l'idealismo tedesco, vedere le sinergie tra l'umanesimo filologico di Erasmo e la *Lessingzeit/Goethezeit*, consente di dire che la mistica sta al centro, contenendone i germi, le premesse, come Cacciari suggerisce, della crisi moderna del cristianesimo confessionale e dell'affermazione progressiva della libertà come l'istanza più profonda che sale dalla modernità.

Questo giudizio sul moderno, imprescindibile per la comprensione del nostro tempo, è possibile formulare storiograficamente anche grazie all'opera di Vannini, che col suo pluridecennale lavoro di ricerca ne ha chiarito i presupposti interni alla tradizione mistica. Opera al centro della quale, come si evince da questo documentato lavoro di Schiavolin, stanno proprio quei due fattori indicati: mistica e filologia. Accomunate e rese solidali dall'emarginazione e dalla persecuzione da parte delle Chiese, queste forze spirituali indipendenti hanno cospirato a un fermento consumativo, a un logoramento del letteralismo, delle rappresentazioni – a quanto Vannini definisce «mitologia» – che dello spirito sono il soffocamento. L'Illuminismo stesso, in questo senso, ha rappresentato, in taluni aspetti, un processo decostruttivo, demitizzante (con questo significato, come Vannini talora ricorda, è nata in Platone la parola «*theologia*»: si tratta dei «*τύποι περι θεολογίας*» di Resp. 379A), teso all'inverarsi in senso spirituale della religione.

Proprio perché la modernità è stata anche questo, ossia l'istanza suddetta di *emendatio* religiosa, e proprio perché il flusso mistico, ad onta di emarginazioni e persecuzioni, non si è mai estinto, per Vannini il nostro tempo come tempo della fine della religione corrisponde, può corrispondere, a un nuovo inizio. La natura del vero – ama ripetere lo studioso con Hegel – è di farsi largo quando i tempi sono maturi. Il «cristianesimo altro» auspicato in un suo libro, *Oltre il cristianesimo* (Milano 2013), è in realtà un cristianesimo in cui ogni alterità sia tolta o supe-

rata, sia dunque «*aufgehoben*», detto con logica e linguaggio hegeliani, di cui la filosofia di Vannini è tributaria. L'alterità da togliere corrisponde al piano mitologico, ossia – ad assecondare una categorizzazione neo-platonica – a ciò che, come molteplice e duale, resiste (ecco il male) alla risoluzione nell'Uno. Così, Sacre Scritture, culti, teologie, stanno come l'ombra alla luce, definiscono l'esteriorità rappresentativo-oggettivante cui va riconosciuto un valore propedeutico-pedagogico ma che, alla fine, va ricondotta all'interiorità dello spirito, al luogo mistico, all'*unitas spiritus*, a quell'unità nello spirito dalla cui luce la verità scaturisce e fluisce. Qui sta l'intima struttura dialettica della mistica speculativa, in cui le determinazioni finite – dottrine, simboli, rappresentazioni – svaporano. L'esperienza dello spirito è invece in sé realtà pleromatica, satura d'essere, senza oggettivazioni e alienazioni.

Tale è anche il nucleo di quella «riforma religiosa» che, in un libro ricordato, Vannini articolava in sessanta tesi, che, delle novantacinque di Lutero, non solo non riflettono il numero, ma ribaltano senso e sostanza. Semmai, a Lutero, al quale Vannini ha dedicato in occasione del cinquecentenario della Riforma un recente saggio, si potrebbe appellare nello spirito di Lessing, che chiamava Lutero «grand'uomo misconosciuto» – colui che aveva affrancato le coscienze dal giogo della tradizione ma non da quello della lettera – e che voleva inverare il Riformatore in una direzione non lontana da quei mistici umanisti come Franck avversati ed emarginati dalla nascente Chiesa protestante.

Così, Vannini, analogamente a Franck, al biblicismo e all'idolatria della Scrittura può opporre l'eredità del platonismo. Questa è la «verità delle religioni» il cui nocciolo va, oggi, liberato. Fuori da qui non resta che il «grosso animale» di cui parla Platone, ossia una religione prona al sociale, dissolta e risolta nell'etica, come *religio civilis*, umanesimo o morale pubblica, la direzione in cui un certo umanesimo evangelico odierno sembra a Vannini andare, fuori e dentro le Chiese.

A leggere questo studio, appare evidente quanto la mistica sia portatrice di un impensato, di un paradosso, di un punto ingovernabile che non viene da nessuna religione e pure appartiene a tutte, ne è il nucleo autentico che va scerverato dall'inautentico.

Saprà il nostro tempo, desiderabile, come scrive Simone Weil nei suoi *Cahiers*, proprio perché in esso abbiamo perduto tutto, sapranno le Chiese ascoltare la voce che grida nel deserto dei mistici, e di Vannini stesso, che da decenni ce ne rende familiare la parola? Sia – tale è l'au-

spicio – lo studio di Roberto Schiavolin un’occasione per rimeditare su uno dei pensatori più nietzschianamente inattuali e *heimatlos* del nostro orizzonte culturale e religioso.

*Roberto Celada Ballanti*