

PATH

VOL. 21 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2022/1

Ateismo religioso e ricerca di Dio



PATH

PERIODICUM INTERNATIONALE EDITUM A PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA
00120 Città del Vaticano
ISSN: 2310-4430

CONSILIUM DIRECTIONIS

Mons. Ignazio SANNA (*Præses*)
Riccardo FERRI (*Prælati a secretis*)
Giulio MASPERO (*Camerarius*) – Paul O'CALLAGHAN (*Consiliarius*)
Giuseppe Marco SALVATI (*Consiliarius*) – Roberto NARDIN (*Consiliarius*)

PRETIUM SUBSCRIPTIONIS PRO ANNO 2022

In Italia: € 45,00 – Extra Italiam: € 50,00 – Singuli fasciculi: € 25,00
Subscriptiones mittendæ sunt ad: *IF Press* – office@if-press.com

IBAN: IT 23 Z 0200825702000400204986 – Codice BIC SWIFT: UNCRITM1D82
intestato a *IF Press*

È possibile acquistare con carta di credito dal sito www.if-press.com
Tel./Fax (+39) 06 64492897
email: info@if-press.com | web: www.if-press.com

Pagamento tramite bollettino di Conto Corrente Postale sul ccp n. 1037859137 intestato
a IF PRESS S.R.L. con causale del versamento “Abbonamento PATH”
e inviando a office@if-press.com un'email che indichi l'abbonamento scelto,
dati dell'abbonato (nome cognome, email, indirizzo)
e allegli ricevuta del versamento

Epistulæ, manuscripta et libri recensendi
omnia mittenda sunt ad

Pontificia Accademia Teologica
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00184 Roma
path.segr@gmail.com – www.theologia.va

*Scripta quæ mittuntur ut edantur
a duobus leguntur atque inspiciuntur censoribus*

Grafica&Stampa: TIPOGRAFIA GIAMMARIOLI SNC
Via Enrico Fermi, 8/10 – 00044 Frascati (Roma) – Tel. 06.94.20.310
www.tipografiagiammarioli.com – posta@tipografiagiammarioli.com

Logo di copertina: *Cristo ascende al Padre*
(Cappella “Redemptoris Mater”, Città del Vaticano)

Ateismo religioso e ricerca di Dio

3-13 Editorialis
Roberto NARDIN

STUDIA

15-40 La questione di Dio oggi
✱ *Ignazio SANNA*

41-59 Il sacro dopo la secolarizzazione
Roberto CIPRIANI

61-80 Secolarizzazioni e trasformazioni del religioso
Luigi BERZANO

81-94 Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio
Franco GARELLI

95-115 *Ana-teismo*. La nascita dell'ateismo religioso
Gaspere MURA

117-135 La fede nello spazio pubblico: bene e giustizia
Luigi ALICI

137-154 Cultura scientifica e domanda su Dio: contesti filosofici
e nuove opportunità
Giuseppe TANZELLA-NITTI

155-173 Oltre la teologia della morte di Dio
Riccardo FERRI

175-203 Preghiera di protesta-imprecazione e ricerca di Dio.
Una rilettura della dialettica presenza-assenza di Dio nella
prospettiva dell'Antico Testamento
Roberto NARDIN

- 205-227 La «religione diffusa» e la «ricerca del Dio vivente»
Angela ALES BELLO
- 229-254 Pensare e dire Dio oggi. La teologia secondo la «Veritatis gaudium»
Piero CODA
- 255-272 Evangelizzare il camaleonte: come parlare di Dio oggi
Giulio MASPERO
- 273-287 Vivere come se Dio non esistesse. Una riflessione sulla trascendenza divina e la mediazione cristiana
Paul O'CALLAGHAN
- 289-306 Fare teologia secondo Francesco. Luci per il futuro
Giuseppe Marco SALVATI
- 307-314 La ragione filiale. Note sul rapporto fede-ragione in teologia morale
Réal TREMBLAY
- 315-318 Il Cortile dei Gentili
Giuliano AMATO



Cardinale Gianfranco Ravasi

EDITORIALIS

PATH 21 (2022) 3-13

La *Pontificia Academia Theologica*, con il presente numero della propria rivista, ha ritenuto opportuno omaggiare, in occasione del suo ottantesimo compleanno, il Cardinale Gianfranco Ravasi, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura e del Consiglio di Coordinamento delle Accademie Pontificie. Il fascicolo monografico che presentiamo e che dedichiamo all'illustre Prelato a noi vicino, ha come titolo *Ateismo religioso e ricerca di Dio*.

1. La postmodernità quale esito del fallimento delle ideologie, tra frammentazione e pensiero debole

1.1. L'identità liquida

Le grandi ideologie della modernità – positivismo, nazionalismo, marxismo e liberismo – sono risultate rovinose e deludenti. Infatti, dopo le tragedie immense del Novecento, dalle due guerre mondiali ai *lager* e ai *gulag*, a cui si aggiunge la crisi ecologica con il suo evento-simbolo nel disastro nucleare di Chernobyl, la caduta del Muro di Berlino e la sempre maggiore consapevolezza delle gravi e persistenti ingiustizie su scala planetaria, hanno determinato una diffusa sfiducia nella ragione vedendola incapace di creare sistemi a valore universale per una storia in un continuo progresso verso la felicità.¹ È il titolo del libro del filosofo francese Jean-

¹ Ho presentato altrove in maniera articolata la temperie culturale contemporanea a cui mi permetto di rinviare, cf. R. NARDIN, *Il contesto culturale contemporaneo e l'istanza sacramentaria*, in A. LAMERI - R. NARDIN, *Sacramentaria fondamentale*, Queriniana, Brescia 2020, (Nuovo corso di teologia sistematica, 6), 11-28, con nota bibliografica.

François Lyotard, *La condition postmoderne*,² come è noto, che permette di coniare l'espressione con la quale si descrive l'epoca in cui viviamo quale *postmoderna*. La crisi della ragione "assoluta" (e della modernità) porta al ripiegamento verso una ragione "debole" (postmodernità) in cui l'uomo contemporaneo, consapevole di non poter indagare il reale in profondità, ripiega in una prospettiva scettica, agnostica e relativista. La ragione, in questo nuovo orizzonte culturale (postmoderno), non ha più la pretesa di offrire risposte assolute (risultate fallimentari), ma viene a collocarsi nel solo ristretto ambito della conoscenza del frammento della realtà o del fenomeno, senza avere interesse a risalire al suo fondamento (metafisica). «Nella postmodernità, si è passati dalla visione filosofica del mondo e dell'uomo a quella "scientifica", dal pensiero metafisico a quello postmetafisico, dal discorso veritativo o fondativo a quello ermeneutico».³ In estrema sintesi si può rilevare che la postmodernità si distingue dalla modernità e dalle sue sicurezze, per giungere ad una società in cui tutto è fragile e mutevole in una continua incertezza, ossia una *identità liquida*, per usare un'altra espressione altrettanto fortunata.⁴

1.2. *Tra ateismo e ritorno a Dio*

Nella comprensione del reale che veniva offerta nella modernità la componente religiosa era destinata a scomparire nell'inesorabile progresso dettato dalla *ratio*,⁵ ponendo, quindi, come emergente la questione su Dio, come ha mostrato Mons. Ignazio Sanna nel suo contributo nel presente fascicolo. La postmodernità, invece, nella sua poliedrica e liquida posizione

² J. F. LYOTARD, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, Paris 1979 (tr. it. *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1980, 2002¹⁴).

³ I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia, 2012⁴, (Biblioteca di teologia contemporanea, 116), 31.

⁴ La metafora della *liquidità* per descrivere la società postmoderna ha trovato molta diffusione e si deve al sociologo e filosofo britannico di origini ebraico-polacche Zygmunt Bauman. Tra i molti titoli, cf. *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000 (tr. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002); *Liquid life*, Polity Press, Cambridge 2005 (tr. it. *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2009).

⁵ Nella seconda metà del secolo scorso i sociologi teorizzavano l'inevitabile futura scomparsa della dimensione trascendente e soprannaturale della vita quotidiana dell'uomo, cf. per esempio S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Edizioni di Comunità, Milano 1961 (riedito da Mondadori nel 1992).

caratterizzata da un policentrismo culturale, non ha solamente mostrato la presenza di una dimensione atea⁶ fino a riflettere teologicamente sulla morte di Dio, come ha presentato Riccardo Ferri nel suo contributo, o di indifferenza verso il “religioso” come posto in evidenza dallo stesso Mons. Ignazio Sanna, quanto anche un inaspettato «risveglio del sacro»⁷, per cui il fenomeno religioso non è estinto ma si mostra come uno degli elementi centrali della società contemporanea, come hanno rilevato Roberto Cipriani, Luigi Berzano, Gaspare Mura e Angela Ales Bello nei loro contributi. Occorre rilevare, però, che il ritorno del sacro, del religioso, è vissuto nella contemporaneità non in senso confessionale, ma postmoderno, ossia del frammento in cui è il singolo che sceglie tra le varie proposte (eclettismo) religiose (sincretismo) gli elementi che corrispondono alle proprie personali esigenze (soggettivismo),⁸ rivelando che anche le scelte etiche sono riservate alla soggettiva discrezionalità elevata a criterio assoluto (etica individuale), come il contributo di Franco Garelli ha mostrato. Il ritorno del sacro, tuttavia, si colloca ancora nell’ottica del “secolo”, come nella modernità, in cui il parametro mediante il quale si pongono le scelte per le quali cogliere come positivo il frammento religioso, non è il trascendente in uno sguardo verso l’eterno, ma semplicemente l’utile e il funzionale all’oggi, ma proprio perché non aperti al trascendente i frammenti religiosi colti nella storia diventano idoli che schiavizzano, come ha evidenziato Giulio Maspero. Potremmo dire che l’epoca contemporanea, come ha posto in evidenza un noto filosofo italiano, con il venir meno di Dio e delle ideologie totalizzanti (*eclissi dell’infinito*) ha proposto paradisi artificiali (*cieli di plastica*) che pur promettendo la felicità, in realtà rendono l’uomo schiavo

⁶ Si tratta delle teorie divulgate da autori come Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris e Daniel Dennett e confutate da John F. Haught, in particolare nel libro *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Westminster John Knox Press, Louisville 2008 (tr. it. *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia 2009), cf. anche F. COSENTINO, *Postmodernità, ateismo e immagini di Dio*, in «Rassegna di Teologia» 51 (2010) 549-564.

⁷ Cf. R. GIBELLINI, *Secolarizzazione e rinascita religiosa nel dibattito teologico contemporaneo*, in «Rassegna di teologia» 50 (2009) 533-543.

⁸ Si vedano in particolare gli studi della sociologa della religione francese Danièle Hervieu-Léger, cf. D. HERVIEU-LÉGER - F. CHAMPION, *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*. Introduzione all’edizione italiana di F. Garelli, Edizione italiana a cura di S. Abbruzzese, (or. fr. 1986), Queriniana, Brescia 1989, (Strumenti).

degli idoli: il piacere, l'aver e l'apparire, ma anche, se non vissuti propriamente, la libertà e lo stesso amore.⁹

La questione di Dio, in definitiva, implica la questione dell'uomo sia nella prospettiva etica del rapporto tra bene e giustizia come nel contributo di Luigi Alici, sia nella dimensione antropologico-esistenziale per un nuovo pensare come nell'analisi di Piero Coda, sia nella piena attenzione e rivalutazione della riflessione offerta dalle scienze naturali come nella proposta di Giuseppe Tanzella-Nitti e ancora in Piero Coda, sia su come annunciare Dio oggi come nell'analisi di Giulio Maspero e in quella di Giuseppe Marco Salvati, sia nel vivere come se Dio non esistesse come nel contributo di Paul O'Callaghan, sia nella ricerca di Dio e nella preghiera come nel mio contributo, sia nella rilevanza della fede nella riflessione morale come nell'analisi di Réal Tremblay e sia nell'attenzione a una *ratio* comune come nel contributo di Giuliano Amato.

2. Ateismo religioso e ricerca di Dio

2.1. *La questione su Dio*

I due temi evocati nel titolo del nostro fascicolo, allora, *ateismo religioso* e *ricerca di Dio*, sono pertinenti in rapporto alla complessa e poliedrica vicenda culturale contemporanea.

La questione su Dio è il tema sviluppato nel primo contributo con le riflessioni di S.E.R. Mons. Ignazio Sanna, Presidente della *Pontificia Academia Theologica*, che apre il fascicolo. Si tratta dell'esistenza di Dio e della sua influenza nel mondo e quindi del ruolo della religione sulla società. Negli ultimi secoli, nota Sanna, la questione su Dio in cui, in definitiva, l'uomo si interroga su Dio avendone bisogno, ha subito una notevole metamorfosi, smettendo di essere un tema ovvio nel Seicento, rafforzandosi nella sua negazione nell'Ottocento con l'affermarsi di concezioni del mondo non teistiche, per giungere alla completa negazione della stessa domanda su Dio dopo le catastrofi compiutesi nel "secolo breve" senza che Dio intervenisse, delegittimando, così, la sua stessa esistenza o utilità, oltre a determinare la crisi della ragione come abbiamo detto sopra. Si giunge, quindi, a posizioni che riflet-

⁹ Cf. L. ALICI, *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, S. Paolo, Cinisello B. (MI) 2009, (Dimensioni dello spirito).

tono teologicamente sulla morte di Dio con contestazioni radicali. Anche se la cifra dominante della società, annota Sanna, è diventata sempre più l'indifferenza religiosa, tuttavia la *questione su Dio* si arricchisce col *ritorno di Dio* e Sanna lo presenta analizzando l'anateismo e nella dinamica tra verità dogmatica su Dio e carità quale esperienza di Dio nella storia.

2.2. *L'indagine sociologica: la secolarizzazione e l'esculturazione della fede*

Il contributo di Roberto Cipriani presenta la secolarizzazione, tema fondamentale e parallelo all'ateismo contemporaneo. L'Autore rileva subito che l'idea di una società secolarizzata nel suo complesso in cui il fenomeno religioso sia sempre più e inesorabilmente marginale sotto la spinta dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione, come la sociologia religiosa riteneva fino a qualche decennio fa, oggi non è più accettabile in quanto la realtà mostra, invece, proprio il contrario, ossia la centralità del "religioso" nel mondo contemporaneo. Cipriani, quindi, offre una sintesi storica di ordine lessicale e semantico sul termine e sul significato di «secolarizzazione» in cui è posto in rilievo come i vari contesti storici, culturali, religiosi, sociali, economici, giuridici e politici determinino delle prospettive diverse, anche se complementari, sulla comprensione del significato, anche etimologico, del termine «secolarizzazione» e dei suoi derivati.

L'analisi di Luigi Berzano continua l'attenzione alla secolarizzazione precisando subito il significato dei termini: con secolarizzazione si intende la differenziazione con cui alcuni settori della società si rendono autonomi dalle istituzioni religiose; con secolarismo, invece, la posizione ideologica secondo cui si assolutizza la realtà mondana considerando pura illusione della mente il riferimento al divino e con secolarità la realtà storico-sociale in cui convivono la religione e la laicità. Il contributo di Berzano presenta dapprima le tre forme della secolarizzazione nella quale si è regolato il rapporto tra religione e società lungo la storia: dal mito al *Logos*, dal *Logos* al cristianesimo, dalla società medioevale alla modernità. Quindi si sofferma sulla secolarizzazione nell'epoca contemporanea anche analizzando la vita quotidiana e gli stili di vita, ossia quella che l'Autore chiama «quarta secolarizzazione», fino a presentare aspetti positivi della modernità e gli effetti del messaggio evangelico e la sua storicizzazione nel cristianesimo.

Il contributo di Franco Garelli riflette sul sentimento religioso in Italia e lo presenta attraverso due prospettive. La prima analizzando come la pan-

demia del coronavirus abbia inciso sul sentimento religioso degli italiani, mentre la seconda è uno sguardo ampio sugli ultimi tre decenni, mediante la pubblicazione di tre studi che hanno monitorato e descritto, decennio per decennio, l'evolversi della religiosità in Italia. Garelli rileva che l'esperienza della pandemia ha ulteriormente ridotto il legame, già labile, di ampie parti della popolazione italiana con la frequenza alle "pratiche" religiose, pur rimanendo forte il riferimento cattolico, evidenziando, inoltre, come nella pandemia siano emerse la politica e la scienza, ma non la comunicazione pubblica della fede. In uno sguardo più ampio, negli ultimi decenni, Garelli nota la continua diminuzione dei «cristiani praticanti» e la progressiva esculturazione della fede in quanto essa non è più un codice cognitivo dell'auto-comprensione individuale e collettiva, ma semplice lessico cui attingere occasionalmente. Permane, comunque, osserva il nostro Autore, uno «zoccolo duro» ben motivato e particolarmente impegnato e attivo.

2.3. L'ateismo religioso: il ritorno a Dio dopo la morte di Dio

L'analisi di Gaspare Mura presenta la nascita dell'ateismo religioso nella prospettiva di ciò che è stato chiamato *anateismo* – dal titolo del libro di Richard Kearney – ossia del ritorno a Dio dopo la morte di Dio (il Dio della metafisica, della teologia e della religione). Si tratta dei «religiosi senza Dio» e della «spiritualità senza religione». Mura offre le fonti dell'anateismo di Kearney, che non si limitano solo a Paul Ricoeur, di cui Kearney è stato allievo, ma le trova nel filosofo francese André Comte-Sponville con la sua *Spiritualità per atei* in cui si ha una spiritualità senza Dio, senza religione, una spiritualità dell'immanenza. Un'altra fonte è costituita dal dibattito che ha fatto seguito al processo di secolarizzazione e, contro tutte le aspettative, con il ritorno del sacro. Infine gli studi della sociologa della religione francese Danièle Hervieu-Léger per la quale l'esperienza cristiana contemporanea è fondata sul primato dell'individuo nella «soggettivizzazione delle credenze». Nella seconda parte del suo lavoro, Mura analizza gli aspetti problematici e le indicazioni positive che vengono offerte dall'anateismo.

2.4. La questione dell'uomo e del cosmo

Il contributo di Luigi Alici si inserisce nel dibattito odierno intorno a *bene e giustizia* nella sfera pubblica. Alici offre dapprima una riflessione sulla

scorta di *Fratelli tutti* di Papa Francesco ponendo attenzione alla *fraternità* con cui coniugare insieme la *libertà* e l'*uguaglianza*, l'io e il noi, evitando, in questo modo, che la libertà (intesa come mancanza di condizionamenti esterni) diventi *liberalismo* (la sovranità dell'individuo) e *liberismo* (l'ideologia libertaria per la quale la libertà è sopra il bene e il male) e, dall'altro lato, il *collettivismo* con una retorica dell'uguaglianza e il rischio di una deriva formalistica e contrattualistica. Tra i due campi del *comunitarismo* (con il primato del bene, ispirato all'etica teleologica delle virtù di stampo classico) e dell'*utilitarismo* (con il primato della giustizia, ispirato all'etica deontologica di stampo kantiano), Alici entra nel dibattito all'interno dell'evoluzione del primo cogliendo il dinamico rapporto tra bene e giustizia.

L'analisi di Giuseppe Tanzella-Nitti osserva che nello studio della natura, dall'affermarsi della rivoluzione scientifica nel Seicento e Settecento sino ai nostri giorni, sono presenti non pochi riferimenti alla nozione di Dio, alla percezione di un fondamento su cui poggiano le leggi che regolano l'universo. Tanzella-Nitti rileva che anche nell'epoca contemporanea un discorso su Dio a partire dalla prospettiva delle scienze naturali mantiene la sua attualità. Il nostro Autore ribadisce come la teologia sia chiamata a conoscere questi itinerari che provengono dalle scienze naturali facendoli interagire con la domanda su Dio che nasce dalla filosofia e con l'immagine di Dio donataci dalla Rivelazione ebraico-cristiana. Per Tanzella-Nitti l'apporto della conoscenza scientifica, da un lato, garantirebbe un argine al pensiero debole e potrebbe svolgere un ruolo propedeutico nella ricerca di verità e di senso all'annuncio cristiano, dall'altro lato, porterebbe a un'*inculturazione* della fede nella «cultura scientifica» arricchendo dei risultati scientifici la teologia e lo sviluppo dogmatico dell'insegnamento della Chiesa.

2.5. *La riflessione teologica su Dio e sul religioso*

Il contributo di Riccardo Ferri, Prelato Segretario della *Pontificia Academia Theologica*, propone una riflessione sulla teologia della morte di Dio. Si tratta di un vivace dibattito avvenuto nella seconda metà degli anni Sessanta del secolo scorso e che ha avuto diversi protagonisti le cui argomentazioni sono presentate da Ferri nella prima parte del suo lavoro nel quale è analizzato il pensiero dei principali esponenti di questo filone teologico di cui sono sottolineati gli elementi comuni. In un secondo momento, Ferri, tenuto conto delle provocazioni e delle sfide che la teologia

della morte di Dio ha posto all'intelligenza della fede cristiana, individua le più importanti direttrici del successivo cammino teologico che, superando i limiti del fenomeno in questione, individua nella centralità dell'evento pasquale e nella Rivelazione di Dio-*agápē* le principali coordinate per una riconsiderazione di Dio e della realtà nel contesto culturale contemporaneo.

Per quanto riguarda il mio contributo si affronta la tematica della dialettica presenza-assenza di Dio e come tale dinamica teologica possa essere declinata nella prospettiva dell'intimità, come è la preghiera, per di più in una modalità singolare, come quella di protesta e di imprecazione e come questa possa esprimere ricerca di Dio. L'analisi offerta è una riflessione dapprima di teologia biblica veterotestamentaria in cui si mostra come la struttura dell'alleanza per Israele sembra assumere questo dinamismo: *a)* infedeltà, *b)* morte, *c)* ricerca di Dio, *d)* presenza di Dio, *e)* vita. La ricerca di Dio, allora, diviene il punto di raccordo tra l'infedeltà di Israele e la presenza di Dio, tra esperienza di morte e condizioni di vita. La ricerca di Dio diviene anelito di salvezza quale ritorno concreto alla terra promessa nella previa conversione del cuore e la preghiera esprime questo anelito. La ricerca di Dio più autentica e compiuta diviene l'aspirazione alla «vita nuova», ed è la risposta esistenziale al dono ontologico di Dio del «cuore nuovo».

Il contributo di Angela Ales Bello intende rispondere alla domanda sull'essenza del "religioso" mediante l'analisi delle esperienze vitali dell'uomo. Il punto di partenza è dato dalle note affermazioni sull'interiorità di S. Agostino che pongono, a detta dell'Autrice, da un lato l'inizio del filosofare, e dall'altro il tema della verità. Ales Bello affronta, quindi, l'indagine dell'esperienza umana e della costituzione dell'essere umano attraverso la corrente filosofico-fenomenologica inaugurata da Edmund Husserl e proseguita da Edith Stein. Emergono, allora, la dimensione corporale, quella psichica e quella spirituale; l'importanza delle sensazioni, dei desideri e della volontà e, in definitiva, la dimensione sacrale e religiosa che possono essere accolte o non accolte. È su questo secondo versante, ossia l'ateismo, che Ales Bello offre ulteriori considerazioni, sia sul piano filosofico, sia sul versante pratico, rilevando che l'ateismo contemporaneo se da un lato ha argomentato una notevole negazione dell'esperienza sacrale e religiosa, ha anche manifestato una criptica ricerca o nostalgia di Dio e, infine, anche un notevole indifferentismo, soprattutto ai giorni nostri.

2.6. *Pensare e dire Dio: la teologia*

La riflessione offerta da Piero Coda analizza il pensare e dire Dio oggi, quindi la teologia, nella prospettiva della Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium* di Papa Francesco (2018). Coda rileva subito le contraddizioni della contemporaneità in cui da un lato vi è la difficoltà nel dire Dio e, dall'altro lato, il grande desiderio di ascoltare la verità di Dio. Coda sottolinea tre grandi direzioni che ci vengono offerte da *Veritatis gaudium*: un dinamico rapporto tra *kerygma* mistagogico e cultura dell'incontro nella pluriformità del discorso umano, la trans-disciplinarietà nel metodo e nei contenuti, non riducibile, quindi, a semplice multidisciplinarietà orizzontale, che comprenda tutto l'arco del sapere, non solo quello umanistico, in uno spazio sapienziale in cui il pensiero teologico della *ratio Dei* si nutra della *oratio coram Deo* e s'immerga nell'*adoratio* e, infine, una genesi del pensiero sinodale performativo in cui il pensare l'uno con l'altro in un orizzonte di dialogo nell'*agápē*, diventi, per grazia e nello Spirito, un pensare l'uno nell'altro in Cristo.

Il contributo di Giulio Maspero presenta come parlare di Dio oggi in cui la situazione frammentata e "policromatica" del post-moderno mette in crisi il meccanismo difensivo più diffuso nella società contemporanea, quello del camaleonte, in quanto è impossibile assumere i colori dello sfondo su cui ci si trova, perché sono troppi. L'essere umano, inoltre, continua Maspero, è costituito da un paradosso metafisico, perché è un essere finito che porta in sé un desiderio insopprimibile di infinito e questo rende possibile l'idolatria in quanto l'uomo è l'unica creatura che cerca l'infinito, con il quale desidera un rapporto personale. La proposta del nostro Autore è una lettura sapienziale dell'Antico e del Nuovo Testamento come guida alla rilettura del libro della Genesi. In questo modo si individuano elementi ontologico-relazionali che alla luce della Rivelazione evangelica si presentano come ontologia trinitaria. Per parlare di Dio oggi, ribadisce Maspero, è necessario in primo luogo riportare l'attenzione sugli idoli e sul meccanismo del capro espiatorio.

Il contributo di Paul O'Callaghan porta l'attenzione al vivere come se Dio non esistesse, alla nascita dell'ateismo religioso, attraverso lo sguardo su due elementi: la *trascendenza* divina rispetto al mondo e la dinamica della *mediazione* nell'economia cristiana. Nel primo elemento, afferma O'Callaghan, è fondamentale coniugare da un lato la trascendenza di Dio e, al tempo stesso, la sua immanenza nel mondo. È la prospettiva cristologica del Verbo incarnato, osserva O'Callaghan, che permette di coniugare insie-

me trascendenza e immanenza. Il secondo momento è dato dalla mediazione nell'economia cristiana. Il nostro Autore osserva che la filosofia greca impostava la rilevanza di Dio nel mondo proprio attraverso un'abbondante presenza di mediazioni rendendo quasi inevitabile il politeismo. La visione cristiana, invece, pone la soluzione nella Rivelazione neotestamentaria in cui la mediazione nell'umanità di Cristo è sia in senso discendente, comunicando all'uomo la legge e i doni divini, sia in senso ascendente offrendo a Dio da parte dell'uomo le espiazioni e le suppliche.

L'analisi di Giuseppe Marco Salvati offre un contributo sulla riflessione teologica di Papa Francesco circa il ministero del teologo. Salvati richiama, dapprima, alcuni elementi fondamentali dell'esercizio della teologia presenti nel Magistero del Papa in cui emerge l'importanza della riflessione teologica per la missione della Chiesa, sia attraverso un autentico dialogo con tutte le componenti del *mondo*, sia mediante una presenza orante nel cuore del teologo. Il secondo elemento è la riflessione del teologare nella teologia contemporanea riletto da Papa Francesco, qui prende spunto per la Chiesa «in uscita» e la teologia del popolo di Dio, il pensare trinitario, l'ecclesiologia sinodale, l'antropologia comunionale e l'ecologia integrale. Infine, ed è il terzo elemento, Salvati cercando un'originalità del pensiero di Papa Francesco, la individua nella tematizzazione della misericordia, nel dialogo valorizzando l'inter e la trans-disciplinarietà nella convinzione che le religioni siano a servizio della fraternità in un mondo attento agli ultimi della storia e alla salvaguardia del creato e una Chiesa povera che rifiuta la mondanità.

Il contributo di Réal Tremblay presenta il rapporto tra ragione e fede nella teologia morale, notando che nella riflessione teologica morale contemporanea l'indagine è condotta esclusivamente sul campo razionale, ignorando la fede. Tremblay, citando l'allora Cardinale Joseph Ratzinger, osserva che se la morale precconciliare veniva condotta esclusivamente sul piano della ragione ignorando, *de facto*, la sacra Scrittura (e quindi la fede) utilizzandola solo come *dicta probantia*, la morale post-conciliare ignora la dimensione biblica *de iure*, estromettendo ancora di più la fede, in cui la pura razionalità garantirebbe la comunicabilità della morale nel dibattito comune. La proposta di Tremblay consiste in un'antropologia di tipo filiale in cui, nel credente, l'*humanum* è strutturalmente legato all'adozione filiale e di conseguenza le norme morali vengono unificate nella norma fondamentale che consiste nel fare la volontà del Padre.

2.7. *Una ragione comune e una riflessione del pensiero credente epistemologicamente fondata*

Il contributo di Giuliano Amato chiude il fascicolo con una riflessione sul «Cortile dei Gentili». Amato è stato un sostenitore convinto sin dall'inizio di questo «Cortile», da quando nacque nel 2011 sotto l'impulso del Cardinale Gianfranco Ravasi, e riflette in prima persona della propria proficua esperienza personale. Il nostro Autore rileva che probabilmente la primitiva idea della necessità di un “luogo” in cui gli uomini possano «agganciarsi a Dio senza conoscerlo» è dell'allora Cardinale Joseph Ratzinger nel lontano 2004 nel famoso dialogo con Jürgen Habermas, diventando poi sempre più concreta con Papa Benedetto XVI. Amato rileva che il programma del «Cortile» era quello di focalizzare una ragione comune a cui tutti avessero la possibilità di aderirvi, qualunque fosse stata la posizione iniziale, credente o non credente. Il nostro Autore osserva che le riflessioni maturate hanno coinvolto temi di grande importanza, e cita per primo l'accanimento terapeutico di cui l'impianto maturato nel «Cortile» ha persino visto l'approdo nel parlamento italiano sino a entrare nella legislazione.

Concludo con le osservazioni del Cardinale Ravasi che sono state opportunamente citate dal contributo di Alici e che riflettendo proprio sul «Cortile dei Gentili», rilevano due progetti attuali da realizzare, in cui, da un lato, «i “gentili” devono ritrovare quella nobiltà ideale così com'era espressa dai grandi sistemi “ateistici” [...] prima che venissero incapsulati in sistemi politico-ideologici o piombassero nello scetticismo e nell'idolatria delle cose o degenerassero nell'ateismo sprezzante, sarcastico e infantilmente dissacratorio». Dall'altro lato, «la fede deve ritrovare la sua grandezza, manifestata in secoli di pensiero alto e in una visione compiuta dell'essere e dell'esistere, evitando le scorciatoie del devozionalismo o del fondamentalismo e rivelando che la teologia ha un suo rigoroso statuto epistemologico parallelo e specifico rispetto a quello della scienza».¹⁰

ROBERTO NARDIN

Pontificia Università Lateranense

¹⁰ G. RAVASI, *Postfazione*, in L. FAZZINI (ed.), *Dialoghi nel cortile dei gentili. Dove laici e cattolici si incontrano*, EMP, Padova 2010, 159, citato a p. 119 del fascicolo.

LA QUESTIONE DI DIO OGGI

✠ IGNAZIO SANNA

PATH 21 (2022) 15-40

1. L'origine della questione di Dio

1.1. Secondo una ricostruzione storica di Julia Knop, docente di teologia dommatica presso l'università cattolica di Erfurt, la questione di Dio acquistò un carattere fondamentale nell'età moderna. Lei scrive:

La supposizione che l'uomo, poiché è uomo, si interroghi su Dio, e che, poiché è uomo, abbia bisogno di Dio, smise di essere ovvia probabilmente nel XVII secolo e si rafforzò poi nel XIX, in seguito alla comparsa di alternative concezioni del mondo non teistiche. Questo provocò nella religione un bisogno di legittimazione, che non era mai stato sperimentato in precedenza. Ora essa doveva motivare espressamente ed eventualmente assicurare in forma apologetica la sua convinzione teologica del riferimento dell'uomo a Dio.

Le catastrofi umane del XX secolo, continua la teologa di Erfurt,

hanno contribuito a dare alla questione su Dio nuovi contorni o a liquidarla come una domanda priva di senso. Infatti, su quale Dio si interroga ancora un uomo segnato dalle esperienze di due guerre mondiali, dalla distruzione sistematica della vita umana, dalle devastanti ideologie e dittature politiche? Non è più il Dio che fa la grazia al peccatore, al criminale, all'assassino, nel cui intervento salvifico e nel suo giusto giudizio egli osa sperare, ma un Dio che deve anzitutto dimostrare come comprensibile, moralmente giustificata e quindi credibile la propria esistenza davanti alle vittime della storia.¹

¹ J. KNOP (ed.), *La questione di Dio fra cambiamento e rottura. Teologia e pastorale nell'epoca della secolarità*, Queriniana, Brescia 2021, 5. Com'è noto, Jürgen Habermas sostiene

Questa ricostruzione storica è fondata. Ma la questione di Dio, ossia le discussioni sull'esistenza di Dio e sul ruolo della religione nella vita delle persone e nelle dinamiche della società ci sono sempre state.² In tempi recenti, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, in ambienti soprattutto nordamericani, si sono sviluppate in ambito teologico delle riflessioni molto radicali sul concetto di secolarizzazione, riprendendo almeno in parte il discorso di Dietrich Bonhoeffer.³ Esponenti della teologia della morte di Dio furono John Arthur Thomas Robinson, William Hamilton, Thomas Altizer, Gabriel Vahanian, Harvey Cox e Paul Van Buren.⁴ Negli

che la società post-secolare, benché fondamentalmente irreligiosa, ha tutto da guadagnare dall'apporto che può dare una fede kantianamente depurata da superstizione e dogmatismo, in quanto la democrazia comporta il riferimento a norme e a principi come, per esempio, il principio-solidarietà o fratellanza di tutti gli uomini, che non possono essere dedotti razionalmente. Cf. J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005. Charles Taylor sostiene la tesi che a partire dalla metà dell'Ottocento siamo passati da una società nella quale era virtualmente impossibile non credere in Dio a una in cui, anche per il credente più devoto, credere in Dio è una possibilità umana tra le altre. Cf. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009; anche, ID., *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, EDB, Bologna 2014. Scrive Salvatore Natoli: «La religione non è finita, il sacro non è finito, ma non è più un elemento pervasivo di tutta la società. L'esperienza del sacro, oggi, la possiamo considerare un sottosistema parziale della vita sociale, con dei propri funzionari, e dei propri comportamenti». S. NATOLI, *Cristianesimo come etica universale?*, in FRANCESCO, *Fratelli tutti. Sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Scolè, Brescia 2020, 227.

² I sociologi fanno coincidere la secolarizzazione verificatesi dal XIV secolo in poi prima con l'umanesimo, poi con il razionalismo da Cartesio a Hegel, fino alla filosofia del Novecento. Si è affermata prima la secolarizzazione delle scienze economiche, politiche, naturali e, in seguito, quella delle scienze psicologiche, antropologiche e sociologiche. Per la tesi del «disincantamento» o disincanto del mondo rimangono classiche le opere di M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965 (or. 1904-1905) e ID., *Sociologia della religione*, 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1982 (or. 1920-1921). Sul ruolo sociale della religione cf. B.R. WILSON - D. IKEDA, *La religione e i valori umani. Dialogo sul ruolo sociale della religione*, Esperia, Milano 2005; E. PACE, *Una religiosità senza religioni. Spirito, mente e corpo nella cultura olistica contemporanea*, Guida, Napoli 2010.

³ Cf. D. BONHOEFFER, *Un cristianesimo non religioso. Antologia da Resistenza e resa e Lettere alla fidanzata*, EMP, Padova 2005. Per la tesi della liberazione dal sacro attraverso la secolarizzazione, cf. F. GOGARTEN, *Demitizzazione e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1981 (or. 1953); ID., *La questione su Dio*, Queriniana, Brescia 1971 (or. 1968). Marcel Gauchet non parla di secolarizzazione ma di «venir meno della religione quale eteronomia». M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.

⁴ Cf. B. MONDIN, *I teologi della morte di Dio. Storia del movimento dell'ateismo cristiano e diagnosi delle sue dottrine*, Borla, Torino 1968. Cf. E.C. CORRIERO, *Nietzsche, Oltre l'abisso. Declinazioni italiane della «morte di Dio»*, Marcovalerio, Torino 2007; F. CIMATTI, *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice, Torino 2009.

ultimi anni, tra le tante voci critiche si sono fatte sentire o leggere in modo particolare quelle di Christopher Hitchens, Richard Dawkins, Paolo Flores D'Arcais, Peter Sloterdijk, ognuno secondo un suo punto di vista.⁵

1.2. Ora, nel nostro mondo contemporaneo, l'eco di queste critiche si va in qualche modo spegnendo e, nella ricerca delle ragioni della vita e della morte, così come nelle spiegazioni del bene e del male, della salute e della malattia, della violenza e della pace, la domanda su Dio sembra sia diventata piuttosto marginale o ininfluyente. Di fatto, per molti, l'esperienza di Dio è esperienza della sua assenza, e l'uomo "adulto" rivendica continuamente la sua autonomia.⁶ Per l'uomo senza religione, la domanda su Dio come tale sembra non abbia senso e non rivesta alcuna importanza per le sue scelte decisive di vita. Tutto gli è indifferente, perché nella stagione della cosiddetta «dittatura del relativismo»,⁷ la cifra dominante della società, ormai, è diventata sempre più l'indifferenza religiosa, l'apatia, la noncuranza.⁸ Gli stessi atei moderni, più che elevare le classiche forme di protesta

⁵ C. HITCHENS, *Dio non è grande. Come le religioni avvelenano ogni cosa*, Einaudi, Torino 2007; R. DAWKINS, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007; P. FLORES D'ARCAIS, *Gesù. L'invenzione del Dio cristiano*, Add, Torino 2011; P. SLOTERDIJK, *Dopo Dio*, Raffaello Cortina, Milano 2018. Peter Sloterdijk assegna a Dio il ruolo di protezione assicurativa per l'anima. Egli si chiede quali siano state le ripercussioni della «morte di Dio» sulla contemporaneità: una filosofia senza effetti reali? un cambio di mentalità? una diversa capacità di diagnosticare gli accadimenti? Che cosa ne è dell'essere umano, se l'Uno che dà senso alla sua vita non è più Dio ma il mondo stesso? Il suo concetto di postmodernità è basato sull'assunto che il sacro è scomparso, perché è stato tolto qualsiasi limite imposto all'agire umano secondo il principio: quello che l'uomo è in grado di fare, prima o poi lo farà. In una sua conferenza del 1999 sostenne la tesi per cui all'ideale umanistico della *Bildung* («formazione») si sarebbe dovuto sostituire il progetto di una nuova *Züchtung* («allevamento» o «addestramento»), al fine di attrezzare adeguatamente l'essere umano di fronte alle sfide imposte dal mondo altamente tecnologizzato. Cf. P. SLOTERDIJK, *Le regole per il parco umano. Una replica alla lettera di Heidegger sull'umanesimo*, in «Aut Aut» 301-302 (2001) 120.139; M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano 1995 (or. 1946).

⁶ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS), nn. 106-110 denuncia la «globalizzazione del paradigma tecnocratico», che pensa che tutto sia possibile all'uomo.

⁷ Cf. CARD. JOSEPH RATZINGER, *Omelia in Missa pro Eligendo Pontifice*, Patriarcale Basilica di San Pietro, Città del Vaticano 18 aprile 2005.

⁸ Cf. Gli autori del volume KNOP (ed.), *La questione di Dio* sostengono che per la nostra generazione, a differenza delle precedenti, la «questione di Dio» non si pone affatto: come domanda rilevante per la vita sembra sparita dall'orizzonte. Cifra del nostro tempo è diventata, piuttosto, l'indifferenza religiosa. Conferma la diagnosi il Card. Gian Franco Ravasi, che, nell'intervista di Vito Mancuso che gli chiedeva come egli giudicasse «la situazione spirituale del nostro tempo», rispose: «Noi viviamo in un tempo in cui purtroppo non c'è più il grande

per i mali del mondo, si limitano a professare e difendere le proprie scelte ideologiche pregiudiziali. Paradossalmente, l'assurdità di questo mondo provoca difficoltà e lamentele sulla bontà e l'onnipotenza di Dio quasi solamente tra le persone credenti.⁹ Scrive la Knop:

Oggi la domanda di Lutero su un Dio che fa grazia senza condizioni si porrebbe non tanto come un interrogarsi sulla salvezza del peccatore quanto piuttosto quale interrogativo sulla credibilità di un Dio misericordioso: Dio può agire misericordiosamente verso coloro che torturano e uccidono? È credibile un Dio che vuole dimostrarsi in definitiva misericordioso anche nei riguardi del peccatore, del colpevole di un reato, dell'omicida¹⁰.

Per i non credenti, le esperienze radicali della contingenza e la realtà del male e della sofferenza si possono padroneggiare anche senza il ricorso alla religione. La ricerca della pienezza della vita e la gratificazione dei sentimenti è un universale antropologico, la cui esistenza può essere rapportata alla trascendenza, ma può anche essere giustificata senza ricorso a una fede religiosa.¹¹ È vero che fino a oggi, nella teologia e nella Chiesa,

ateismo né la grande profezia. Non c'è più il grande pensiero, negativo o positivo che sia, né le grandi figure che incombendo sulla storia richiedono grandi risposte. La nostra è l'epoca in cui dominano indifferenza, superficialità, banalità. Il suo colore è il grigio. Una nebulosa grigia, questa è la società contemporanea». V. MANCUSO, *Gianfranco Ravasi: «Non c'è più il grande ateismo, né la grande profezia. Il colore che domina è il grigio»*, in «7 Corriere della Sera», 29 ottobre 2021, 74-78. Timothy Radcliffe ritiene che al cuore della crisi della fede nel nostro mondo occidentale ci sia un *deficit* di immaginazione. Il grande nemico della fede, secondo quanto affermò Newman, non è la ragione ma l'immaginazione, cioè il modo in cui immaginiamo il mondo e guardiamo alla vita, spesso senza lasciare spazio alla trascendenza. T. RADCLIFFE, *Accendere l'immaginazione. Essere vivi in Dio*, Emi, Bologna 2021.

⁹ Cf. S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992³; F. MIES, *Se plaindre de Dieu avec Job*, in «Études» 411 (2009-2010) 352-364; G. WITTASZEK, *Giobbe. La sofferenza vissuta nella fede*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012.

¹⁰ KNOP (ed.), *La questione di Dio*, 10.

¹¹ Cf. H.J. HÖHN, *Il Dio «creduto morto». Provocazioni del «nuovo» ateismo. Teologia nel formato della contestazione*, in KNOP (ed.), *La questione di Dio*, 276-291. Hans-Joachim Höhn sostiene che effettivamente non si può dimostrare la rilevanza di Dio, dimostrando la sua presunta necessità per la spiegazione dei problemi interni al mondo della natura, della politica, della morale. La teologia dovrebbe piuttosto scoprire la relazione di Dio con il mondo senza ridurre la sua diversità dal mondo e mantenere aperta la relazione di Dio con il mondo come opzione non necessaria, ma possibile. Bisognerebbe abbandonare coraggiosamente la posizione difensiva apologetica, che usa Dio come fondamento di una consistente immagine del mondo e dell'uomo. Lasciare che Dio sia Dio significherebbe, in definitiva, lasciarsi alle spalle la domanda sulla rilevanza e lasciare che Dio sia importante per se stesso.

la domanda su Dio viene ancora in vario modo presupposta come costante antropologica. Ma la supposizione di un bisogno di Dio comune a tutti gli esseri umani, che sembra attestare una rilevanza umana della religione e un'importanza sociale delle Chiese, si rivela sempre di più precaria. A giudizio della Knop, sembra che si si tratti più di una posizione normativa che di una deduzione dalla ricerca empirica.¹²

2. Il confronto sulla questione di Dio

2.1. Per molti nostri contemporanei, dunque, Dio non è così importante e non è affatto necessario per una vita pienamente realizzata, per i valori e la morale, per una buona convivenza sociale, per il superamento della paura davanti alle imponderabilità della vita, per una stabile coscienza di sé, per il successo della vita. Ma se Dio esiste, si chiede Jürgen Werbick, come può essere non importante? Non dipende forse tutto dall'orientare la propria vita a lui? Dio non è forse necessario per un'etica che si basa sulle promesse dell'amore e chiede il riconoscimento incondizionato degli altri? Ma che Dio sarebbe quello di cui si avrebbe bisogno per assoggettare gli esseri umani alla moralità? Forse ci si comporta troppo facilmente con la morale facendo come se essa fosse fondata biologicamente e non avesse bisogno di alcun altro fondamento.¹³

¹² KNOP (ed.), *La questione di Dio*, 8. «La cultura dentro la quale ci capita di vivere è orientata a considerarsi il punto di arrivo di uno svolgimento che, negli schemi filosofici dominanti, di origine hegeliana, ma anche genericamente illuministici e positivistici, si pensa come proveniente da fasi primitive teistiche, caratterizzate da una religiosità non di rado superstiziosa, che poi, attraverso scienza e tecnica, si evolve progressivamente verso quella che Nietzsche chiamerà “morte di Dio” (il quale per lui si rivela una menzogna non più necessaria all'uomo tecno-scientificamente evoluto), e cioè verso un ateismo teorico-pratico sempre più generalizzato». G. VATTIMO, *Introduzione*, in R. KEARNEY, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Fazi, Roma 2012 (or. 2008), VIII.

¹³ J. WERBICK, *Dio come fondamento o come sfida? Perché Dio non può essere «necessario»*, in KNOP (ed.), *La questione di Dio*, 293: «Spesso la strategia del “nessuno può evitare Dio” non giova, perché si è capovolto il tema e si vuole parlare non di Dio, ma della morale; si lascia a cuor leggero in sospeso se l'ipotesi Dio sia così irrinunciabile come può apparire. Sul piano della vita mondana si tratta di una morale “autoportante”. Da dove si prende la *motivazione* del fatto che si può lasciare questo tranquillamente a ognuno. Chi ha bisogno di Dio per questo, deve lasciar perdere Dio». Nel suo volume *Essere responsabili* Werbick affronta lo stesso problema e ricorda che «Voltaire che ripeteva spesso: Dio o la fede in Dio deve mettere le briglie agli egoisti che siamo tutti nel più intimo di noi stessi. Perciò, se non esistesse, si

2.2. Nel riferire, ora, alcune possibili risposte alla questione di Dio, vorrei precisare, anzitutto, che non considero come tale la problematica soluzione rappresentata dalla tesi dell'ana-teismo, ossia del ritorno a Dio dopo Dio, difesa dal filosofo irlandese Richard Kearney, allievo di Paul Ricoeur. Egli intende per ana-teismo un atteggiamento religioso di ritorno alla fede di Dio, quindi di ritrovata e rinnovata credenza religiosa, causato e favorito dall'esperienza di vuoto e di smarrimento che contraddistingue l'epoca odierna. Questo ritorno prende sul serio il senso cristiano della *kenosis*, rimette al centro di ogni prospettiva religiosa il valore dell'ospitalità e dell'apertura all'altro, rinuncia a ogni irrigidimento fondamentalistico.¹⁴ Nei termini utilizzati da Gianni Vattimo nell'introduzione all'opera di Kearney, il ritorno al religioso comporta una rottura con le certezze precedenti e la sospensione degli assoluti, sia teistici sia ateistici, congiunta a un'apertura allo straniero nella scommessa tra ospitalità e ostilità verso l'altro.¹⁵

dovrebbe inventare». J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002, 20.24, 39s1.

¹⁴ «Che cos'è allora l'anateismo? Come suggerisce il prefisso *ana*, l'anateismo concerne la ripetizione e il ritorno, ma non nel senso di una regressione a uno stadio di perfezione anteriore così come accade nell'*anamnesis* platonica, intesa come ricordo della propria pre-esistenza iperurania. E neppure nel senso di un ritorno a un qualche stato prelapsario di fede assoluta, prima che la modernità corrodessa ogni verità eterna. Non vi è nulla di nostalgico giacché, per dirla con Kierkegaard, il nostro interesse non è rivolto a un "ricordo" *retrospettivo*, bensì a una "ripetizione" *in avanti*. Il prefisso *ana* indica un'azione di ritorno a quella che io definisco una scommessa primordiale, a quell'istante iniziale di valutazione che è alla base di ogni credo. Esso segna una nuova apertura su quello spazio di libera scelta tra l'aver e il non-aver fede. In tal senso, l'anateismo costituisce la *possibilità di scegliere* di recuperare la propria fede operando tanto *prima* quanto *dopo* la divisione tra teismo e ateismo, e rendendoli in tal modo entrambi possibili. In breve, è un invito a rivisitare quella che potrebbe essere definita la scena originaria della religione: l'incontro con un totale Estraneo che abbiamo scelto, o meno, di chiamare Dio». KEARNEY, *Ana-teismo*, 7-8.

¹⁵ VATTIMO, *Introduzione*, VII-XIII. Sulla problematica dell'ana-teismo, cf. anche G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002; R. RORTY - G. VATTIMO, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Garzanti, Milano 2005; A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Ponte alle Grazie, Firenze 2007; R. DWORCKIN, *Religione senza Dio*, Il Mulino, Bologna 2014; E. LECALDANO, *Senza Dio, Storie di atei e ateismo*, Il Mulino, Bologna 2015; R. KEARNEY - J. ZIMMERMANN (ed.), *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God* [with J. Wood, C. Keller, C. Taylor, J. Kristeva, G. Vattimo, S. Critchley, J.-L. Marion, J. Caputo, D. Tracey, J. Zimmermann and M. Westphal], Columbia University Press, New York 2015; L. BERZANO (ed.), *Anateismo contemporaneo*, Pacini Editore, Pisa 2018; T. CAPORALE, *Sul futuro della religione nell'età postsecolare. I riverberi dell'antropoteismo feurbachiano sul pensiero di Gianni Vattimo*, in «Scienza&Filosofia» 23 (2020) 285-307.

In buona sostanza, si può dire che al centro dell'opera di Kearney stia la tesi: «L'assoluto richiede il pluralismo per evitare l'assolutismo» (p. 25). Ritornare a Dio dopo Dio significa quindi che «Dio deve morire perché Dio possa rinascere, anateisticamente» (p. 29). Secondo Kearney «Dio Padrone deve perire per far sì che il Dio dell'ospitalità interconfessionale possa sorgere» (p. 67). Attraverso il disorientamento può dunque nascere un riorientamento, che non consiste nella promessa di una nuova religione, ma in una radicale purificazione, capace di prendere sul serio la sfida dell'ateismo, impegnandosi a rivisitare la «scena originaria della religione: l'incontro con un totale Estraneo che abbiamo scelto, o meno, di chiamare Dio» (p. 8).

In una sorta di terza via, che si apre tra gli estremi del teismo e dell'ateismo, tra sacro e secolare, trascendenza e immanenza, Kearney scrive:

L'anateismo non è un ateismo che vuole eliminare Dio dal mondo, rifiutando il sacro a favore del secolare; e non è nemmeno un teismo che vuole liberare Dio dal mondo, rifiutando il secolare a favore del sacro. E infine, non è neppure un panteismo (antico o *new age*) che costringe il secolare e il sacro in una cosa sola, negando ogni distinzione tra il trascendente e l'immanente. L'anateismo non dice che il sacro è il secolare: dice che è *nel* secolare, *attraverso* il secolare, *verso* il secolare. Mi vorrei spingere sino al punto di dire che il sacro è inscindibile dal secolare, sebbene questi rimangano distinti. L'anateismo parla di «animazione reciproca» tra il sacro e il secolare, ma non di fusione o di confusione. Essi sono inestricabilmente connessi, ma mai la stessa cosa.¹⁶

A giudizio di Luigi Alici – che condivido in pieno – è vero che la fede autentica ha bisogno di una salutare purificazione da ogni dogmatismo improprio. Ma fin dove può spingersi questo processo? Fino al punto di neutralizzare anche il nocciolo dogmatico originario di ogni religione? In tal caso non si tratterebbe di una purificazione ma di una riduzione, che è cosa ben diversa. Kearney afferma che «l'anateismo ha più spesso funzione di aggettivo (o avverbio) che di sostantivo», in quanto «indica quello spazio di mezzo in cui il teismo dialoga liberamente con l'ateismo».¹⁷ Il ritorno di Dio certamente esige una trasformazione profonda delle nostre categorie culturali e un rinnovamento radicale del nostro costume, soprattutto del nostro modo di vivere la relazione con l'altro, ma non può certo accon-

¹⁶ KEARNEY, *Ana-teismo*, 219-220.

¹⁷ *Ibid.*, 244.

tentarsi di ridursi a un «aggettivo», rinunciando ad ancorarsi a qualche «sostantivo» stabile e promettente, in grado di far stare in piedi il discorso e la vita, e alla fine capace di mantenere le promesse.¹⁸

Per l'approfondimento della problematica dell'ana-teismo, comunque, rimando agli scritti degli autori ospitati nel presente fascicolo della rivista, in modo particolare Gaspare Mura e Luigi Berzano, e passo, invece, ad esaminare alcune delle recenti risposte di teologi e filosofi alla questione di Dio, e poi a presentare una mia proposta su come affrontare la cosiddetta «quarta secolarizzazione», ossia l'estensione dell'autonomia dalla religione alle pratiche della vita quotidiana.¹⁹

2.3. Una prima risposta alla questione di Dio la troviamo in Gerhard Lohfink, professore emerito di Egesi del Nuovo Testamento, nel suo volume *Dio non esiste. Gli argomenti del nuovo ateismo*.²⁰ L'intento del nuovo ateismo, secondo il nostro Autore, è quello di eliminare dal mondo la religione in nome della scienza e dell'umanità. La religione viene rappresentata come un veleno, che porta nel mondo violenza, terrore, e oppressione. Tra i fattori dell'esplosione di questo ateismo, il biblista include anche la paura suscitata dalla propensione alla violenza dell'islam e l'irritazione per il fondamentalismo cristiano di stile americano. Soprattutto quest'ultimo è oggetto delle critiche del biologo evoluzionista *Richard Dawkins*, per il quale i cristiani, illusi e allucinati, sarebbero un pericolo pubblico.

Il Lohfink si propone di smascherare gli argomenti dell'ateismo e mostrare come essi non siano in alcun modo cogenti, bensì operino tra-

¹⁸ L. ALICI, *L'«anateismo» di Richard Kearney: Dio dopo Dio?*, in «Dialogando. Il blog di Luigi Alici», 20 luglio 2013 (cf. <https://luigialici.blogspot.com/2013/07/lanateismo-di-richard-kearney-dio-dopo.html> [1.3.2022]).

¹⁹ L. BERZANO, *Quarta secolarizzazione. Autonomia degli stili*, Mimesis, Milano 2017, 44: «Che cos'è successo dalla metà del XX secolo in poi, dopo che la secolarizzazione analizzata da Weber ha contribuito a rendere le religioni sempre meno rilevanti nella scena pubblica? Si avanza qui l'ipotesi che si possa introdurre la forma di una quarta secolarizzazione, più radicale: quella della vita quotidiana e degli stili di vita. L'autonomia delle scienze, rivendicata dalla secolarizzazione di Max Weber, si è estesa anche all'autonomia delle pratiche individuali, «dalla culla alla tomba». In tale contesto l'ambito dei bisogni, delle aspettative individuali e delle pratiche quotidiane si pone oggi sempre più come ambito di libertà e di autonomia dalla religione». Come abbiamo già visto, la terza secolarizzazione sarebbe quella verificatasi dal XIV secolo in poi, dapprima con l'umanesimo, poi con il razionalismo da Cartesio a Hegel, fino alla filosofia del Novecento».

²⁰ G. LOHFINK, *Dio non esiste. Gli argomenti del nuovo ateismo*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2010 (or. 2008).

mite una visione ristretta della realtà e continuano a sostenere esagerazioni inammissibili. L'ateismo è una sorta di fede che poggia su supposizioni, congetture e pregiudizi privi di fondamento. L'indice di questi argomenti presi in considerazione sono:

- a) Dio nessuno l'ha mai visto. Dunque non esiste;
- b) Dio è una proiezione dell'uomo. Se si riconosce una volta per tutte tale proiezione, vi si può rinunciare;
- c) l'uomo ha avuto origine e sviluppo dal regno animale. Dunque non ha bisogno di un creatore;
- d) il cosiddetto bene si spiega facilmente a partire dall'evoluzione. Pertanto, per essere buoni non ci serve nessun Dio;
- e) nel mondo c'è dolore senza fine. Ciò rende ridicola ogni fede in Dio;
- f) le religioni portano la violenza nel mondo. Pertanto, sono altamente pericolose;
- g) l'immagine di Dio della Bibbia è primitiva e ripugnante. Pertanto in futuro bisogna impedire che i bambini vengano indottrinati con questa immagine di Dio;
- h) lo sguardo sull'aldilà è paralizzante. Bisogna trasformare questo mondo.

A conclusione dei suoi argomenti apologetici, Lohfink fa una differenziazione necessaria tra i molti tipi di atei e i diversi generi di ateismo, ed esprime la convinzione che «non tutti gli atei sono esecratori del cristianesimo come Richard Dawkins». Ci sono, per esempio, anche gli atei “credenti”, che pensano e vivono in modo radicale la loro “fede”. L'incontro e il dialogo con questi atei “credenti”, di per sé, può servire a ravvivare la fede del cristiano.

Il vero pericolo per la fede non è pertanto nemmeno l'ateismo, bensì l'indifferenza, la tiepidezza, la pigrizia intellettuale, l'arroganza – dall'interno come dall'esterno.²¹

²¹ *Ibid.*, 165. Al termine del volume, Lohfink si domanda: «Chi ha in mano la risposta migliore ai grandi interrogativi della vita, colui che crede in Gesù Cristo o colui che si rifiuta di aderire a ogni fede in Dio?». La sua risposta è: «L'ateo deve vivere con la non risposta alla domanda ultima e decisiva fra tutti gli interrogativi. Il cristiano ha una risposta» (pp. 161-162).

2.4. Sul tema Dio e la religione interviene anche il filosofo Sergio Givone, per molti anni ordinario di Estetica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze. Per Givone,

se Dio esce di scena, l'uomo la occupa in modo sempre più esagerato: sia pure nello smarrimento, nella confusione, come chi non si riconosce più, né sa più come ritrovarsi. Era a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo, ma adesso? Tolto di mezzo Dio, chi o che cosa lo autorizza a pensare con Kant che ogni uomo debba essere trattato sempre come fine e mai soltanto come mezzo? Perché mai a chiunque si dovrebbe riconoscere una dignità incondizionata e quindi un valore che trascende qualsiasi valore di scambio?²² A dire qualcosa come: sì, questo è bene, questo è bene che sia, e quindi a dire: no, questo è male, questo non deve essere, quasi che il male fosse evocato all'alba del mondo da chi più risolutamente vi si è opposto e lo ha respinto una volta per tutte e sempre di nuovo, è una voce che è la voce di Dio, prima di Dio e la voce di Dio dopo Dio: la voce del sacro, non il risultato di un accordo tra i contraenti del patto sociale.²³

²² S. GIVONE, *Quant'è vero Dio. Perché non possiamo fare a meno della religione*, Solferino, Milano 2018, 8. Cf. anche G. GIORELLO., *Senza Dio. Del buon uso dell'ateismo*, Longanesi, Milano 2010.

²³ GIVONE, *Quant'è vero Dio*, 9-10. «Se vogliamo, è la voce di Dio prima di Dio, è la voce di Dio prima che Dio la riconosca come la sua stessa voce: voce ancora muta, voce silente, ma già inscritta nell'ordine inviolato ed eterno delle cose, quando le cose sono ancora mescolate e abitate dal caos e tuttavia destinate da sempre e per sempre alla separazione, alla misura, all'ordine. Prima che Dio separi il bene e il male, dicendo sì al bene e no al male, c'è infatti la possibilità – tremenda e quasi inconcepibile possibilità – che Dio non agisca come ha agito. Se questa possibilità non ci fosse Dio non sarebbe Dio, e cioè non sarebbe quello che è, pura, assoluta libertà di “essere chi gli pare... E che cosa ha per così dire obbligato Dio a comportarsi come si è comportato e a dire sì al bene, no al male, escludendo il contrario? Che cosa, se non il sacro, la potenza più grande, vincola Dio a se stesso? Se il sacro è la potenza che arriva a obbligare e a vincolare Dio, figuriamoci quando in gioco è l'uomo» (pp. 167-168). Non è giusto idolatrare Dio e non è giusto idolatrare l'uomo. In questione è la giustizia. Per cui ci si può domandare su quale sia il rapporto fra la giustizia e il bene comune, fra la giustizia e l'interesse dei più, fra la giustizia e il patto sociale. A questo proposito, Givone fa il confronto fra due grandi filosofi: «Per Sloterdijk una società come la nostra, in cui del sacro non ne è più nulla, comporta l'identificazione del bene comune con l'interesse dei più, e l'interesse dei più con l'esigenza di fronteggiare con tutti i mezzi a disposizione, compresi quelli forniti dalle biotecnologie e principalmente con quelli, le sfide di un mondo dove la lotta per la vita sarà sempre più dura e selettiva. Invece per Habermas il patto sociale e la conseguente legislazione in vista dell'interesse dei più non è fondamento del bene comune, ma semmai ne è fondato. Detto altrimenti: per Sloterdijk la giustizia è il frutto di una decisione che ha la sua ragion d'essere nel fine perseguito, per Habermas invece la giustizia non discende dalle buone o meno buone pratiche legislative perché semmai è vero il contrario (al punto che queste pratiche necessitano pur sempre di legislazione religiosa, benché indiretta)» (p. 169).

Dio, se è, è una parola di verità, è la luce che proviene dal linguaggio, è il *Logos* che era in principio ed era presso Dio ed era Dio. Possiamo pure dimenticare il problema dell'esistenza di Dio. Non importa dimostrare l'esistenza di Dio: così fosse, si tratterebbe pur sempre dell'esistenza di un ente, se non di un idolo. Importa invece che Dio sia alla radice di ciò che ci diciamo agli uni gli altri, importa ciò per cui crediamo sinceramente valga la pena di vivere, importa del senso o del non senso dell'essere al mondo, e quindi dell'essere, perché aver fede in Dio significa credere che abitare il mondo non sia cosa insensata ma abbia senso, addirittura un senso ultimo, come sosteneva Luigi Pareyson. Importa della verità. È più vicino a Dio chi fa professione di ateismo, ma tiene ferma la verità, di chi nega la verità in nome di Dio.²⁴

In ultima analisi, Givone, nella presa in considerazione di Dio e della religione, si interroga sulla necessità della religione prima ancora che sul bisogno di essa, e ha il coraggio di prendere le distanze dal nichilismo religioso di Nietzsche e di Heidegger. Egli esprime la convinzione che laico non è chi rivendica la propria indifferenza nei confronti della religione, ma, al contrario, chi la prende sul serio, riconoscendo che proprio dalla religione provengono i contenuti essenziali con cui si è chiamati a fare i conti, le ragioni per cui si vive. La sua tesi di fondo è che solo la religione, correttamente concepita ed esistenzialmente vissuta, comunica la verità sull'uomo e sul mondo. Pertanto, è ancora possibile credere.

2.5. Di particolare interesse è anche la posizione del filosofo americano Hugo Tristram Engelhardt jr., cattolico convertito alla Chiesa greco-ortodossa, noto soprattutto per il suo *Manuale di bioetica*.²⁵ Nel volume *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, Engelhardt illustra da vari punti di vista il tema della secolarizzazione della morale, l'emergere di quello che egli chiama lo «Stato laico fondamentalista» e il suo difetto di autorità morale alla luce del declassamento e ridimensionamento della morale seguito alla fine del cristianesimo.²⁶

²⁴ *Ibid.*, 11.

²⁵ Cf. H.T. ENGELHARDT JR., *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999. Su questo volume cf. M. REICHLIN, *Etica della vita. Nuovi paradigmi morali*, Bruno Mondadori, Milano 2008, 1-40.

²⁶ H.T. ENGELHARDT JR., *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, Claudiana, Torino 2014.

Massimo Reichlin, docente di filosofia morale presso l'Università Vita-Salute del San Raffaele (Milano), nella recensione del volume di Engelhardt, fa vedere come «l'emarginazione della fede nella sfera pubblica abbia condotto al progetto illuministico di sostituirla totalmente con la ragione». E scrive:

Questo esito pone alle società postmoderne un problema assolutamente inedito: quello di vivere in un mondo senza Dio, un mondo in cui le istituzioni sociali e politiche, e quindi le leggi e i vincoli che tali istituzioni pongono, non godono più di una giustificazione trascendente, ma sono, ormai scopertamente, basate su opzioni contingenti. In particolare, il discorso laico su dignità umana, giustizia sociale e diritti umani, come lo si concepisce a partire dalla Rivoluzione francese e quale viene riproposto nelle odierne bioetiche laiche, non è nient'altro che una tra le tante narrazioni morali possibili, priva di valore universale.²⁷

L'opera di Engelhardt, scrive il Reichlin,

è stata spesso presentata, soprattutto nel nostro Paese, come un vangelo del laicismo, un'etica laica *par excellence*. In realtà, è un'opera dominata da un'intenzione essenzialmente religiosa che, in nome della critica alle pretese della ragione filosofica, denuncia l'attuale cultura laica dominante. In un capitolo dedicato ai profondi mutamenti delle concezioni sul sesso e la riproduzione, ad esempio, Engelhardt stigmatizza con grande forza l'odierna cultura «consumistica» delle relazioni sessuali, additando la contraccezione e l'aborto come mali fondamentali della nostra epoca. Egli denuncia perfino l'*ethos* postcristiano della famiglia e della parità sessuale, che spinge le donne all'appagamento sessuale e lavorativo e a considerare i figli un *optional*, esaltando invece l'*ethos* conservato dai tradizionalisti cristiani ed ebrei, che suggerisce alle donne la convinzione che «la vera realizzazione di sé stia nell'essere madri di molti figli e nell'allevarli per il Signore» (p. 126). In sostanza, la maggior parte delle idee espresse in questo volume si collocano all'estremo opposto, rispetto alla cosiddetta bioetica laica, della quale Engelhardt nega addirittura l'esistenza (p. 209); egli è piuttosto un cristiano fondamentalista, visceralmente allergico all'*ethos* laicista dominante. Politicamente, egli è vicino alle posizioni della destra religiosa americana, un misto di fondamentalismo biblico e liberismo capitalista; il suo scetticismo sulle capacità della ragione, e ovviamente anche della ragione politica, di giustificare valori e principi condivisi lo porta tuttavia

²⁷ Cf. M. REICHLIN, *Recensioni. Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, in «Aggiornamenti Sociali» 4 (2015) 350.

ad affermare posizioni libertarie in ambito bioetico, come unica alternativa, sul piano secolare, al puro nichilismo.²⁸

2.6. Un interessante intervento sul problema «Dio e la religione» l'ha compiuto anche il Card. Camillo Ruini nella sua *Intervista su Dio. Le parole della fede, il cammino della ragione*.²⁹ Il Cardinale sostiene che di fronte alla secolarizzazione e alla critica delle verità assolute che caratterizzano la nostra società, la questione di Dio, lungi dall'essere scomparsa, torna e si ripropone nella sua essenzialità, interrogando l'intelligenza e il cuore. Con Dio o senza Dio, infatti, cambia la nostra vita e il modo di concepire noi stessi e il mondo. In dialogo con Andrea Galli, egli scrive:

Della «tenacia del divino» dovremo occuparci ampiamente, perché essa attraversa tutta la storia ed esprime qualcosa di essenziale all'uomo [...] gli sviluppi attuali della storia confermano che il rapporto dell'uomo con la religione e con Dio è tanto profondo che, quando cambiano anche radicalmente i contesti sociali e culturali, la domanda religiosa non si estingue, ma si ripropone in forme più adatte alla nuova situazione. [...] Personalmente ritengo quella degli esiti della secolarizzazione una questione aperta, come aperto e non prevedibile è il futuro dell'umanità. In ogni caso su Dio, in una forma o nell'altra, non smetteremo di interrogarci.³⁰

Per il Card. Ruini, il problema principale che ostacola la fede nell'esistenza di Dio è la «soggettivizzazione», per la quale il proprio io diventa

²⁸ Ho ritenuto utile riportare per esteso la valutazione critica delle tesi engelhardtiane esposta con chiarezza dalla recensione di Massimo Reichlin, perché «ci sono molte buone ragioni per dissentire sulla diagnosi e sulle conclusioni dell'A. Molte sue affermazioni sono discutibili, come la sua critica al cristianesimo occidentale e la sua sfiducia radicale nelle capacità della ragione di generare accordi, sia pur parziali, su valori sostanziali; inoltre, il suo atteggiamento programmaticamente antiecumenico lascia quanto meno perplessi; infine, la sua immagine delle tradizioni religiose che ne lega l'autenticità a una connotazione decisamente fondamentalista appare senz'altro non condivisibile. D'altro canto, va apprezzato lo sforzo di mostrare l'impossibilità di soffocare l'anelito umano al trascendente e di «esorcizzare lo smarrimento innescato dalla domanda di una ragione sufficiente di tutto ciò che è» (p. 283). Il volume costituisce da un lato una testimonianza preziosa di questa tensione religiosa alla base del percorso intellettuale di un protagonista della bioetica contemporanea, dall'altro una ricostruzione avvincente, benché discutibile, di elementi centrali della tradizione filosofica e religiosa dell'Occidente: un testo provocatorio, dunque, con cui è utile e opportuno confrontarsi criticamente» REICHLIN, *Recensioni*. Dopo Dio, 352.

²⁹ Cf. C. RUINI - A. GALLI, *Intervista su Dio. Le parole della fede, il cammino della ragione*, Mondadori, Milano 2012.

³⁰ *Ibid.*, 22-23.

l'unico punto di riferimento. Questo processo coinvolge tutte le dimensioni della vita, a cui, perciò, non sfugge la religione. Così anche l'immagine di Dio diventa soggettiva: piuttosto che alla Bibbia e al credo della Chiesa, o a discorsi e argomenti razionali, fa riferimento alla nostra esperienza personale, alle idee, desideri, preoccupazioni, vicissitudini di ciascuno. Si verifica, quindi, uno sfrangiamento dell'immagine di Dio largamente condivisa per molti secoli in Occidente e in tutti i territori di tradizione cristiana.³¹

I tre grandi ambiti che pongono la questione di Dio sono le scienze sperimentali che inducono all'*ateismo naturalistico*, chiamato anche *ateismo metodologico*, secondo cui per il fatto che esula dal campo delle scienze ciò che non può essere in alcun modo oggetto di verifica sperimentale, si restringe l'orizzonte della razionalità, e si esclude l'esistenza di Dio. Il secondo ambito è quello delle *neuroscienze*, che riducono l'intelligenza e la libertà dell'uomo ai processi fisico-chimici che hanno luogo nel cervello e, più ampiamente, riducono il soggetto umano alla sua sola dimensione naturalistica, con l'esclusione di ogni sua autentica diversità e trascendenza rispetto al mondo della natura. Il terzo campo è la chiusura in ambito *filosofico*, rappresentato in modo particolare da Heidegger e Wittgenstein. L'ontologia esistenziale di Heidegger conduce al silenzio di fronte al problema di Dio, cioè all'impossibilità di una risposta, positiva o negativa, alla domanda se Dio esista. La filosofia di Wittgenstein mantiene questa domanda senza risposta e, anzi, mette tra parentesi il problema di Dio. I due protagonisti dei cardini della filosofia del Novecento esprimono l'atteggiamento agnostico, che ritiene di non poter affermare nulla riguardo a Dio, anche se Heidegger esprime un atteggiamento di attesa e Wittgenstein esprime quello di silenzio di fronte all'ineffabile.³²

2.7. Sul tema della questione di Dio non si può dimenticare l'intervento di Benedetto XVI, in un'udienza al Pontificio Consiglio per i Laici, del 23 novembre 2011, in occasione dell'Assemblea Plenaria sul tema *La questione di Dio oggi*. «Non dobbiamo forse ricominciare da Dio?». Nel suo discorso, il Papa emerito ha rilevato che «non dovremmo mai stancarci di riproporre tale domanda, di “ricominciare da Dio”, per ridare all'uomo la totalità delle sue dimensioni, la sua piena dignità». La crisi a più dimen-

³¹ *Ibid.*, 21.

³² *Ibid.*, 27-29.

sioni che colpisce soprattutto l'Occidente è nata precisamente quando si è cominciato a mettere tra parentesi la domanda su Dio.

Infatti, una mentalità che è andata diffondendosi nel nostro tempo, rinunciando a ogni riferimento al trascendente, si è dimostrata incapace di comprendere e preservare l'umano. La diffusione di questa mentalità ha generato la crisi che viviamo oggi, che è crisi di significato e di valori, prima che crisi economica e sociale.³³

Non si può vivere di sola scienza, tecnologia, economia, precisa il Papa emerito. «L'uomo che cerca di esistere soltanto positivisticamente, nel calcolabile e nel misurabile, alla fine rimane soffocato». Si tratta, invece, di tornare seriamente alla

questione di Dio [che] è, in un certo senso, «la questione delle questioni». Essa ci riporta alle domande di fondo dell'uomo, alle aspirazioni di verità, di felicità e di libertà insite nel suo cuore, che cercano una realizzazione. L'uomo che risveglia in sé la domanda su Dio si apre alla speranza, a una speranza affidabile, per cui vale la pena di affrontare la fatica del cammino nel presente.³⁴

Ma, in pratica, si domanda Benedetto XVI, «come risvegliare la domanda di Dio, perché sia la questione fondamentale?». La risposta non è semplice, perché la crisi da una parte nasce dall'oblio della domanda su Dio, dall'altra rafforza tale oblio. In questa difficile situazione, Benedetto XVI invita a fidarsi non tanto dei “grandi” mezzi di propaganda quanto degli incontri da persona a persona. Infatti,

se è vero che «all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona», la domanda su Dio è risvegliata dall'incontro con chi ha il dono della fede, con chi ha un rapporto vitale con il Signore. Dio viene conosciuto attraverso uomini e donne che lo conoscono: la strada verso di Lui passa, in modo concreto, attraverso chi l'ha incontrato.³⁵

Si può incontrare una persona che ci parla di Dio anche nella vita sociale, e perfino in quella economica e politica.

³³ BENEDETTO XVI, *Discorso* alla Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici (23 novembre 2011), in «L'Osservatore Romano», 25 novembre 2011.

³⁴ *Ivi*, con cit. da BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007), n. 1.

³⁵ *Ivi*, con cit. da BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), n. 1.

Siete chiamati a offrire una testimonianza trasparente della rilevanza della questione di Dio in ogni campo del pensare e dell'agire. Nella famiglia, nel lavoro, come nella politica e nell'economia, l'uomo contemporaneo ha bisogno di vedere con i propri occhi e di toccare con mano come con Dio o senza Dio tutto cambia.³⁶

3. La “riduzione” della questione di Dio

3.1. La questione di Dio può essere considerata anche da un altro punto di vista, e, cioè, da quello della tentazione di risolvere il problema con la riduzione della trascendenza della fede cristiana a impegno di testimonianza della carità e della solidarietà. Il filosofo Salvatore Natoli scrive:

Per la modernità, l'esistenza di Dio era la questione centrale di quella cultura, sia per i negatori, sia per quelli che la sostenevano. Ma ad un certo punto Dio è svanito, non ha costituito più problema perché non lo si sentiva più necessario. Oggi, nessuno, neppure i cristiani sentono il problema di argomentare sull'esistenza di Dio. Ciò che caratterizza il cristianesimo è sempre di più la dimensione della «caritas» e sempre meno quella della Trascendenza. La Trascendenza non è negata, ma sempre meno nominata.³⁷

A conferma della sua analisi, Natoli porta la mancanza di fede nella risurrezione dei morti.

³⁶ *Ivi.*

³⁷ NATOLI, *Cristianesimo come etica universale?*, 228. Sul rapporto cristianesimo-carità è di tutt'altro indirizzo la tesi di G. Vattimo, secondo la quale, la carità, quale vera essenza della rivelazione cristiana, deve prendere il posto del dogma. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, 15: «L'annuncio della morte di Dio non chiude definitivamente il discorso con la religione». Si tratta piuttosto della fine della metafisica e non di ogni possibile esperienza religiosa; ciò che si deve superare è il Dio della morale, il Dio fondamento ultimo, ossia quell'entità ultramondana che garantisce e fonda l'ordine oggettivo del mondo (p. 19). Per il teorico del cristianesimo *debole*, la tradizione cristiana si deve liberare dalla sue «maschere metafisiche» e rigidità dogmatiche. Solo dopo questa liberazione sarà possibile recuperare i valori del cristianesimo originario, ossia la carità, l'empatia, e, più in generale, il legame dell'uomo con il prossimo. L'uomo postmoderno deve essere capace di distogliere la sua attenzione da ciò che è trascendente e di rivolgerla a questo mondo e a questo tempo, e adoperarsi per far valere gli ideali di pluralismo e della tolleranza, praticando attivamente la solidarietà, la carità, l'ironia. Sulla stessa linea Richard Rorty, che, a partire dalla sua fede post-metafisica, condivide la prospettiva vattimiana di allontanamento della religione dallo stretto rapporto con la verità, nello specifico con una verità oggettiva, rigida, dogmatica. Cf. R. RORTY, *Anticlericalismo e ateismo*, in RORTY - VATTIMO, *Il futuro della religione*, 33-46.

La risurrezione dei morti è un'affermazione sempre più marginale nel vocabolario cristiano. È vero che camminare in compagnia degli uomini, espressione che ricapitola *Fratelli tutti* (cf. n. 113), è sempre stato presente, ma questo era semplicemente il transito verso un esito ben più radicale: la redenzione definitiva dal dolore e dalla morte. L'una dimensione sosteneva l'altra. Oggi, invece, possiamo constatare un singolare slittamento: il cristianesimo si risolve sempre di più e semplicemente nel «*Christus caritas*». Esso ha al centro la giustizia e la misericordia e sempre meno la risurrezione della carne. La condivisione del dolore non è la stessa cosa della definitiva liberazione dal male. La promessa cristiana era: «Non ci saranno più né dolore né morte, non ci sarà più il male»; mentre adesso pare che il cristianesimo dia per scontato che il dolore accompagnerà sempre gli uomini ed in questo stato essere cristiani vuol dire sostenersi reciprocamente. [...] quanti credono ancora in un'eternità beata, in un eterno presente dove non vi sarà più nulla da attendere, ma sarà redento per intero il passato? «Tu scendi dalle stelle», viene sostituito da «il darsi sostegno gli uni degli altri» per dimorare felici sulla terra»³⁸

3.2. Per quanto riguarda la riduzione della questione di Dio, causata dalla mancanza della fede attuale nella trascendenza, nella vita eterna, nella risurrezione dei morti, per un certo verso, si può dare ragione al Natoli, perché se un tempo si diceva che gli uffici dell'escatologia facevano lo straordinario, oggi l'escatologia sembra evocata solo dal conteggio del numero dei morti comunicato dalla Protezione Civile e dal Ministero della Salute. Si dimentica l'ammonimento del Siracide, secondo cui: *In omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis* («In tutte le tue opere ricòrdati della tua fine e non cadrai mai nel peccato») (Sir 7,36).³⁹

³⁸ NATOLI, *Cristianesimo come etica universale?*, 229-230.

³⁹ J. RAHNER, *Introduzione all'escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2018: «Se nei secoli scorsi, quando si parlava di "cose ultime", si fornivano fin troppe conoscenze e si insisteva inoltre sulla sottile incisività di quelle immagini del cielo e dell'inferno che sino ad oggi sollecitano i nostri pensieri e la nostra fantasia, l'escatologia contemporanea è invece contrassegnata da un certo imbarazzo o, addirittura, le mancano le parole. La critica della religione ha fatto la sua parte e ha tolto alle cristiane e ai cristiani la "grande speranza"» (*Prefazione*). Secondo Johanna Rahner, le classiche immagini del cielo e dell'inferno continuano ad assillarci, anche se la nostra epoca non ci crede più. C'è quindi bisogno di aiutare a comprendere e a chiarire ciò in cui si è creduto: occorre riflettervi e immaginarlo. Perché «dove si perde la capacità di sperare nel futuro, anche quello oltre la morte, alla fine si perde ciò che è più propriamente umano». Nella citata intervista MANCUSO, *Gianfranco Ravasi: «Non c'è più il grande ateismo»*, il Card. Ravasi afferma: «La predicazione di oggi ha perso tale dimensione. Permane sempre il rischio di trasformare l'escatologia in apocalittica, come dimostrano le voci di questi giorni

Ma, per un altro verso, non si può dimenticare che un'enciclica sulla fraternità cristiana, di per sé, presuppone la paternità divina, nonché la dottrina trinitaria e cristologica. Il cuore dell'enciclica è costituito dal racconto della parabola del buon samaritano, che si apre precisamente con la domanda fondamentale sulla vita eterna e si chiude con l'affermazione della prima lettera di Giovanni: «Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1Gv 4,20). Il volto del povero è lo specchio del volto di Cristo. A sostegno di questa verità biblica, l'enciclica porta due grandi santi: Francesco di Assisi e Charles de Foucauld, testimoni credibili del reciproco rapporto tra il primato dell'amore di Dio e l'amore del prossimo.⁴⁰

3.3. In verità, una mancanza di fede nella risurrezione della carne e nella vita eterna, secondo il teologo Armando Matteo, è dovuta altresì a un nuovo contesto culturale, frutto di cambiamenti non più lineari, bensì epocali, che trasformano velocemente il modo di vivere, di relazionarsi, di comunicare. Questi cambiamenti hanno impresso una radicale trasformazione del senso della vita (soprattutto nei nati tra il 1946 e il 1980: dai «genitori con tanti figli» ai «figli con tanti genitori») e del significato della condizione di «adulti». L'età adulta non è più pensata come il tempo dell'assunzione di doveri familiari e professionali e dell'ingresso consapevole in un processo di crescita, invecchiamento (malattia) e morte (con la proposta di una fede che aiuta a vivere e a dare senso a queste fasi), ma piuttosto della ricerca di tutte le possibilità offerte (dalla società, dal mercato, ecc.) per rimanere il più possibile giovani (*l'idolatria della giovinezza*), dove giovinezza vuol dire prestanza fisica e sessuale, potenza, ricerca ossessiva di esperienze di godimento, con il risultato di formare personalità narcisistiche, individualiste ed egoiste.⁴¹

secondo cui il vaccino è un elemento del maligno che ci viene inoculato. Ma l'escatologia è tutt'altra cosa, consiste nel sostenere che “colui che crede è salvato già ora”, come dice il Vangelo, nel senso che il presente non viene più visto come fenomeno effimero ma è come ibridato dalla trascendenza, sperimentandone già al suo interno la presenza. Noi abbiamo una poliformia gnoseologica: non conosciamo solo sperimentalmente, né solo razionalmente, ma abbiamo anche altri canali, tra cui l'estetica con la poesia, la musica, l'arte» (p. 77).

⁴⁰ Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), n. 286.

⁴¹ Cf. A. MATTEO, *Pastorale 4.0. Eclissi dell'adulto e trasmissione della fede alle nuove generazioni*, Ancora, Milano 2020; Id., *Convertire Peter Pan. Il destino della fede nella società dell'eterna giovinezza*, Ancora, Milano 2021.

Siamo nella fase di post-cristianità, in cui non esiste più un mondo cristiano da una parte e un mondo ancora da evangelizzare dall'altro, e non siamo più gli unici che producono cultura, né i primi né i più ascoltati. Questa marginalizzazione della fede, soprattutto nelle famiglie, si traduce anzitutto nella rottura della trasmissione intergenerazionale della fede stessa e, più in generale, dell'acutizzarsi del problema dell'emergenza educativa. In un tempo, quello del Covid-19, nel quale molte famiglie hanno riscoperto il valore della preghiera, è il caso di investire di più nel loro ruolo sociale, ecclesiale, educativo e testimoniale.

3.4. Inoltre, un'irrelevanza della fede nella risurrezione della carne e nell'eternità è dovuta anche alla particolare concezione della cultura contemporanea di vita "degn" e morte "degn". La Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede *Samaritanus bonus*, tra gli ostacoli culturali che oscurano il valore sacro della vita umana, riporta

l'uso equivoco del concetto di «morte degna» in rapporto con quello di «qualità della vita». Emerge qui una prospettiva antropologica utilitaristica, che viene «legata prevalentemente alle possibilità economiche, al "benessere", alla bellezza e al godimento della vita fisica, dimenticando altre dimensioni più profonde – relazionali, spirituali e religiose – dell'esistenza».⁴² In virtù di questo principio, la vita viene considerata degna solo se ha un livello accettabile di qualità, secondo il giudizio del soggetto stesso o di terzi, in ordine alla presenza-assenza di determinate funzioni psichiche o fisiche, o spesso identificata anche con la sola presenza di un disagio psicologico. Secondo questo approccio, quando la qualità della vita appare povera, essa non merita di essere proseguita. Così, però, non si riconosce più che la vita umana ha un valore in se stessa. Un secondo ostacolo che oscura la percezione della sacralità della vita umana è un'erronea comprensione della «compassione». Davanti a una sofferenza qualificata come «insopportabile», si giustifica la fine della vita del paziente in nome della «compassione». Per non soffrire è meglio morire: è l'eutanasia cosiddetta «compassionevole». Sarebbe compassionevole aiutare il paziente a morire attraverso l'eutanasia o il suicidio assistito. In realtà, la compassione umana non consiste nel provocare la morte, ma nell'accogliere il malato, nel sostenerlo dentro le difficoltà, nell'offrirgli affetto, attenzione e i mezzi per alleviare la sofferenza. Il terzo fattore che rende difficile riconoscere il valore della vita propria

⁴² In nota si rinvia a FRANCESCO, *Discorso* al Congresso dell'Associazione Medici Cattolici Italiani (15 novembre 2014).

e altrui all'interno delle relazioni intersoggettive è un individualismo crescente, che induce a vedere gli altri come limite e minaccia alla propria libertà. Alla radice di un tale atteggiamento vi è «un neo-pelagianesimo per cui l'individuo, radicalmente autonomo, pretende di salvare se stesso, senza riconoscere che egli dipende, nel più profondo del suo essere, da Dio e dagli altri [...]. Un certo neo-gnosticismo, dal canto suo, presenta una salvezza meramente interiore, rinchiusa nel soggettivismo»,⁴³ che auspica la liberazione della persona dai limiti del suo corpo, soprattutto quando fragile e ammalato.⁴⁴

4. La questione di Dio e la testimonianza cristiana

4.1. È mia convinzione, ora, che la riflessione sulla questione di Dio, nonostante la denuncia della sua attuale irrilevanza o della sua riduzione a impegno di carità, solidarietà, ospitalità, non abbia perso e non possa perdere la sua fondamentale importanza per dare senso e significato all'esistenza umana. Ma, per dare una fondazione antropologica della domanda su Dio all'interno della società altamente secolarizzata, a mio parere, la teologia e la pastorale, più che discutere nuove collocazioni o nuovi paradigmi, dovrebbero proporre nuovi *loci teologici*. Uno di questi luoghi, per esempio, secondo il Cardinale Camillo Ruini, è sicuramente la *testimonianza personale* della fede in Dio, come un «segno» efficace, che attesta la presenza di Dio nel mondo e giustifica la dimensione religiosa dell'animo umano.⁴⁵ È possibile, quindi, oltre che necessario, affrontare il problema della fede nell'esistenza di Dio e della rilevanza esistenziale del ruolo della religione nella vita dell'uomo con il ricorso al «segno» particolare della testimonianza personale. E io aggiungo che la forma di testimonianza personale più decisiva e qualificante per affrontare la questione di Dio e la salvaguardia della sua trascendenza sia la fede nella risurrezione dei morti e nella vita eterna.⁴⁶

⁴³ In nota si rinvia a CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Placuit Deo* (22 febbraio 2018), n. 3 e a LS 162.

⁴⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Samaritanus bonus. Sulla cura delle persone nelle fasi critiche e terminali della vita*, LEV, Città del Vaticano 2020, n. IV, 15-16.

⁴⁵ RUINI - GALLI, *Intervista su Dio*, 24. Il Cardinale precisa che preferisce parlare di «segni [...] non per indicare qualcosa di meno concreto e rilevante, ma perché le realtà che siamo in grado di sperimentare non possono essere che segni rispetto alla presenza di Dio».

⁴⁶ Cf. NATOLI, *Cristianesimo come etica universale?*, 229: «Ora, non so quanto per i cristiani sia ancora rilevante la fede nell'avvento di un mondo senza più dolore e morte e per

In realtà, l'originalità e la novità del messaggio biblico della risurrezione hanno creato sempre molte difficoltà nel farla recepire e assimilare. Le manifestazioni di rigetto e di contestazione di questa verità di fede sono cominciate già nello stesso periodo neotestamentario: la controversia di Gesù con i sadducei (Mt 22,23-32), lo scacco di san Paolo davanti all'Areopago di Atene (At 17,32), le deviazioni in seno alle comunità paoline, in fondo, non sono altro che segni di questa difficoltà di recezione. Nell'epoca patristica, poi, l'opposizione del mondo culturale pagano fu così vigorosa e persistente, che gli apologeti furono costretti a difendere questa verità con diversi e molteplici scritti. Da Giustino ad Agostino sono state scritte almeno dieci monografie sul tema, per combattere sia le deformazioni intraecclesiali (docetismo, gnosticismo), sia le critiche della sapienza profana del tempo. Sant'Agostino, in particolare, ha scritto che «in nessun'altra cosa la fede cristiana incontra tante contraddizioni quanto a proposito della risurrezione della carne».⁴⁷ Nel mondo secolarizzato contemporaneo, poi, la negazione della risurrezione è legata a una mentalità esistenzialista che concepisce l'uomo come un essere destinato al naufragio totale della sua esistenza e, quindi, al nulla; oppure è legata a uno spirito razionalista che, specialmente oggi, riveste la forma della mentalità tecnica e che non ammette se non quello che comprende, anzi che può dimostrare con metodi tecnici; in altri casi, è legata al materialismo nelle sue diverse forme.

4.2. Ora, però, quanto più è difficile per una verità di fede, come la risurrezione dei morti e la vita eterna, che venga accettata e condivisa, tanto più è necessaria e feconda la sua testimonianza non solo con la difesa di motivazioni razionali, ma soprattutto con la dimostrazione dello stile della vita.

A questo riguardo, vorrei precisare, anzitutto, che testimoniare la fede nella risurrezione dei morti e nell'esistenza della vita eterna non vuol dire limitarsi semplicemente ad annunciare una realtà di cui non abbiamo né possiamo avere esperienza, perché nessuno è ritornato dal cielo sulla terra per raccontarci come si stia oltre la sponda del tempo. Nel dialogo notturno con Nicodemo, Gesù conferma questo dato: «In verità, in verità io ti dico:

di più – questo mi pareva fosse decisivo – in un finale di partita in cui gli uomini saranno risarciti da tutto il dolore patito. Ma dico di più: quanto credono ancora in un'eternità beata, in un eterno presente dove non ci sarà più nulla da attendere, ma sarà redento per intero il passato?».

⁴⁷ S. AGOSTINO, *Enarratio in Psalmum* 88, s. 2, 5: PL 37, 1134.

noi parliamo di ciò che sappiamo e testimoniamo ciò che abbiamo veduto» (Gv 3,11). In altri termini, Gesù dice: quello che sto per annunciare su Dio è semplicemente vero perché frutto di un sapere e di un vedere unici: «Dio nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18). Il vero volto di Dio, quindi, è rivelato da Gesù. Il cristiano invoca la sua ricerca con la voce del salmista: «Il tuo volto, io cerco, o Signore; non nascondermi il tuo volto» (Sal 26,8-9). In molti credenti, purtroppo, come osserva Francesco Cosentino, c'è un'immagine distorta di Dio e permane l'errata convinzione che Dio possa essere un giudice spietato, un contabile, un legalista o un semplice tappabuchi che risolve i problemi dall'alto. Molte persone hanno maturato, sin dall'infanzia, immagini di Dio oppressive e soffocanti e così le nostre Chiese sono piene di generazioni di credenti che paradossalmente, invece di vivere la liberante gioia del Vangelo, si presentano rigide, timorose, perfezioniste, con la sensazione di non essere mai a posto davanti a un Dio così esigente.⁴⁸ Ma

se esistono immagini di Dio che ci impediscono di maturare una fede sana e liberante, e di essere sereni e fiduciosi con le braccia tese verso il Signore, è altrettanto vero che la Bibbia ci indica la strada da seguire per cogliere qualcosa di autentico del mistero di Dio.⁴⁹

Per affrontare seriamente il problema del fraintendimento di Dio e iniziare un percorso di guarigione da tutte quelle immagini negative e oppressive di Dio che impediscono al cuore dell'uomo di scoprire il fascino della fede, continua il Cosentino, occorre ripartire dalla centralità della Scrittura.

La Scrittura ci mostra molte immagini di Dio intrecciate con le vicende umane e con i sussulti della storia; anche le pagine più difficili, o quelle che una prima lettura destano non poche perplessità per un lettore che si ferma in superficie, in realtà nascondono non solo una chiave interpretativa

⁴⁸ F. COSENTINO, *Non è quel che credi. Liberarsi dalle false immagini di Dio*, EDB, Bologna 2019, 12. Simon Pierre Arnold sottolinea la necessità dell'inevitabile revisione delle nostre immagini di Dio, per il semplice fatto che il linguaggio della fede si evolve alla luce del continuo cambiamento della condizione umana. S.P. ARNOLD, *Dio è nudo. Inno alla divina fragilità*, Queriniana, Brescia 2021.

⁴⁹ COSENTINO, *Non è quel che credi*, 101. Cf. anche F. GARELLI, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna 2020; R. CIPRIANI, *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia. Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Franco Angeli, Milano 2021.

dell'esistenza umana, ma anche una mappa per avvicinarsi e conoscere il mistero di Dio. Accanto alle immagini di «Dio pastore», di «Dio padre» e «Dio madre», la prima grande immagine che si impone è quella di «Dio creatore», liberata ovviamente dalle immancabili polemiche sulla lettura «scientifica» della Bibbia.⁵⁰

4.3. In secondo luogo, è necessario precisare anche il concetto di vita eterna o di eternità. Relativamente a questo tema, Gerhard Lohfink distingue anzitutto tra eternità di Dio ed eternità dell'uomo.

Nel caso dell'uomo si può parlare di eternità solo in senso derivato e condizionato, perché l'eternità dell'uomo viene dalla storia, dal flusso del suo tempo vissuto sulla terra. L'eternità dell'uomo è il raccolto del tempo da lui attraversato e vissuto. [...] essa è diversa anche in quanto l'uomo non produce la sua «eternità» da qualcosa che gli appartiene, ma la riceve in dono, come partecipazione alla pienezza della vita divina.⁵¹

La *nostra* eternità umana, in quanto partecipazione alla pienezza della vita divina, per il Lohfink, inizia «nella morte», quando, cioè, si giunge già alla fine di tutta la storia, alla risurrezione e al giudizio, alla fine e al compimento del mondo. Per non fraintendere, tuttavia, il significato della collocazione degli eventi escatologici «nella morte», ossia alla fine della vita terrena, il docente di Egesi del Nuovo Testamento chiede di tener conto dell'ampiezza dell'escatologia cristiana, che è tesa tra il «già» della salvezza che è arrivata, e il «non ancora» della salvezza compiuta. E il «già» si realizza fin d'ora incessantemente in questa storia. La predicazione di Gesù, nella tensione tra il «già» e il «non ancora» che si riscontra nel Nuovo Testamento, sta dalla parte del «già», come si può dedurre dalla risposta a

⁵⁰ COSENTINO, *Non è quel che credi*, 102-107. Per il dibattito tra scienza e fede, vedi M. HACK - W. FERRERI - G. COSSARD, *Il lungo racconto dell'origine. I grandi miti e le teorie con cui l'umanità ha spiegato l'universo*, Baldini-Castoldi, Milano 2013; G. TONELLI, *Genesi. Il grande racconto delle origini*, Feltrinelli, Milano 2019.

⁵¹ Cf. G. LOHFINK, *Alla fine il nulla? Sulla risurrezione e sulla vita eterna*, Queriniana, Brescia 2020, 248. Per superare la difficoltà di concepire l'eternità come una realtà temporale senza inizio e senza fine, senza interruzione e con durata infinita, bisogna tener presente la definizione di eternità del filosofo della tarda antichità Severino Boezio, che prescinde dalla dimensione temporale: *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* («L'eternità è il possesso totale e insieme perfetto di una vita senza fine»): BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, V, 6, 4 (ed. it. *La consolazione della filosofia*, Utet, Torino 1994, 343).

chi criticava i suoi esorcismi: «Se invece io scaccio i demoni con il dito di Dio, allora è giunto a voi il regno di Dio» (Lc 11,20).⁵²

La Chiesa delle origini, come risulta dai testi di Paolo, della scuola paolina e del vangelo di Giovanni, è rimasta fedele alla radicalità gesuana del «già», e ha saputo conservare la tensione tra il «già» e il «non ancora», in modo che l'«oggi» non andasse perduto. Infatti, già solo pochi decenni dopo la Pasqua, al tempo della redazione del vangelo di Giovanni, (cf. Gv 5,24-25), lo svolgimento degli eventi futuri viene trasferito nel presente: la manifestazione del Figlio dell'Uomo alla fine del mondo coincide con la sua missione nel mondo; l'ora ultima è già adesso; la «voce» che chiama i morti fuori dai loro sepolcri nell'ultimo giorno è già ora, nel senso che la parola di Gesù richiama in vita coloro che sono morti spiritualmente; chi crede alla parola della predicazione di Gesù, che è proclamata adesso, è già passato dalla morte alla vita eterna, e chi non crede si è già sottoposto al giudizio. In altri termini, l'escatologia che afferma che l'ora della risurrezione escatologica dei morti è già adesso, è costruita con l'inventario lessicale dell'escatologia del futuro, trasferito coerentemente nel presente:

«Il momento favorevole è ora; il giorno della salvezza è ora!» (2Cor 6,2). Questa è l'ora della decisione e per questo il giudizio avviene ora (Gv 5,24), come avviene ora, nel quotidiano morire con Cristo, la risurrezione a una vita nuova (Ef 2,4-6).⁵³

Ma, posto che l'escatologia sia «del presente», dove, come, quando, essa si realizza? L'escatologia del «già ora», fondata sulla predicazione di Gesù, secondo i dati di Rm 6,1-14, 2Cor 5,17 ed Ef 2,4-5, si attualizza nel battesimo e nei sacramenti. Nel battesimo, infatti, il cristiano muore con Cristo ed è risuscitato alla comunione dei santi. Il luogo reale dell'escatologia del presente, quindi, è rappresentato dai sacramenti. Nelle loro celebrazioni eucaristiche, i primi cristiani esclamavano: *Marana tha* («Signore nostro vieni») (1Cor 16,22), anticipando così la parusia. La stessa parusia del Signore avviene ancor oggi, quando il Risorto si rende presente nella liturgia. Tutto ciò che un battezzato fa – con Cristo o contro Cristo – avviene in questo

⁵² Cf. LOHFINK, *Alla fine il nulla?*, 249.

⁵³ *Ibid.*, 252.

campo escatologico.⁵⁴ Georg Bätzing, citato dal Lohfink, a commento di tutti questi dati biblici, scrive:

Ciò a cui va incontro il cristiano dopo la morte non è una vita totalmente diversa, ma il compimento di ciò che egli già ora, credendo in Gesù Cristo, compie e sperimenta nella sua vita con gli altri e per gli altri. È il compimento della sequela di Cristo e della conformazione a lui.⁵⁵

4.4. In ultima analisi, quindi, la vita eterna, la cui esistenza richiede di essere testimoniata con lo stile evangelico e delle beatitudini, non è soltanto l'alterità assoluta, la realtà radicalmente nuova, vale a dire l'incontro senza veli con Dio in Gesù Cristo dopo la vita terrena, ma è allo stesso tempo il compimento di ciò che viviamo e che avremo vissuto nell'esistenza terrena, in virtù dei sacramenti. Ciò che entra nella vita eterna è il raccolto di tutte le ore della nostra vita terrena. Se, però, nella morte viene portata davanti a Dio tutta la nostra esistenza, significa che ogni nostra ora terrena era stata già un incontro con Cristo, con Dio. È proprio questo il significato della sacramentalità della vita cristiana fondata nel battesimo, nutrita dall'eucaristia, rinnovata nel sacramento della riconciliazione. Per cui, alla luce di questa realtà sacramentale, ogni istante della nostra vita assume un peso straordinario. Infatti, vale il principio che ciò che qui non si vive, non ci sarà nell'aldilà. Ciò che di amore è mancato qui, non potrà essere evocato là magicamente. Ciò che non è accaduto in questa storia, non potrà essere risuscitato, non potrà essere portato nell'eternità con Dio.⁵⁶ Sulla stessa linea di pensiero, Gisbert Greshake afferma:

Ciò che è rimasto inattuato nel tempo, le *chance* e le possibilità che sono state rifiutate, perdute o mancate, restano perdute e mancanti anche nel mondo nuovo. Ciò che è costruito nel tempo, è costruito per sempre, ciò che è omesso, resta omesso.⁵⁷

In concreto, la vita eterna non è vita senza mondo, proiettata nell'aldilà, ma vita del mondo, elevata, sanata e trasformata. Tutto ciò che accade

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 252.

⁵⁵ G. BÄTZING, *Kirche im Werden. Ekklesiologische Aspekte des Läuterungsgedankens*, Paulinus Verlag, Trier 1996, 93.

⁵⁶ Cf. LOHFINK, *Alla fine il nulla?*, 253.

⁵⁷ G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Ludgerus Verlag, Essen 1969, 394-395.

ora per la pace e la giustizia in questo mondo è fatto per l'eternità, e durerà in eterno.

In conclusione, i cristiani che testimoniano la propria fede nella risurrezione dei morti e nella vita del mondo che verrà, mantengono viva e concreta la questione di Dio, e dimostrano che è possibile scoprire la traccia del Dio misterioso e incomprensibile tra le fessure delle cose, nonché la sua viva presenza dentro di noi, che è più intima in noi di quanto non lo siamo noi a noi stessi (*interior intimo meo, superior summo meo*).⁵⁸ Inoltre, con la loro testimonianza della fede nel Cristo risorto, i cristiani suscitano stupore. Il più grande stupore della storia, infatti, è quello che si prova davanti all'evento d'un uomo risorto dai morti. Al contrario di tutti gli uomini illustri della terra, che hanno concluso la loro esistenza con la morte, Gesù non è morto ma è risorto dai morti. Socrate, Dante, Michelangelo, Verdi, Luther King, Gandhi, Kennedy, Mandela... sono "immortali" per fama, ma mortali per natura. La loro memoria ci riempie di ammirazione. Ma la memoria d'un risorto ci riempie di stupore. Lo "stupore" di chi incontra Gesù, risorto dai morti, secondo papa Francesco, «non è un mero entusiasmo»,⁵⁹ ma qualcosa di più profondo che porta alla pace. Questa cosa più profonda è ciò che fa vivere felici, che rende liberi, che, in ultima analisi, rende ragione dell'esistenza di Dio nel mondo e del ruolo della religione nella vita dell'uomo.

⁵⁸ S. AGOSTINO, *Le Confessioni*, III, 6, 11: PL 32, 688.

⁵⁹ FRANCESCO, *Meditazione mattutina* nella Cappella di Santa Marta (4 aprile 2013).

IL SACRO DOPO LA SECULARIZZAZIONE

ROBERTO CIPRIANI

PATH 21 (2022) 41-59

1. Riscoprire il ruolo della religione

Il rapporto fra religione e società, e fra istituzioni religiose e civili, è oggetto di dibattito sociale e politico, ma anche di indagine scientifica da parte di numerose discipline, fra cui la sociologia della religione.

Nell'ultimo ventennio, a fronte dei costanti e repentini mutamenti tuttora in essere nella società contemporanea, la sociologia della religione sembra aver trovato nuova linfa e vigore. L'idea di una società umana tendenzialmente e maggioritariamente secolarizzata è quasi tramontata, a vantaggio di nuovi paradigmi che ribadiscono, al contrario, la centralità del fenomeno religioso nel mondo contemporaneo.

La secolarizzazione è una categoria fondante della sociologia classica del XIX secolo e solo molto più tardi è stata messa in discussione. In particolare è venuta meno l'ipotesi secondo la quale nella società moderna la religione fosse destinata a un lento e inesorabile declino. Tale convinzione aveva acquisito una credibilità ancora maggiore una volta preso atto della crisi che, in concomitanza con i processi di industrializzazione e urbanizzazione, stava investendo le strutture religiose tradizionali. La modernizzazione della società, tuttavia, non ha comportato necessariamente un processo di totale secolarizzazione e un contemporaneo ridimensionamento completo dell'elemento religioso.

La teoria della secolarizzazione, nonostante sia stata fatta oggetto di numerose critiche, non è stata affatto abbandonata, ma ha subito un ripen-

samento radicale, alla luce dei risultati emersi dalle ricerche sul campo, compiute a partire dagli anni Ottanta e sino ai giorni nostri. Orientamenti e tendenze recenti hanno suggerito una re-interpretazione del concetto, che designa un fenomeno poliedrico e multidimensionale.

La secolarizzazione è, dunque, un processo socialmente, storicamente e culturalmente orientato, né è possibile sfuggire e sottrarsi a tali condizionamenti. La ricostruzione e l'analisi comparata dei dati sull'appartenenza e sulla pratica religiosa nel XIX e nel XX secolo, in alcune tra le principali società europee, consentono infatti non solo di cogliere le grandi differenze tra i diversi Paesi, ma di mostrare i rapporti complessi e non deterministici che si sono instaurati tra industrializzazione e urbanizzazione, da un lato, e religione, dall'altro.

Lo scopo di questo contributo è appunto quello di proporre una riflessione sul rapporto fra modernità e religione a partire da alcuni significativi studi sociologici. Sono contributi rilevanti e di grande interesse, attraverso i quali è dato analizzare il ruolo del fattore religioso nella vita pubblica e privata, come parte integrante della società contemporanea.

Le credenze e le pratiche religiose continuano a essere una parte importante del nostro mondo. Non ha senso, dunque, ignorare la religione quando si analizzano le dinamiche relazionali e identitarie nella società di oggi. Tali sono la sfida e il compito che deve affrontare la sociologia della religione all'inizio del nuovo millennio, date la crescente importanza del fattore religione nel mondo globalizzato e la sua forte influenza sulla vita di una buona parte dei cittadini nella tarda modernità. La religione continua a permeare vari aspetti della vita umana, siano essi economici o politici, sociali o culturali. Ciò che conta davvero è riscoprire il ruolo della religione in un contesto sociale profondamente mutato rispetto al recente passato.

2. La secolarizzazione da Cicerone a Cipriano

Nella lingua latina antica non esisteva una parola corrispondente al termine italiano «secolarizzazione» per indicare un processo di progressivo ridursi dell'esperienza religiosa nelle società. Il termine secolarizzazione deriva dal latino *saeculum*, che indica la durata della vita di una persona oppure il periodo di tempo legato a una generazione. Ma esso può anche designare la situazione della vita sociale in un dato momento storico, così come si può capire da quanto scriveva Cicerone a proposito di Servio Sulpicio, il quale

disprezzava l'insolenza appunto del tempo (*saeculi*): «Mirifice enim Servius maiorum continentiam diligebat, huius saeculi insolentiam vituperabat».¹

Ma un'altra derivazione va aggiunta: è quella dell'opposizione, già presente nella lingua latina, fra sacro (*sacer*) e secolare (*saecularis*), cioè fra ciò che era consacrato a una divinità ed era intoccabile e venerato e ciò che invece non apparteneva alla religione e che, dunque, era profano (letteralmente: posto fuori dal tempio) ovvero secolare, tutto ciò che, non trovandosi nel recinto sacro, apparteneva al mondo. I profani, i secolari, erano anche i non iniziati, i non consacrati alla religione, cioè al rapporto privilegiato con la divinità e in particolare al ruolo sacerdotale.

Più tardi Lattanzio, scrittore latino cristiano del IV secolo dopo Cristo (ca. 250-317), definì «profani», cioè non iniziati alla verità, i lontani dalla «vera» religione: «Verum identidem mactatae hostiae nihil ostendebant, donec magister ille aruspicum Tagis seu suspitione seu visu ait idcirco non respondere sacra, quod rebus divinis profani homines interessent».² Sant'Avito (ca. 450-530 d.C.) due secoli dopo definì *saecularii* gli autori pagani, cioè non cristiani, ma già prima di lui Eustazio Afro nel V secolo aveva chiamato *saecularii* proprio tutti i pagani. Altrimenti l'aggettivo «secolari» era attribuito ai non monaci, a quanti cioè non avevano fatto professione di dedizione completa alla vita religiosa (tale testimonianza ci viene da san Girolamo, padre della Chiesa, vissuto fra il 340 ca. e il 420 d.C.).

Di fatto si nota che sovente quando si parla di *saeculum*, *saeculare*, lo si fa con una connotazione piuttosto negativa, che mette in luce la superiorità del sacro rispetto al secolare, del cristiano rispetto al pagano, del religioso rispetto al mondano. È sintomatico che quando san Cipriano (ca. 210-258 d.C.), vescovo di Cartagine nel III secolo, deve condannare un certo modo di vestirsi (e non solo) ricorre più volte proprio all'avverbio *saeculariter* (cioè alla maniera del mondo, in modo mondano, secondo la moda del tempo) per mettere in rilievo la differenza fra un abbigliamento o costume o comportamento opportuno, lecito, e quello invece non adatto, non coerente con la condotta cristiana: «Has divitias possidere non potest quae se divitem saeculo mavult esse quam Christo»; «a Deo per saeculi delitias recedentes»; «apud martyres non est carnis et saeculi cogitatio»; «vos resurrectionis gloriam in hoc saeculo iam tenetis, per saeculum sine saeculi

¹ CICERONE, *Orationes Philippicae* 9, 13.

² LATTANZIO, *De mortibus persecutorum* 10, 3.

contagione transitit»;³ «nemo quicquam de saeculo iam moriente desideret, sed sequatur Christum».⁴

3. A partire dalla pace di Westfalia

Molti studiosi sono concordi nel ritenere che il termine «secolarizzazione»⁵ sia stato utilizzato per la prima volta oltre tre secoli e mezzo fa, esattamente nel 1648, in occasione delle trattative per la pace detta della Westfalia perché firmata a Münster e Osnabrück, due centri di quella regione. I tre trattati di pace concludevano la cosiddetta guerra dei trent'anni (1618-1648), che era scoppiata, fra l'altro, anche per motivi di ordine religioso: nell'impero asburgico vi era stata una forte pressione cattolica, in chiave controriformistica, per contrastare la diffusione del protestantesimo. In Germania, in particolare, le lotte fra protestanti e cattolici erano divenute sempre più aspre, giacché i calvinisti intendevano godere di una certa libertà (già concessa peraltro ai luterani dall'imperatore con la pace di Augusta). Taluni esponenti ecclesiastici cattolici erano passati al protestantesimo senza perdere i loro precedenti benefici, contravvenendo così agli stessi principi della suddetta pace; erano fieramente avverse fra di loro una «lega cattolica», da una parte, e un'«unione evangelica» dall'altra. In Boemia era stato impedito ai protestanti di organizzarsi e di professare liberamente la loro fede, sicché si era giunti alla famosa «defenestrazione di Praga» (1618), con i messi dell'imperatore buttati fuori delle finestre del castello reale perché minacciavano l'esercizio della libertà religiosa. Con l'avvento del nuovo sovrano Ferdinando II (1619-1637), fervente cattolico, i dissapori erano aumentati per cui i boemi elessero loro signore il capo dell'unione evangelica, Federico, ma questi fu sconfitto e sostituito dal capo della lega cattolica, il che ovviamente non fu gradito agli Stati protestanti. La Spagna aveva aiutato gli imperiali cattolici e si era inimicata la Francia, che cercava un motivo per contrastare gli Asburgo. In Valtellina, infine, i cattolici avevano fatto scempio di protestanti con il «sacro macello» dei Grigioni.

³ CIPRIANO, *De habitu virginum*, capp. X, XIII, XXI, XXII.

⁴ CIPRIANO, *Epistulae*, 58, 2.

⁵ O. TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève 1992.

Le sorti sembravano capovolgersi con la discesa di Gustavo Adolfo re di Svezia, protestante, che giunse fino in Baviera con l'idea di radunare intorno a sé tutto il mondo luterano e calvinista. Nella battaglia di Lützen nel 1632 gli svedesi vinsero ma persero il loro re e subito dopo furono ricacciati verso le loro terre.

Intanto la Francia di Richelieu aiutava i protestanti. Tale politica del celebre cardinale fu proseguita dal suo successore, il Mazzarino, che ebbe ragione degli imperiali costringendoli appunto alla pace della Westfalia. Così gli Asburgo videro fallire il loro sogno di soffocamento del protestantesimo, al cui interno peraltro ebbe a diffondersi il principio «*cuius regio eius et religio*» che consacrava le differenze territoriali esistenti.

Ma, soprattutto, la pace della Westfalia riconosceva le secolarizzazioni, cioè le usurpazioni dei beni ecclesiastici avvenute prima del 1624. Il termine «secolarizzazione» fu un'invenzione del legato francese, Enrico II d'Orléans (1595-1663), duca di Longueville, che voleva così designare l'espropriazione dei possedimenti religiosi appartenenti alla Chiesa cattolica. In pratica, anziché dire in termini espliciti che ai cattolici si sottraevano alcuni beni, domini, vescovadi, edifici, conventi, terreni, si escogitò la parola «secolarizzazione» per attenuare nominalisticamente il senso reale dell'operazione. In effetti, la secolarizzazione poteva suonare meno pesante che non l'esautorazione, la soppressione, l'espropriazione.

I cattolici partecipanti alle trattative per la pace si accorsero ben presto della sottigliezza terminologica e contestarono come non legittima la perdita delle proprietà ecclesiastiche.

La questione era nata dal fatto che occorreva dare all'elettore di Brandeburgo una ricompensa per aver ceduto alcune sue terre agli svedesi. Si pensò allora ad alcuni territori ecclesiastici, che però erano già abitati da protestanti. Per evitare di far decadere la qualifica di principati ecclesiastici come parte del Sacro Romano Impero si pensò proprio al termine *séculariser* («secolarizzare»), che avrebbe mascherato la reale natura dell'operazione, cioè l'abolizione del dominio ecclesiastico. Ecco dunque che la secolarizzazione rientrava nel contesto del vocabolario di matrice religiosa e non negava completamente la qualifica religiosa originaria. In altri termini, secolarizzazione doveva voler dire che si rispettava formalmente lo statuto dei territori ecclesiastici, anche se di fatto essi venivano del tutto laicizzati passando sotto il possesso di altri.

Il più acuto studioso di questo processo storico-linguistico fondamentale è Martin Stallmann (1903-1980) che così scrive in proposito:

Quel che è secolare può anche servire a fini ecclesiastici e ricevere una ratifica religiosa. La parola «secolarizzazione» era particolarmente indicata perché così la trasformazione dei domini religiosi non appariva come alienazione del loro patrimonio dai fini cui era destinato, o sovvertimento violento del loro statuto, ma anzi faceva pensare ad una utilizzazione temporanea e non tale da mettere in questione la possibilità di un uso diverso della proprietà.⁶

Si trattava, dunque, di un raggiro terminologico sotto le parvenze del provvisorio e del formalmente corretto, ma celava in verità ben più pesanti conseguenze, dato che il cambio della proprietà significava una perdita completa di diritti. La stessa possibilità della ratifica religiosa, del resto, era solo ipotetica ma soprattutto inefficace – in generale – sul piano politico ed economico. Secolarizzazione, dunque, equivaleva in concreto ad appropriazione indebita e come tale fu intesa dai cattolici. In realtà, aggiunge ancora Stallmann:

Il concetto di secolarizzazione serviva meno per chiarire che per velare i veri motivi. Secolarizzare significa laicizzare ma si era contenti di poter parlare di questa laicità con una terminologia che sembrava rappresentare ancora e di nuovo, almeno giuridicamente, il sistema sacrale dell'ordine medievale dell'impero che proprio dalla guerra dei trent'anni era stato distrutto.⁷

Vi era dunque la convinzione di cambiare la sostanza dei fatti, pur nel rispetto di un formalismo religioso di facciata, e che quindi i principati potessero continuare a essere definiti ecclesiastici (cioè «cattolici») pur appartenendo in realtà a “signori” protestanti. Non sembra dunque accettabile l'interpretazione di Larry Shiner, secondo cui anche nel trattato di Westfalia il concetto di secolarizzazione aveva un significato neutro.⁸ Anzi, a voler sottilizzare, esso aveva piuttosto un carattere neutralizzante solo nel senso di camuffare un mutamento di possesso, che nel caso specifico rappresenta in effetti un'alterazione dei possedimenti ecclesiastici.

⁶ M. STALLMANN, *Was ist Säkularisierung?*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960, 7.

⁷ *Ivi.*

⁸ L.E. SHINER, *The Concept of Secularization in Empirical Research*, in «Journal for the Scientific Study of Religion» 6 (2/1967) 207-220.

Shiner ha ragione di ricordare la duplice versione del termine latino *saeculum*, come nozione di tempo e come “mondo” nelle mani di Satana. Ma l’annotazione prevalente pare essere quella negativa così come si è storicamente determinata. E se anche le dizioni di «clero secolare» e «braccio secolare» non risultano a prima vista in opposizione con l’istituzione religiosa, anzi vi si collegano direttamente, nondimeno esiste una latente differenziazione che attribuisce superiorità e maggiore dignità a tutto ciò che secolare non è.

Che poi la Chiesa stessa decida di fare interventi di secolarizzazione non può sembrare singolare, specie se si considera che tale scelta è strumentale in vista di ulteriori sacralizzazioni. Così avviene nel caso della fondazione dell’Università di Münster: secolarizzati, sì, un convento benedettino e alcuni possedi gesuitici, ma in vista dell’istituzione di un ateneo al cui interno avrebbe trovato spazio più che adeguato l’insegnamento religioso. Dunque non desta meraviglia che il Pontefice dell’epoca (1773), Clemente XIV, abbia dato il suo consenso a tali secolarizzazioni, favorite altresì dalla soppressione dell’ordine dei gesuiti.

In definitiva, la secolarizzazione non cessando di portarsi dietro i suoi connotati tendenzialmente negativi assume talora la dimensione di male minore o di strumento per raggiungere obiettivi rilevanti.

Lo stesso può dirsi della secolarizzazione intesa come passaggio dal clero «regolare» a quello «secolare»: pur di mantenere il religioso all’interno della struttura organizzativa di Chiesa gli si concede una normativa meno rigida, meno restrittiva, più accondiscendente nei riguardi delle esigenze di tipo secolare.

L’uso del termine «secolarizzazione» nei trattati di Westfalia non segna, dunque, una frattura rispetto al passato ma mantiene quasi intatte talune caratteristiche negative di fondo, pur nelle sfumature delle vicissitudini e delle ermeneutiche diplomatiche che assai spesso giocano proprio sulle possibili ambiguità dei concetti ma non possono d’improvviso capovolgere significati e interpretazioni già ricorrenti nell’arco della storia.

La secolarizzazione, secondo le trattative condotte dal delegato Monsignor Duca di Longueville, non si diversificava affatto dal modo di concepire il «braccio secolare», il «clero secolare». In tutti questi casi più che di neutralità concettuale si deve parlare di continuità dell’uso tendenzialmente negativo o quanto meno riduttivo del concetto di «secolare».

L'astuzia di Monsignor di Longueville non riuscì a ingannare i cattolici, i quali – come si è detto – ben compresero la vera portata della proposta.

E non è neppure casuale che la stessa, anzi più dura reazione si ebbe con la grande secolarizzazione del 1803, allorquando in diverse parti d'Europa si provvide a tutta una serie di incameramenti e di espropri dei beni ecclesiastici. Fu allora che la dimensione negativa latente emerse con chiarezza e il lemma «secolarizzazione» cominciò a significare per i cattolici ingiustizia, oppressione, usurpazione, confisca, appropriazione illegittima. Ciò fu possibile perché in tale caso non era più la Chiesa stessa a gestire e controllare i limiti della secolarizzazione, ma altri, assolutamente estranei ad essa, del tutto laici, «secolarizzati» al massimo, senza più alcun legame con l'istituzione religiosa: era principalmente lo Stato, stavolta avversario e non più «braccio secolare», a stabilire le regole del procedimento, senza più alcuna interferenza ecclesiastica.

4. L'approccio sociologico alla secolarizzazione

Il sociologo inglese David Martin (1929-2019)⁹ individua alcuni fattori storico-geografici fondamentali. Egli accenna alla relativa sicurezza del protestantesimo inglese, nonché del protestantesimo nordeuropeo, protetto dalla grande distanza rispetto alle zone cattoliche più tipiche. A ciò occorre aggiungere l'influenza di altri fatti strategici: l'esito della guerra civile inglese (1642-1660), della rivoluzione americana (1776), di quella francese (1789), russa (1917), nonché della Riforma protestante in Svizzera e in Scozia e, da ultimo, la mancata rivoluzione politica nelle zone luterane (fatta eccezione per la Germania dell'Est).

Da tutti questi avvenimenti derivano differenti modelli di secolarizzazione. In quello americano prevale l'aspetto etico anziché quello relativo alle istituzioni e alle credenze. Nel modello britannico c'è un'erosione a livello istituzionale ma le credenze restano salde. Nel caso franco-latino vi è una stretta connessione fra politica e religione, con una diffusione del secolarismo che minaccia istituzioni e credenze. In Russia si assiste alla privatizzazione della fede religiosa, in seguito anche al massiccio contrasto

⁹ D. MARTIN, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, Routledge & Kegan Paul, London 1969; ID., *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Burlington 2005.

tra ortodossia marxista, da una parte, e istituzioni e/o credenze religiose, dall'altra. Nel sistema calvinista, poi, c'è una parziale secolarizzazione dei principi morali, ma le istituzioni religiose reggono meglio di quelle luterane e anglicane, non di quelle cattoliche. Nel modello luterano solo il connubio secolarismo-marxismo riesce a scalfire le istituzioni religiose. Nel contesto latino-americano, infine, vi è un incontro tra socialismo/comunismo e religione.

Ma come definire in termini correnti il fenomeno della secolarizzazione? In questo ci aiuta Charles C. West (1925-1978), il quale sostiene:

La secolarizzazione è la sottrazione di settori della vita e del pensiero al controllo del religioso e del metafisico, e il tentativo di comprendere quei settori e di viverci in termini che rispondono a ciò che essi sono in se stessi.¹⁰

Questa spiegazione non si discosta molto, in sostanza, dall'uso del termine «secolarizzazione» in vista della pace della Westfalia.

È importante sottolineare quali siano le convergenze e le differenze fra «secolarismo» e «secolarizzazione».¹¹ Di quest'ultimo termine si è indicata in qualche modo, e per così dire, la data di nascita (1648). Per «secolarismo», invece, la questione è più complessa, ma almeno si può far riferimento a George Jacob Holyoake (1817-1906)¹² che nel 1846 fondò la «Londoner Secular Society». L'idea del fondatore di tale società fu che si potesse fare completamente a meno della Chiesa e della religione. Egli parlò infatti del secolarismo come filosofia pratica del popolo. E si batté per l'emancipazione assoluta da ogni forma religiosa, sostenendo che gli affari non pertinenti alla Chiesa andassero trattati come completamente secolari. Il suo obiettivo fu, pertanto, di diffondere il secolarismo a ogni possibile livello: nelle scuole, nella politica, nella cultura.

¹⁰ C.C. WEST (ed.), *The Meaning of Secular. Report on the Consultation of University Teachers*, The Ecumenical Institute, Bossey 1959; ID., *The Power to be Human. Toward a Secular Theology*, Macmillan, London 1971; ID., *Power, Truth, and Culture in Modern Community*, Trinity Press International, Harrisburg 1999.

¹¹ G. DE ROSA, *Secolarizzazione e secolarismo*, in «Civiltà Cattolica» I (1970) q. 2873, 434-447; P. VANZAN, *Decantazione semantica-ideologica della secolarizzazione*, in «Civiltà Cattolica» III (1976) q. 3026, 209-221.

¹² *Christianity and Secularism: Report of a Public Discussion Between the Rev. Brewin Grant and George Jacob Holyoake*, Ward & Co., London 1853.

Tale azione non fu senza conseguenze, come spiega Arend Johan Nijk (1926-1982) che così sintetizza la questione:

Nella introduzione del termine *séculariser* vi sono aspetti che ci ricordano la parte che ebbe la parola *séculariser* nelle trattative di Westfalia. Anche nel termine *séculariser* è racchiuso sia un attacco alla religione dominante sia un riconoscimento di essa. Il termine suggerisce, da una parte, che ci sono vasti settori della vita umana nei quali si tratta soltanto di cose «secolari» e non c'entra affatto la confessionalità, dato che la religione si occupa di cose che trascendono la sfera secolare. Con ciò non solo il profano diventa più profano, ma anche lo spirituale diventa più spirituale.¹³

Dunque si riconosce il valore della religione dominante, tanto che Holyoake ebbe anche ad affermare che il secolarismo non comporta necessariamente un atteggiamento ostile verso la teologia. Ma i suoi seguaci superarono tale posizione e resero più conflittuale il loro atteggiamento nei confronti della religione, considerandola in ogni caso un inganno.

Poste queste premesse, la conseguenza è stata che successivamente ogni forma di secolarismo sia stata avversata dalle Chiese cristiane, che hanno visto in esso un fenomeno antagonista. Ma col passar del tempo anche nei confronti del secolarismo si sono registrate prese di posizione più caute.

Il termine «secolarizzazione» nella sua accezione più generale fa riferimento al progressivo abbandono di usi, costumi e valori religiosi nell'organizzazione della vita sociale.

Elemento comune a tutte le forme, elementari o complesse che siano, la religione riguarda l'esistenza di una realtà ultraterrena, sovranaturale, e la sua connessione con il mondo reale. Il processo di secolarizzazione fa proprio riferimento al sensibile indebolimento del legame sacro-profano che caratterizza le società moderne.

Vari ambiti come, per esempio, il lavoro e la politica, che in passato ne erano fortemente influenzati, vengono oggi a emanciparsi dall'influenza religiosa. L'autonomia dell'istruzione dall'autorità ecclesiastica costituisce un esempio concreto di questo processo.

È passato molto tempo da quando i re venivano incoronati dal papa e da quando la nomina dei vescovi doveva ottenere il consenso del potere politico. È vero che in molti paesi, tra cui l'Italia, vi sono partiti e movi-

¹³ A.J. NIJK, *Secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 1973, 33.

menti che si ispirano a principi e valori religiosi [tuttavia è opinione comune e diffusa] che le autorità religiose non debbano influenzare le decisioni del governo.¹⁴

La scienza ha senza dubbio fornito un contributo decisivo a questa tendenza, diffondendo credenze e convinzioni che, proprio grazie al metodo sperimentale, trovano il loro fondamento su solide basi empiriche.

La religione ha costituito per secoli un valido punto di riferimento grazie al quale l'individuo orientava il proprio agire e conferiva ordine e significato alla realtà quotidiana. La scienza e la tecnologia hanno sensibilmente eroso le sfere di competenza del fenomeno religioso. L'indagine scientifica fornisce, infatti, spiegazioni razionali laddove la religione si rifugia nel mistero e nel sovrannaturale.

Pensieri, azioni, pratiche e riferimenti culturali vengono dunque lentamente sottratti all'influenza delle istituzioni religiose, che perdono di riflesso il loro ruolo centrale nell'organizzazione sociale.

Il termine nel Medioevo era utilizzato nel linguaggio ecclesiastico per distinguere tra il clero associato agli ordini religiosi, che viveva separato dal resto del mondo, e quello secolare, che prestava servizio nelle parrocchie e che, quindi, si trovava a contatto con il resto della società.

Verso la fine del XVI secolo il concetto è stato utilizzato nel diritto canonico per fare riferimento a una sorta di azione legale in grado di produrre conseguenze reali per l'individuo, indicando il processo mediante il quale una persona religiosa abbandonava il convento per tornare al mondo e alle sue «tentazioni», diventando così una persona secolare.

Da un punto di vista storico le origini del processo di secolarizzazione culturale vengono fatte risalire proprio al periodo rinascimentale. L'uomo del Cinquecento è molto religioso, ma ha una concezione totalmente nuova, fortemente antropocentrica: il centro dell'esistenza si sposta da Dio all'uomo, che è visto come la cosa più importante e per questo è molto apprezzato. L'uomo rinascimentale è artefice del proprio destino nel mondo, deve conquistarsi il proprio posto nell'universo.

Il Rinascimento esaltò la potenza creatrice dell'uomo sulla natura, che cessò di essere vista come mero riflesso del progetto divino, e rivalutò le

¹⁴ A. BAGNASCO - M. BARBAGLI - A. CAVALLI, *Corso di sociologia*, Il Mulino, Bologna 1997, 280-281.

attività terrene, lo studio della medicina e dell'etica, in luogo delle speculazioni metafisiche, anticipando in parte la cultura laica settecentesca.¹⁵

Tramonta, dunque, la concezione teocentrica medioevale secondo la quale l'uomo era parte di un ordine cosmico prestabilito e il suo destino era prettamente ultraterreno. Non c'è opposizione tra umano e divino, perché la religiosità diventa naturale e razionale: scompare la necessità di evadere dal mondo terreno, che proprio grazie alla religione può essere conquistato.

Quest'ultima considerazione ci conduce a un'altra tappa fondamentale del processo di secolarizzazione: la Riforma protestante. Essa è lo sbocco della crisi religiosa dei secoli precedenti, che aveva espresso l'esigenza della riforma della Chiesa, ed è lo sbocco del processo di formazione delle nazionalità, iniziato con la crisi dell'universalismo medioevale e del sistema feudale. I punti fondamentali della rottura sono i seguenti:

- *giustificazione per fede*, in base alla quale la salvezza si ottiene direttamente dalla grazia divina e non attraverso le opere guidate dalla Chiesa; quello che conta è solo l'atteggiamento di coscienza. Non ci si salva per i propri meriti. Il peccato originale rende l'uomo incapace di bene. Solo Dio può salvare. Di questa salvezza l'uomo non può essere certo finché non muore. In attesa di saperlo deve avere la fede. Conseguenza pratica: forte individualismo, rifiuto dei sacramenti, del concetto di «opere buone», separazione di civile da religioso e di Stato da Chiesa;
- *libero esame delle Scritture*, per cui si va contro l'interpretazione ufficiale, dogmatica, canonica, della Chiesa. Conseguenza pratica: forte intellettualismo, nascita di molte comunità e sette nell'ambito delle confessioni protestanti, rifiuto quasi totale della tradizione ecclesiastica cattolica, subordinazione dei sacramenti/riti/culto alla Bibbia;
- *sacerdozio universale dei credenti*, come modalità che si pone contro le divisioni gerarchiche fra clero e laici. Conseguenza pratica: fine della struttura tradizionale della Chiesa, declino del monachesimo, sviluppo delle piccole comunità religiose.

Il protestantesimo respinge, dunque, misteri e miracoli insieme con l'autorità del clero e riduce al minimo i sacramenti. Il protestantesimo ha

¹⁵ *Ivi.*

spianato la strada alla concezione moderna, accreditando le Sacre Scritture come unica fonte che permette di parlare con Dio. Il rapporto tra Dio e un fedele è libero: non esistono luoghi sacri, così come inesistente è la mediazione di santi e vergini. Il pensiero luterano ha notevolmente influenzato il clima culturale delle epoche successive:

Il distacco della cultura dal dominio delle istituzioni e dei simboli religiosi trovò pieno compimento nel pensiero illuminista che, a partire dalla fine del XVIII secolo, diffuse tra il pubblico colto europeo il rifiuto dell'accettazione acritica della tradizione e la convinzione che nessun campo della vita umana e sociale, comprese la religione e la politica, dovesse sottrarsi all'indagine razionale. Da questo progetto di razionalizzazione critica, che necessariamente si scontrava con l'ambizione che ha ogni religione, in quanto sistema di significati, di dare un'interpretazione globale della società e del mondo, trae origine la possibilità stessa di una scienza del sociale.¹⁶

La nascita della sociologia in quel particolare momento storico ha un motivo ben preciso: l'azione congiunta della rivoluzione industriale e della rivoluzione francese aveva prodotto un cambiamento della società di proporzioni mai viste. I mutamenti culturali che ne conseguirono furono inevitabili: l'aumentata produttività si tradusse in aumento dei redditi e dei consumi, con conseguenti ripercussioni sulle condizioni di vita e sulle relazioni fra classi sociali; cambiarono radicalmente sia le abitudini di vita, sia l'aspetto delle città; in seguito alla caduta dell'*Ancien Régime* venne proclamata l'uguaglianza dei cittadini davanti alla legge sulla base del legittimo riconoscimento dei diritti fondamentali.

Nel segno di una visione del mondo completamente stravolta rispetto al passato, si pone il pensiero positivista, sviluppatosi nel corso del XIX secolo. Una vera e propria esaltazione della scienza appare come unica forma possibile di conoscenza e unica guida dell'azione.

Nel processo di secolarizzazione lo sviluppo della scienza moderna ha senza dubbio svolto un ruolo decisivo. Scienza e religione si sono spesso trovate a combattere su fronti opposti; la scienza e gli scienziati hanno spesso eroso credenze tradizionali che erano diventate oggetto di tutela da parte di qualche religione e organizzazione ecclesiastica.¹⁷

¹⁶ *Ivi.*

¹⁷ *Ibid.*, 281.

Tra i principali esponenti di questo orientamento culturale è Auguste Comte (1798-1857), il quale, con la celebre legge dei tre stadi delinea un'evoluzione sociale che viaggia in parallelo con il progresso scientifico. Nello stadio teologico lo spirito umano indirizza essenzialmente le sue ricerche verso la natura intima delle cose, le cause prime e le cause ultime di tutti gli effetti che lo colpiscono, in una parola verso le conoscenze assolute e si rappresenta i fenomeni come prodotti dall'azione diretta e continua di agenti sovrannaturali più o meno numerosi, il cui arbitrario intervento dà ragione di tutte le contraddizioni apparenti dell'universo. Nello stato metafisico, che non è in fondo se non una semplice modificazione generale del precedente, gli agenti sovrannaturali sono sostituiti da forze astratte, vere entità inerenti diversi esseri del mondo e concepite come capaci di produrre esse stesse tutti i fenomeni osservati, la cui spiegazione consiste dunque nell'assegnare a ciascuno l'entità corrispondente. Infine nello stato positivo lo spirito umano, riconoscendo l'impossibilità di raggiungere delle nozioni assolute, rinuncia a cercare l'origine e il destino dell'universo e a conoscere le cause intime dei fenomeni, per dedicarsi unicamente a scoprire, con l'uso opportunamente combinato del ragionamento e dell'osservazione, le loro leggi effettive, cioè le loro relazioni invariabili di successione e di somiglianza.

La scienza, cioè la ricerca delle leggi che regolano il mondo fenomenico, è l'unica forma di conoscenza possibile, e l'unico metodo valido per l'indagine è quello oggettivo, sperimentale; la metafisica è priva di ogni fondamento. I fenomeni sono in relazione fra loro, legati da un rapporto costante di causa ed effetto.

Sulla stessa lunghezza d'onda si colloca Herbert Spencer (1820-1903), cresciuto senza convinzioni dogmatiche definite, poiché riceve dal padre un forte sentimento di opposizione a tutte le forme di autorità; e l'atteggiamento antidogmatico e antiaccademico sarà una costante della sua vita. In un'epoca propizia a una teoria del progresso, egli elabora la dottrina positivista mettendo in luce il valore infinito, e quindi religioso, del progresso stesso. Spencer evidenzia l'inaccessibilità della realtà unica e assoluta. Ed è proprio di questa inaccessibilità che si serve per dimostrare la possibilità di incontro e di conciliazione tra religione e scienza. Queste ultime hanno le loro radici nella dimensione del mistero e pertanto possono essere conciliabili.

Spencer afferma che l'essenza della religione è una forza che si manifesta nell'universo e che è completamente imperscrutabile. La scienza,

invece, pur studiando le manifestazioni della realtà, talvolta urterà contro il mistero che ne avvolge la natura ultima. Le idee scientifiche ultime, infatti, sono rappresentazioni di realtà che non possono essere completamente comprese.

L'influenza di Comte su Spencer è innegabile. Basti pensare all'idea stessa di sociologia intesa come studio positivo, scientifico della società. Del resto forse si ricorderà che anche la «legge» del passaggio dall'indifferenziato al differenziato era già stata abbozzata da Comte [...]. Spencer, nonostante la sua idea secondo cui la società industriale dovrebbe regolarsi attraverso i liberi rapporti interindividuali mossi da interessi egoistici, condivide con Comte la funzione di integrazione sociale svolta dalla religione. La religione contribuisce a mantenere l'ordine sociale, l'obbedienza al potere e il dominio delle passioni. E tuttavia Spencer si differenzia radicalmente dal suo collega francese in quanto a suo parere la scienza non potrà mai esaurire la conoscenza della realtà, ma anzi, con il progredire della scienza stessa, sempre più l'uomo si fa consapevole di un'entità inconoscibile. Questa gli sfugge, e tuttavia, non lasciandosi cogliere, rivela la sua presenza.¹⁸

Esponente di un positivismo inglese ormai in crisi, Spencer ammette la compatibilità tra scienza e religione. La scienza può spiegare come avviene un fenomeno e per quale motivo si verifica, senza tuttavia arrivare mai a svelare la sua profonda essenza. Le generalizzazioni proprie del metodo induttivo non riusciranno mai a penetrare ciò che Spencer definisce l'inconoscibile. Proprio in virtù dei limiti manifesti della scienza la religione ha la propria ragion d'essere: rivolgendo le proprie attenzioni verso l'inconoscibile, essa fornisce alla scienza un contributo prezioso, ribadendo al contempo i limiti intrinseci della conoscenza umana e il mistero profondo della realtà.

5. Ulteriori letture sociologiche

Il concetto di secolarizzazione figura all'interno del dibattito che anima la sociologia classica tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento. Il merito va attribuito indiscutibilmente a due autori, capifila di altrettante differenti tradizioni di pensiero: Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920).

¹⁸ A. IZZO, *Storia del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna 1991, 84-86.

Appartenenti a versanti opposti sul piano teorico-metodologico, essi sono accomunati dall'interesse del tutto nuovo manifestato dalla nascente disciplina sociologica per la religione e per il suo rapporto con il processo di modernizzazione della società.¹⁹

Durkheim, positivista per formazione intellettuale e per convincimento personale, condivideva con il suo maestro Auguste Comte sia la tesi che l'evoluzione storica implichi necessariamente un declino dell'influenza della religione sulla vita sociale e nella coscienza collettiva, sia l'idea che la religione svolga la funzione fondamentale di tessuto connettivo della società. Un tema, quello dell'ordine e della connessione sociale, particolarmente caro a Durkheim, il cui contesto storico di riferimento è la Francia della Terza Repubblica:

In ogni religione positiva si coglie una verità fondamentale: esiste una realtà che trascende gli individui ed è a essa superiore. Le religioni positive non colgono tuttavia ciò che coglie la scienza sociale: non colgono che questa realtà è la società.²⁰

Nell'opera *La divisione del lavoro sociale*, pur non facendo riferimenti espliciti al termine «secolarizzazione», Durkheim descrive dettagliatamente il processo mediante il quale, nel passaggio dalla società tradizionale alla società moderna, la religione ha perso la propria funzione regolatrice nell'organizzazione della vita sociale. Le società premoderne – prive della divisione del lavoro – non conoscono spazi per le differenze e per le individualità, le unità sociali stanno insieme perché sono tutte simili e ugualmente sottoposte all'unità di grado superiore di cui fanno parte, l'individuo alla famiglia, la famiglia al clan, il clan alla tribù. È una solidarietà meramente «meccanica», come quella delle molecole di un corpo inorganico.

Nelle moderne società industriali, invece, la divisione sociale del lavoro garantisce una crescita nella differenziazione che crea, in armonia con il nuovo ordine sociale costituito,²¹ nuove forme di solidarietà: se la solidarietà meccanica è basata sull'omogeneità, la solidarietà organica è basata

¹⁹ L. SCIOLLA, *Secolarizzazione*, in TRECCANI, *Enciclopedia Italiana*, VII Appendice 2007, in https://www.treccani.it/enciclopedia/secolarizzazione_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (7.3.2022).

²⁰ IZZO, *Storia del pensiero sociologico*, 205.

²¹ Il contesto di riferimento di Durkheim è la Francia della Terza Repubblica (1870-1940).

infatti sull'eterogeneità. Gli individui sono consapevoli di cooperare con i propri simili per garantire la stabilità sociale.

Se, dunque, esiste una verità che la storia ha resa indubbia, questa è proprio l'estensione sempre minore della porzione di vita sociale che la religione ricopre. In origine essa si estendeva a tutto; tutto ciò che era sociale era religioso: i due termini erano sinonimi. In seguito, a poco a poco, le funzioni politiche, economiche e scientifiche si sono rese indipendenti dalla funzione religiosa, costituendosi a parte e assumendo un carattere temporale sempre più accentuato. Dio – per così dire – che in principio era presente a tutte le relazioni umane, si ritira progressivamente da esse; abbandona il mondo agli uomini e alle loro controversie.²²

Concentrando la propria analisi sociologica sui «fatti sociali», che altro non sono che istituzioni regolanti la vita degli individui, nei confronti dei quali hanno un carattere coercitivo, Durkheim vede nella religione il fenomeno sociale fondamentale dal quale derivano tutti gli altri.

Tutte le religioni presuppongono un dualismo e una tensione tra anima e corpo, e considerano la prima superiore al secondo. Ma l'anima non è che la socialità, intesa come moralità e capacità concettuale che si fa presente in noi attraverso l'interazione e l'interiorizzazione delle norme, dei principi conoscitivi e valutativi. Il corpo, invece, è l'insieme dei nostri desideri egoistici ancora incontrollati. La società, in quanto forza morale, impone continuamente limiti ai nostri impulsi egoistici, eppure, questi, in quanto costitutivi del nostro corpo, non possono scomparire.²³

Differentemente dalla dottrina marxista, Durkheim ritiene che a fondamento della società non vi sia l'attività economica, bensì la partecipazione religiosa. In effetti, ne *Le forme elementari della vita religiosa* (1912) l'autore considera la religione come il primo fatto sociale. L'origine etimologica della parola *religare* è appunto nell'idea di legare. La religione crea coesione sociale laddove la società mostra problemi di crescita. Ai momenti di crisi la religione risponde mettendo ordine nella società, ritualizzando pratiche e comportamenti. Laddove si affacciano elementi destabilizzanti, la religione interviene a garantire la coesione sociale.

²² Cf. É. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Segrate (MI) 1996 (or. 1893), 180-181.

²³ IZZO, *Storia del pensiero sociologico*, 206.

La dialettica del sacro e del profano costituisce il centro del fatto sociale e nella religione è la società che adora se stessa. Tale dialettica è speculare a quella intercorrente tra individuo e società. L'uomo non può in alcun modo sottrarsi alla realtà spirituale che lo trascende e che gli è superiore.

Nella società moderna e sempre più differenziata, caratterizzata dalla divisione del lavoro e da relazioni interpersonali fondate sulla solidarietà organica, l'autore intravede la possibilità di un declino della religione tradizionale:

La secolarizzazione, nell'ottica durkheimiana e di quel copioso filone di studi che a questa farà in seguito riferimento, non significa la scomparsa della religione dal mondo moderno ma la sua metamorfosi. Fin dalle sue prime opere Durkheim indica, non senza qualche ambiguità, in quale direzione cercare le metamorfosi della religione nelle società altamente differenziate. Si tratta di trasposizioni della sacralità a fenomeni tipicamente secolari. L'alternativa funzionale alla religione tradizionale viene trovata nel nuovo «culto dell'individuo» e nella sacralità della persona umana.²⁴

Sulla base della sua rielaborazione di un cospicuo materiale documentario, riferito, tra l'altro, anche alla storia della Chiesa, Max Weber sviluppa la sua tesi di un'ascesi intramondana del protestantesimo delle origini e del suo rapporto con lo spirito capitalistico. Quest'ultimo non si identifica con la brama di denaro, che tutte le epoche hanno conosciuto, ma piuttosto con la volontà di orientare ogni atto verso una progressiva accumulazione della ricchezza. Lo spirito capitalistico così definito è una caratteristica peculiare dell'Europa moderna e costituisce uno degli elementi che fissano la superiorità del modello occidentale di sviluppo.

In quale modo questo spirito può essere ricondotto al protestantesimo? In generale si può dire che tema centrale della teologia protestante è la dottrina della predestinazione, secondo la quale un Dio dalla volontà imperscrutabile domina il destino dell'uomo, che in nessun modo può influire sulla decisione divina di destinare chi alla salvezza attraverso la grazia, chi alla dannazione.

Egli ricerca invece lo «spirito del capitalismo», quei presupposti culturali senza i quali il capitalismo occidentale non si sarebbe potuto sviluppare. E li trova nell'etica protestante... con la sua dottrina della predestinazione.

²⁴ SCIOLLA, *Secolarizzazione*.

Tale dottrina comporta l'inutilità dell'attività individuale e la sottomissione totale alla volontà divina; ma, d'altra parte, il lavoro, se non può salvare l'individuo torna a incremento della gloria di Dio e perciò è da Dio stesso voluto. Non certo il lavoro ai fini del consumo e del godimento, ma il lavoro come prova della capacità di controllo e di sistematicità, dunque di razionalità. La capacità di guadagno ai fini del reinvestimento diventa così l'unico segno esteriore della propria predestinazione alla salvezza che può essere riscontrato nella vita terrena.²⁵

Grazie al contributo della dottrina calvinista, secondo Weber giunge a conclusione il «disincantamento del mondo», espressione che designa la nascita e lo sviluppo della società borghese capitalista attraverso processi di razionalizzazione e tecnicizzazione. Alla base della conoscenza – ribadisce il sociologo tedesco – non ci sono forze misteriose e inaccessibili.

6. La discussione continua

Le discussioni sul fenomeno della secolarizzazione non si esauriscono qui. Molti altri sarebbero gli apporti da citare e sottoporre ad analisi critica. Basti fare i nomi di Ferdinand Tönnies (1855-1936), Sabino S. Acquaviva (1929-2015), Thomas Luckmann (1927-2016), Peter L. Berger (1929-2017), Robert N. Bellah (1927-2013), Karel Dobbelaere (1933-), Richard K. Fenn (1934-), Niklas Luhmann (1927-1998), Talcott Parsons (1902-1979), José Casanova (1951-).

Il dibattito prosegue in Italia come all'estero. Ne è prova un numero monografico della rivista «Religioni e Società» dedicato a *Secolarizzazione, dismissione e riutilizzo dei luoghi di culto*,²⁶ ma anche un'accesa diatriba suscitata da Jörg Stolz, presidente dell'«International Society for the Sociology of Religion», con il suo *Presidential address* del 2019 su *Secularization theories in the twenty-first century: Ideas, evidence, and problems*, pubblicato nella rivista «Social Compass»²⁷ e che collega la religione e la religiosità all'insicurezza, l'educazione, la socializzazione, la transizione secolare, la competizione secolare, il pluralismo e la regolazione.

²⁵ IZZO, *Storia del pensiero sociologico*, 180.

²⁶ *Secolarizzazione, dismissione e riutilizzo dei luoghi di culto*, in «Religioni e società» 35 (Gennaio - Aprile 2020) n. 96.

²⁷ J. STOLZ, *Secularization Theories in the 21st Century: Ideas, Evidence, Problems. Presidential Address*, in «Social Compass» 67 (2/2020) 282-308.

SECOLARIZZAZIONI E TRASFORMAZIONI DEL RELIGIOSO

LUIGI BERZANO

PATH 21 (2022) 61-80

John Maynard Keynes (1883-1946), nell'opera *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta* (1936), formulava per l'economia il principio generale secondo cui l'inevitabile non succede mai, l'inatteso sempre.¹ Possiamo applicare lo stesso principio anche ai fenomeni religiosi dell'ultimo secolo. È avvenuto infatti che la secolarizzazione totale delle società – preannunciata da alcuni fino a pochi anni fa – non si sia verificata, che la scomparsa del sacro non sia avvenuta e che, al contrario, molte altre cose *inattese* si siano formate nelle società secolari.² Quali dunque le trasformazioni del religioso che le varie forme di secolarizzazione hanno prodotto?

Sono le domande che si poneva già lo stesso Max Weber (1864-1920) – al quale, troppo spesso, si sono attribuiti solo gli interessi *destruens* della secolarizzazione – quando parlava del «sentimento d'inaudita solitudine

¹ J.M. KEYNES, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Palgrave Macmillan, London 1936 (tr. it. *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse, della moneta*, Utet, Torino 1971).

² In questo testo la «secolarizzazione», intesa come differenziazione economica, sociale e culturale con la quale alcuni settori della società si rendono autonomi dalle istituzioni religiose, si distingue sia dal «secolarismo» (ideologia che assolutizza la realtà mondana, affermando che il mondo empirico è tutto ciò che esiste e che il divino è una mera illusione della mente), sia dalla «secolarità» (quale realtà storico-sociale nella quale convivono la religione e la laicità, ossia l'equilibrio tra il mondo e Dio, tra tempo ed eternità). Una società secolare non è né una teocrazia né una società atea, ma piuttosto il governo di tutte le diversità economiche, culturali e anche religiose.

interiore del singolo individuo»,³ connesso al grande processo storico-religioso di disincantamento del mondo che ebbe inizio con la profezia ebraica antica e che, in unione con il pensiero scientifico greco, rigettò come superstizione ed empietà tutti i mezzi magici di ricerca della salvezza.

L'interesse dei ricercatori rimane quello di individuare le nuove forme del "religioso" quando alcune di quelle tradizionali abbandonano il mondo e gli individui iniziano a richiedere nuove forme di senso e di profondità immaginativa. Questo è quanto accade nell'epoca attuale la quale, per un qualche concatenamento di circostanze, vede manifestarsi proprio sul terreno della secolarizzazione fenomeni culturali e spirituali nuovi per le connessioni tra il mondo secolarizzato e la religione. Epoca che non è successiva alla secolarizzazione, ma ne è concomitante e ne è un effetto.

L'ipotesi generale di questo testo è che le forme di secolarizzazione che si sono succedute non abbiano svuotato le religioni delle loro esperienze religiose, ma ne abbiano trasformato le connessioni con la diversità del mondo secolare. È in queste fasi successive e concomitanti al processo di secolarizzazione – in cui individui e istituzioni hanno ritenuto di avere una nuova autonomia – che una parte del sacro tradizionale si è mutato in forme più indipendenti da contenuti dogmatici definiti, più individuate, più esperienziali.

Questo testo, nella prima parte (§ 1), con riferimento soprattutto al mondo occidentale, presenterà le tre forme di secolarizzazione più note che nel tempo hanno ridefinito i rapporti tra religione e società: dalle mitologie greche al pensiero filosofico; dal *Logos* astratto della filosofia greca alla divino-umanità del cristianesimo; dal mondo medievale alla modernità con l'autonomia delle scienze dalla religione. La seconda parte (§ 2) del testo presenterà l'epoca contemporanea, caratterizzata da un'ulteriore forma di secolarizzazione – la quarta – relativa alla vita quotidiana e ai suoi stili di vita. La conclusione (§ 3), a partire dall'interpretazione del cristianesimo quale forza secolarizzante,⁴ presenterà la modernità nei suoi aspetti positivi, effetti del messaggio evangelico e della sua storicizzazione nel cristianesimo.

³ M. WEBER, *Sociologia della religione*, vol. I, Edizioni di Comunità, Segrate (MI) 1982, 90.

⁴ Sul tema cf. M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992 (or. 1985).

1. Secolarizzazioni classiche

La grande trasformazione delle società occidentali, che le scienze sociali hanno definito «secolarizzazione» o «disincantamento», richiama le opere classiche di Max Weber sul sorgere della modernità dal XVI secolo in poi. Innumerevoli ricerche hanno analizzato gli effetti che ne sono seguiti nell'economia, nella cultura, nell'organizzazione politica delle società e anche nella religione. La secolarizzazione ha rappresentato l'autonomia di realtà che prima dipendevano strettamente dal religioso; quindi, un passaggio dal *sacrum* al *saeculum*.

Diversamente dai sociologi, gli storici hanno analizzato la secolarizzazione in epoche precedenti a quella studiata da Weber, con risultati significativi. È stata in particolare la scuola francese di storia della Grecia antica a sviluppare queste ricerche, a iniziare da Jean-Pierre Vernant (1914-2007), Marcel Detienne (1935-2019), Françoise Frontisi-Ducroux (1937-), Pierre Vidal-Naquet (1930-2006) e altri studiosi del pensiero e della mitologia greca.⁵ Iniziamo la presentazione di alcune forme di secolarizzazione a partire, dunque, dall'antica Grecia.

1.1. Dal Mythos al Logos

Una prima secolarizzazione è avvenuta con il passaggio dall'universo mitologico greco a quello filosofico del *Logos*. La filosofia greca è nata,

⁵ Cf. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Éditions Maspero, Paris 1965 (tr. it. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970); ID., *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*, Hachette, Paris 1985 (tr. it. *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*, il Mulino, Bologna 1987); ID., *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris 1989 (tr. it. *L'individuo, la morte, l'amore*, Cortina, Milano 2000); ID., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, Paris 1990 (tr. it. *Mito e religione in Grecia antica*, Donzelli, Roma 2003); M. DETIENNE - J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Flammarion, Paris 1974 (tr. it. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Laterza, Roma - Bari 1977); ID., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1979 (tr. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Boringhieri, Torino 1982); F. FRONTISI-DUCROUX - J.-P. VERNANT, *Dans l'oeil du miroir*, Éditions Odile Jacob, Paris 1997 (tr. it. *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1998); J.-P. VERNANT - P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, La Découverte, Paris 1972 (tr. it. *Mito e tragedia nell'antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale estetico e psicologico*, Einaudi, Torino 1976); ID., *Mythe et tragédie II*, La Découverte, Paris 1986 (tr. it. *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino 1991).

infatti, dalla riformulazione razionale dei grandi miti greci con Parmenide, Platone, Aristotele e gli stoici.⁶ Il tutto iniziò all'incirca undici secoli prima di Cristo, in un contesto nel quale tutta la vita dei mortali si svolgeva sotto la «cupola mitologica». Scrivendo di quel periodo e della guerra di Troia, Omero nell'*Iliade* racconta della costante presenza degli dèi in mezzo agli esseri umani. Presenze appassionate, innamorate, furenti, talora gelose della felicità degli uomini.

Nelle città il potere assoluto era esercitato dal re (*anax*), capo politico e supremo sacerdote, che stabiliva il tempo dei riti, assistito da una casta sacerdotale. Il suo era un potere esclusivo e carismatico e lui solo era in contatto con gli dèi attraverso riti misteriosi e segreti.⁷ Intorno al X secolo a.C., le migrazioni doriche iniziarono a provocare le prime trasformazioni. Al palazzo del sovrano cominciò a sostituirsi, come centro del potere, la città, dove prevalevano nuove forze sociali. Anche la religione risentì di questo mutamento e gli dèi, che erano stati presenze influenti sulla vita reale, presero a farsi più simili a simboli, immagini, rappresentazioni del sacro. La storia e il pensiero diventarono poco a poco sempre più autonomi dagli dèi e dalle loro mitologie; dal tempo mitologico del *sacrum* si passò al tempo profano del *saeculum* e da qui nacque la filosofia greca.

Nel V secolo a.C. Protagora, il padre della sofistica, scriveva:

Riguardo agli dèi, non sono sicuro né che ci siano, né che non ci siano, né come siano d'aspetto; vi sono parecchie cose infatti che impediscono una sicura conoscenza in proposito, e principalmente l'oscurità dell'oggetto e la brevità della vita umana.⁸

L'agnosticismo di Protagora indica che un intero processo secolarizzante era giunto a conclusione.⁹ Ne sono la riprova anche i poemi di Esiodo *Teogonia* e *Le opere e i giorni* (composti tra VIII e VII secolo a.C.) nei quali

⁶ VERNANT, *L'individuo, la morte, l'amore*; ID., *Mythe et religion en Grèce ancienne*; DE-TIENNE - VERNANT, *Les ruses de l'intelligence*.

⁷ J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris 1962 (tr. it. *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma 1976).

⁸ M. UNTERSTEINER (ed.), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. I. *Protagora e Senofonte*, La Nuova Italia, Firenze 1967², 79, nota 4.

⁹ Ovviamente, il termine «secolarizzazione» è moderno e nasce in riferimento all'abrogazione napoleonica dei privilegi ecclesiastici dei principi tedeschi, residuo medievale della contrapposizione fra impero e papato. Il termine, tuttavia, ha ormai assunto valenza generale e indica una delle tante forme nelle quali il divino è sostituito da altre presenze secolari.

gli dèi sono ancora presenti, ma la loro azione appare sempre più lontana, astratta e sostituita dal diritto, dall'idea di giustizia, dalle istituzioni degli uomini. Gli dèi giudicavano ormai attraverso i tribunali.

Seguendo il pensiero di Jean-Pierre Vernant,¹⁰ si può dire che la mitologia greca si riassume nella *Teogonia* di Esiodo e nell'*Odissea* di Omero. In essi si ritrovano i due messaggi costitutivi del pensiero mitologico che la filosofia greca ha ripreso a partire dal V secolo, secolarizzandoli. Il primo messaggio ripreso dalla filosofia nascente è che il mondo non è più *Chaos*, ma *Kosmos*: un mondo organizzato, con un suo ordine giusto, buono, armonioso. Vengono meno gli dèi del *Chaos* e della guerra: i Titani e i Ciclopi, nemici dell'ordine e dell'armonia. Questa secolarizzazione della mitologia a opera della filosofia avviene attraverso l'idea ricorrente che l'uscita dal *Chaos* dà modo all'uomo di vivere la sua esistenza secondo un ordine cosmico prestabilito, superando la paura della morte. Ristabilire l'armonia tra se stesso e il proprio mondo naturale, di nascita (per Ulisse, la nostalgia del ritorno a casa), è l'aspirazione profonda di ogni uomo. È l'idea che il cosmo è eterno e che l'uomo, quando si adatta alle sue leggi, può considerarsi un frammento di eternità. Il secondo messaggio della filosofia greca è che la vita buona vince la paura della morte, sia la propria, sia quella dei propri cari. Il saggio vince la paura perché sa che è a causa della paura che si perde la libertà di pensare e si è privati dell'apertura verso gli altri. Inoltre, le grandi angosce sono legate al passato o al futuro e impediscono di vivere il presente, la sola dimensione che è possibile vivere.

Questi due messaggi della mitologia secolarizzata saranno in seguito elaborati, soprattutto dallo stoicismo, nell'equivalenza tra *Kosmos*, *Logos* (il mondo logico, razionale, ben organizzato) e *Theion* (il divino). L'ordine cosmico perfetto è *theion* perché è giusto e trascendente rispetto all'umanità. Non sono stati gli umani a creare questo ordine cosmico perfetto, eterno e divino. Il *Kosmos* è allo stesso tempo *Logos* (razionale) e *Theion* (divino). In questa visione la vita ben riuscita è quella che accetta la propria finitudine e la morte quale condizioni naturali, ma con l'aspirazione a vivere in armonia con il cosmo e a raggiungere il proprio luogo naturale nell'ordine cosmico. Questo permette di vincere la paura della morte e di vivere il presente con un atteggiamento di amore per il proprio destino. La figura ideale di questa visione è l'Ulisse dell'*Odissea*, la cui avventura, dopo la

¹⁰ VERNANT, *Mythe et religion en Grèce ancienne*.

guerra di Troia, è stata nel «tornare a casa», al proprio *luogo naturale*, come lo chiama Aristotele.¹¹ Per trattenerlo con sé, la dea Calipso gli prometteva l'immortalità e l'eterna giovinezza, ma Ulisse scelse di vivere una vita armoniosa da mortale nel suo *luogo naturale*, Itaca, preferendo una vita riuscita da mortale a una vita fallita da immortale.

1.2. Dal Logos al cristianesimo

Il Logos della filosofia stoica greca – che rappresentò per cinque secoli il *Theion* e il *Kosmos* – si venne presto a scontrare con una seconda secolarizzazione quando, al Logos astratto di Aristotele e degli stoici, il cristianesimo sostituì il Logos-Uomo, Gesù. Sul piano teorico si assistette a una doppia trasformazione: da un lato, il divino (il *Theion*) non era più un principio anonimo, ma una persona; dall'altro, il modo di conoscerlo non era più la ragione, ma la fede. Il *Theion* della filosofia greca, che come si è detto era Logos e Kosmos, divenne nel cristianesimo la divino-umanità di Gesù.

L'imporsi della visione cristiana rappresentò la seconda secolarizzazione, che il filosofo francese Luc Ferry (1951-) definisce «umanizzazione del divino». Si trattò di una triplice rottura: *teologica, etica e spirituale*. Seguiamo quanto espone Ferry nell'opera *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* (1996).

– *Rottura teologica: il divino non è più l'ordine cosmico, ma una persona.* La prima frattura introdotta dal cristianesimo fu una nuova nozione del divino, non più inteso (come per gli stoici) quale struttura e armonia del cosmo, ma come Dio fatto uomo. Dunque Dio non è più l'ordine cosmico, ma una persona con la quale ci si mette in rapporto attraverso la fede e non più tramite la conoscenza. Secondo gli stoici, l'uomo deve accettare il proprio destino così com'è, poiché esso corrisponde all'ordine cosmico esistente. Il divino si confonde con l'ordine del mondo, con il destino, con una realtà impersonale. L'ideale stoico è diventare un frammento impersonale di un'eternità cosmica. Nel cristianesimo, invece, il divino si fonde con un particolare essere umano che è anche Dio, che parla con i discepoli, che promette l'immortalità. Il rap-

¹¹ L. FERRY, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, Paris 1996 (tr. it. *Al posto di Dio*, Frassinelli, Milano 1997); ID., *La sagesse des mythes. Apprendre à vivre*, Plon, Paris 2008 (tr. it. *La saggezza dei miti. Imparare a vivere*, Garzanti, Milano 2010).

porto con Dio diventa un rapporto personale e la provvidenza diventa una forma di benevolenza di Dio nei confronti delle creature. Nella prima frase del Vangelo di Giovanni – scritto in greco, la lingua dell'Oriente imperiale e della filosofia in generale – si trova questa nuova definizione di divinità: «In principio era il Verbo [*Logos*], e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. [...] E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,1.14). La metafora della carne era incomprensibile, per gli stoici, se riferita al *Theion*. Incomprensibile era pure il *Theion* inteso non più come l'ordine cosmico anonimo, ma come una persona, l'Uomo-Dio che parla con le creature e salva il mondo. Era la “morte” della filosofia, poiché, a differenza che nella tradizione greca, nel cristianesimo si coglie il divino attraverso la fede e non attraverso la ragione. La filosofia, deprivata del suo ruolo essenziale, continuerà a esistere, ma sarà a servizio della religione e tale rimarrà fino alla terza secolarizzazione dell'umanesimo.

– *Rottura etica: eguaglianza tra tutti gli individui*. La rottura teologica ebbe effetti anche sul piano morale. Il cristianesimo era portatore di una visione dei rapporti tra gli uomini che risultava contraria ai principi costitutivi della morale aristocratico-elitaria greca. Questi dati li troviamo negli scritti di san Giustino, filosofo stoico convertito al cristianesimo e per questo condannato a morte durante il regno dell'amico imperatore stoico Marco Aurelio. Innanzitutto, secondo la morale stoica, ci sono individui per natura più talentuosi e dotati di altri. Questa visione aristocratica si basa sull'idea che l'ordine morale, politico e giuridico debba riflettere la gerarchia naturale delle creature. La città giusta è quella che riproduce l'ordine naturale degli individui, mettendo chi ha più talenti in posizioni di potere. Analoga era stata, in precedenza, già la posizione di Platone, per il quale la gerarchia sociale avrebbe dovuto corrispondere alla gerarchia del corpo umano: l'intelligenza, la ragione (*nous*) sta in alto ed è la qualità dei filosofi; il coraggio (*thymos*), che nella concezione greca corrisponde al diaframma, sta nel mezzo, come i guerrieri che proteggono le mura della *polis*; infine, i desideri inferiori (*epithymia*) sono localizzati nell'addome, dunque in basso, come gli artigiani e gli operai che soddisfano le necessità materiali del corpo sociale. Vi è dunque una gerarchia di dignità morali che è un'analogia della gerarchia anatomica. All'opposto di questa visione stoica, la morale cristiana si basa invece sulla lotta alle ineguaglianze naturali e sull'impegno per aiutare i deboli.

In secondo luogo, la virtù per i Greci non consiste nella lotta contro la natura, ma è l'attuazione di una natura ben dotata, aristocratica. Virtuosi sono coloro che hanno doti eccellenti e sanno renderle operative. La perfezione, secondo la terminologia aristotelica, consiste nel passare dalla potenza all'atto, dalla *dynamis* all'*energeia*. Anche su questo punto la morale cristiana è ben diversa da quella stoica, per il suo imperativo di opporsi a ogni forma di diseguaglianza naturale. La virtù è identificata proprio con la lotta contro tutto ciò che è diseguaglianza per natura. Infine, per i Greci lo scopo delle cose è inscritto nella natura. L'ideale è seguire quanto è inscritto nella natura delle cose. La natura è il principio del movimento, mentre agli individui non si chiede altro che di restare (o ritornare) al loro posto. È la vicenda di Ulisse, allontanato da casa dalla guerra e poi tutto proteso a ritornare alla sua dimora naturale. Su questo punto, la morale cristiana presenta la posizione più lontana da quella stoica, soprattutto per la sua idea di eguaglianza tra tutti gli individui. La natura genera creature diverse, ma a queste è data la libertà di raggiungere l'eguaglianza. Secondo la morale cristiana, basata sulla libertà e non sulla natura, la virtù sta nella trasformazione del mondo naturale. La conclusione è che la gerarchia naturale delle doti individuali non fonda nessuna gerarchia politica. Anzi, la nobiltà della politica è chiamata a correggere le ingiustizie e le ineguaglianze insite nella natura. La conclusione è che, per il messaggio cristiano, la società ideale non è quella che copia la natura nelle sue diseguaglianze, ma quella che persegue il bene di tutti. In ciò si trova già un primo segno della modernità e delle società democratiche.

– *Rottura spirituale: una dottrina della salvezza e della vita buona.* Il cristianesimo introdusse una nuova dottrina della salvezza, della vita buona. Temi già presenti nella filosofia greca, ma che nel cristianesimo acquistarono un fascino nuovo, tanto da spiegare la loro così lunga durata. Se il divino degli stoici era un principio anonimo e si confondeva con l'ordine e l'armonia dell'universo, quello cristiano si occupa di ogni creatura e promette l'immortalità. Cambia così anche l'idea di amore e di attaccamento alle creature. Cambiano soprattutto i concetti di salute e di salvezza nel loro diventare esperienza personale, nella forma e nei contenuti. Umanizzazione del divino e divinizzazione dell'umano – conclude Ferry in *L'Homme-Dieu* – si incontrano, suscitando però incomprensione da più parti.

Fu questa prospettiva cristiana che affascinò il filosofo stoico Giustino tanto da spingerlo alla conversione alla nuova fede. Ne abbiamo il racconto nelle sue *Apologie* e soprattutto negli atti del processo contro di lui e i suoi discepoli. In essi troviamo le ragioni del conflitto che oppose la filosofia stoica e il cristianesimo nascente intorno alle questioni dello statuto del divino, del *Logos* trasformato in uomo e della lotta per superare le diseguaglianze naturali. Giustino, vissuto nel II secolo, era stato uno stimato filosofo stoico. Dopo la conversione al cristianesimo Giustino scrisse due *Apologie* a difesa dei cristiani: la prima era rivolta all'imperatore Antonino Pio e la seconda a Marco Aurelio. In questi testi il filosofo parla del fascino del *Logos* divenuto «carne» e di una salvezza concepita non più quale provvidenza cieca, ma quale rapporto personale con il Dio fatto uomo. Il Dio degli stoici è cieco – scrive Giustino –, non ha coscienza, mentre il Dio cristiano si occupa di ogni creatura e promette l'eternità. Cambia così anche l'atteggiamento verso l'amore e l'attaccamento alle creature, che gli stoici avevano combattuto. Nella prospettiva cristiana, invece, quando si ama si viene salvati, e l'amore è più forte della morte, perché dopo la morte si reincontreranno coloro che si sono lasciati. A causa della sua conversione, Giustino, con tutti i suoi discepoli, subì il martirio ad opera dell'imperatore Marco Aurelio, tanto profanatoria appariva l'idea cristiana della *divino-umanità*.

1.3. *Modernità e autonomia delle scienze*

La terza secolarizzazione, che ha coinvolto l'evoluzione delle società occidentali dal XVI secolo in avanti, è quella studiata dall'opera di Max Weber in poi. È la secolarizzazione che segna l'avvento della modernità, che ha reso autonome dalla religione scienze e ambiti di pensiero via via più numerosi. La lettura sociologica più convincente pare quella che considera questa terza secolarizzazione quale effetto, sul piano religioso, di una generale differenziazione funzionale dell'intera società occidentale, che ha specializzato le competenze dei sotto-sistemi già esistenti (famiglia, scuola, economia, politica, cura, religione, cultura) e ne ha creati di nuovi, anch'essi specializzati. Ogni sotto-sistema ha dovuto concentrarsi su specifiche funzioni, rinunciando però ad altre che in passato erano di sua competenza. Si consideri, per esempio, a quante funzioni la famiglia tradizionale ha dovuto rinunciare, divenendo una famiglia nucleare con i due genitori

entrambi al lavoro. Per i sotto-sistemi che in passato avevano competenze diffuse, si è trattato sia di una perdita di rilevanza (simbolica e reale, a livello individuale e collettivo), sia di un confronto concorrenziale e conflittuale con altri sotto-sistemi.

Per il sotto-sistema religioso, questa delimitazione di competenze ha comportato effetti rilevanti. Nella società tradizionale, infatti, era il sotto-sistema religioso a dare forma, regole e tempi anche alle attività economiche, sociali, culturali. Dalla nascita alla morte, era la religione che dava contenuto e senso agli stili di vita degli individui, trasformando, a volte, in sacramenti e in riti anche le attività più profane. Il tempo delle giornate, dal mattino all'imbrunire, alla sera, era strutturato con segni e suoni sacri. E anche il tempo dell'anno seguiva un calendario liturgico, con le sue stagioni, i suoi divieti, le sue feste. Le pratiche relative al lavoro seguivano una serie di indicazioni e regolazioni da parte della religione. E a tutte le cose, pubbliche e private, i riti conferivano importanza e sacralità: al mangiare, al fare festa, al celebrare ricorrenze, oltre che a tutto quanto riguardava i «riti di passaggio»: nascere, sposarsi, ammalarsi, morire. La religione interagiva, «volenti o nolenti», con tutta la vita dei credenti e dei non credenti, e tutti dovevano riconoscere che essa era fondamentale per produrre coesione sociale e identità all'interno delle comunità.

Consideriamo in particolare gli effetti che la secolarizzazione ha avuto sulle spiritualità, che, in un certo senso, rappresentavano un sotto-sistema di ogni religione. Il primo dato è che la secolarizzazione non ha fatto scomparire le spiritualità, pur avendo trasformato molte delle loro espressioni tradizionali. Il secondo dato è che si tratta di una trasformazione che sta avvenendo sia a livello strutturale, cioè relativo ai vari sistemi e sotto-sistemi, sia a livello della personalità degli individui, dei loro valori e stili di vita. Molte ricerche indicano che la secolarizzazione ha avuto effetti maggiori sui rapporti dei credenti con le istituzioni delle Chiese, che non sulla vitalità delle religiosità popolari e delle nuove spiritualità.¹² Non vale

¹² U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma - Bari 2009 (ed. or. *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt a. M. 2008); P.L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna 2017 (ed. or. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Walter de Gruyter, Boston - Berlin 2014); L. BERZANO, *Spiritualità. Moltiplicazione delle forme nella società secolare*, Bibliografica, Milano 2017; L. BERZANO - C. GENOVA, *La società delle pratiche orizzontali. Percorsi di ricerca e*

quindi il principio, conseguente a una visione della società iper-integrata e totale, secondo il quale, se la società si secolarizza, si secolarizzano in egual modo anche tutti gli individui. Il terzo dato utile a spiegare le evidenti trasformazioni, qualitative e quantitative, delle spiritualità contemporanee è l'evoluzione che hanno conosciuto le comunità, come le parrocchie cattoliche, entro le quali un tempo nascevano e si collocavano molte delle spiritualità. In effetti, sono state soprattutto le comunità parrocchiali che, nel generale processo di secolarizzazione, hanno subito radicali modificazioni. Esse, per ragioni demografiche e di urbanizzazione oggi hanno visto venir meno la loro funzione di *comunità di appartenenza*. Piccole e grandi parrocchie si sono quindi spopolate degli abitanti storici, che per tutta la vita le avevano considerate un punto di riferimento condividendone visioni del mondo e pratiche religiose e civili.

2. Secolarizzazione degli stili di vita

L'ipotesi di questo testo è che, dalla metà del XX secolo, la secolarizzazione abbia coinvolto anche gli stili di vita degli appartenenti alle varie religioni, configurandosi quale quarta secolarizzazione: quella della vita quotidiana.¹³ L'autonomia delle scienze, indicata dalla secolarizzazione di Max Weber, si è estesa anche all'autonomia degli stili di vita, «dalla culla alla tomba». In tale contesto l'ambito dei bisogni, delle aspettative e delle pratiche quotidiane si pone sempre più come ambito autonomo dalla religione. Con la quarta secolarizzazione, assistiamo al pieno attuarsi del principio reso noto da Hugo Grotius nel 1625: *etsi Deus non daretur*, formulazione alla quale oggi andrebbe aggiunta quella dell'*etsi communitas non daretur*. È la modernità, dal protestantesimo in poi, ad aver rarefatto in campo religioso i legami verticali con le tradizioni e le Chiese.

Il Protestantesimo sembra assottigliare la materia del discorso religioso fino a espellerla totalmente, fino a piombare il fedele, per esempio nella spiritualità quacchera, in un'atmosfera dalla rarefazione abissale, senza appigli. Se infatti da un lato protegge il centro della semiosfera religiosa da ogni

ipotesi, I libri di Emil, Bologna 2010; S. PALMISANO - N. PANNOFINO, *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità*, Mondadori Università, Milano 2021.

¹³ L. BERZANO, *Quarta secolarizzazione. Autonomia degli stili di vita*, Mimesis, Milano, 2017 (tr. ingl. *Fourth Secularisation. Autonomy of Individual Lifestyles*, Routledge, London - New York 2019).

segno umano, lasciando che vi campeggi la vuota ombra della trascendenza, dall'altro sgretola anche il rituale, inventando un Dio che parla non alle collettività ma ai singoli. È infatti il Protestantesimo la vera religione della modernità, quella che nasce e si alimenta dall'invenzione della singolarità umana all'uscita dal Medioevo.¹⁴

È la modernità contemporanea ad aver dato avvio alla «religione della singolarità umana» e al passaggio da «Dio» a «io». E, anche quando il senso religioso viene vissuto collettivamente, la comunità è una forma sociale rarefatta, come il vibrare insieme di individualità diverse, o il paradossale condividere lo stesso gusto del silenzio e della solitudine. Sono le forme collettive degli *happenings* spirituali senza trascendenza, dei *pantheon* personali, dei nuovi idoli sacri, a colmare il senso religioso orfano di legami verticali e di tradizioni.

Qual è dunque il senso religioso nel tempo della quarta secolarizzazione? La letteratura internazionale ha individuato nel campo religioso tre direttrici principali delle trasformazioni in atto: de-istituzionalizzazione, personalizzazione, emersione di nuove forme sociali del religioso.¹⁵

¹⁴ M. LEONE, *Spiritualità digitale. Il senso religioso nell'era della smaterializzazione*, Mimesis, Milano 2014, 23.

¹⁵ C. LERAT - B. RIGAL-CELLARD (edd.), *Les mutations transatlantiques des religions*, PUB, Pessac 2000; R.J. CAMPICHE (ed.), *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Theologischer Verlag Zürich AG, Zürich 2004; N.T. AMMERMAN (ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, OUP, London - New York 2007; BECK, *Il Dio personale. La nascita*; M. BAUMANN - J. STOLZ (edd.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, Labor et Fides, Genève 2009; P.L. BERGER - G. DAVIE - E. FOKAS, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Ashgate, Aldershot 2008 (tr. it. *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, il Mulino, Bologna 2010); B.S. TURNER, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*, CUP, Cambridge 2011; P. GORSKI - D. KYUMAN KIM - J. TORPEY - J. VANANTWERPEN (edd.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York University Press, New York 2012; P. NORRIS - R. INGLEHART, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, CUP, Cambridge 2004 (tr. it. *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, il Mulino, Bologna 2007); S. MACKIAN, *Everyday Spirituality: Social and Spatial Worlds of Enchantment*, Palgrave Macmillan, London 2012; F. GAUTHIER - T. MARTIKAINEN, *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, Ashgate, Farnham - Burlington (VT) 2013; L. OBADIA, *La marchandisation de Dieu*, CNRS Éditions, Paris 2013; G. GIORDAN - E. PACE (edd.), *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Springer International Publishing Switzerland, Cham 2014; J. STOLZ - J. KÖNEMANN - M. SCHNEUWLY PURDIE - T. ENGLBERGER - M. KRÜGGELER, *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego*, Labor et Fides, Genève 2015; BERZANO, *Spiritualità. Moltiplicazione delle forme*; ID., *Un altro Gesù. Il tempo e le parole di un uomo*, Elledici, Torino 2020; F. GARELLI, *Gente di poca fede. Il*

2.1. De-istituzionalizzazione

La prima trasformazione in atto è la de-istituzionalizzazione dello stile religioso, cioè il suo passaggio dalla sfera delle istituzioni alla sfera della soggettività. Si indeboliscono i tradizionali processi di socializzazione delle nuove generazioni attraverso i quali, direttamente o indirettamente, le istituzioni religiose riuscivano a trasmettere i propri modelli culturali e stili di vita. È un contesto ben diverso da quello in cui una concentricità di appartenenze, che discendevano da un'adesione a tutto tondo a una comunità territoriale (parrocchia, paese, quartiere), era per se stessa educativa. L'esperienza della pluralità dei mondi sociali propria della condizione *secolare* fa perdere rilevanza alla sfera delle istituzioni in tutti i campi, compreso quello religioso, così che le esperienze personali dell'individuo acquisiscono più peso e realtà di quanto abbiano per lui le istituzioni. Le esperienze degli individui acquistano oggi legittimità, riconoscimento e attendibilità in una misura che sarebbe stata impensabile nella società tradizionale. La scelta e l'elaborazione di una propria spiritualità rientrano oggi tra i vari progetti di vita da costruire individualmente, accanto a quelli formativo, lavorativo o familiare.

L'individuo, divenuto un *io molteplice* (che varia nel tempo e si identifica con la propria spiritualità in modi diversi, a seconda degli ambiti quotidiani cui partecipa) è portato a seguire scelte mutevoli e successive anche in campo spirituale. Sono i concetti di individualizzazione e di differenziazione che Georg Simmel (1858-1918) identifica come i cardini di ogni evoluzione sociale, individuale e collettiva.¹⁶ Entrambi rispondono al bisogno di affermare la propria personalità tramite una differenziazione qualitativa che ha la funzione di attrarre l'attenzione del gruppo di cui si fa parte. Individualizzazione e differenziazione rispetto agli altri membri del gruppo sono tra le principali motivazioni che sollecitano e determinano l'agire degli individui. Emerge perciò una *soggettività differenziata* anche in campo religioso, quasi a evitare che l'unicità dell'individuo vada dispersa in forme oggettivate. Quindi, con il

sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio, il Mulino, Bologna 2020; R. CIPRIANI, *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, Franco Angeli, Milano 2021; G.A. GILLI, *Locus sui. Religioni di luogo*, Mimesis, Milano 2021.

¹⁶ G. SIMMEL, *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Duncker & Humblot, Leipzig 1890 (tr. it. *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma - Bari 1998⁴).

moltiplicarsi degli stili di vita nelle società orizzontali, anche in campo religioso si passa dalla spiritualità unitaria (tipica di un'istituzione) a spiritualità plurime (tipiche dei soggetti). Si moltiplicano, dunque, le spiritualità allo stesso modo degli stili di vita, sotto l'impulso del desiderio individuale di differenziarsi anche nel campo dell'identità religiosa.

Anche lo stile di vita si oggettivizza e si moltiplica, ponendosi a disposizione di chi lo adotta, il quale ne fa un uso proprio e lo connota di significati e funzioni personali, indipendentemente dalla dimensione valoriale originaria. In questo processo di personalizzazione, aumentano gli individui e le spiritualità che non hanno uno *status* religioso fisso. Tuttavia ciò non preannuncia, come si è visto, la fine della dimensione spirituale, ma piuttosto la tendenza dell'individuo a costruire un proprio progetto di vita spirituale. La dissoluzione di un unico profilo di soggetto porta a interpretare l'identità spirituale come un campo di possibilità e di limiti, che come si è detto appartengono contemporaneamente a più mondi diversi. L'accento posto sul sé, sulla sua autenticità, è parte integrante delle spiritualità secolari, nelle quali il nesso tra salute spirituale e salute fisica appare come l'augurio e la "preghiera" forse più ricorrente: *Take care of yourself*. Salute e salvezza spesso si intrecciano, formando uno stato di benessere complessivo in cui non vi è più una distinzione netta tra la dimensione fisica e quella spirituale. Alla base vi è un insieme di bisogni relativi ad alimentazione, tempo libero, sessualità, relazioni con gli altri, sui quali si formano inediti *networks* terapeutici e spirituali.

2.2. Personalizzazione

La seconda direttrice delle trasformazioni in atto nella modernità avanzata è la personalizzazione del credere. Si tratta di una crescente tendenza alla libera composizione degli elementi del proprio stile di vita religiosa.¹⁷ Questa generatività personale del proprio stile non impedisce, però, che l'a-

¹⁷ W.C. ROOF, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, Harper Collins, San Francisco 1993; ID., *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton 1999; ID., *Religion and Spirituality: Toward an Integrated Analysis*, in M. DILLON (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, CUP, Cambridge 2003, 137-148; D. HOUTMAN - S. AUPERS, *The Spiritual Revolution and the New Age Gender Puzzle: The Sacralization of the Self in Late Modernity (1980-2000)*, in K. AUNE - S. SHARMA - G. VINCETT (edd.), *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*, Ashgate, Aldershot 2013, 99-118.

dozione di nuove credenze e pratiche, così come l'attribuzione ad esse di un preciso significato, avvengano attraverso modalità collettive e condivise con altri. In questo sta la dimensione collettiva, seppur informale, degli stili di vita. A tale autonomizzazione degli stili religiosi si sono dati nomi diversi: *bricolage* religioso, *patchwork* religioso, religione *à la carte*, spiritualità *newager*. Tutte le diverse definizioni indicano quell'insieme di pratiche (comportamenti, credenze, esperienze, rituali, conoscenze, letture) che individui o gruppi coltivano oggi con maggiore libertà che in passato. È il fenomeno in cui l'idea di un "libero mercato" religioso di beni simbolici si combina con l'idea di comportamenti individuali utilitaristici. È la modernità avanzata che crea un individuo religioso di questo genere: un soggetto che compone insieme, ma liberamente, coesione sociale e autonomia, continuità e discontinuità rispetto ai vincoli della tradizione e della comunità. Che crea, cioè, l'individuo religioso senza un credo o una morale rigidamente normativi. Uno dei profili religiosi che emergono dalle recenti ricerche è quello del «sono credente, ma a modo mio». Nella Chiesa cattolica questo profilo è quello dei fedeli che partecipano alle funzioni religiose legate alla vita familiare, a un pellegrinaggio o alla festa in onore di un santo, ma che poi strutturano i loro comportamenti con autonomia. Il risultato finale è la moltiplicazione degli stili di vita religiosi, diversamente da quanto avveniva nelle società tradizionali nelle quali esisteva l'unico stile di vita indicato dall'autorità legittima. Si ripropone quanto era già avvenuto in Grecia con la crisi dei grandi miti: quando cioè gli dèi greci, fatti a immagine degli uomini che li adoravano, ormai servivano più a offrire una spiegazione di grandi questioni come il dolore, la morte, il futuro, che non a indirizzare la vita quotidiana delle persone. Da qui la fragilità di quegli stessi dèi come entità veramente autonome.

2.3. Nuove forme sociali

Un'ultima direttrice della quarta secolarizzazione riguarda l'emergere di nuove forme sociali nel campo religioso. Infatti la de-istituzionalizzazione e la personalizzazione di cui si è parlato contribuiscono al sorgere di nuove modalità di condivisione religiosa, cioè di nuovi stili di vita che si producono "orizzontalmente", come le mode e le tendenze.¹⁸ Ne emergono

¹⁸ ROOF, *Spiritual Marketplace*; R.C. FULLER, *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*, OUP, London - New York 2001; J.-C. USUNIER - J. STOLZ (edd.), *Religions as Brands: New Perspectives in the Marketization of Religion and Spirituality*, Ashgate,

credenze e pratiche religiose prodotte più dall'interazione e dal contesto sociale che non dalle tradizionali agenzie di socializzazione religiosa.

Alla radice di tutto sta l'elemento, tipico della modernità, della crescita delle *chances* di vita, delle opportunità, e quasi il dovere di scegliere personalmente. *Gli* stili, più che *lo* stile, sono la forma più funzionale a tale contesto. Se tale tendenza risultasse inarrestabile, avremmo l'indebolimento dei legami tradizionali e una situazione di anomia, con il venir meno di elementi normativi condivisi da tutti e la moltiplicazione delle scelte individuali. Non quindi disinteresse o silenzio intorno alle religioni, ma piuttosto frammentazione dei «grandi racconti» e delle tradizioni religiose. Dissolti i dogmi dell'ateismo ideologico, la quarta secolarizzazione moltiplica le visioni soggettive e i *loisirs* religiosi. Come uno sfondo ermeneutico a disposizione di ciascuno, si moltiplicano visioni spirituali entro le quali collocare gli avvenimenti della vita, individuale e collettiva. Ne nasce una religione personale che il sociologo Robert Bellah (1927-2013) ha definito *sheilaismo*, dal nome (Sheila) di una donna da lui intervistata: ci sarebbero, dunque, tante religioni quanti sono gli abitanti del pianeta.¹⁹ Quanto poi all'effettiva libertà di scelta di queste molteplici esperienze personali, non è possibile riconoscerci una grande autonomia. Anche questi nuovi credenti sono molto più eterodiretti di quanto essi stessi possano pensare. I mercati della società dei consumi indicano loro quanto devono consumare, anche nel campo religioso; ed essi non resistono sempre con grande convinzione alle lusinghe del mercato.

Un particolare interesse viene oggi riservato a quello stile di vita religioso che è stato definito del *praticare senza credere*. È lo stile di vita osservabile in quanti, pur appartenendo a una religione, adottano pratiche di altre religioni per ricerca, per curiosità, per imitazione. Tali pratiche sono però egualmente dotate di un senso unitario, agli occhi dell'individuo che le adotta, e possono essere condivise con collettività più o meno ampie. In alcuni casi, e comunque solo successivamente, vi si può affiancare anche una condivisione di elementi dottrinali, cioè di credenze.

Anche nel campo spirituale, le ricerche documentano il moltiplicarsi di tendenze e di stili di vita individuali basati sulla scelta di esperienze e

Farnham 2014; C.H. LIPPY - E. TRANBY, *Religion in Contemporary America*, Routledge, London - New York 2013.

¹⁹ R. BELLAH (ed.), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985, 180 ss.

pratiche proprie, ricomposte in nuovi alfabeti simbolici – liturgie personali o collettive – che esaltano la creatività di individui o gruppi religiosi.²⁰ Analogamente a quanto avviene nella società dei consumi, possiamo dire che anche nel campo religioso c'è un passaggio dagli *status symbols* agli *style symbols*, mediante il quale anche le pratiche religiose si separano dai loro ruoli di indicatori di appartenenze ascritte o di classe, pervenendo a una dimensione del tutto comunicativa. Le ricerche sulle nuove spiritualità giovanili indicano sempre più l'affermarsi di questi stili di vita basati sulla vicinanza espressiva ed emotiva. Si tratta di spiritualità che condividono una solidarietà “di pelle” e tratti di narcisismo collettivo. Alla perdita di meta-narrazioni e di sistemi normativi generali, segue ora una cultura basata sull'immaginario e sull'iper-produzione di comunicazioni libere da riferimenti ad autorità. Questo mutamento antropologico fa nascere un nuovo attore sociale che privilegia il sapere estetico, il sapere dell'arte, il sapere espressivo. Si tratta di una dimensione della quarta secolarizzazione: la quotidianizzazione dell'estetico, che consente di considerare anche gli stili di vita come arte e di porsi nei confronti dell'oggetto estetico in un atteggiamento autonomo e divertito. Se la dimensione spirituale non è propria del piano materiale, allora è nel cuore di ognuno che va collocata.

3. Ottimismo religioso

L'interpretazione di questo testo relativa al cristianesimo quale forza secolarizzante e generativa della modernità introduce una nuova linea di ricerca sul fascino del messaggio evangelico e della sua storicizzazione nel cristianesimo. Si tratta di prospettiva diversa sia da quella recente del tramonto delle religioni e del sacro a causa della secolarizzazione, sia da quella molto più antica di Epicuro che, per diletto, relegava tutti gli dèi negli angoli più remoti del mondo.

L'ipotesi iniziale di questo testo era che anche la forma più radicale della quarta secolarizzazione non avesse svuotato le religioni delle loro esperienze spirituali, ma ne avesse trasformato le connessioni con le società secolari. In tale contesto, tutte le religioni storiche – a livello sia di pratiche,

²⁰ BERZANO - GENOVA, *La società delle pratiche orizzontali*; S. PALMISANO, *Exploring New Monastic Communities*, Routledge, London 2016; BERZANO, *Spiritualità. Moltiplicazione delle forme*.

sia di concezione del mondo – si trovano in una crisi che le coinvolge non tanto con forme (egualmente tradizionali) di ateismo, ma con il diffondersi di *pantheon* personali, diversi per ogni soggetto e profondamente embricati con la vita e i bisogni dei loro portatori, in cui si esprimono (proprio come nella religiosità tradizionale) sia pratiche di vita, sia atteggiamenti di fondo verso temi e problemi fondamentali dell'esistenza. Ne emergono alcuni dati, individuabili nell'autonomia rispetto alle costruzioni teologiche tradizionali di fondo, nella materializzazione del divino in tutte le sue forme, quali le «religioni di luogo»²¹ (in opposizione parziale al multisecolare percorso di smaterializzazione compiuto nei secoli passati) e, infine, in una religione che non dà ordini al corpo, ma dialoga con esso quasi “alla pari”. Sono *pantheon fai-da-te*, guidati dai bisogni di un soggetto scettico verso le gerarchie, qualificato da credenze personali e meno interessato ai dogmi, compreso quello dell'unicità del divino.

In tale contesto si ripresenta nuovamente²² quanto ipotizzato da Weber secondo cui la secolarizzazione porta con sé un «sentimento d'inaudita solitudine interiore del singolo individuo», che solo nuove forme spirituali possono colmare. Parole sorprendenti, dette dal più classico teorizzatore della secolarizzazione.

Si impongono quindi due linee di ricerca in campo cattolico: quella sui «cattolici culturali» e quella sul crescente «cristianesimo festivo».

– *Cattolici culturali* sono quanti hanno riserve e mettono in dubbio verità, valutazioni etiche e forme di pratiche rituali delle Chiese, senza sentirsene fuori o indotti a uscirne. La loro identità è «cattolica» per tradizione, indicativa quindi di uno scisma interiore e personale, anche se per la sua consistenza numerica essa si manifesta ormai socialmente. L'identificazione con il cristianesimo rimane solo per la sua storia e per quanto esso ha prodotto di positivo nella cultura, nei diritti individuali e collettivi, nell'economia. Le ricerche *Eurobarometro* indicano che in Italia oltre il 90% dei cittadini è battezzato secondo il rito cattolico, l'80% si dichiara cattolico, oltre il 10% praticante; ma i dati relativi a singole credenze teologiche e ai temi della bioetica (aborto, fecondazio-

²¹ Il riferimento alle «religioni di luogo» richiama una definizione di “luogo” nella sua accezione più intima e profonda, che si ritrova in GILLI, *Locus sui*. Il volume apre la nuova collana «A dei ignoti», diretta da Luigi Berzano e da Roberto Revello presso l'editore Mimesis.

²² Come ricordato all'inizio alla nota 3 (cf. p. 62).

ne assistita, divorzio, unioni civili, sessualità, eutanasia) indicano una grande autonomia dei singoli. Nei *cattolici culturali* permane la realtà definita da Benedetto Croce (1866-1952) nel suo saggio *Perché non possiamo non dirci «cristiani»* (1942), dove si riconosce che

il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo Spirito, che sempre ci supera e sempre è noi stessi; e, se noi non lo adoriamo più come mistero, è perché sappiamo che sempre esso sarà mistero all'occhio della logica astratta e intellettualistica.²³

Nei *cattolici culturali* rimane un cristianesimo quale cultura generativa della modernità con la sua concezione della storia, dei valori civili, dell'identità nazionale.

– Strettamente connessa alla forma di *cattolici culturali* è quella di *cristianesimo festivo*. È la più vistosa svolta statistica della partecipazione rituale, che da un lato documenta il crollo della partecipazione alla messa domenicale (che riguarda solo più il 10-15% dei battezzati secondo le ricerche) e dall'altro vede la partecipazione di oltre i due terzi degli italiani ai «riti di passaggio» o «stagionali»: battesimo, prima comunione, cresima, matrimonio, rosari per defunti, funerali. Sempre meno cattolici a messa la domenica e sempre più partecipanti ai riti di festa. Per la maggioranza dei cattolici la loro fede rimane un «religioso festivo stagionale» che si struttura intorno ai riti sui quali s'incentra la socializzazione dei cicli familiari di nascita, adolescenza, formazione di una famiglia, decesso. Al di là di queste celebrazioni l'appartenenza alla comunità parrocchiale è molto debole.

In queste ultime celebrazioni sta il potere simbolico unificante dei riti che sono da sempre il fondamento della comunità. Nelle attuali «società post-rituali» si assiste a un massimo di comunicazione senza comunità. La tradizionale comunità senza comunicazione ha ceduto il passo alla comunicazione senza comunità. Dopo il disincantamento della vita quotidiana, familiare, sociale, pubblica, anche l'arte è disincantata. Le liturgie religiose danno grande importanza al contenuto e alla parola parlata e scritta, pur se i riti e le cerimonie hanno la funzione di rappresentare tutta la vita e darle fascino. Per tale ragione si potrebbe capire quanto è forte la durata, anche nelle società secolari, dei «riti di passaggio» citati. Lo indicava già Émile Durkheim (1858-1917).

²³ Oggi in B. CROCE, *La mia filosofia*, Adelphi, Milano 2006².

Il culto è costituito essenzialmente dal ciclo delle feste che tornano regolarmente in epoche determinate. Possiamo ora comprendere da dove derivi questa tendenza alla periodicità; il ritmo al quale obbedisce la vita religiosa non fa che esprimere il ritmo della vita sociale, e deriva da esso. La società può rinnovare la consapevolezza che ha di sé soltanto a condizione di riunirsi. Ma non può tenere perpetuamente le sue assise. Le esigenze della vita non le permettono di restare indefinitamente allo stato di congregazione; essa si disperde per riunirsi di nuovo quando torna a sentirne il bisogno. È a queste alternanze necessarie che corrisponde il regolare avvicendamento di tempi sacri e tempi profani.²⁴

Come interpretare il *cristianesimo festivo*, prefigurato nella classica definizione della sociologia di Durkheim? A livello sociologico, è necessaria una svolta rituale contrassegnata dalla preminenza della forma rasserenante ed estetica del rito, sapendo che è il *medium* che, in parte, produce il messaggio e in questo consiste la forza dei riti. Si ritrova, infatti, nei «cattolici festivi» la sensibilità valorizzante il benessere, la gioia, i rapporti sociali positivi, la ricerca di un Dio «d'amore e di perdono», un cristianesimo fonte di emozioni e di esperienze gioiose. Per i giovani in particolare l'esperienza religiosa richiama il bisogno di entusiasmo e di esperienze che il filosofo e psicologo William James (1842-1910) ha descritto come «ottimismo religioso».²⁵

²⁴ É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma 2005 (or. 1912), 367.

²⁵ W. JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1904 (or. 1902).

IL SENTIMENTO RELIGIOSO NELL'ITALIA INCERTA DI DIO

FRANCO GARELLI

PATH 21 (2022) 81-94

In questi due anni di una pandemia troppo prolungata si è sviluppato un acceso dibattito circa le sorti della fede cristiana e della Chiesa nella nostra società. Un dibattito che ha avuto il suo perno all'interno degli ambienti ecclesiali, ma che ha presto coinvolto osservatori e studiosi delle dinamiche pubbliche e delle vicende religiose del nostro paese. L'impressione di fondo è che il pessimismo stia prevalendo, anche se qua e là si colgono delle novità, come forme di reazione a una situazione del tutto anomala rispetto al passato.

1. Chiesa e cattolicesimo alla prova della pandemia

Tra i pessimisti, possiamo annoverare quanti hanno criticato la Chiesa italiana (in particolare i suoi vertici) per aver subito – nei mesi clou della pandemia – l'imposizione da parte delle autorità politiche della sospensione della liturgia e dei funerali partecipati dalla comunità, «smarrendo in tal modo il proprio gregge»,¹ o dimenticando che gli ambienti ecclesiali non sono solo «assembramenti a rischio, ma anche luogo dello spirito: una risorsa in tempi difficili, che suscita speranza, consola e ricorda che non ci si salva da soli».² Il biasimo, in altri termini, ha riguardato una Chiesa che

¹ R. MACCIONI, *La Chiesa ha smarrito il gregge nella pandemia. Intervista a G. De Rita*, in «Avvenire» 14 agosto 2021.

² A. RICCARDI, *Se per battere la paura del contagio si mettono in ginocchio le nostre chiese*, in «La Stampa» 29 febbraio 2020.

avrebbe disatteso il principio della carità cristiana di essere prossima alla condizione delle persone in tutte le circostanze della vita, soprattutto quelle che più le sconcertano e le interpellano nel profondo. Una variante di questa critica chiama in causa anche un clero che avrebbe vissuto con disagio questo drammatico periodo, incapace di reinventarsi un nuovo compito nell'emergenza sanitaria, a fronte di altre categorie professionali (infermieri e medici) che si sono invece distinte per un impegno eroico. Al riguardo, alcuni hanno espresso giudizi ancor più pesanti, nella convinzione che la Chiesa contemporanea sia priva di santi, quelli che in epoche lontane (come ai tempi di san Carlo Borromeo) sfidavano la morte per soccorrere i malati di peste.

Con la pandemia si è poi innescato un evidente calo della presenza religiosa nel paese, che nella maggior parte dei casi non verrà assorbito;³ e che si somma al trend negativo in atto da decenni, come puntualmente rilevato da tutte le indagini nazionali. Per cui difficilmente la Chiesa – dopo questo periodo di sconvolgimento pubblico – ritroverà il suo popolo, non soltanto nella frequenza ai riti, ma anche come presenza umana e solidale nelle varie realtà locali. L'esperienza della pandemia sembra, dunque, aver prodotto un ulteriore “scrollo” dell'albero della fede e della Chiesa in Italia, attenuando ulteriormente legami già labili in ampie quote di popolazione, spezzando il ritmo delle proposte e delle attività delle comunità locali, innescando (anche grazie a internet) percorsi di ricerca e di espressione religiosa oltre i confini abituali.

Un'ulteriore riflessione critica riguarda la difficoltà o l'incapacità della Chiesa italiana di svolgere un discernimento spirituale delle vicende vissute dalla popolazione nei momenti clou della pandemia; una carenza questa sottolineata da molti osservatori e gruppi sociali, che a più riprese si sono chiesti perché l'insieme dei vescovi e dei pastori italiani – a differenza del Pontefice – non siano stati all'altezza di questo loro alto compito in un periodo cruciale della nostra epoca. L'italiano medio (è stato detto) ha vissuto male l'afonia pubblica e spirituale del magistero ecclesiale nell'emergenza sanitaria.⁴ Una Chiesa italiana che è parsa più preoccupata delle

³ E. BOVA, *La variante C. Il cattolicesimo italiano in uscita dalla pandemia*, in «Quaderni di Sociologia» 1 (2022) n. 88.

⁴ ESSERE QUI, *Il gregge smarrito. Chiesa e società nell'anno della pandemia*, Rubettino, Sovernia Mannelli (CZ) 2021, 11.

chiese chiuse dal potere politico che capace di riflettere pubblicamente sui drammi che si stavano vivendo, sulle morti in solitudine e senza funerali, sulle bare accatastate, sul senso di eventi che hanno stravolto la vita umana, civile e quella ecclesiale. Per cui la comunicazione pubblica della fede è stata debole o pavida in questo dramma sociale e sanitario. Di qui il rischio – denunciato da alcuni teologi – che anche la Chiesa nel suo insieme contribuisca a rendere evanescente la dimensione escatologica del cristianesimo.⁵ E ciò proprio in un momento in cui la politica e la scienza hanno giustamente dominato la scena, ma nel quale si apriva un grande spazio per offrire alle persone non soltanto risposte tecniche a ciò che stava succedendo, ma anche prospettive umane e spirituali di cui si avverte un gran bisogno proprio nei periodi più ostici.

2. Segnali di irrilevanza

È a fronte di segnali come questi che si diffonde l'idea di una progressiva marginalità della Chiesa e del cattolicesimo nella società italiana, resa particolarmente evidente proprio da una pandemia (come riconosciuto dagli stessi vescovi) che «ha messo in ginocchio le comunità cristiane, diocesane e parrocchiali».⁶ A questo proposito c'è chi ha parlato senza mezzi termini di una presenza cattolica nel paese che sta cadendo nell'irrilevanza nei momenti decisivi della nazione;⁷ di una Chiesa dai riflessi lenti, a un tempo intimidita e disorientata, scollegata dalla società reale, nella quale cresce la distanza tra i fedeli e i pastori, sempre più in difficoltà a interpellare le coscienze.⁸ Mentre altri osservatori vedono nell'incendio che nel 2019 ha devastato la Cattedrale di Notre Dame a Parigi l'icona di una Chiesa che si sta consumando «tra indifferenza e discredito», di «un cattolicesimo che incide sempre meno nella vita pubblica»; di un cristianesimo

⁵ F.G. BRAMBILLA, *Gente di poca fede e di incerta religione? La condizione attuale del cattolicesimo italiano*, in «La Rivista del Clero Italiano» 100 (2020) 692.

⁶ 74^a ASSEMBLEA GENERALE DELLA CEI, *Annunciare il Vangelo in un tempo di rinascita. Per avviare un «cammino sinodale». Carta d'intenti per il «Cammino sinodale»*, in www.ceinews.it/wp-content/uploads/2021/06/CartaadIntenti_Assemblea.pdf (11.4.2022).

⁷ ESSERE QUI, *Il gregge smarrito*, 6.

⁸ BOVA, *La variante C*, 8.

(italiano ed europeo) segnato dal declino, anche per l'incapacità di intercettare le domande di senso della modernità avanzata.⁹

Dietro a queste note melanconiche si avverte, comunque, che la fragilità dimostrata dalla Chiesa nella pandemia ha lontane radici. Da alcuni decenni il cattolicesimo (anche nel nostro paese) è oggetto di una «disaffezione galoppante», che si manifesta a vari livelli: dalla costante diminuzione della pratica religiosa alla crisi delle vocazioni, dalla sempre maggior distanza delle persone dalla morale religiosa a un'adesione via via più incerta alle credenze cristiane. Per contro, si amplia «l'area della spiritualità deistituzionalizzata, fluida, reversibile, individuale e sincretica, ad alto tenore simbolico ma a basso tenore normativo»; mentre in parallelo, non pochi optano per «un'appartenenza identitaria, meramente ideologica, a un cristianesimo immanentizzato, manipolato come pacchetto valoriale da usare come piattaforma rivendicativa del conflitto politico».¹⁰

La conclusione che alcuni osservatori e uomini di Chiesa traggono da questo scenario «affaticato» è che anche il nostro paese sia ormai coinvolto in un processo di «esculturazione» della fede: tipico dei contesti in cui «la fede cristiana esce dal sapere comune, non è più codice cognitivo dell'autocomprensione individuale e collettiva, ma semplice lessico cui attingere occasionalmente»;¹¹ o tipico delle situazioni – per dirla con il teologo Christoph Theobald – nelle quali la Chiesa e il cristianesimo non sembrano più in grado di ispirare la vita quotidiana dei loro contemporanei.¹²

Il quadro perlopiù pessimistico sin qui evocato sembra per vari aspetti plausibile e illustra certamente le difficoltà della Chiesa italiana nel far fronte alla pandemia e più in generale nel rendere più moderna e feconda la sua presenza nella società italiana contemporanea; anche se riflette una lettura della realtà che privilegia alcune prospettive mentre ne dimentica altre. Altri osservatori delle vicende religiose nazionali condividono l'idea che l'emergenza sanitaria abbia rappresentato un vero e proprio *stress test* della tenuta della Chiesa e del cattolicesimo nella società italiana, ma con esiti più compositi e contrastati rispetto a quanto indicato dalle precedenti analisi.

⁹ A. RICCARDI, *La Chiesa brucia? Crisi e futuro del cristianesimo*, Laterza, Roma - Bari 2021, 13.

¹⁰ T. BARTOLOMEI, *Cultura: un compito di credibilità. Editoriale*, in «Rivista del Clero Italiano» CII (11/2021) 739.

¹¹ *Ivi*.

¹² C. THEOBALD, *Il popolo ebbe sete. Lettera sul futuro del cristianesimo*, EDB, Bologna 2021.

3. Trattati di dinamismo

C'è chi ha notato, ad esempio, che ovunque «le Chiese storiche, per il respiro lungo della loro storia, hanno interpretato il loro ruolo ai tempi della pandemia come mediatori della compassione, accettando il sacrificio temporaneo di non poter celebrare i servizi religiosi».¹³ In ciò contrappo-
nendosi a una visione religiosa, tipica di alcuni gruppi fondamentalisti o di matrice millenaristica, che considera la pandemia come un castigo di Dio o come il segno di una presenza diabolica nel mondo. Non si tratta di un aspetto di poco conto, visto che questa narrazione più armonica delle vicende pandemiche (veicolata anche dalla Chiesa cattolica) sembra aver fatto breccia nell'insieme della popolazione italiana, come rilevato da indagini empiriche svolte nel periodo. Infatti, contrariamente a molti luoghi comuni, la grande maggioranza degli italiani non ha interpretato il Coronavirus come un fulmine divino che si abbatte su un mondo ritenuto ormai pagano e secolarizzato, prendendo dunque le distanze (anche in questa situazione limite) dalle idee di un Dio punitivo o del prevalere delle forze del male. Molti italiani, inoltre, in questa emergenza sanitaria sono stati spinti a riflettere sulle questioni ultime dell'esistenza o si sono interrogati sui possibili messaggi religiosi latenti in questo evento drammatico, o ancora si sono sentiti avvolti in un mondo di mistero non facile da decifrare; tutti segni della vitalità del sacro che mai scompare e che agisce da sottofondo nella vita di una quota consistente di popolazione.

Un altro elemento di "novità" del periodo può essere individuato nella forte domanda di riti umani e religiosi che si è registrata durante l'emergenza sanitaria, proprio a fronte dell'impossibilità di molti – per motivi di salute pubblica – di dare l'estremo saluto ai propri cari colpiti dalla malattia. Una situazione questa considerata perlopiù disumana, vissuta dalle persone con grande sconcerto; e che mette in discussione l'idea, coltivata da vari studiosi, che il bisogno di riti di passaggio partecipati, la condivisione della pietà umana, il sentirsi parte di un mondo di mistero, non abitino più le nostre società secolarizzate, perlopiù inclini a considerare il vivere e il morire come fatti privati.

¹³ E. PACE, *La fede ai tempi della pandemia*, in «Dialoghi» XX (7-9/2020) n. 79, 45-51. In questo paragrafo vengono esposti concetti in parte già trattati in F. GARELLI, *Nuova scala di valori*, in «Vita Pastorale» 4 (2022) 28-29.

È pur vero, inoltre, che la pandemia ha sconvolto la normale prassi della vita della Chiesa e delle comunità cristiane, producendo una situazione in cui nulla sarà come prima e nella quale i fedeli più tiepidi possono aver ulteriormente allentato i loro già labili legami religiosi. Tuttavia, occorre riconoscere che proprio nel periodo più acuto del *lockdown*, si è registrato un attivismo religioso assai intenso (ancorché disordinato) soprattutto da parte dei fedeli più impegnati, che si è espresso nella partecipazione alle messe virtuali e nel collegarsi ai vari momenti di preghiera e di riflessione promossi dalle Chiese locali, oltre che in una diffusa ricerca di fonti e di figure spirituali arricchenti, capaci di meglio interpretare i segni di un tempo oscuro e drammatico. Si tratta di un dinamismo che ha allargato gli orizzonti dell'appartenenza religiosa, portando le persone a gestire in modo autonomo il rapporto col sacro e a muoversi in modo libero e selettivo tra le varie offerte religiose e spirituali presenti nel proprio ambiente di vita.

Nel momento culmine della pandemia si è poi assistito a una feconda riflessione (che ha coinvolto esponenti del mondo laico, di quello cattolico e di altre fedi religiose) sulla lezione umana che le nostre società debbono ricavare dal dramma della pandemia; per cui a partire da sensibilità diverse i vari gruppi hanno offerto un bel campionario di intenzioni e di prassi virtuose. Rientrano tra messaggi condivisi in questo confronto a distanza, la necessità di riordinare la scala dei valori, l'urgenza di riconnettersi con la terra e l'ecosistema, la riscoperta del valore dello stato sociale, l'importanza di un uso "umanistico" della civiltà digitale, la non rimozione delle idee della morte e della finitudine umana, l'uso di questo *shock* per ridurre le disuguaglianze sociali. Insomma, un bell'esercizio di convergenza soprattutto tra credenti e laici, spinti anche da questa pandemia a superare gli antichi steccati.

4. Persistenza e ambivalenza del "sacro cattolico"

Infine, guardando a quel che è successo nell'emergenza sanitaria, sembra difficile avallare l'idea che sia in atto nel nostro paese un processo di rigetto della fede cristiana, una silenziosa rottura con la religione della tradizione. Ciò in quanto nella tragedia sono tornati alla ribalta i simboli di una cultura cristiana e cattolica pur in una società alle prese con un lungo processo di secolarizzazione delle coscienze. Si pensi, infatti, ai molti italiani (non solo cattolici impegnati o "culturali", ma anche credenti a modo

proprio, o non credenti) che – nelle fasi più acute della pandemia – si sono identificati nelle preghiere e nei gesti pubblici di cui si è reso protagonista papa Francesco, comprese le sue messe celebrate alle sette del mattino a Santa Marta e trasmesse dalla Rai; o che hanno condiviso il rinnovo dei voti ai santi patroni in varie città italiane, volto a chiedere la loro intercessione per liberarci dal male. Tutti indizi, dunque, di un “sacro cattolico” che resta diffuso nel paese, che si attiva in momenti straordinari, anche se si mantiene debole nelle condizioni ordinarie dell’esistenza.

La tragedia, dunque, sembra aver ribadito ancora una volta che il riferimento cattolico resta vivo e maggioritario nel paese, pur in un’epoca in cui aumenta la differenza culturale e religiosa, per la maggior presenza sia delle posizioni ateo-agnostiche, sia dei seguaci di fedi religiose diverse. Tuttavia, come ben sappiamo, il legame cattolico risulta da noi assai variegato: per una minoranza di soggetti costituisce un criterio di vita, mentre per un folto insieme di italiani si presenta come un impegno labile e allentato. Una differenza di sensibilità che è emersa anche nei mesi foschi del Coronavirus, quando i credenti più impegnati (come s’è accennato) si sono resi protagonisti di un vivace *zapping* religioso, a fronte della maggioranza degli italiani che è stata attratta in questa circostanza dal “sacro cattolico”, ma senza un particolare coinvolgimento personale.

In sintesi, anche nell’epoca del Coronavirus è emersa l’ambivalenza religiosa del caso italiano.¹⁴ Di un paese non privo di sentimento religioso, ma vissuto da molti più nel proprio intimo che nella presenza ai riti comunitari; che in varie circostanze si sente rappresentato umanamente e spiritualmente dal Papa, pur avendo un rapporto assai freddo con la dottrina e la morale della Chiesa; che rivaluta più la Chiesa locale (e soprattutto i preti che condividono il destino della loro gente) che quella dei piani alti. Un paese, ancora, in cui molti riscoprono la fede della tradizione di fronte alla crescita “sotto casa” di fedi e culture prima assai distanti da noi; o nel quale buona parte del mondo laico (e delle minoranze religiose) riconosce l’autorevolezza spirituale di alcune figure cattoliche, pur rivendicando da parte dello Stato e della Chiesa cattolica un maggior rispetto del pluralismo religioso.

¹⁴ Riprendo qui alcune riflessioni già emerse in M. BOSSI, *L’epoca dei credenti incerti: la fede religiosa in Italia. Intervista a Franco Garelli*, in «Aggiornamenti Sociali» 11 (2020) 759-760.

5. Gente di poca fede?

L'ambivalenza dello scenario religioso del paese, qui descritta, è al centro del volume intitolato: *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*¹⁵ un testo che espone e commenta i dati della più recente e ampia indagine nazionale su questi temi, promossa da chi scrive e svolta dall'Istituto demoscopico IPSOS su un campione assai rappresentativo della popolazione italiana di età compresa tra i diciotto e gli ottant'anni (oltre 3200 casi). L'indagine, realizzata nel 2017, rientrava in un più ampio progetto di ricerca, comprendente anche una parte qualitativa diretta dal prof. Roberto Cipriani dell'Università Roma Tre.¹⁶ La *survey* aveva pure un intento conoscitivo diacronico, in quanto – per tutta una serie di variabili – la situazione di oggi è messa a confronto con quanto rilevato in due indagini nazionali svolte nel recente passato: una quasi a metà degli anni Novanta del secolo scorso (focalizzata nel volume: *La religiosità degli italiani. La religiosità degli italiani*¹⁷), l'altra poco più di dieci anni or sono, su cui è incentrato il testo: *Religione all'italiana*.¹⁸ Per cui, grazie a questa comparazione, è possibile “leggere” l'attuale situazione religiosa della nazione dalla prospettiva dei venticinque anni dopo, cogliendo dunque le tendenze in atto nel medio-breve periodo. E ciò su una serie di temi, tra i quali i *trend* delle credenze e della pratica religiosa; come si è modificato nel tempo il rapporto numerico tra i «credenti» cattolici, i «non credenti» e quanti si identificano in altre fedi religiose; come ci si pone oggi sulla questione della «verità religiosa» e come si reagisce a una società via via più multiculturale e multireligiosa; ma anche quanto le famiglie investono ancora nell'educazione religiosa dei figli e se vi siano stati dei cambiamenti rilevanti sui temi dell'aborto, del fine vita, dell'omosessualità.

In sintesi, si tratta di verificare se lo scenario religioso dell'Italia mantenga ancora dei tratti distintivi nel panorama europeo, oppure si stia via via allineando agli standard secolarizzati della maggior parte dei paesi occidentali.

¹⁵ F. GARELLI, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna 2020.

¹⁶ R. CIPRIANI, *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, Franco Angeli, Milano 2020.

¹⁷ C. CESAREO - R. CIPRIANI - F. GARELLI - C. LANZETTI - G. ROVATI, *La religiosità degli italiani*, Mondadori, Milano 1995.

¹⁸ F. GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Il Mulino, Bologna 2011.

6. La religione della tradizione e la varietà delle fedi

Proprio la tenuta dell'appartenenza cattolica è una delle indicazioni più interessanti che emergono dall'indagine. Una tenuta – come vedremo – non priva di aspetti controversi, forse più dichiarata che vissuta, in parte dovuta a motivi “ambientali” e culturali, ma che comunque ha una sua evidenza nei fatti. Ancora in anni recenti, la grande maggioranza degli italiani (oltre il 70%) dichiara un legame con la fede della tradizione; e una quota analoga di popolazione afferma di credere nell'esistenza di Dio, identificato perlopiù nel Dio del cristianesimo; mentre la credenza nella natura divina e umana di Gesù Cristo risulta di poco inferiore. È a fronte di dati come questi (insieme a molti altri) che pare plausibile affermare – pur con tutte le cautele del caso – la persistenza nel paese di un orientamento cristiano-cattolico diffuso.

Certo, negli ultimi due-tre decenni, questa matrice religiosa si è indebolita nella nazione (di circa dieci-quindici punti percentuali), per la progressiva crescita nella società sia dei «non credenti», sia dei seguaci di altre fedi religiose e tradizioni spirituali, soprattutto di quelle “importate” dai flussi migratori o che giungono a noi per il fatto di essere connessi al mondo globale.

Quindi, nel corso degli anni si crede un po' di meno in Dio (e nel Dio cristiano) rispetto al recente passato, così come si riduce la componente cattolica della società. Ma si tratta ancora di un orientamento consistente, soprattutto se lo si mette a confronto con quanto si registra attualmente nella maggior parte delle nazioni europee, sia di cultura cattolica che protestante. Dove, la popolazione che dichiara una fede e un'appartenenza cristiana è ormai minoritaria, a fronte dei più che affermano di essere o “senza Dio” o senza religione o senza Chiesa.

Guardando, invece, alle componenti «non cattoliche» della società, si osservano due tendenze in ascesa. Anzitutto la quota dei «non credenti» o degli increduli, che è aumentata negli ultimi due-tre decenni del 30%, coinvolgendo attualmente il 24% della popolazione. Si tratta dell'insieme delle persone che negano la presenza di Dio nel mondo e un richiamo alla trascendenza, in cui rientrano gli atei e gli agnostici, gli indifferenti sulle questioni religiose e quanti pur ammettendo la presenza nell'universo di una forza misteriosa non le attribuiscono un carattere divino. L'aumento dell'area delle minoranze religiose è stata, in proporzione, ben più elevata.

Venticinque anni or sono essa era una piccola realtà se messa a confronto col monopolio cattolico (meno del 2% degli italiani), mentre attualmente i seguaci di fedi religiose altre dal cattolicesimo raggiungono l'8% della popolazione. L'incremento è dovuto soprattutto alla diffusione dell'islam, del cristianesimo ortodosso, dei gruppi neo-pentecostali, oltre che al fascino oggi esercitato in Occidente dalle religioni e filosofie orientali; mentre le fedi di più antico insediamento (evangelici, ebrei, testimoni di Geova, ecc.) hanno perlopiù mantenuto nel tempo le loro posizioni. Si modificano dunque gli equilibri all'interno del campo "religioso" italiano.

7. Cattolicesimo stanco

A fronte di questo dinamismo che non è solo numerico (ma che riflette il grande interesse pubblico accordato nell'epoca attuale a tutte le novità culturali e religiose), si coglie invece una certa stanchezza nel cattolicesimo italiano; che si manifesta a vari livelli, in particolare nell'attenuarsi della pratica religiosa. Negli ultimi venti-venticinque anni, i praticanti regolari (che frequentano i riti almeno una volta alla settimana) sono diminuiti del 30%, e nell'ultima rilevazione ammontano al 22% della popolazione. Anche la preghiera individuale assidua (ogni giorno o più volte alla settimana) si è attenuata, coinvolgendo attualmente il 40% degli italiani. Il che significa che la pratica facoltativa o discontinua è ormai lo stile religioso prevalente in un paese che in larga parte si professa ancora credente e cattolico.

Anche il credo cristiano tende a indebolirsi, per la propensione delle persone di matrice cattolica ad aderire in modo selettivo ai contenuti di fede che la Chiesa ritiene fondamentali, riconoscendosi più in alcuni che in altri. Il declino maggiore ha riguardato le verità sulle "cose nuove" che attendono gli esseri umani al termine del tempo storico (ad esempio, sul giudizio finale). Circa l'aldilà l'incertezza regna sovrana. In tutti i casi, si ammette più l'esistenza del paradiso che dell'inferno, mentre anche la figura del diavolo ottiene meno credito rispetto al passato.

Un altro motivo di stanchezza nel mondo cattolico nostrano è dovuto alla maggior presenza negli ambienti ecclesiali (tra i praticanti assidui, nei gruppi del volontariato, nell'associazionismo ecclesiale, oltre che nel clero) di teste bianche o calve che di teste folte o rasate; fatto questo che attesta un ricambio generazionale mancato o difficile da attuare. C'è un gap socia-

le e di generazione che pesa oggi sul cattolicesimo italiano, testimoniato da indici di religiosità e di partecipazione che si abbassano sensibilmente man mano che si passa dalla condizione dei “nonni” a quella dei loro “figli” alla situazione dei nipoti. Inoltre dal fatto che la Chiesa attrae più le persone con un livello medio-basso di istruzione, e che vivono nelle aree meno dinamiche del paese, che quanti manifestano altri profili.

8. Non solo ombre

Tuttavia, non vi sono solo ombre nell'attuale scenario religioso del paese, sia dentro che oltre il mondo cattolico. Interessanti indicazioni emergono dalla questione (assai dibattuta a livello pubblico) se sia plausibile un orientamento di fede nella società tecnologica; e dalla verifica di quanto sia ancora diffusa nella popolazione l'esperienza del sacro nella vita quotidiana. La grande maggioranza degli italiani (non solo quindi dei “cattolici”) si riconosce nell'idea che credere in Dio sia un bisogno costitutivo della natura umana (78%) e, di conseguenza, reputa che sia plausibile coltivare tale credenza e avere una fede religiosa anche nella modernità avanzata (69%), un'epoca ritenuta da vari studiosi come particolarmente ostica per le sorti della religione. Si tratta di convinzioni perlopiù generalizzate tra i credenti di ogni confessione, ma condivise anche da una consistente quota di soggetti che si definiscono “senza Dio” o “senza religione”, i quali dunque palesano al riguardo una posizione aperta e non ideologica, anche se la cosa non li riguarda.

Oltre a ciò, persiste nel paese un diffuso sentimento religioso, che si manifesta nella consapevolezza di molte persone di vivere sotto una “sacra volta”, di avvertire la protezione di Dio in alcune circostanze dell'esistenza; frutto di un rapporto diretto e personale col sacro, non mediato dalle istituzioni religiose. Si tratta di un sentire singolare per almeno due motivi. Anzitutto perché non è soltanto un riflesso della religiosità popolare, dal momento che lo si riscontra anche tra soggetti che vivono una religiosità più spoglia o privi di una pratica assidua. In secondo luogo, in quanto la sensazione di un Dio che vigila sulla propria vita è l'unico indicatore di religiosità che si mantiene elevato in uno scenario complessivo in cui (come s'è accennato) diminuisce la partecipazione religiosa.

9. Fine del cattolicesimo di popolo?

Cambiando tema, un'altra indicazione di rilievo che emerge da questa articolata ricerca riguarda la polarizzazione che si sta sempre più delineando all'interno del mondo cattolico, tra una minoranza di credenti "convinti e attivi" e una larga maggioranza di cattolici che potremmo definire più di matrice culturale che religiosa o spirituale.

I primi sono quelli che più considerano la fede un principio vitale, parte dei quali alimenta il tessuto delle varie parrocchie, comunità e reti di volontariato. Nel corso degli anni questo zoccolo duro del cattolicesimo italiano risulta numericamente costante, certamente minoritario ma perlopiù assiduo e operoso.

Per contro, i "cattolici culturali" appaiono in sensibile aumento negli ultimi anni, anche come reazione al diffondersi nel paese di fedi religiose diverse da quella della tradizione. Si tratta di cattolici che si dichiarano tali perlopiù per il fatto di essere nati e cresciuti in un contesto cristiano e che sono spinti a ribadire questo *imprinting* cultural-religioso proprio da una società via via più multiculturale e multireligiosa. Insomma, molti italiani sono restii a spezzare il legame cattolico, anche se vivono un po' ai margini dei riti e della Chiesa. Pur comportandosi da cristiani "anagrafici", pur collocandosi tra i "quasi fedeli", tendono a ritenere che la fede cristiana sia un valore di fondo della propria famiglia di appartenenza, si sentono in dovere di dare un'educazione religiosa ai propri figli, sono inclini a servirsi della Chiesa per celebrare i riti di passaggio. Questa fede identitaria e culturale fa breccia anche in una quota consistente di giovani, che quindi da questo punto di vista si allinea al sentire di non pochi adulti-anziani.

Ovviamente i due profili cattolici qui descritti non esauriscono la varietà del legame cattolico presente nel paese, anche se rendono l'idea delle dinamiche più rilevanti che attualmente si delineano tra quanti dichiarano una qualche appartenenza alla religione prevalente.

10. La Chiesa come dilemma

Dall'indagine, inoltre, si ha la conferma di quanto sia ambivalente il rapporto degli italiani con la Chiesa cattolica. Il distacco e la disaffezione sembrano prevalere rispetto ai riconoscimenti, ma non al punto da produrre rotture insanabili.

L'immagine della Chiesa italiana non è certamente delle migliori; le critiche sono quelle di sempre, molto insistite sui temi della ricchezza, del potere, dell'ingerenza in campo politico, di una visione etica lontana dalla condizione moderna, di una istituzione più incline alla logica del palazzo che a testimoniare la scelta degli ultimi, poco rispettosa della sua missione sociale e spirituale. Si nota qui un riverbero delle critiche che di tanto in tanto papa Francesco rivolge alla sua Chiesa, che molti italiani vorrebbero dunque diversa e altrimenti affaccendata.

Tuttavia, si ammette che non ci sono solo limiti nella Chiesa, ma anche figure e risorse importanti, soprattutto nella Chiesa locale, là dove molti preti agiscono nel nascondimento per dare un'anima ai vari territori e per farsi carico degli ultimi. Tra l'altro, la maggior parte della gente – e ciò si riscontra anche tra i giovani – ha un ricordo positivo dei periodi trascorsi negli anni dell'infanzia e dell'adolescenza negli ambienti ecclesiali, anche se poi nel proseguo della propria biografia può aver operato altre scelte.

La contraddizione è la cifra più diffusa, che si esprime, ad esempio, nella richiesta di molti alla Chiesa di essere meno rigida sia in campo religioso che morale, pur invitandola nello stesso tempo a tenere alti i propri principi, senza lasciarsi influenzare dalle opinioni prevalenti. O nel ritenere che «non ci sia bisogno dei preti e della Chiesa» per vivere una vita di fede, ma essendo in parallelo convinti che «il riferimento a una Chiesa e a una comunità di credenti è condizione importante per la crescita spirituale».

In sintesi, si vuole l'autonomia, ma nella società dell'incertezza si avverte la necessità di punti di riferimento, magari per interpretarli liberamente.

11. La fede incerta

Molte altre indicazioni interessanti emergono da questo lavoro di ricerca. Tra queste il fatto che il vivere nella società "plurale", ove si registra la presenza di molte fedi sotto lo stesso cielo, innesca reazioni diverse sul tema della verità religiosa. C'è chi al riguardo matura un orientamento più ecumenico, riconoscendo la presenza di verità importanti in tutte le grandi religioni, ritenute valide e plausibili in rapporto all'ambiente e alla cultura in cui le singole fedi si sono sviluppate. Altri, invece, depotenziano l'idea stessa della verità religiosa, ritenendo che da questo punto di vista le religioni si equivalgano o negando la pretesa veritativa avanzata dalle diverse fedi. Ma vi sono anche coloro che – e non sono pochi – di fronte

al diffondersi del “credere relativo” continuano ad aderire a una “fede esclusiva”, che coincide con quella prevalente nel proprio ambiente di vita. In questo scenario, una parte della popolazione auspica la nascita di una religione universale, una prospettiva questa temuta da quanti ritengono che una fede standardizzata perderebbe quel carattere vitale che è alla base di ogni tradizione e cultura religiosa.

Oltre che nell’approccio alla verità, emergono cambiamenti rilevanti anche circa le forme del credere. Come s’è detto, il credere in Dio (e nel Dio cristiano) continua ad avere un buon seguito nel paese, ma si tratta di un orientamento che – oggi più che mai – ha un suo movimento nel pensiero e nella vita delle persone. Presente, ma non più dato per scontato; persistente, ma segnato da molti interrogativi e dubbi. La novità del periodo è che i “credenti incerti” prevalgono su quelli “certi”; che i più continuano a credere in un essere che va oltre le attese umane, ma riflettendo anche a questo livello la precarietà del vivere. Un Dio, dunque, altalenante, intermittente, che segue gli alti e i bassi del vissuto. In genere, gli uomini del sacro interpretano questo andirivieni come un indizio del processo di secolarizzazione delle coscienze. Ma a ben vedere il Dio incerto fa parte di un dinamismo salutare, perché attesta di essere di fronte non a una fede *freezer* o imbalsamata, ma sensibile alle alterne vicende dell’esistenza. E dunque, proprio per ciò viva.¹⁹

¹⁹ M. VENTURA, *Dio in Italia c’è ancora. Più sperato che creduto*, in «Corriere della Sera-La Lettura» 15 marzo 2020, 11.

ANA-TEISMO LA NASCITA DELL'ATEISMO RELIGIOSO

GASPARE MURA

PATH 21 (2022) 95-115

1. La precomprensione dell'«ermeneutica carnale»

Richard Kearney, già allievo di Paul Ricoeur, cattedratico di Filosofia al Boston College, *visiting professor* presso l'University College di Dublino e alla Sorbona di Parigi, in un importante saggio dal titolo *What is Carnal Hermeneutics*,¹ illustra con chiarezza quali sono i principi e i metodi di quella che egli definisce «ermeneutica carnale», e che lo hanno guidato nella stesura del libro che lo ha reso famoso, *Ana-teismo*, costituendone in qualche modo l'orizzonte ermeneutico di precomprensione.²

Kearney intende riferirsi alla tematica della «carne» introdotta da Ricoeur nel contesto di una compiuta riflessione antropologica, ma il suo utilizzo appare antitetico a quello di Ricoeur, e finisce per connotare in modo alternativo il suo cammino ermeneutico.

Ciò che deve essere chiarito, contro le scorrette interpretazioni che ne sono state offerte, e anche in opposizione all'utilizzo che ne ha fatto Kearney, è che il tema della «carne» in Ricoeur assume una connotazione del tutto originale, e soprattutto irriducibile sia alla «filosofia della percezione» di Maurice Merleau-Ponty come pure, sotto alcuni aspetti, alla pro-

¹ R. KEARNEY, *What is Carnal Hermeneutics*, in R. KEARNEY - B. TREATOR (edd.), *Carnal Hermeneutics*, Fordham University Press, New York 2015, 99-124.

² Cf. R. KEARNEY, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Introduzione di G. VATTIMO, Fazi Editore, Roma 2012.

spettiva fenomenologica di Edmund Husserl. La carne, per Ricoeur, non fa parte dell'*ipseità* del soggetto, ma della sua alterità:

Alterità significa qui primordialità rispetto a ogni *disegno*. A partire da questa alterità, io posso *regnare su*. Ma la primordialità non è regno. La carne precede ontologicamente ogni distinzione fra il volontario e l'involontario. Si può certamente caratterizzarla mediante lo «io posso»; ma, precisamente, «io posso» non deriva da «io voglio», ma offre a questo una radice. La carne è il luogo di tutte le sintesi passive, su cui si edificano le sintesi attive che sole possono essere chiamate operazioni (*Leistungen*).

Da cui risulta che, per Ricoeur,

l'ipseità implica un'alterità «propria», se così si può dire, di cui la carne è il supporto. In questo senso, seppure l'alterità dell'estraneo – supposto l'impossibile – potesse essere derivata dalla sfera del proprio, l'alterità della carne gli sarebbe ancora preliminare.³

È in questo senso che Ricoeur scriverà di aver appreso da Sigmund Freud che persino il *desiderio umano* non equivale al *desiderio animale*, perché «appartiene al campo del linguaggio» e quindi «entra nella regione del senso», caratterizzando in tal modo il cammino dell'ermeneutica come un cammino di «restaurazione del senso», sia per quanto riguarda il sé, sia per quanto riguarda l'alterità.

Va inoltre precisato, onde rendere più chiaro l'utilizzo della «carne» in *Sé come un altro*, che Ricoeur fa propria la distinzione che Husserl, nella quinta delle *Meditazioni cartesiane*, aveva posto tra il «corpo oggetto» (*Körper*) e la carne come «corpo vissuto» (*Leib*), in cui sono marcate tutte le sofferenze, le gioie, le angosce e le esperienze possibili dell'esistenza dell'uomo, una carne quindi non «passiva», ma aperta alla possibilità dell'alterità, e divenuta tale perché frutto di un'intenzionalità cosciente.⁴

Ricoeur evidenzia in tal modo come la libertà dell'uomo sia incarnata in un corpo, ma non ne è condizionata in modo assoluto, e che pur consapevole del peso dell'involontario, ovvero della «negazione pratica della libertà», mediante la volontà ne «spezza la possibile ampiezza».⁵ Ma

³ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1996², 439-440.

⁴ Cf. E. DE SAINT AUBERT, *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*, Vrin, Paris 2013, che approfondisce la differenza tra *Leib* di Husserl e *chair* di Merleau-Ponty.

⁵ RICOEUR, *Sé come un altro*, 349.

non solo nei riguardi della carne, la libertà dell'uomo si manifesta anche nel superamento dell'originaria «inclinazione al male». Scrive Ricoeur in *Finitudine e colpa*:

Questa decisione di comprendere il male per mezzo della libertà è essa stessa un movimento di libertà, che prende su di sé il male; la scelta del punto di prospettiva è già l'affermazione di una libertà che si riconosce responsabile, che dichiara di considerare male il male commesso, e confessa che dipendeva da lei che non lo fosse.⁶

Viceversa, da parte sua Kearney inizia il saggio sull'«ermeneutica carnale» con alcuni interrogativi che ne sintetizzano le tematiche:

Cos'è il senso del senso? Come possiamo leggere tra le linee della pelle e la carne? Come possiamo interpretare il mondo con i nostri sensi corporali e specialmente con quei sensi a lungo negletti nella filosofia occidentale – il gusto e il tatto? Come, in altre parole, possiamo discernere le parole come questo o quello, come ospitale o ostile, come attrattivo o repulsivo, come saporito o insipido, come vivente o morente? Queste sono le questioni chiave dell'ermeneutica carnale. Dal momento in cui siamo nati, noi viviamo nella carne. La vitalità è una questione di gusto e tatto.⁷

A differenza di quanto abbiamo letto in Ricoeur, per l'«ermeneutica carnale» di Kearney anche la vera filosofia è carnale. Egli perciò declina finanche il termine *sofia*, sapienza, il cui amore (*filos*) era stato all'origine di tutta la storia del pensiero occidentale, in modo «carnale»: «L'antico termine del sapere, *sapientia* – egli scrive –, deriva da *sapere*, avere sapore. *Sapere-savourer-savoir*».⁸ Assegnando poi alla fenomenologia il merito di aver «fatto uno straordinario lavoro di riabilitazione del corpo»,⁹ Kearney assolda tra i fenomenologi meritevoli di aver riabilitato il corpo, Husserl e Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty e persino Emmanuel Lévinas; mentre tra gli ermeneuti fa riferimento in particolare a *Il conflitto delle interpretazioni* di Ricoeur, e a *Verità e metodo* di Hans-Georg Gadamer. Sembra lamentare, invece, che «nell'ermeneutica ontologica di Heidegger, il *Dasein* è stato svestito della sua pelle sessuata e incarnata, nel nome di un discorso quasi

⁶ P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, 62.

⁷ KEARNEY, *What is Carnal Hermeneutics*, 99.

⁸ *Ivi.*

⁹ *Ibid.*, 100.

trascendentale (*Rede*)».¹⁰ L'«ontologia dell'esistenza», che sta a fondamento dell'ermeneutica heideggeriana, ritiene infatti che per comprendere l'uomo occorra comprendere le modalità del suo «essere nel mondo» (*in der Welt sein*), del suo «essere con gli altri» (*miteinander sein*) e del suo «rapportarsi alla morte» (*sein zum Tode*) e all'essere (*Sein*). Kearney afferma piuttosto che ciò che intende proporre è «rivedere la profonda e inestricabile relazione tra sensazione e interpretazione»;¹¹ e il modo con cui egli propone questa correzione appare inquietante: «Sotto questo aspetto – egli scrive – l'ermeneutica carnale può dire di avere due santi patroni: il dio Hermes e il cane Argos».¹² Questa affermazione è insieme suggestiva e significativa, perché chiarisce l'orizzonte di precomprensione e l'intenzionalità ermeneutica del testo *Ana-teismo*. Ritengo opportuno farne una breve memoria, per considerarne il significato.

Nell'*Odissea* è narrato il ritorno di Ulisse, sfigurato dalla guerra e dai lunghi viaggi, a Itaca, dove sia Penelope che il figlio Telemaco stentano a riconoscerlo, mentre il cane Argos lo riconosce subito appena lo incontra: «Com'egli vide il suo signor più presso; E, benché tra quei cenci, il riconobbe» (*Odissea*, XVII, 290-327). Si tratta di uno dei passi più belli di Omero, che non celebra solo il rapporto di amicizia tra l'uomo e il cane, ma con questa i valori della fedeltà, del rispetto, dell'attesa amorevole.

Il dio Hermes, invece, viene indicato da Martin Heidegger come figura dell'ermeneutica in alcune pagine importanti di *In cammino verso il linguaggio*:

L'espressione «ermeneutico» deriva dal verbo greco *hermeneúein*. Questo si collega al sostantivo *hermeneus*, sostantivo che si può connettere col nome del dio Hermes, in un gioco del pensiero che è più vincolante del rigore della scienza. Hermes è il messaggero degli dèi. Egli reca il messaggio del destino: *hermeneúein* è quell'espore che reca un annuncio, in quanto è in grado di ascoltare un messaggio.¹³

Con la connessione etimologica tra *ermeneutica* ed *Hermes*, Heidegger vuole sottolineare come nell'ermeneutica si celi un significato più profondo del parlare e del dire, o del semplice interpretare dei testi: significato che

¹⁰ *Ivi*.

¹¹ *Ibid.*, 101.

¹² *Ivi*.

¹³ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979, 104-105.

attiene al portare un messaggio, un annuncio, ovvero al dinamismo della parola nella relazione comunicativa, orale o scritta, e che comporta la capacità di accogliere e di interpretare il messaggio e l'annuncio. Nel mito di Ermes verrebbe, pertanto, simboleggiata ogni mediazione comunicativa: in primo luogo la mediazione tra gli dèi e gli uomini; ma anche la mediazione tra gli uomini nel linguaggio e nella scrittura, la mediazione tra il silenzio e la parola, e ancor più profondamente, la mediazione tra la falsità e la verità, tra l'oscurità e la luce, tra il celato e il manifesto, attraverso un processo esistenziale di ascolto e di attingimento della verità attraverso la relazione dell'annuncio e dell'ascolto.¹⁴

L'«ermeneutica carnale» sembra invece affidarsi non ad Ermes, ma al fiuto di Argos, costituendo l'orizzonte ermeneutico di precomprensione delle tesi sostenute da Richard Kearney nel suo volume: *Ana-teismo*,¹⁵ precomprensione che deve essere tenuta in considerazione per una sua corretta interpretazione.

2. Religione senza Dio

«Religiosi senza Dio» e «spiritualità senza religione» sono insieme le definizioni e le premesse di un fenomeno culturale nuovissimo, ancora per i più sconosciuto, il quale si pone oltre i dibattiti sulla secolarizzazione e sulla crisi della metafisica, che i principali teorici sembrano volere ignorare: l'ana-teismo, il ritorno a Dio dopo la morte di Dio (il Dio della metafisica, della teologia, delle religioni). Nello spazio svuotato dalla metafisica e dalla teologia,¹⁶ in questo deserto che è luogo di pura disponibilità al sacro, sembra farsi luce una nuova religiosità, caratterizzata soprattutto dal superamento di ogni concezione personalistica e trascendente di Dio. Ritengo personalmente che se ne potrebbero individuare le radici, oltre che nell'«ermeneutica carnale», che ne costituisce piuttosto il metodo del

¹⁴ Nell'ormai celebre *Presentazione* alla sua traduzione di *In cammino verso il linguaggio*, Alberto Caracciolo ha sottolineato con forza il carattere religioso, teologico e anche kerygmatico della concezione heideggeriana del linguaggio e della parola (cf. A. CARACCILO, *Presentazione*, in HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, 7.8). È in questo orizzonte che appare di nuovo possibile ricomporre la meditazione sulla parola «Dio» in quanto trasmessa dalla tradizione metafisica – oltre che religiosa e teologica – dell'Occidente, e che l'«ermeneutica carnale» dell'*ana-teismo* totalmente ignora.

¹⁵ Cf. KEARNEY, *Ana-teismo*.

¹⁶ Cf. le analisi di L. KOLAKOWSKI, *Orrore metafisico*, Il Mulino, Bologna 1990.

racconto, in tre diverse direzioni, infine convergenti nell'offrire il nuovo contesto culturale al quale viene indirizzata la proposta dell'ana-teismo, e da ultimo il possibile sostegno. Mi permetto qui di offrirne sinteticamente una breve rassegna, perché a mio avviso si potrebbe addirittura ipotizzare che Richard Kearney abbia voluto rispondere, con l'ana-teismo, alle provocazioni della cultura corrente.

Innanzitutto vorrei indicare l'influsso esercitato dal filosofo francese André Comte-Sponville, il quale scrive: «Non è che perché non credo in Dio devo rifiutare di vedere la grandezza, almeno umana, del messaggio evangelico».¹⁷ La larga accoglienza, anche di pubblico, che ha ottenuto la pubblicazione del volume *Ana-teismo* è stata favorita, a mio avviso, dal clima culturale che ha preceduto e accompagnato l'uscita del libro *Spiritualità per atei* di Comte-Sponville, autore di una serie di opere, tra cui *Lo spirito dell'ateismo*, le quali hanno costituito il sottofondo culturale della proposta ana-teistica, favorendone la diffusione e costituendone, pertanto, un ulteriore orizzonte di precomprensione esistenziale.¹⁸ Già *Maître de conférences* alla Sorbona, Comte-Sponville vi rinuncia per dedicarsi unicamente a scrivere e fare conferenze per un largo pubblico. Il 29 settembre del 2014 venne organizzata a Trento una conferenza che aveva come tema: *Devi cambiare la tua vita! Pratiche di trasformazione del sé dentro e fuori le religioni*, alla quale partecipò il filosofo con un intervento dal titolo significativo: *Atheisme et spiritualité*. Il testo – subito tradotto – risulta essere una lucida sintesi delle principali tesi dell'autore, le quali verranno intese come consonanti all'*Ana-teismo* di Kearney: «Religione e spiritualità – scrive Comte-Sponville – non sono sinonimi, né vanno messe sullo stesso piano»;¹⁹ e l'autore precisa: «Le religioni costituiscono una certa specie, o più specie, del genere spiritualità, ma tra le molte possibili, alcune delle quali fanno tranquillamente a meno di qualsiasi Dio personale, anzi di ogni forma di

¹⁷ A. COMTE-SPONVILLE - P. D'ORS, *Ma può esistere una spiritualità atea?*, in «Vita e Pensiero» 101 (5/2018) 45.

¹⁸ Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Ponte alle Grazie, Firenze 2007; ID., *Solitudine e amore. Conversazioni filosofiche per salvarsi la pelle e l'anima*, Colla Editore, Vicenza 2009; ID., *La filosofia. Qué es y cómo se practica*, Paidós, Barcelona 2012; ID., *Spiritualità per atei. Cosa resta quando si rinuncia alla fede*, EDB, Bologna 2015.

¹⁹ COMTE-SPONVILLE, *Spiritualità per atei*, 19.

trascendenza».²⁰ L'autore si proclama per questo «un ateo non dogmatico e fedele», nel senso di non credere in Dio e di non sapere se Dio esista o meno, e per questo non vuole confondere la fede con il sapere; ma rifiuta ugualmente di considerarsi agnostico, giacché mentre l'agnostico mette in dubbio l'esistenza di Dio e la possibilità che Dio esista nonostante la confessione di non sapere, egli dichiara esplicitamente la sua opinione: «La mia convinzione è che Dio non esista».²¹ E ciò nonostante, benché si professi ateo, l'autore si riconosce anche non dogmatico giacché, egli scrive, «per quanto ateo, resto legato con tutte le fibre del mio essere a un certo numero di valori – morali, culturali, spirituali – molti dei quali sono nati nelle grandi religioni e, nel caso specifico dell'Europa, nella tradizione giudaico cristiana».²² «Ateo non dogmatico», dunque, e inoltre «spirituale»: «È una messa tra parentesi di tutte le dottrine, di tutti i dogmi, di tutte le opinioni, una specie di sospensione di ogni sottomissione, di ogni influenza, di ogni irregimentazione. Non c'erano più né Dio né Maestro: è ciò che io chiamo l'*indipendenza*»;²³ la spiritualità senza Dio

è una spiritualità dell'immanenza: una spiritualità della fedeltà piuttosto che della fede, dell'amore piuttosto che della speranza, dell'eternità presente piuttosto che dell'avvenire, infine dell'azione e della meditazione piuttosto che dei riti o della preghiera.²⁴

Sono queste le tematiche che hanno preceduto e accompagnato la proposta ana-teistica di Kearney, rendendola appetibile in larghi strati di una popolazione oramai educata a diffidare della riflessione filosofica e teologica.

Una seconda radice in cui è possibile individuare le motivazioni della proposta ana-teistica e anche della sua accoglienza da parte di uomini di cultura, è rappresentata dai dibattiti che hanno fatto seguito al processo della secolarizzazione moderna la quale, contro tutte le aspettative, ha pre-

²⁰ *Ibid.*, 20.

²¹ *Ibid.*, 24. Cf. G. MURA, *Agnosticismo*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA (edd.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede, Cultura scientifica, filosofia e teologia*, 2 voll., Urbaniana University Press - Città Nuova Editrice, Roma 2002.

²² COMTE-SPONVILLE, *Spiritualità per atei*, 26.

²³ *Ivi.*

²⁴ *Ibid.*, 55.

sentato un inedito ritorno del sacro. La sociologia della religione prende progressivamente il posto della riflessione filosofica e teologica.

Franco Ferrarotti ha evidenziato in modo inequivocabile il ruolo che ormai hanno assunto le scienze della religione nell'interpretazione del sacro e della vita religiosa, subentrando in qualche modo al ruolo finora esercitato dalla filosofia e dalla teologia.²⁵ Egli individua nel ritorno del sacro il sorgere di una religiosità diffusa ma non istituzionalizzata, vaga perché senza dogmi e, a ben guardare, *humus* ideale per una religiosità in un'ottica trans-culturale.²⁶ Il bisogno del sacro, per Ferrarotti, e il desiderio religioso, per essere oggi appagati, devono essere sottratti a una religione-di-chiesa, che oltre a presentarsi come autoritaria, burocratica e gerarchica, impone divieti di intelligenza incompatibili con la libertà di coscienza e di ricerca, e puntualizza come questa lotta per una libertà di coscienza e di religione deve essere condotta «dentro ma anche fuori della chiesa». Per Ferrarotti occorre invitare le religioni istituzionali a morire, affinché nasca una «religiosità diffusa», oltre l'ormai sorpassato credere-non credere delle tradizioni ecclesiali e dogmatiche. In questa prospettiva i sociologi della religione – analogamente all'ana-teismo – si pongono la domanda se le religioni tradizionali – cristianesimo, ebraismo, islam – siano capaci di essere non-religiose, ossia di superare quella violenza, che è non solo fisica, ma radicata nel loro stesso codice genetico.

Le tesi di Ferrarotti sono condivise e approfondite dai più noti sociologi della religione come Enzo Pace,²⁷ Roberto Cipriani,²⁸ Thomas

²⁵ Il sociologo inglese Bryan Ronald Wilson (1926-2004), ispirandosi soprattutto ai nuovi movimenti religiosi, ha anticipato molte delle tematiche approfondite dai sociologi della religione, in opere quali: B.R. WILSON, *I cambiamenti della religione*, Borla, Roma 1981; ID., *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1996; ID., *L'armonia meravigliosa. Dalla biologia alla religione la nuova unità della conoscenza*, Mondolibri, Milano 2000; ID., *La religione e i valori umani. Dialogo sul ruolo sociale della religione*, Esperia, Milano 2005.

²⁶ Cf. F. FERRAROTTI, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Roma - Bari 1983; ID., *Una teologia per atei. La religione perenne*, Laterza, Roma - Bari 1984; ID., *Una fede senza dogmi*, Laterza, Roma - Bari 1990; ID., *La convivenza delle culture. Un'alternativa alla logica degli opposti fondamentalismi*, Dedalo, Bari 2003; ID., *La religione dissacrante. Coscienza e utopia nell'epoca della crisi*, Solfanelli, Chieti 2013.

²⁷ Cf. E. PACE, *Una religiosità senza religioni. Spirito, mente e corpo nella cultura olistica contemporanea*, Guida, Napoli 2015; ID., *Vecchi e nuovi dèi. La geografia religiosa dell'Italia che cambia*, Paoline, Roma 2011.

²⁸ Cf. R. CIPRIANI, «Diffused Religion» and New Values in Italy, in J.A. BECKFORD - TH. LUCKMANN (edd.), *The Changing Face of Religion*, Sage, London 1989.

Luckmann (1927-2016) e Robert Bellah (1927-2013).²⁹ Ma è nello studio *Verso un nuovo cristianesimo?*³⁰ della nota sociologa della religione francese Danièle Hervieu-Léger, che viene offerta una più compiuta prospettiva in cui è possibile leggere l'inquietante interpretazione dell'ana-teismo. Hervieu-Léger presta attenzione al fenomeno dei nuovi «movimenti religiosi», entro i quali avverrebbe una sorta di «rilegittimazione profetica della funzione pastorale e di quella clericale»,³¹ le quali erano andate perdute nelle modalità della tradizione. Mentre nella tradizione religiosa la credibilità del carisma è data all'interno di una struttura ecclesiale, nella società postmoderna il carisma rappresenta il momento rivoluzionario del sacro. L'autrice sostiene, pertanto, che le *comunità emozionali*, la cui espressione e la cui finalità è la personale adesione dei membri, hanno preso oggi il posto delle religioni ancorate a una tradizione e a una Chiesa, giacché non fanno neppure riferimento a una dottrina, ma unicamente all'«intensità affettiva delle relazioni tra i membri». ³² Ciò significa di conseguenza, dal punto di vista etico, che «l'idea di *obbligo* è estranea alla comunità emozionale». ³³

È in questo contesto che la studiosa parla di «exculturazione» del cristianesimo nella postmodernità, intesa come «svuotamento ideologico»,³⁴ che ne rappresenta il fondamento esistenziale. Nel contesto delle comunità emozionali, scrive la Léger, sorgerebbe infatti una nuova forma di ecumenismo, legato non al dialogo ma al carismatico cattolico, protestante e ai vari carismi che propongono un ecumenismo pratico e «de ideologizzato»,³⁵ nel senso che vuole fondarsi sulle relazioni interpersonali e non sui dialoghi dottrinali. La Léger parla ormai di un «cristianesimo postmoderno», fondato sul primato dell'esperienza individuale rispetto alla tradizione ed edificato sulla «soggettivizzazione delle credenze» e la «fluidità degli impegni comunitari» e non più su una fede ancorata a dei dogmi.³⁶ Alla studiosa

²⁹ Cf. R.N. BELLAH, *Le cinque religioni dell'Italia moderna*, in F.L. CAVAZZA - S.R. GRAUBARD (edd.), *Il caso italiano*, 2 voll., Garzanti, Milano 1974.

³⁰ D. HERVIEU-LÉGER, *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Queriniana, Brescia 1989.

³¹ *Ibid.*, 292.

³² *Ibid.*, 299.

³³ *Ibid.*, 301.

³⁴ *Ivi.*

³⁵ *Ibid.*, 303.

³⁶ *Ibid.*, 304.

francese, come peraltro ai «sociologi della religione», non interessa affatto la questione filosofica e teologica della verità della religione, né se esista una religione vera, perché le religioni devono essere osservate unicamente nei loro comportamenti in base a una precomprensione ermeneutica di carattere sociologico e antropologico, che si arresta alla descrittività esteriore senza provare a penetrarne il contenuto veritativo di carattere filosofico e teologico.

Da quanto esposto, potremmo sentirci autorizzati a qualificare l'ana-teismo come la filosofia dell'odierna sociologia della religione, giacché appare evidente che la sociologia della religione non è solo divenuta sostituita della riflessione filosofica, ma altresì propositiva di una religiosità ormai indipendente non solo da ogni Chiesa, ma da ogni dottrina.

Possiamo chiederci a questo punto: che ne è oggi delle filosofie tradizionali sostenitrici dell'ateismo? In altri termini, l'ateismo quale sopravvissuto a Karl Marx e a Friedrich Nietzsche, ha ancora ragione di esistere o ha anch'esso mutato volto? Possiamo sintetizzare le tesi dei nuovi filosofi sostenitori dell'ateismo,³⁷ con quanto scrive Remo Bodei, recentemente scomparso (2019), il quale ritiene che credenti e non credenti siano accomunati dalle stesse domande esistenziali, «così, le domande che gli atei rivolgono ai fedeli diventano le domande che i fedeli rivolgono a se stessi»;³⁸ e ricordando come nel mondo ci sono 1,71 miliardi di agnostici e 262 milioni di atei, sostiene che «l'ateismo è proprio il grande tentativo di dare un senso al mondo senza avere bisogno di un principio superiore ad esso»;³⁹ di conseguenza, egli scrive, «essere ateo [...] non è tanto voler negare Dio, quanto un constatare che ce la dobbiamo fare da soli»⁴⁰ e che «in qualunque modo io dia senso al mondo, lo devo fare in assenza di Dio»⁴¹ perché «l'ateismo ha il vantaggio di sottrarre l'uomo allo stato di minorità e di fargli perdere

³⁷ Cf. F. PARAZZOLI, *L'eclisse del Dio Unico*, Mondadori, Milano 2012; G. GIORELLO, *Senza Dio. Del buon uso dell'ateismo*, Longanesi, Milano 2010; M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Mondadori, Milano 2006; S. NATOLI, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Il Saggiatore, Milano 1995; R. DAWKINS, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2011; R. DWOR-KIN, *Religione senza Dio*, Il Mulino, Bologna 2014; G. LOHFINK, *Dio non esiste! Gli argomenti del nuovo ateismo*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2010.

³⁸ R. BODEI, *I senza Dio. Figure e momenti dell'ateismo*, Morcelliana, Brescia 2001, 11.

³⁹ *Ibid.*, 23.

⁴⁰ *Ibid.*, 24.

⁴¹ *Ibid.*, 78.

la nostalgia del padre, rendendolo perciò stesso adulto, capace di una fede adulta». ⁴² I nuovi filosofi, interpreti dell'epoca della postsecolarizzazione, adducono le ragioni per cui non è più necessario credere in Dio, in una sorprendente consonanza con la proposta dell'ana-teismo.

Di conseguenza, con l'ana-teismo, non viene eliminata solo la tradizione metafisica, antica e medievale, ma viene ignorato anche il rigore speculativo del pensiero moderno, di cui Immanuel Kant ha rappresentato un esempio emblematico. È utile riflettere su questa affermazione di Kant: «Possiamo noi [...] ammettere un Creatore del mondo, unico, sapiente, onnipotente? Senza alcun dubbio: e non solo possiamo, ma ne dobbiamo supporre uno così». ⁴³

Quanto narrato finora è stato esposto al fine di comprendere il contesto culturale in cui è germinata la proposta ana-teistica, e soprattutto di chiarire quale ne sia l'orizzonte di precomprensione e le motivazioni della sua accoglienza.

3. Tornare a Dio dopo Dio

Il testo di Richard Kearney, *Ana-teismo*, è stato edito in Italia con un'importante *Introduzione* chiarificatrice di Gianni Vattimo, ⁴⁴ il quale riconosce nelle tesi dell'autore quanto egli stesso ha sostenuto nella proposta del «pensiero debole». ⁴⁵ In particolare Vattimo permette di comprendere quale teologia si nasconda dietro le tesi dell'ana-teismo, sintetizzando in modo efficace come il postmoderno abbia segnato un passaggio d'epoca, nonché sancito il tramonto della verità, ma abbia comunque elaborato una sua filosofia, tratteggiandone i principi. Scrive Vattimo:

Il prefisso *ana*, [...] che a prima vista potrebbe essere inteso in senso negativo (come se si trattasse di negare l'a-teismo, pensate al termine an-alcolico), significa invece, oltre che salita, anche «ritorno». ⁴⁶

⁴² *Ibid.*, 86.

⁴³ I. KANT, *Critica della ragion pura*, vol. II, Laterza, Roma - Bari 1977, 539.

⁴⁴ Cf. G. VATTIMO, *Introduzione*, in KEARNEY, *Ana-teismo*, VII-XIII.

⁴⁵ Mi permetto di rimandare ai miei saggi critici del «pensiero debole»: G. MURA, *Ermeneutica, verità e «pensiero debole»*, in G. DALL'ASTA (ed.), *Ricerche filosofiche e insegnamento*, [s.n.], Ancona 2000, 77-79; ID., *Pensiero debole e verità come retorica*, in «Aquinas» XLI (1/1998) 103-121.

⁴⁶ VATTIMO, *Introduzione*, VII.

Vattimo prende in considerazione non solo la critica alla religione elaborata sotto i più disparati orizzonti critici nella modernità, ma anche la crisi della religione nel contesto della pluralità contemporanea delle religioni, la quale impone un dialogo oltre la verità di appartenenza di ogni singola religione: «Una fede anateistica si avvicina così molto [...] alla poesia e alla fantasia poetica».⁴⁷ Questo dialogo oltre la verità, sostiene Vattimo, impone il recupero di un tema centrale del libro di Kearney, ovvero quello «di abbassamento, umiliazione, abbandono da parte di Dio della propria maestà e trascendenza».⁴⁸ La κένωσις (*kénōsis*) di cui parla Paolo a proposito dell'incarnazione di Dio: «Cristo svuotò se stesso» (ἐκένωσε, *ekénōse*) (Fil 2,7), per Vattimo non significa solo un «passaggio provvisorio», come se Dio si fosse umiliato temporaneamente, lasciando «del tutto immutata l'immagine metafisica tradizionale di Dio come l'essere stesso sussistente».⁴⁹ Viceversa, scrive Vattimo, «la *kenosis* è una storia che riguarda Dio stesso e non solo una sua immagine culturalmente condizionata».⁵⁰ Il riferimento alla *Menschwerdung* hegeliana è d'obbligo,⁵¹ nel senso che Friedrich Hegel interpreta «l'incarnazione, secondo l'accezione della lingua tedesca, ma fuori dell'ortodossia della fede luterana,⁵² ovvero come un “divenire uomo” (*Mensch-werden*) da parte di Dio».⁵³ Occorre qui osservare che questa tematica vuole significare, per numerosi interpreti di Hegel, l'annullamento di Dio come Dio e il suo divenire, *Werden*, pienamente e totalmente uomo. Ne consegue che Dio è per natura *kenotico*, nel senso che, divenendo uomo, Dio perde la sua natura divina per ritrovarla poi nell'umanità e nei suoi molteplici cammini; da cui anche teologicamente consegue, come chiarisce

⁴⁷ *Ibid.*, IX.

⁴⁸ *Ibid.*, X.

⁴⁹ *Ivi.*

⁵⁰ *Ibid.*, XI.

⁵¹ Sull'importanza dell'interpretazione hegeliana della *Menschwerdung* nel sistema di Hegel, cf. E. DE NEGRI, *Introduzione*, in G.W.F. HEGEL, *I principi di Hegel. Frammenti giovanili, scritti del periodo jenense, prefazione alla Fenomenologia*, La Nuova Italia, Firenze 1940, V-XXXI, e G. MURA, *Cristo e i filosofi, per comprendere la crisi dell'Occidente contemporaneo*, in *Gesù Cristo. La rivelazione di Gesù Cristo, la comprensione di Gesù Cristo nella Chiesa, Maria e il mistero di Cristo, la vita in Cristo, aspetti del Cristo nella cultura contemporanea*, Città Nuova, Roma 1981, 323-370.

⁵² Cf. J. SPLETT, *La dottrina della Trinità in Hegel*, Queriniana, Brescia 1993, 235.

⁵³ G. MURA, *La Trinità in S. Tommaso e in Hegel. Differenze ontologiche e personalistiche*, in *Elaborare l'esperienza di Dio. Atti del Convegno «La Trinità»*, Roma 26-28 maggio 2009, in <https://mondodomeni.org/teologia/mura2011> (13.3.2022).

Vattimo, che «nella molteplicità delle interpretazioni la sola sicuramente falsa è quella che si ritiene identica alla verità».⁵⁴ Non esiste, dunque, una teologia che possa qualificarsi come vera, giacché ogni teologia non è che una libera e legittima, perché relativa, interpretazione di Dio e del divino. Il filosofo Kearney espone con molta chiarezza questo concetto: «Quanto più Dio è estraneo ai sentieri a noi familiari, tanto più molteplici saranno le nostre interpretazioni della sua estraneità. Se la divinità è inconoscibile, l'umanità non può che immaginarla in molti modi. L'assoluto richiede il pluralismo per evitare l'assolutismo»;⁵⁵ e precisa il significato dell'«ana-teismo»:

Questo è ciò che intendo un ritorno a Dio dopo Dio: Dio deve morire perché Dio possa rinascere, anateisticamente. Come possa accadere è un fatto di interpretazione, una questione di fede o di non fede, o di uno spazio intermedio tra le due.⁵⁶

Kearney dichiara – fornendone peraltro un'interpretazione discutibile – di rifarsi filosoficamente al «sapere di non sapere» di Socrate «inteso come preconditione per la ricerca della verità, così come al sorgere decisivo della ricerca e dello stupore filosofici, quali il “chi cerco?” di sant'Agostino, la *docta ignorantia* di Niccolò Cusano, l'“incertezza oggettiva” di Kierkegaard e l'*epoché* di Husserl»; e così commenta: «Questi interrogativi – benché distinti – testimoniano il valore essenziale di un momento di spoliazione sconcertante, necessario per potersi accordare al suono dell'Altro».⁵⁷ Asserisce altresì di rifarsi alla storia delle grandi tradizioni religiose:

I grandi racconti di Israele sono, a mio avviso, le testimonianze dell'origine paradossale della religione, nata da un conflitto violento così come da un abbraccio pacifico. In questo modo, ogni incontro drammatico tra l'umano e il divino diventa una scommessa ermeneutica assoluta: misericordia o assassinio. Lo straniero o lo si accoglie o lo si respinge. Il monoteismo è la storia di questa scommessa.⁵⁸

E riferendosi all'islam, scrive: «L'insegnamento del profeta, secondo cui nessuno conosce la vera interpretazione del Corano eccetto Dio, indi-

⁵⁴ VATTIMO, *Introduzione*, XIII.

⁵⁵ KEARNEY, *Ana-teismo*, XXV.

⁵⁶ *Ibid.*, XXIX.

⁵⁷ *Ibid.*, 9.

⁵⁸ *Ibid.*, 29.

ca che la verità divina non può assolutamente esaurirsi in un'unica forma umana». ⁵⁹ L'autore precisa infine che la «morte di Dio», tematizzata dai fautori dell'ateismo come dalla «teologia della morte di Dio», deve essere intesa come la morte del Dio della metafisica e della teologia, la morte del pensiero tradizionale di Dio, anche appartenente alle tradizioni religiose, e come invito a «pensare Dio dopo Dio», senza riferimenti alla sua verità, compresa filosoficamente o teologicamente.

Kearney, per avvalorare la proposta anateistica, cita quindi il celebre passo di Dietrich Bonhoeffer:

Il Dio che ti fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro di Dio è il Dio davanti al quale permanentemente siamo. Davanti e con Dio viviamo senza Dio. Dio si lascia cacciare fuori dal mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli ci sta a fianco e ci aiuta. ⁶⁰

Senza tuttavia precisare che il Dio cui fa riferimento Bonhoeffer, teologo cristiano, è il Dio di Gesù Cristo, che ama l'uomo rispettandone la libertà, e alla cui rivelazione Bonhoeffer è restato fedele fino alla morte come martire nel campo di concentramento di Flossenbürg il 9 aprile del 1945.

Lo studioso si appella, quindi, alle esperienze mistiche, per sostenere qui che la «notte oscura dei mistici» esclude e supera il *logos*, ed è la via privilegiata per pensare Dio oltre la verità di Dio:

Il momento anateistico di ritorno a Dio dopo Dio – già sperimentato come un evento personale delle grandi figure della mistica cristiana (Meister Eckhart, Giuliana di Norwich, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce) – è vissuto come una possibilità attuale di fronte al nichilismo dei campi della morte. La cristianità diventa così non l'invito a un altro mondo, bensì un richiamo a questo, una *cristianità di questo mondo*, vigorosa e stimolante, una fede mondana che vede la debolezza di Dio precisamente come un invito alla forza rinnovata dell'umanità. ⁶¹

Questa «discesa del divino nella forma umana», di cui parlava il filosofo francese Stanislas Breton (1912-2005), ⁶² significa per Kearney che sulle ceneri del vecchio Dio rinasce il Dio della condivisione con i «nessuno dimenticati dalla società [...] In altre parole, Dio ha svuotato se stesso per-

⁵⁹ *Ibid.*, 41.

⁶⁰ *Ibid.*, 88.

⁶¹ *Ibid.*, 90.

⁶² Cf. S. BRETON, *Le verbe et la croix*, Desclée, Paris 1981.

ché la vita potesse essere risuscitata nella pienezza della fioritura umana». ⁶³ L'autore unisce così il messaggio della *kenosis* di Dio al tema del ritorno del sacro dopo la secolarizzazione, fino a convenire con Vattimo il quale ritiene che siano complementari «l'auto-svuotamento di Dio e il tentativo dell'uomo di pensare l'amore come l'unica legge», per cui si può sostenere che «la secolarizzazione è il tratto costitutivo di un'autentica esperienza religiosa». ⁶⁴

L'ultimo capitolo del libro, dal titolo significativo: *Accogliere gli dèi stranieri*, insiste nuovamente sul fatto che «l'ana-teismo non è quindi ateismo, ma concorda con l'ateismo illuministico sul fatto che il Dio della teodicea sia morto. In particolare, tornando ancora al contesto occidentale, l'ana-teismo abbraccia la critica illuminista rivolta contro la divinità trionfale che regna su ogni creatura, che infligge il castigo e che approva tutto questo». ⁶⁵ Di conseguenza propone alle religioni di incontrarsi reciprocamente nei testi che le spingono alla comprensione reciproca, all'amore verso il prossimo, verso lo straniero, verso il povero, verso l'ultimo, verso il diverso:

Se le cose stanno in questi termini, ciò significa che la risposta a un conflitto religioso richiede qualcosa di più di una sociologia delle religioni comparate, basata su una qualche "essenza" comune. ⁶⁶

Kearney cita qui abbondantemente il tema dell'«ospitalità linguistica» elaborato da Paul Ricoeur nel contesto di una filosofia dialogico-ermeneutica, esteso a un'ospitalità interreligiosa e persino «ultrateologica», rifacendosi su questo tema a un'affermazione di Ricoeur, secondo cui vi è «un terreno mistico di ciò che vi è di più fondamentale in ogni religione e che non è facilmente traducibile con il linguaggio, ma piuttosto rasenta un profondo silenzio comune». ⁶⁷ In questo silenzio comune le religioni possono incontrarsi al di là delle loro dottrine:

È necessario intraprendere un viaggio interiore alla radice silenziosa e non detta di ogni religione, perché a quel punto potremmo essere in una

⁶³ KEARNEY, *Ana-teismo*, 174.

⁶⁴ G. VATTIMO - R. RORTY, *Il futuro della religione. Solidarietà, ironia, carità* Garzanti, Milano 2005, 43.

⁶⁵ KEARNEY, *Ana-teismo*, 220.

⁶⁶ *Ibid.*, 237.

⁶⁷ P. RICOEUR, *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire. Entretien Hans Küng - Paul Ricœur*, in «Sens» 5 (1998) n. 228, 211-230 (online http://www.fondsricoeur.fr/uploads/medias/articles_pr/entretien-hans-kung-paul-ricoeur-v2.pdf [13.3.2022])

posizione migliore per praticare un'ospitalità della traduzione tra differenti convinzioni di fondo, un'ospitalità più profonda rispetto a un insieme di principi universali, anche se a esso in nessun modo contraria.⁶⁸

L'ospitalità linguistica, divenuta ospitalità religiosa, diviene così anche ospitalità verso l'immigrato, ospitalità verso l'altra nazione e, soprattutto, verso il povero, l'emigrante, l'abbandonato, diviene «l'azione etica del trasfigurare il nostro mondo prendendoci cura dello straniero, allorché osserviamo il mondo diventare sacro».⁶⁹ Ospitalità linguistica, ospitalità interreligiosa e, infine, ospitalità eucaristica, «intesa come uno scambio tra il sé e lo straniero, umano e divino».⁷⁰

Volendo offrire una valutazione serena sull'ana-teismo proposto dal filosofo irlandese, non si può nascondere che presenti molti aspetti suggestivi, quali l'invito ad accogliere, rispettare e riconoscere nell'altro – lo straniero, l'orfano, la vedova – «il Terzo (che) mi guarda negli occhi dell'altro» (Lévinas). E ciò nondimeno non si può non rimanere scettici di fronte a una proposta seducente, la quale con severità e rigore evita di “pensare” la verità di Dio. Lo stesso riferimento all'esperienza mistica come “modello” dell'esperienza ana-teista presenta dolorose ambiguità. È vero che esperti come Marco Vannini, come recita il titolo di un suo volume: *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna*, sembra suggerire la mistica come via privilegiata per fare esperienza di Dio oltre Dio e perciò come Nulla;⁷¹ ciò tuttavia non in opposizione alla verità di Dio e alla sua trascendenza, ma nel senso di «assimilarsi a Dio, imitare il divino nella giustizia, ossia nella verità, farsi come Dio [...] perché l'uomo non è mai Dio, la realtà del mondo non è mai il Bene, che è sempre al di là dell'essere».⁷² La mistica, per Vannini, come conferma il suo saggio *Ateismo mistico e Ana-teismo*,⁷³ completa ma non si oppone alla ricerca del *logos* amante,

⁶⁸ KEARNEY, *Ana-teismo*, 237.

⁶⁹ *Ibid.*, 245.

⁷⁰ *Ibid.*, 63.

⁷¹ Cf. M. VANNINI, *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna*, Bompiani, Milano 2010.

⁷² *Ibid.*, 57. Cf. H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1978 e G. MURA, *Una mistica atea? L'esperienza dell'assenza di Dio nel pensiero contemporaneo*, in E. ANCILLI - M. PAPARZZI (edd.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, II vol., Città Nuova, Roma 1984, 1227-1267.

⁷³ M. VANNINI, *Ateismo mistico ed Ana-teismo*, in L. BERZANO (ed.), *Anateismo contemporaneo*, Pacini Editore, Pisa 2018, 63-70.

come testimonia peraltro l'esperienza del mistico della «notte oscura», san Giovanni della Croce. Vannini privilegia, per l'incontro con Dio, la mistica di Meister Eckhart, il teologo domenicano renano (1260-1328), il quale preferisce pensare Dio al di là delle categorie dell'essere e del nulla, come puro *intelligere*, come la fonte di luce da cui l'uomo prende intelligenza e vita, ispirandosi alla frase di san Giovanni: «Conosceremo Dio come egli è» (1Gv 3).⁷⁴ Ciò ha portato all'utilizzo, da parte di Eckhart, della categoria del «nulla», per pensare Dio al di là dell'essere e di ogni creatura, dando luogo a diverse interpretazioni filosofiche del suo pensiero,⁷⁵ e suscitando anche la condanna da parte di Giovanni XXII, in una bolla del 1329, della tesi di Eckhart:

Tutte le creature sono un puro nulla: non dico che sono un qualcosa di piccolo o un qualcosa, ma che sono un puro nulla.⁷⁶

Personalmente ritengo che la preferenza accordata al pensiero sul «nulla» da parte del mistico domenicano, cui si rifà Vannini, vada riferita a due orizzonti di precomprensione filosofica, recepiti anche da parte della filosofia scolastica. Innanzitutto vi è il riferimento alla tradizione neoplatonica la quale, riferendosi all'Uno al di là dell'essere (*epekeina tes ousias*) di Platone, secondo cui Dio è l'Uno che fa il bene «pur non essendo un'essenza, bensì ancora al di là dell'essenza, superandola per dignità e potere»,⁷⁷ ha influenzato le origini della mistica cristiana, a partire dalle opere *De divinis nominibus* e *De Mystica theologia* di Dionigi L'Areopagita. Occorre anche precisare che il più eminente dottore della scolastica, Tommaso d'Aquino, così scrive sulla conoscenza razionale di Dio: «Di Dio non possiamo sapere quello che è, ma quello che non è; non siamo in grado di riflettere

⁷⁴ Cf. MEISTER ECKHART, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985; ID., *I sermoni latini*, Città Nuova, Roma 1989; ID., *Commento al Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2017.

⁷⁵ Sono numerosi gli studi che hanno fatto notare l'influsso su Hegel della mistica renana, e in particolare di Meister Eckhart, il quale scriveva nel suo *Commento al vangelo di Giovanni*, che, e che essendo Dio il tutto, Dio e l'anima sono un solo essere «creatura tamquam purum nihil». «La coscienza giudaico-cristiana della trascendenza di Dio – gravida di conseguenze per l'intero e costante pensiero di Hegel – è trasformata nella coscienza panenteistica, non acosmistico-panteistica di Dio, uomo e mondo (Steinbüchel)»: MURA, *La Trinità in S. Tommaso*, n. 88.

⁷⁶ MEISTER ECKHART, *I sermoni latini*, n. 26.

⁷⁷ PLATONE, *Repubblica*, 599b9-10.

su come Dio sia, ma piuttosto su come non sia».⁷⁸ Per Tommaso, come per i grandi mistici, «Uno è Dio in se stesso, prima di effondersi nel Figlio e nello Spirito»⁷⁹ e per questo Dio «non può essere alla portata del nostro intelletto, ma il modo più perfetto di conoscerlo nello stato presente sta nel conoscere che egli è superiore a tutto ciò che il nostro intelletto è capace di concepire».⁸⁰

Non vi è dunque contraddizione nel pensare Dio come l'essere sussistente – cui pervenne peraltro anche il tardo pensiero neoplatonico dopo il *Commento* di Porfirio al *Parmenide* di Platone⁸¹ – e come al di là dell'essere; come chiarisce Hans Urs von Balthasar.⁸² Non sorprende quindi il giudizio conclusivo di Vannini sul rapporto tra l'ana-teismo e il senso autentico del misticismo, il quale

si situa perciò su un piano tutto diverso dall'ana-teismo, che si muove nello psicologico, col suo altalenante «credere» e «non credere», dunque nel regno del molteplice – la platonica, plotiniana, agostiniana «regione della dissomiglianza».⁸³

Per queste ragioni, così bene individuate da Vannini, il quale in modo assolutamente condivisibile non associa l'ana-teismo al misticismo, che anche nella tradizione renana rispetta Dio come Alterità trascendente, e considera piuttosto l'ana-teismo un movimento interno «allo psicologico» del «sacro sé», sembra invece ragionevole riconoscere che i veri profeti dell'ana-teismo siano stati quei sociologi della religione, filosofi e anche teologi che abbiamo citato, i quali ne hanno costituito insieme le premesse e creato lo spazio pubblico del suo consenso.

Un'interessante raccolta di voci discordanti circa l'interpretazione dell'ana-teismo è costituita dal volume pubblicato nel 2018 dal titolo

⁷⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 3, *Introduzione*.

⁷⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, vol. III, Città Nuova, Roma 1992, n. 2065.

⁸⁰ TOMMASO D'AQUINO, *In IV Sententiarum*, 49, 2, 1, 3m.

⁸¹ Cf. G. MURA, *L'ermeneutica nel Tardoantico. Prospettive teologiche*, in «Critical Hermeneutics» 1 (2017) 191-232.

⁸² Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, in Id., *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. 4. *Nello spazio della metafisica*, Jaca Book, Milano 1975, 364 ss.

⁸³ VANNINI, *Ateismo mistico e Ana-teismo*, 70.

Anateismo contemporaneo.⁸⁴ Quasi tutti gli autori sono concordi nell'affermare che questo ritorno a Dio dopo Dio sia un fatto positivo, che permette di abbandonare il fondamentalismo religioso e violento nei rapporti politici, e violento anche per voler affermare teologicamente un'unica verità di Dio.

Aldo Natale Terrin, noto fenomenologo della religione, offre una più approfondita interpretazione dell'ana-teismo, alternativa a queste tesi e che presenta spunti importanti di riflessione, oltre che per i sociologi della religione, anche per i filosofi e i teologi. Terrin titola il suo commento con un testo dal titolo significativo: *Ana-teismo. Dio si eclissa, ritorna, cambia volto nella cultura e nelle religioni. La forza della «religione» oltre ogni metamorfosi*.⁸⁵ E comincia con il ricordare l'avventura di «Dio» nel XX secolo: dal «Dio è morto» di Nietzsche alla «teologia della morte» di Dio dei teologi Thomas J.J. Altizer, Paul van Buren, Bonhoeffer, esponenti di riferimento negli anni Sessanta; per giungere in seguito all'epoca della «secolarizzazione compiuta» degli anni Ottanta, in cui Dio semplicemente scompare, in autori come Peter Berger, Steve Bruce, David Martin, Karel Dobbelaere, le cui tesi sono chiaramente illustrate nell'opera di Ch. Taylor, *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*;⁸⁶ per dover infine constatare, a partire dagli anni Novanta fino ad oggi, che Dio ritorna, come titola il libro del 1990 di Gaspare Barbiellini Amidei, *La riscoperta di Dio*⁸⁷ analogo allo studio del 1991 di Gilles Kepel, *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*.⁸⁸ È questo il contesto – sostiene Terrin – in cui si situa il libro *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio* di Kearney, il quale propone di abbandonare, perché oramai morte, le tradizionali immagini di Dio, per ritrovare Dio come esperienza personale, libera da dottrine

⁸⁴ BERZANO (ed.), *Anateismo contemporaneo*; con scritti di Massimo Introvigne, sociologo della religione a Trento, Luigi Berzano, sociologo della religione a Torino, Silvio Calzolari, Marco Vannini dell'Università di Firenze, Enzo Pace dell'Università di Padova, Emanuela del Re, dell'Università «La Sapienza» di Roma, e Carlo Genova, dell'Università di Torino.

⁸⁵ A.N. TERRIN, *Ana-teismo. Dio si eclissa, ritorna, cambia volto nella cultura e nelle religioni. La forza della «religione» oltre ogni metamorfosi*, in BERZANO (ed.), *Anateismo contemporaneo*, 71-95.

⁸⁶ CH. TAYLOR, *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, EDB, Bologna 2014.

⁸⁷ G. BARBIELLINI AMIDEI, *La riscoperta di Dio*, CDE, Milano 1990.

⁸⁸ G. KEPEL, *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*, Rizzoli, Milano 1991.

precostituite e affidata unicamente alle nostre immaginazioni del sacro e personali aspettative.⁸⁹

Giustamente Terrin osserva che stiamo assistendo qui alla «decostruzione della categoria “religione”», a una vera «metamorfosi del divino»,⁹⁰ alla proposta di una «spiritualità senza religione»,⁹¹ di cui abbiamo parlato a proposito di André Comte-Sponville, e suggerita da numerosi autori degli Stati Uniti, prossima alle tesi della «New Age». Poiché Kearney suggerisce di avvicinare questa riscoperta di un «Dio dopo Dio» alle esperienze di grandi mistici che hanno parlato di notte oscura, Terrin, in accordo con quanto precedentemente sostenuto da Vannini, precisa:

Di nuovo, l'autore fa un passo più grande del dovuto. Ora anche qui sarebbe il caso di osservare che altro è la teologia apofatica dei mistici e altro è il dubbio e la messa in parentesi della fede come principio metodologico.⁹²

Certamente, osserva Terrin, l'ana-teismo «scopre la ferita culturale più profonda della nostra epoca»,⁹³ la quale rifiuta la verità, come attestano i maggiori romanzieri del nostro tempo quali James Joyce e Virginia Woolf, i quali mettono in luce non soltanto la «soggettività del soggetto», ma il suo «isolazionismo più totale, l'estraneità al mondo, la ritirata strategica del soggetto in se stesso», dove «il religioso è soltanto residuale rispetto all'esaltazione iperbolica del proprio ego».⁹⁴ Per Kearney, osserva Terrin, si tratterebbe di «una fede dopo la fede», di un movimento che va dalla religione all'arte: «Nel muoverci dalla religione all'arte – scrive infatti Kearney – in effetti sostituiamo una prima fede in Dio in quanto Dio, con una quasi fede in un quasi Dio».⁹⁵

Le numerose e approfondite critiche che Terrin rivolge all'ana-teismo, possono essere sintetizzate in questa frase: «Una spiritualità lasciata a se stessa gira a vuoto, si muove – a mio avviso – in modo schizofrenico, se non ha un referente di valore»,⁹⁶ che, possiamo aggiungere, è rappresentato

⁸⁹ Cf. anche R. KEARNEY - J. ZIMMERMANN, *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*, Columbia University Press, New York 2016.

⁹⁰ Cf. TERRIN, *Ana-teismo*, 73.

⁹¹ *Ibid.*, 74.

⁹² *Ibid.*, 81.

⁹³ *Ivi.*

⁹⁴ *Ibid.*, 82.

⁹⁵ KEARNEY, *Ana-teismo*, 169.

⁹⁶ TERRIN, *Ana-teismo*, 95.

dalla verità religiosa la quale si esprime sempre in modo simbolico rappresentativo, di cui non può fare a meno:

Se perde consistenza questo universo simbolico, si perde il *Boden* – la terra sotto i piedi – viene a mancare. Dio si nasconde nelle immagini e nei simboli e senza immagini e simboli Dio muore e lentamente. Così come, credo, morirà anche la spiritualità, quella spiritualità che crede di poter sopravvivere senza alcun sostegno.⁹⁷

Occorrerebbe per questo aprire una seria e articolata *quaestio disputata*. Ma mi limito qui a rispondere a queste sfide con le importanti e decisive affermazioni di Benedetto XVI, nel *Discorso in occasione del XXV anniversario del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per gli Studi su Matrimonio e Famiglia* (11 maggio 2006):

Sarebbe dunque insensato offrire una sorta di cristianesimo preculturale o deculturato, che dovrebbe privare se stesso della sua forza storica e degradarsi a un vuoto contenitore di idee; [e ciò perché] la fede non è una via privata a Dio, essa conduce dentro al popolo di Dio e nella sua storia. Dio ha legato se stesso a una storia che ora è anche la sua e che noi non possiamo rifiutare [...] Cristo rimane se stesso, col suo vero corpo [...] Il *Logos* non può essere più pensato indipendentemente dalla sua connessione con l'uomo Gesù. Il *Logos* ha tratto a sé Gesù e ha unito sé stesso a lui in modo tale che essi sono solo un'unica persona nella dualità delle nature. Chiunque entra in contatto col *Logos* tocca Gesù di Nazareth. Gesù è più del sacramento del *Logos*. Egli è il *Logos* stesso che nell'uomo Gesù è un soggetto storico.

⁹⁷ *Ivi.*

LA FEDE NELLO SPAZIO PUBBLICO: BENE E GIUSTIZIA

LUIGI ALICI

PATH 21 (2022) 117-135

1. Nel «cortile dei gentili»

Questo percorso di riflessione intende rileggere in una prospettiva allargata alcuni aspetti del dibattito odierno intorno a bene e giustizia nella sfera pubblica, nella convinzione che un approfondimento dei termini del problema, evitando contrapposizioni semplicistiche, possa non solo avere riflessi positivi per l'etica pubblica, ma anche intercettare, in un contesto di ateismo diffuso, le condizioni di una rinnovata testimonianza cristiana, capace di tenere insieme radicamento storico e fedeltà al Vangelo, inscrivendo l'annuncio della fraternità entro un orizzonte accreditato dal primato del bene. Tale percorso s'inserisce in un volume che intende onorare l'opera del cardinale Gianfranco Ravasi, attraverso una interlocuzione con alcuni tratti essenziali della sua testimonianza intellettuale e spirituale, animata da una tensione instancabile di fede e ricerca. Come afferma Agostino, giunto ormai al termine della sua meditazione trinitaria, entrando in una circolarità ermeneutica che non si sviluppa nonostante la fede ma grazie ad essa, *et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius*, in un'alleanza insolita, in cui la fede non è nemica dell'intelligenza (*fides quaerit, intellectus invenit*) e la via della conversione dell'intelligenza non è mai conclusa, potendo sempre progredire nella ricerca dell'incomprensibile (*quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur*).¹

¹ AGOSTINO, *De Trin.* 15,2,2.

Non è difficile rintracciare nelle opere di Ravasi la ricchezza generativa di questa circolarità virtuosa. Interrogandosi intorno al rapporto tra *Cultura, culture, religioni per la «casa comune» europea*, egli invita a lottare contro la smemoratezza, la superficialità e la bruttezza per tornare all'etica e alla bellezza, oltre gli eccessi e la «spirale delle pure antitesi»; senza ignorare la profondità della crisi: «Alla povertà spirituale e culturale, all'indifferenza e al vuoto ci si abitua al punto tale da non avvertirli più come tali». ² Una crisi evocata con le parole di Martin Heidegger, in uno dei testi che interpretano in maniera più radicale proprio questo azzeramento della mancanza: «Il tempo della notte del mondo è il tempo della povertà [...]. È diventato tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza». ³

In questa sorta di mancanza alla seconda potenza, Ravasi riconosce il pericolo di perdere l'anima: «Nel mondo in cui siamo immersi tutto milita contro l'anima "festiva" capace del fremito del bene, della luce della trascendenza, della pienezza dell'amore». Si tratta quindi di una sfida da raccogliere, senza lasciarsene travolgere: «È necessario, allora, risvegliare, purificare, ravvivare l'anima genuina che è spirito, coscienza, intelligenza e amore». Nulla di evasivamente spiritualistico, però, perché la confidenza originaria dell'anima con il "fremito del bene" può sprigionare una incontenibile energia morale: «L'anima autentica, intelligente e morale, libera e cosciente, dovrebbe veramente trasparire e testimoniare la sua esistenza e vitalità». ⁴

In tale spirito, Ravasi colloca anche l'invito alla «conoscenza delle Scritture per comprendere la cultura e l'intera civiltà occidentale»; ⁵ un viaggio nella Bibbia che riserva sempre grandi sorprese, per i credenti come per gli agnostici:

Quel Dio così «molteplice», carnale e spirituale, sdegnato e innamorato, celeste e terreno, presente e assente, si rivela in «una voce di sottile silenzio»,

² G. RAVASI, *Cultura, culture, religioni per la «casa comune» europea*, in L. CAIMI (ed.), *Percorsi di senso. Fra dimensioni civile ed ecclesiale*, Morcelliana, Brescia 2019, 248.

³ M. HEIDEGGER, *Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2014 [cit. da Ravasi sempre a p. 248].

⁴ G. RAVASI, *Breve storia dell'anima*, Mondadori, Milano 2003, 320.

⁵ G. RAVASI, *Il racconto del cielo. La grande storia dell'Antico Testamento*, Il Saggiatore, Milano 2020, 14.

celandosi in un silenzio colmo di significati, sintesi suprema di ogni parola, sorgente di scelte e di azioni efficaci, creatrici e liberatrici.⁶

Un analogo approccio è riscontrabile anche nella più recente *Biografia di Gesù*, «condotta camminando, in un delicato equilibrio, sul crinale tra fede e storia»,⁷ nella consapevolezza che il mistero dell'incarnazione, segnato dall'evento della risurrezione, «genera una nuova presenza. Per attingerla è necessario ed è privilegiato un altro canale descrittivo, connesso, sì, a qualche indizio storico, ma affidato sostanzialmente a una conoscenza trascendente: è la cosiddetta “fede pasquale”». ⁸ A questo punto la coscienza dell'identità cristiana è inseparabile dalla scossa cosmica provocata da tale evento, registrata anche dai Vangeli apocrifi, in particolare in un passo del *Vangelo di Filippo* con il quale Ravasi conclude questo percorso:

Se dici: Sono ebreo! Nessuno si commuove. Se dici: Sono romano! Nessuno trema. Se dici: Sono greco, barbaro, schiavo, libero! Nessuno si agita. Ma se dico: sono cristiano! Il mondo trema.⁹

Tale approccio dialogico prende corpo altresì nel grande progetto del «cortile dei gentili». Un incontro tra due «cortili», in ultima analisi, in cui, da un lato, «i “gentili” devono ritrovare quella nobiltà ideale così com'era espressa dai grandi sistemi “ateistici” [...], prima che venissero incapsulati in sistemi politico-ideologici o piombassero nello scetticismo e nell'idolatria delle cose o degenerassero nell'ateismo sprezzante, sarcastico e infantilmente dissacratorio». Dall'altro lato, «la fede deve ritrovare la sua grandezza, manifestata in secoli di pensiero alto e in una visione compiuta dell'essere e dell'esistere, evitando le scorciatoie del devozionalismo o del fondamentalismo e rivelando che la teologia ha un suo rigoroso statuto epistemologico parallelo e specifico rispetto a quello della scienza».¹⁰

⁶ *Ibid.*, 17.

⁷ G. RAVASI, *Biografia di Gesù. Secondo i Vangeli*, Cortina, Milano 2021, 15.

⁸ *Ibid.*, 16.

⁹ *Ibid.*, 250.

¹⁰ G. RAVASI, *Postfazione*, in L. FAZZINI (ed.), *Dialoghi nel cortile dei gentili. Dove laici e cattolici si incontrano*, EMP, Padova 2010, 159.

2. Fraternità mancata

Nel contesto del magistero di papa Francesco tale prospettiva riceve un approfondimento ulteriore, portando in primo piano il tema di un'umanità ferita, offesa nella sua dignità e mortificata nelle sue aspirazioni, additando quindi nella misericordia, come "esagerazione infinita" dell'amore divino, la risposta a questa "miseria oltre la miseria", costituita dall'indifferenza. Lo sviluppo di tale magistero, che iscrive il Vangelo della misericordia entro una sorta di "euristica della fragilità", conosce un esito importante in *Fratelli tutti*, dove si fa esplicito l'avvertimento di una rottura fatale fra etica privata ed etica pubblica:

In questo mondo che corre senza una rotta comune, si respira un'atmosfera in cui «la distanza fra l'ossessione per il proprio benessere e la felicità dell'umanità condivisa sembra allargarsi: sino a far pensare che fra il singolo e la comunità umana sia ormai in corso un vero e proprio scisma».¹¹

Tale scisma non può lasciare indifferente nemmeno il cristiano, per il quale è quanto mai attuale l'invito di Emmanuel Mounier a non «dare un coefficiente peggiorativo all'esistenza sociale o alle strutture collettive».¹² Per questo, continua Francesco,

tutti abbiamo una responsabilità riguardo a quel ferito che è il popolo stesso e tutti i popoli della terra. Prendiamoci cura della fragilità di ogni uomo, di ogni donna, di ogni bambino e di ogni anziano, con quell'atteggiamento solidale e attento, l'atteggiamento di prossimità del buon samaritano (FT 79).

Una puntualizzazione di *Fratelli tutti*, in particolare, coglie uno snodo centrale della nostra questione e può introdurre all'approfondimento promesso. Avendo sullo sfondo del discorso la scomposizione della triade di libertà, fraternità e uguaglianza, che ha fatto sventolare la bandiera della rivoluzione francese, Francesco coglie nella polarizzazione del dibattito pubblico tra le ragioni della libertà e quelle dell'uguaglianza un'omissione che diventa anche un appello alla testimonianza cristiana: «La fraternità ha qualcosa di positivo da offrire alla libertà e all'uguaglianza» (FT 103). Infatti, «senza la fraternità consapevolmente coltivata, senza una volontà

¹¹ FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020) (FT), n. 31.

¹² E. MOUNIER, *Il personalismo*, AVE, Roma 2004, 66.

politica di fraternità, tradotta in un'educazione alla fraternità, al dialogo», accade che «la libertà si restringe, risultando così piuttosto una condizione di solitudine, di pura autonomia» (FT 103), mentre, limitandosi a un'idea di astratta uguaglianza, «coloro che sono capaci solamente di essere soci creano mondi chiusi» (FT 104). Un testo che può essere letto in singolare continuità con un concetto quasi identico, espresso da Henri Bergson nel suo ultimo capolavoro, *Le due fonti della morale della religione*, dove il filosofo ebreo, dopo la generosa esperienza nella «Società delle Nazioni» e ormai vicino al cristianesimo, riconosce che la democrazia, nella sua essenza intimamente evangelica, «proclama la libertà, richiede l'uguaglianza e riconcilia queste due sorelle nemiche, ricordando loro di essere sorelle, mettendo al di sopra di tutto la fraternità».¹³

C'è dunque una sorta di «fraternità mancata» alla radice della contrapposizione tra libertà e uguaglianza, che colpisce il punto di intersezione più delicato tra sfera privata e sfera pubblica. Nella modernità, da un lato, il valore dell'uguaglianza, in grado di conferire un respiro universalista al primato della giustizia, si è radicalizzato in forme di collettivismo per combattere storicamente le disuguaglianze sociali, demistificando ogni tentativo di assimilarle a un'insuperabile barriera naturale. L'accento sulla libertà, d'altro canto, intesa per lo più come autonomia da condizionamenti esterni, ha ispirato la grande tradizione del liberalismo, che ha inteso proteggere la sovranità intangibile dell'individuo, elaborando il tema della dignità e dei diritti civili, e criticando aspramente ogni forma di utopia totalitaria o di interferenza statalista.

Questa contrapposizione, attenuatasi per motivi legati a un'accresciuta complessità dei processi sociali e al mutato scenario politico-economico, è riemersa in modo inquietante con l'esplosione della pandemia, attraverso la quale abbiamo scoperto che non solo l'economia, ma anche la fragilità può essere globale. Oltre alle singole parti, si può ammalare anche l'intero. Nello stesso tempo, dietro questa drammatica patologia planetaria, ci è diventato più chiaro che eravamo già tutti diversamente malati: non di polmonite interstiziale, ma di altre patologie interstiziali di ordine sociale, culturale e spirituale. Anche l'individualismo sembra aver subito una mutazione genetica, infettando gli alveoli dove avviene lo scambio tra pubblico e

¹³ H. BERGSON, *Le due fonti della morale della religione*, La Scuola, Brescia 1996, 267.

privato, diventando nello stesso tempo vittima e complice di innumerevoli forme di contagio virale.

Smascherando impietosamente il mito di un soggetto autocentrato, padrone del proprio corpo e della propria vita, figlio unico di se stesso, la pandemia ha fatto vacillare l'architrave su cui è stato costruito l'intero assetto della globalizzazione, in un mix irresponsabile di progresso tecnologico e ingiustizia sociale, di benessere individuale e degrado ambientale. Una singolare forma di reazione a catena accomuna oggi due forme opposte di patologia globale: l'una cercata dall'uomo nel segno del potere e l'altra subita nel segno del patire. Quasi per un paradossale contrappasso, un eccesso di distanziamento fisico, che nasce da una necessità di protezione comunitaria, diventa il prezzo da pagare per un eccesso di distanziamento spirituale, entro uno spazio pubblico affollato da un consumismo famelico. E nei momenti difficili, che mettono alla prova la tenuta sociale e i fondamenti stessi della convivenza, le risposte si polarizzano, disarticolando ancora di più la reciprocità: la dedizione diventa eroica, l'egoismo spietato.

Nell'epoca della post-verità lo scontro riemerge, quindi, in forme banalizzate e pragmatiche. Gli alfieri della libertà, che hanno sempre guardato con sospetto alle pretese dello Stato di entrare nella sfera privata, imponendo vincoli, restrizioni, sacrifici in favore della collettività, non combattono più battaglie eroiche contro l'oppressione; molto più modestamente ma con immutata fierezza, non vogliono rinunciare al rito serale dell'aperitivo. Anche gli alfieri nell'uguaglianza, per altro verso, quando tornano a parlare di rinuncia a quote di libertà individuale, proponendosi come difensori delle comunità, non sembrano troppo credibili se hanno le mani ancora sporche di «economia dello scarto» e se la preoccupazione di non fermare la produzione diventa l'unico motivo in favore di una severa politica sanitaria. Un conflitto che riemerge in forme opportunistiche e strumentali non è meno pericoloso; al contrario, esso rischia di incattivirsi in modo viscerale e aggressivo, aggravato da nuove ideologie – dal populismo al complottismo negazionista –, che prendono sin troppo sul serio la riduzione, predicata da Nietzsche, dei fatti a pure interpretazioni.

Anche dietro questo conflitto, che torna a contrapporre libertà e uguaglianza come due «sorelle nemiche», si cela una medesima *conventio ad excludendum* nei confronti della fraternità, esiliata dalla scena pubblica o comunque declassata a una forma di altruismo supererogatorio; un'in-

volontaria alleanza confermata, peraltro, da ulteriori convergenze, più o meno sotterranee. Anzitutto, si registra una convergenza trasversale verso una forma di individualismo possessivo, sbandierato tra i sostenitori di una libertà a oltranza, ma corteggiato anche dai difensori dell'uguaglianza, nascosto (ma non troppo) dietro il lessico dei diritti e dell'autonomia. In secondo luogo, entrambe le parti in causa sembrano condividere un sostanziale agnosticismo intorno alla dignità della persona umana, misconosciuta nella sua integralità e nel suo valore relazionale, soffocata tra individualismo e globalismo. Infine, il deficit di fraternità cela una sostanziale neutralizzazione della pertinenza pubblica del bene, recuperato nel migliore dei casi in una effimera privatizzazione, che alla fine rinforza la contrapposizione: da un lato, il bene diventa un attributo della libertà, incentivando un'ideologia libertaria, che consiste nel porre la libertà al di sopra del bene e del male, e imprimendo al paradigma liberale una deriva liberista; dall'altro, il bene alimenta semplicemente una retorica dell'uguaglianza, che altera progressivamente lo statuto etico della giustizia, spingendola su una china formalista e contrattualista.

3. Le ragioni del bene

Proprio su quest'ultimo tema, relativo alla pertinenza pubblica del bene, vorrei intercettare un aspetto del dibattito odierno su bene e giustizia attraverso un confronto tra l'evoluzione dell'impianto comunitarista, da Charles Taylor e Michael Sandel fino a Michael Walzer, e un'analoga evoluzione interna al pensiero di Jürgen Habermas.¹⁴ Attraverso questo confronto emerge un'istanza di comprensione allargata dell'intera questione, che riporta in primo piano la centralità strategica del bene, grazie a una diversa attenzione all'orizzonte interpersonale, che per molti versi "riapre i giochi".

3.1. *Il bene oltre la giustizia: Sandel e Walzer*

L'approccio dei *communitarians* americani, che professano il primato del bene, rivisitando in senso storico-contestualista l'etica teleologica delle

¹⁴ Tengo presente, su questo aspetto, il mio saggio L. ALICI, *Il buono e il giusto. Persona e relazione nella sfera pubblica*, in A. ALLEGRA - F.F. CALEMI - M. MOSCHINI (edd.), *Alla fontana di Siloe. Studi in onore di Carlo Vinti*, Orthotes, Napoli - Salerno 2019, 63-73.

virtù di stampo classico, si divide il campo, in un fronte comune contro l'utilitarismo, con la tradizione liberale, che si riconosce invece nel primato della giustizia, ispirato a un'etica deontologica di stampo kantiano.¹⁵ Le tesi emergenti nella galassia del comunitarismo contemplano il riconoscimento dello statuto teleologico del soggetto, la cui identità dipende da un rapporto costitutivo con i fini, contro ogni interpretazione riduzionista fondata su una vuota autonomia; quindi l'affermazione dell'identità relazionale del soggetto umano, che genera storicamente forme di appartenenza comunitaria; infine il primato del buono sul giusto, che abilita una nozione di bene comune irriducibile a mera convergenza di interessi, sottraendo la dimensione istituzionale a ogni neutralizzazione proceduralista e funzionalista.

Tra questi, Sandel istituisce un'equazione tra giustizia e bene comune, arrivando provocatoriamente a definire la giustizia, in una delle sue opere più note, come *Il nostro bene comune*. Sandel si richiama espressamente, come gran parte degli autori che condividono il suo orientamento, all'etica aristotelica delle virtù e della vita buona: «Chiedersi se una società sia giusta significa chiedersi come distribuisce le cose a cui diamo valore»;¹⁶ quindi reddito e ricchezza, doveri e diritti, potere e occasioni, cariche e onori. Il primato liberale del giusto sul bene si tradurrebbe, invece, in una desertificazione etica dello spazio pubblico, abitato da individui atomisticamente autoreferenziali. In nome della giustizia, ricorda Sandel evocando Aristotele, dobbiamo riconoscere le virtù degne di essere onorate e premiate; non comprenderemmo altrimenti lo scandalo nei confronti di alcuni vizi pubblici, come l'avidità alla base di una visione distorta del profitto, e l'indignazione nei confronti di chi ottiene qualcosa senza averla meritata.

Nello stesso tempo, «la riflessione su temi etici non è un'impresa a cui dedicarsi in solitudine bensì un'impresa collettiva, che richiede amici o vicini, compagni o concittadini: qualcuno che possa servire da interlocutore».¹⁷ Le relazioni volontarie sarebbero infatti soltanto una parte dell'identità narrativa dell'essere umano, plasmata in realtà da un mix di relazioni volontarie e involontarie; l'essere umano “nasce” con un radicamento entro

¹⁵ Anche secondo Habermas, «il primato del giusto rispetto al bene è [...] il punto centrale del contendere nella discussione fra i comunitari e i liberali» (J. HABERMAS, *Teoria della morale*, Laterza, Roma - Bari 1994, 211).

¹⁶ M. SANDEL, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2010, 27.

¹⁷ *Ibid.*, 38.

un contesto storico-comunitario, da cui è velleitario e ingiusto liberarsi in nome di un astratto volontarismo.¹⁸ Sandel non crede quindi «che la libertà di scelta – neppure la libertà di scelta in condizione di equità – offra una base adeguata per una società giusta».¹⁹ In questa prospettiva s'inquadra anche la sua energica denuncia contro ogni ideologia mercificante: in una società in cui tutto è vendita, non solo aumenta il divario tra ricchi e poveri e si acutizzano le disuguaglianze, ma s'incentiva la corruzione morale, si squalifica la responsabilità pubblica e si tende a «bandire l'idea di vita buona dal dibattito pubblico».²⁰ In realtà, quando si devono decidere diritti e doveri dei cittadini, non è possibile neutralizzare le concezioni della vita buona, e non è vero che lasciarsi alle spalle le convinzioni etiche e religiose assicuri la tolleranza; al contrario: «Là dove i liberali hanno timore di posare il piede, si affolleranno i fondamentalisti».²¹

Nell'arcipelago del comunitarismo si fa strada anche una maggiore attenzione ad alcune istanze liberali, depurate da ogni estremizzazione. Se in Alasdair MacIntyre e Sandel prevale la riproposizione identitaria della compattezza virtuosa soprattutto entro piccole comunità, in altri autori – in particolare Taylor e ancora di più Walzer – l'impianto teleologico si apre a un riconoscimento esplicito e convinto dell'autonomia e dignità del singolo, quindi del primato dello stato di diritto e del rispetto del pluralismo, riconducibili a un'opzione decisa in favore della libertà. In questa prospettiva il quadro del comunitarismo diventa più articolato, con interessanti aperture al pensiero di Habermas.

Charles Taylor, ad esempio, richiamandosi a un'idea di Aristotele, ribadisce che «la vita etica reale si costruisce inevitabilmente tra l'unità e la pluralità»;²² a partire da qui, matura una scelta di campo in favore di un «liberalismo ospitale», che diventa opzione esplicita per una «laicità liberalpluralista»,²³ volta a cercare un equilibrio ottimale tra rispetto della parità morale e della libertà di coscienza. Taylor è un pensatore cattolico,

¹⁸ Un interessante sviluppo di questa tesi è presente in un'altra opera di M. SANDEL, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

¹⁹ SANDEL, *Giustizia*, 247.

²⁰ M. SANDEL, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*, Feltrinelli, Milano 2013, 21.

²¹ SANDEL, *Giustizia*, 274.

²² C. TAYLOR, *La libertà des modernes*, Puf, Paris 1997, 306.

²³ Cf. J. MACLURE - C. TAYLOR, *La scommessa del laico*, Laterza, Roma - Bari 2013, 53 ss.

che nella sua indagine intorno alle *Radici dell'io*²⁴ si mostra particolarmente sensibile all'impianto riflessivo di «prima persona» rintracciato in Agostino e che nella modernità rischia di essere smarrito, stretto fra il paradigma illuministico della ragione “distaccata” e il paradigma romantico dell'autenticità espressiva. La sensibilità religiosa che accompagna la sua ricerca riemerge, tra l'altro, nella monumentale indagine intorno alle condizioni della credenza nell'epoca della secolarizzazione.²⁵

In Michael Walzer, infine, la correzione all'impianto sandeliano è evidente nella volontà di riaprire il dibattito sulla giustizia distributiva attraverso una nuova teoria dei beni, reimpostata in termini dichiaratamente pluralisti. In particolare, nella sua opera *Sfere di giustizia*, l'attenzione si concentra sulla giustizia come arte della differenziazione. Vita e libertà, intese in senso minimale, sono beni universali, diritti basilari dinanzi ai quali si deve spezzare qualsiasi automatismo tra giustizia e obbligo: «Per l'eguaglianza che noi sogniamo non è necessaria la repressione».²⁶ La tesi di Walzer è che «la giustizia è una costruzione umana, e non è detto che ci sia solo un modo per realizzarla».²⁷ Ogni ordinamento politico impone una diversa distribuzione dell'appartenenza, del potere, dell'onore, dell'eminenza, della grazia, della parentela: a questa molteplicità di beni deve corrispondere una molteplicità di sfere e di procedure.

Questione centrale della giustizia distributiva è ridurre la dominanza, frutto di una creazione sociale più elaborata rispetto al monopolio, che è un modo ideologico di sfruttare la dominanza. In una società complessa, in ultima analisi, anche l'eguaglianza diventa complessa e deve prevedere di conseguenza una varietà di criteri distributivi, istituendo un insieme di relazioni che rendano impossibile il dominio: poiché non c'è modo di ordinare gerarchicamente questi mondi, si può rendere giustizia agli uomini rispettando le loro particolari creazioni. Il totalitarismo moderno, invece, non sarebbe altro che «la coordinazione sistematica di beni sociali e sfere di vita che dovrebbero essere tenuti separati».²⁸ Per questo «l'eguaglianza

²⁴ Cf. C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

²⁵ Cf. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

²⁶ M. WALZER, *Sfere di giustizia*, Laterza, Roma - Bari 2008, 9.

²⁷ *Ibid.*, 17.

²⁸ *Ibid.*, 315.

complessa è il contrario del totalitarismo: differenziazione massima contro massima coordinazione».²⁹

L'intento di Walzer di riaprire la questione del rapporto tra giustizia e bene in termini di cittadinanza plurale e significato sociale dei beni non gli impedisce di tenere insieme un'equilibrata critica del liberalismo³⁰ e la difesa di una tolleranza capace di rendere possibile la differenza, «anche se non tutte le manifestazioni di differenza meritano uguale considerazione»,³¹ dal momento che «la coesistenza esige un assetto politicamente stabile e moralmente legittimo – che deve essere anche esso oggetto di apprezzamento».³²

Non è possibile in questa sede ampliare l'attenzione ai temi di critica sociale, sviluppati da Walzer riportando in primo piano sulla scena internazionale un sistema coerente di principi etico-politici dinanzi a grandi sfide (dall'intervento umanitario alla disuguaglianza globale e all'estremismo religioso³³), oltre ai temi politico-religiosi, esplorati nella Bibbia ebraica e riconducibili alle proprie radici.³⁴ In ogni caso, questa importante linea di sviluppo del comunitarismo riconosce una tensione feconda fra bene e giustizia, che si traduce in un'articolazione della vita buona sensibile a un'istanza plurale di giustizia, oltre ogni assimilazione riduzionista.

3.2. *Habermas: giustizia e solidarietà*

Un'istanza diversa e complementare, volta a innalzare l'idea di giustizia oltre le forme plurali della vita buona, caratterizza invece il percorso di ricerca di Habermas, secondo il quale un'etica teleologica dei valori è ormai improponibile in un'epoca postmetafisica, ormai orfana di un consenso etico diffuso. La via da seguire, invece, è quella di un universalismo deontologico, argomentato per via procedurale e comunicativa, attraverso cui riconoscere validità normativa alle condizioni che rendono possibile un

²⁹ *Ibid.*, 316.

³⁰ Cf. M. WALZER, *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, Feltrinelli, Milano 2001.

³¹ M. WALZER, *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma - Bari 1997, XII.

³² *Ibid.*, XIII.

³³ Cf. M. WALZER, *Una politica estera per la sinistra*, Cortina, Milano 2018.

³⁴ Cf. in particolare M. WALZER, *All'ombra di Dio. Politica nella Bibbia ebraica*, Paideia, Brescia 2013.

discorso effettivo tra soggetti liberi.³⁵ L'approdo è una morale delle norme guadagnata per via di energiche astrazioni: «Il principio di universalizzazione funziona come un coltello che taglia fra “il bene” e “il giusto”, tra asserzioni valutative e asserzioni rigorosamente normative».³⁶ Una prospettiva, tuttavia, com'era quella kantiana, non del tutto priva di contenuti morali, poiché «il rispetto di una persona *in quanto* persona non tollera gradazione alcuna».³⁷ Nello stesso tempo, «soltanto nel senso di reciprocità *totale* il mutuo rispetto rappresenta un presupposto pragmaticamente necessario».³⁸ In questo modo, il “noi” prende il posto dell’“io”, portando in primo piano il concetto di appartenenza sociale.

Si profila per questa via uno statuto antropologico identificato da una tensione tra individualità e partecipazione, che sin dall'opera *Fatti e norme*³⁹ si sviluppa prendendo le distanze dal modello liberale e da quello etico-repubblicano. Percorrendo in modo originale questa via, Habermas riconosce che l'etica del discorso porta al livello del concetto alcune intuizioni morali «che c'informano su come noi ci dobbiamo comportare nel modo migliore per reagire con rispetto e riguardo all'*estrema vulnerabilità* delle persone».⁴⁰ Le etiche della compassione, in particolare, prendono atto di questa vulnerabilità e domandano una garanzia di rispetto reciproco, «diretto a conseguire due cose nel contempo: sia l'integrità della persona singola che quella dell'intreccio vitale dei reciproci rapporti di riconoscimento in cui le persone solo *mutuamente* possono stabilizzare la loro fragile identità».⁴¹

Siamo così posti di fronte a due riferimenti complementari – intangibilità degli individui e protezione delle relazioni intersoggettive di riconoscimento reciproco – ai quali corrispondono i principi di giustizia e solidarietà: «L'uno postula uguale considerazione e diritti uguali per ciascun

³⁵ «Nessuno può iniziare sul serio un'argomentazione senza presupporre una situazione dialogica che garantisca per principio pubblicità di accesso, partecipazione paritetica, veridicità dei partecipanti, mancanza di costrizione nella presa di posizione, ecc.» (HABERMAS, *Teoria della morale*, 137).

³⁶ *Ibid.*, 32.

³⁷ *Ibid.*, 155.

³⁸ *Ibid.*, 154.

³⁹ J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma - Bari 1992.

⁴⁰ HABERMAS, *Teoria della morale*, 11.

⁴¹ *Ibid.*, 12.

singolo, l'altro richiede empatia e cura per il benessere del prossimo». ⁴² A questo punto, consapevole che «le etiche del dovere si sono specializzate nel trattare il principio della giustizia», mentre «le etiche dei beni nell'occuparsi del bene comune», Habermas aggiunge che l'etica del discorso è in grado di spiegare «perché entrambi i principi risalgono a una medesima radice della morale – appunto alla vulnerabilità, bisognosa di compensazione, di esseri viventi che si singolarizzano quali individui soltanto mediante la socializzazione». ⁴³

Questa posizione è ulteriormente esplicitata, sempre in uno dei saggi che compongono *Teoria della morale*: «La giustizia deontologicamente concepita richiede la solidarietà come suo altro. Qui non si tratta tanto di due momenti integrantisi quanto piuttosto di due aspetti della medesima cosa». ⁴⁴ In questo senso è possibile rendere giustizia alla radice comune della morale: nell'agire orientato verso l'intesa si possono trovare anche i punti di vista centrali per la «compensazione morale di questa fragilità che risiede in profondità». ⁴⁵ Per questo

l'etica del discorso assume una posizione centrale in quanto divide con i «liberali» la comprensione deontologica di libertà, moralità e diritto proveniente dalla tradizione kantiana, e con i comunitari la comprensione intersoggettivistica di individualizzazione come socializzazione proveniente dalla tradizione hegeliana. ⁴⁶

Queste considerazioni, che Habermas sviluppa mettendo a confronto la posizione di Kant con quella di Hegel, trovano un riscontro ancora più esplicito ne *L'inclusione dell'altro*, dove si legge di una «presenza residuale del “bene” nel cuore del “giusto”», che attesta il nesso fra coscienza morale e autocomprensione delle persone morali. Nei rapporti di riconoscimento reciproco, infatti, è contenuta l'idea di un'integrità vulnerabile che postula una tutela; per questo bisogna appellarsi a un'istanza posta al di là della propria comunità: «Detto in termini aristotelici: a ogni comunità concreta – ribadisce Habermas – è immanente la comunità morale come una sorta di

⁴² *Ibid.*, 13.

⁴³ *Ivi.*

⁴⁴ *Ibid.*, 71.

⁴⁵ *Ibid.*, 72.

⁴⁶ *Ibid.*, 211.

suo “sé migliore”». Siamo ormai in una prospettiva in cui «giustizia *significa* anche solidarietà». ⁴⁷

L'autocomprensione morale include, dunque, come sua parte integrante che deve poter essere universalizzata, anche la protezione della vulnerabilità:

L'eguale rispetto per chiunque, richiesto da un universalismo sensibile alle differenze, prende allora la forma di un'«inclusione dell'altro» che ne salvaguardi le diversità, senza *né livellare* astrattamente *né confiscare* totalitariamente. ⁴⁸

Mentre quindi, in questo snodo cruciale della ricerca, per un verso Habermas ribadisce l'impianto procedurale del proprio pensiero, distanziandosi fra l'altro dagli esiti del pensiero di John Rawls, che «non si libera da forti postulati di carattere sostantivo», ⁴⁹ per altro verso, quando mette a confronto il modello liberale e quello repubblicano, dichiarandosi a favore di un «concetto procedurale di “politica deliberativa”», Habermas arriva esplicitamente a rintracciare nel proprio approccio «il nucleo di una teoria della democrazia normativamente sostantiva». ⁵⁰

Questa ricerca del nucleo “sostantivo” di una teoria della democrazia, capace di elevare i processi d'intesa a un «superiore livello d'intersoggettività» e di istituzionalizzare «la forza socio-integrativa della solidarietà», ⁵¹ coincide con un interesse crescente nei confronti del paradigma repubblicano e con un apprezzamento sempre più esplicito nei confronti dell'idea di partecipazione democratica come prassi di promozione del bene comune, centrale nel comunitarismo. Un guadagno non meno importante emerge quando Habermas, pur tra mille reticenze, tende ad avvalorare un'idea relazionale di soggetto umano – che proprio per questo potrebbe chiamarsi persona –, in grado di superare alla radice ogni antinomia tra individuo e comunità. Dinanzi all'avvertimento di una comune fragilità, la giustizia si fa sensibile, oltre ogni universalismo deontologico, all'esigenza di una compensazione morale, aprendosi a una solidarietà in cui si avverte l'eco di una residualità incancellabile del bene.

⁴⁷ J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998, 43.

⁴⁸ *Ibid.*, 55.

⁴⁹ *Ibid.*, 82.

⁵⁰ *Ibid.*, 242.

⁵¹ *Ibid.*, 244s.

Non si può non registrare, peraltro, che questo sviluppo della ricerca sembra andare di pari passo con un'evoluzione interna del pensiero habermasiano in ordine al rapporto tra etica e religione. Pur restando irrinunciabile la legittimazione dello Stato liberale «a partire dalla consistenza cognitiva di risorse argomentative che risultano indipendenti da tradizioni religiose e metafisiche»,⁵² secondo Habermas «lo Stato liberale incorre in una contraddizione quando richiede paritariamente a tutti i cittadini un *ethos* politico che ripartisce tra loro in misura diseguale gli oneri cognitivi», in quanto richiede «ai cittadini religiosi uno sforzo di apprendimento e di adattamento che è risparmiato a quelli laici». ⁵³ La valutazione di questi «oneri differenziali» dovrebbe quindi indurre a riconoscere alle convinzioni religiose «uno *status* epistemico che non è semplicemente irrazionale»,⁵⁴ con la conseguente possibilità di un «recupero di contenuti cognitivi dalle tradizioni religiose», anche se limitatamente alla loro traducibilità «in un discorso affrancato dall'effetto bloccante delle verità rivelate». ⁵⁵

Anche in Habermas, dunque, l'interna correlazione tra bene e giustizia non sembra del tutto vanificata, come non appare completamente azzerato, a monte e al di là di ogni proceduralismo, il legame originario tra il "sé" e il "noi", in cui appare la forma propriamente umana di una vita buona, che perciò deve essere rigorosamente giusta e profondamente solidale. Questa tensione, per quanto elaborata in forme speculativamente non del tutto soddisfacenti, attesta comunque la fecondità di un dibattito che non si è ridotto a un dialogo tra sordi, segnando anzi un effettivo avanzamento, secondo un processo di chiarificazione reciproca che è il modo migliore di abitare insieme la sfera pubblica.

⁵² J. HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005, 26.

⁵³ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma - Bari 2006, 39. Il concetto è ribadito continuamente nel libro: cf. anche 17, 41, 162, 187.

⁵⁴ *Ibid.*, 164.

⁵⁵ *Ibid.*, 147. Habermas, fra l'altro, riconosce nel tema del male uno strato profondo della credenza religiosa, che resiste a ogni traduzione secolarizzante dinanzi a un orizzonte umanamente inesplicabile: «La speranza perduta nella risurrezione lascia dietro di sé un vuoto evidente» (J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002, 108).

4. Agostino, la concordia come bene comune

In questo contesto, interessante e aperto, il ripensamento di una troppo facile disarticolazione di bene e giustizia contiene preziosi anticorpi contro ogni contrapposizione schematica, che sgretola dall'interno il senso stesso di un'etica pubblica e lacera il tessuto sociale, manifestandosi in forme mimetizzate e quasi irriconoscibili, oltre il conflitto tra libertà e uguaglianza, in un'interminabile reazione a catena di antinomie bloccate: scientismo e populismo, globalizzazione e sovranismo, riduzionismo e transumanesimo, antropocentrismo e biocentrismo...

Nello stesso tempo, tale approccio può proteggere anche la comunità cristiana da forti oscillazioni interne, oggi esasperate dalla pandemia e dalle misure di contenimento, fra un irrigidimento devozionale, che rivendica una sorta di franchigia interna per l'*enclave* del sacro rispetto alle conquiste della scienza e alle norme di politica sanitaria che le riflettono, e all'opposto una fede spiritualistica e indolore, compatibile a prescindere da qualsiasi assetto sociale, economico, politico e culturale. Tali divaricazioni, a fronte di un ateismo inasprito dell'indifferenza, indeboliscono l'annuncio evangelico, che postula un autentico soggetto comunitario, e di fatto rischiano di avallare forme di strisciante autoemarginazione e privatizzazione della fede.⁵⁶

L'esito di questo percorso concorre, dunque, a un elogio delle ragioni del bene, capaci di riconciliare l'"io" della libertà e il "noi" della giustizia, in nome di una fraternità universale, di cui credenti e non credenti debbono farsi carico concretamente nella storia. Da questo comune riconoscimento del primato del bene, articolando una differenza tra bene ultimo e beni penultimi, dipendono quelle che Jacques Maritain, in un intervento alla II Conferenza internazionale dell'Unesco (1947), ha indicato come *Le possibilità di collaborazione in un mondo diviso*.⁵⁷

Per accreditare questo esito, vorrei rinviare a una testimonianza tratta dal libro XIX del *De civitate Dei* di Agostino,⁵⁸ che offre un'esemplare

⁵⁶ Per un ulteriore approfondimento rimando a L. ALICI, *Etica e religione*, in «Hermeneutica. Etica, religione, disordine globale» 2021, 9-30.

⁵⁷ Il testo appare con questo titolo nell'opera di J. MARITAIN, *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976.

⁵⁸ Rimando in proposito all'edizione, da me curata, di AGOSTINO, *Il libro della pace. La città di Dio*, XIX, ELS La Scuola, Brescia 2018, da cui sono tratti anche i testi citati.

interlocuzione dialogica. In questo libro, che inaugura l'ultima sezione dell'opera, dopo un'ampia disamina intorno alla nozione di sommo bene, che estremizza (e ridicolizza) una mappa delle dottrine etiche presente in Varrone, viene introdotto il tema della pace come *tranquillitas ordinis*, riscontrabile in termini ontologici nell'intero ordine della creazione e in termini morali nella complessa fragilità della storia umana; qui torna in primo piano il rapporto tra amore e giustizia, e si celebra il valore della concordia, che nell'economia dell'analisi agostiniana diventa il nome della pace sociale. La concordia, che nasce dalla sintonia interiore dei cuori,⁵⁹ non è mera uniformità, ma armonia di un accordo sinfonico,⁶⁰ dilatandosi in orizzonti sempre più ampi: *domus, urbs, orbis, mundus*. Nella città, in particolare, comunità diverse – soprattutto credenti e non credenti – grazie alla concordia debbono trovare un punto d'incontro, offerto dall'edificazione della pace nella storia: infatti «l'uso dei beni necessari a questa vita mortale è comune agli uni e agli altri», anche se «è ben diverso il fine proprio secondo cui ciascuno se ne serve».⁶¹

Da un lato, infatti, anche la città terrena che non vive di fede «aspira alla pace terrena e istituisce la concordia dei cittadini nel comandare e nell'obbedire, per fare in modo che ci sia una certa armonizzazione delle volontà umane riguardo ai beni relativi alla vita mortale»;⁶² da un altro lato, la *civitas Dei peregrina* non teme di rispettare la legge temporale, finalizzata al governo dei beni necessari alla vita mortale, a condizione che non contenga una legittimazione del politeismo. Il punto di tangenza fra le due città, costituito dalla concordia, conferisce alla città di Dio in cammino verso il compimento escatologico un respiro metaculturale, che la preserva da qualsiasi tentazione teocratica: essa infatti

convoca cittadini da tutte le nazioni e raduna una società in cammino fra tutte le lingue, senza badare a differenze di costumi, leggi e istituzioni, con le quali si ottiene o si mantiene la pace terrena, senza invalidare o distruggere alcuna, ma anzi conservando e assecondando tutto ciò che tende a un unico e medesimo fine, nonostante le differenze relative alle differenti

⁵⁹ Cf. AGOSTINO, *Io. ev. tr.* 77,5.

⁶⁰ Cf. AGOSTINO, *Serm.* 112/4,9.

⁶¹ AGOSTINO, *De civ. Dei* 19,17 (tr. cit., 186-187).

⁶² *Ibid.*, 19,17 (tr. cit., 187).

nazioni, purché non ostacoli la religione che insegna a venerare l'unico, vero e sommo Dio.⁶³

Questa apertura è accompagnata da una nuova tematizzazione del rapporto tra amore e giustizia, istruito molti anni prima, nel secondo libro, dove Agostino, assumendo da Cicerone la definizione di *respublica* come *res populi*, aveva manifestato perplessità sulla sua identificazione del *populus* unicamente in termini di *iuris consensus* e *utilitatis communio*.⁶⁴ La promessa di un approfondimento è puntualmente mantenuta proprio nel libro XIX, dove il fattore costitutivo del *populus* è individuato nella *concors communio*,⁶⁵ riaffermando dunque il primato dell'amore, che oltrepassa la giustizia senza sconfessarla. Viene così portata alle estreme conseguenze una tesi di fondo del *De civitate Dei*: non soltanto all'amore cristiano non può essere addebitato l'indebolimento istituzionale, politico e militare dell'impero romano, ma addirittura tale indebolimento deve essere attribuito proprio al venir meno del valore unificante – e non semplicemente strumentale – della concordia.

È come se, con questo cambiamento di paradigma che fa dimenticare le pagine aspre della prima parte dell'opera contro il politeismo pagano, il discorso facesse, per così dire, un passo indietro, dal piano formale delle condizioni politico-istituzionali al momento genetico che è alla base di ogni processo di aggregazione e disaggregazione sociale, in base al quale buoni e cattivi vivono insieme esperienze di pace più o meno autentiche. La città degli uomini, che non ama il fine più alto e per questo manca della vera giustizia, resta pur sempre una città nella misura in cui è compaginata da un grado minimo di concordia, la cui edificazione non può lasciare i cristiani indifferenti.

La custodia e la promozione di questo legame sarà progressivamente identificata dal pensiero cristiano con il lessico del bene comune; lo stesso vescovo di Ippona, in una lettera, incoraggia esplicitamente questa interpretazione:

⁶³ *Ibid.*, 19,17 (tr. cit., 189).

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 2,21,2.

⁶⁵ «Si può però definire il popolo in un modo diverso, se si dice: Il popolo è l'unione di una moltitudine razionale che si associa nella concorde comunione delle cose che ama» (*Ibid.*, 19,24 [tr. cit., 211]).

Che cos'è infatti la cosa pubblica se non cosa del popolo? Il bene comune è certamente il fondamento della città (*Res ergo communis, res utique civitatis*). Che cos'è del resto una città, se non una moltitudine di persone unite tra loro dal vincolo della concordia?⁶⁶

Ecco la paradossale “doppia cittadinanza”» dei cristiani: essi, infatti, tendono, in virtù della grazia, alla *pax aeterna*, ma vivono, in virtù della natura, nella *pax terrena*.

Senza annullare ingenuamente la distanza storica, merita almeno di essere accolto e rilanciato questo invito a “pacificare” lo spazio della convivenza con il “collante” della concordia, in cui bene e amore coincidono. Nel nostro tempo, in cui si fa sempre più forte la tentazione regressiva del tribalismo, che autorizza lo sdoppiamento della vita morale in una rivendicazione insindacabile della *privacy* e in un accanimento moralistico nella sfera pubblica, l'ottativo del bene può soccorrere l'imperativo della giustizia, scuotendola da quell'agnosticismo della fraternità che è il sintomo inequivocabile della sua involuzione formalistica.

⁶⁶ AGOSTINO, *Ep.* 130,2,10 [tr. pers.].

CULTURA SCIENTIFICA E DOMANDA SU DIO: CONTESTI FILOSOFICI E NUOVE OPPORTUNITÀ

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

PATH 21 (2022) 137-154

1. Scienze naturali e nozione di Dio: equivoci da chiarire od opportunità da impiegare?

Non sfugge a nessuno che le scienze naturali continuano a parlare di Dio. Lo fanno attraverso le opere di divulgazione scientifica e le riflessioni filosofiche dei ricercatori sul campo. Quanto accadeva nei secoli XVII e XVIII, durante l'affermazione della rivoluzione scientifica e la presentazione in forma razionale delle leggi di natura, trova dei paralleli anche nell'epoca contemporanea. Sono ben noti i riferimenti a Dio che Johannes Keplero riserva nell'*Harmonices mundi*, o quelli che Isaac Newton introduce negli *Scholìa* dei suoi *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis*; troviamo poi considerazioni teologiche nelle opere di Robert Boyle, Niccolò Stenone o Gottfried Leibniz, solo per fare alcuni nomi. Ma non sono meno noti i dibattiti suscitati in tempi più recenti, nei secoli XX e XXI, da uomini di scienza come Teilhard de Chardin e Theodosius Dobzhansky, Richard Dawkins e Stephen Hawking, Paul Davies e John Barrow. Si pensi, poi, alle serrate discussioni su caso e finalità, alle diverse possibili interpretazioni del principio antropico, alle letture contrastanti dell'evoluzione biologica, a favore o contro l'esistenza di un disegno nella morfogenesi della vita.

Tutti questi dibattiti hanno la natura come terreno di confronto, e talvolta di scontro; un terreno dove la nozione di Dio emerge, è sostenuta o combattuta, affermata o negata. Un esempio paradigmatico circa il "peso

specifico” di questa nozione è rappresentato dal dibattito sull’origine delle leggi di natura, impiegate nel Seicento e fino alla prima metà del Settecento a sostegno dell’esistenza di un creatore intelligente, e poi adoperate alla fine del Settecento e per tutto l’Ottocento per mostrare che di un creatore non c’era ormai più bisogno. A partire dalla metà del Novecento, superati il materialismo e il riduzionismo associati a una visione scienziata della conoscenza scientifica, gli uomini di scienza sembrano tornati volentieri a indulgiare sull’idea che nel fondamento del reale vi sia una razionalità, un *logos*. Non pochi autori sostengono che la complessità del mondo naturale rivela la presenza di un’intelligenza, che la natura sia in se stessa sede di un mistero che trascende il piano empirico. Sarebbe proprio l’esistenza di questo “mistero”, e l’attrazione che lo scienziato prova verso di esso, a motivare i sacrifici e la passione che lo studio e la ricerca necessariamente richiedono.

Non sono mancati ricercatori le cui riflessioni sul fondamento della realtà, sull’intelligibilità del cosmo e sulla complessità della vita, sono assimilabili a forme di pensiero che oggi chiameremmo *anateismo*, ovvero un atteggiamento “religioso” che si esprime secondo itinerari diversi da quelli proposti dalle religioni “istituzionali”. L’immagine di Dio che tali itinerari sottendono, è vero, sembra distanziarsi da quella trasmessa dalla tradizione ebraico-cristiana, ma le riflessioni che la propongono sono davvero provocanti. Può valer la pena ricordarne qualcuna. Scriveva Albert Einstein:

È certo che alla base di ogni lavoro scientifico un po’ delicato si trova la convinzione, analoga al sentimento religioso, che il mondo è fondato sulla ragione e può essere compreso. Questa convinzione legata al sentimento profondo dell’esistenza di una mente superiore che si manifesta nel mondo dell’esperienza, costituisce per me l’idea di Dio.¹

Anni più tardi si esprimeva così, in modo analogo, Paul Davies:

Può sembrar strano, ma ho l’impressione che la scienza ci indichi la strada verso Dio con maggiore sicurezza di quanto non faccia la religione. A torto o a ragione, ciò che è certo è che la scienza ha raggiunto oggi un punto in cui può affrontare seriamente questioni ritenute un tempo esclusivamente religiose.²

¹ A. EINSTEIN, *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, Newton Compton, Roma 1988, 32.

² P. DAVIES, *Dio e la nuova fisica*, Mondadori, Milano 2002, 11.

Il nome «dio» può non comparire, ma l'immagine del fondamento e la postulazione di un'intelligenza si fanno strada con sufficiente chiarezza, come nel caso di questa citazione di Freeman Dyson:

Dall'esistenza di queste coincidenze fisiche e astronomiche ricavo la conclusione che l'universo è un luogo straordinariamente ospitale, come possibile *habitat* di creature viventi. E poiché sono uno scienziato abituato ai modi di pensiero e al linguaggio del ventesimo secolo, e non a quello del diciottesimo, non affermo che l'architettura dell'universo dimostra l'esistenza di Dio. Affermo soltanto che l'architettura dell'universo è coerente con l'ipotesi che la mente abbia un ruolo essenziale nel suo funzionamento.³

Si potrebbe facilmente istruire un parallelo fra l'implicita dimensione spirituale sottesa da queste affermazioni – relative in tutti e tre casi ad autori che non condividevano né condividono una specifica appartenenza religiosa – e i risultati della contemporanea sociologia della religione. Quest'ultima ci parla oggi di un diffuso, crescente «senso spirituale» presente in molti intervistati i quali, pur dichiarandosi atei o non credenti, quando viene loro chiesto se posseggono una qualche forma di vita spirituale, non esitano a rispondere affermativamente.⁴

Potrebbe la teologia, ma anche la prassi pastorale, tributare qualche interesse a questo modo indiretto di parlare di Dio proveniente dall'attività scientifica in quanto tale? Potrebbe questo «discorso su Dio» rivestire qualche specifico ruolo per un dialogo fra credenza e non credenza? Il discorso è delicato e vanno certamente fatti dei distinguo. Ad esempio, andrebbe tenuto presente che un discorso su Dio, specie se sviluppato all'interno della fede, si muoverebbe ben oltre queste semplici aperture semantiche suggerite dall'attività delle scienze. In ogni caso, ciò a cui siamo adesso interessati è vedere se la conoscenza scientifica, appunto in quanto scientifica, possa suggerire qualcosa in proposito. Un primo modo di vedere le cose, piuttosto comune nell'ambiente teologico, è qualificare un discorso su Dio proveniente dalle scienze naturali come una forma di neo-deismo, insufficiente o perfino fuorviante, espressione sì di anateismo, ma inadeguata a traghettare il soggetto verso l'immagine dell'unico e vero Dio. Ciò non sor-

³ F.J. DYSON, *Turbare l'universo*, Boringhieri, Torino 1979, 290-291.

⁴ Cf. F. GARELLI, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna 2020, 165-188; E. HOWARD ECKLUND - D.R. JOHNSON, *Varieties of Atheism in Science*, Oxford University Press, Oxford - New York 2021.

prende se pensiamo che l'evangelizzazione, la catechesi e la prassi pastorale privilegiano oggi le dimensioni personaliste ed esistenziali del discorso su Dio, mostrando una certa diffidenza a sottoscrivere itinerari che insistano su un'immagine di Dio come fondamento razionale e come causa prima. La conoscenza scientifica, così si ritiene, resterebbe inadeguata a interpretare un legame con Dio che coinvolga affetti, passioni o altre dimensioni di taglio personale. Troppo indefinito, fragile ed etereo il modo con cui alcuni scienziati parlano di Dio, per poterlo impiegare come punto di appoggio per l'annuncio del Vangelo. Tale modo di considerare le cose risulta implicitamente corroborato da una diffusa visione dell'attività scientifica che la qualifica come attività impersonale, neutra, sempre provvisoria e rivedibile. E la corrobora anche l'idea, veicolata dai media, di un connubio ormai consolidato fra scienza e nuovi "ateismi", o quella che il contemporaneo naturalismo abbia le sue origini in una visione scientifica del mondo. Tutti questi elementi contribuiscono a spostare l'attenzione del teologo e del pastore altrove, dispensandolo – così egli ritiene – dal misurarsi con le deboli immagini del mistero e del divino proposte dalle riflessioni sorte all'interno delle scienze.

La domanda che adesso indirizzo è se tale posizione, abituale e forse anche legittima, possa venire superata, trasformando le difficoltà in opportunità. Cercherò in sostanza di esaminare se e in che misura l'interesse che la conoscenza scientifica ha sempre manifestato – e manifesta ancora oggi – verso un *logos* colto attraverso lo studio della natura e dei suoi fenomeni possa giovare a una nuova evangelizzazione. Come vedremo, per cogliere una simile opportunità occorrerebbe riconoscere che l'attività scientifica generi una vera e propria *cultura*, e che questa cultura sia un ambito dell'uomo ove la fede può e deve inculturarsi.

2. La lezione di Agostino d'Ipbona e quella di Tommaso d'Aquino

Due lezioni, giunteci dal passato, rivestono particolare interesse e merita tentarne una "traduzione" per l'epoca presente. La prima di esse ci è consegnata da Agostino d'Ipbona nella sua opera *La città di Dio* (427). Nel libro VI di questa opera, Agostino illustra la situazione dei cristiani dei primi secoli, i quali, nell'incontro con la cultura greco-romana, cercavano modi di parlare di Dio che consentissero loro di sostenere la predicazione del Vangelo. Agostino presenta a questo scopo la tripartizione della «teolo-

gia» seguita da Marco Terenzio Varrone, offrendone un commento. Nelle sue *Antiquitates*, Varrone distingueva tre diversi linguaggi su Dio, quelli impiegati, rispettivamente, dalla teologia mitica, dalla teologia naturale e dalla teologia civile. Ciascuno di essi possedeva uno specifico luogo ove il discorso su Dio veniva esercitato e questo era, rispettivamente, il teatro, il cosmo, la *polis*.⁵ Attirando dalla sua parte il giudizio di Varrone, Agostino guida l'interlocutore a riconoscere la nobiltà della teologia naturale o fisica, perché sviluppata sul terreno del mondo naturale, un mondo oggettivo sotto gli occhi di tutti, a partire dal quale gli uomini possono giungere fino a Dio:

La prima teologia, egli dice, è soprattutto adatta al teatro, la seconda al mondo, la terza alla città. Chi non vede a quale [Varrone] ha accordato la preferenza? Certo alla seconda che, come ha precedentemente detto, è dei filosofi. Egli dichiara infatti che essa appartiene al mondo che, secondo il pensiero dei pagani, è l'aspetto più nobile della realtà.⁶

L'opzione per un accesso al vero Dio attraverso la natura seguendo quanto fecero i filosofi possiede, per Agostino, una valenza soteriologica:

Non si conquista la vita eterna con la teologia fabulosa né con quella civile. La fabulosa infatti semina sconcezze sugli dèi con l'invenzione, la civile le miete col plauso; quella dissemina menzogne, questa le raccoglie. [...] Non si può dunque attendere da essa la vita eterna, perché proprio da esse viene contaminata la breve vita nel tempo.⁷

Fra i filosofi naturali che parlano di Dio partendo da una riflessione sul cosmo, Agostino esprime una preferenza in favore dei platonici, contro i materialisti.⁸ Nell'itinerario che dal mondo naturale conduce fino a Dio, questi ultimi si sono fermati alle creature ritenendole dèi, attribuendo loro ciò che solo di Dio si potrebbe predicare; oppure hanno considerato

⁵ Cf. AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*, VI, 3-6 (tr. it. AGOSTINO DI IPPONA, *La città di Dio*, a cura di D. GENTILI, Città Nuova, Roma 2000).

⁶ *Ibid.*, VI, 5, 3: tr. it. 283.

⁷ *Ibid.*, VI, 6,2: tr. it. 284-285.

⁸ «Dunque, non solo le teologie fabulosa e civile devono cedere ai filosofi platonici, i quali hanno insegnato che il vero Dio è autore delle cose, illuminatore della verità e datore della felicità, ma a questi grandi uomini che hanno conosciuto un Dio tanto grande devono cedere anche gli altri filosofi che con mentalità materialistica hanno assegnato alla natura soltanto principi materiali», *ibid.*, VIII, 5: tr. it. 368-369.

le creature un frutto del caso, divenendo così incapaci di scorgere alcuna finalità.⁹ I platonici, al contrario, speculando su un primo principio trascendente, ebbero un linguaggio maggiormente adatto a parlare di Dio, una tesi che ritroveremo più tardi in Tommaso d'Aquino nell'introduzione al suo commento allo Pseudo-Dionigi.¹⁰

Il raccordo fra cristianesimo e vera filosofia viene così riaffermato non solo in ambiente greco, ma anche in un contesto latino, sebbene nutrito di platonismo. In accordo con gli altri Padri, Agostino realizza tale raccordo partendo dalla rettitudine della vita virtuosa e dalla sincerità della ricerca della verità, perché il vero filosofo è colui che ama Dio, ma anche partendo dalla unicità/verità del fondamento cercato, perché Dio è la vera sapienza. Amore alla verità e ricerca di un fondamento non conducono a un Dio diverso dal Dio predicato dai cristiani e rivelatosi in Gesù Cristo.

La lezione impartita da Tommaso la troviamo nei capitoli iniziali del libro II della *Summa contra gentiles*. In essi l'Angelico fonda la tesi che la considerazione attenta delle creature sia parte integrante dell'istruzione circa la fede cristiana. Ecco alcuni passi essenziali:

La considerazione delle opere di Dio è necessaria per l'istruzione della fede umana sulle cose di Dio. Primo, perché dallo studio di ciò che essa ha compiuto, possiamo facilmente volgerci ad ammirare e a considerare la sapienza divina. Le cose infatti che sono prodotte dall'arte rappresentano l'arte medesima, perché eseguite secondo i suoi criteri. [...] Secondo, questa considerazione porta ad ammirare l'altissima virtù di Dio, e quindi produce nel cuore degli uomini la riverenza verso Dio. Infatti la virtù dell'artefice viene concepita necessariamente superiore a quella delle cose prodotte. Di qui le parole della *Sapienza*: «Se costoro», cioè i filosofi, «hanno ammirato la virtù e gli effetti di queste cose», cioè del cielo, delle stelle e degli elementi del mondo, «capiscono quanto sia più forte di essi colui che le ha fatte» (cf. Sap 13,4). [...] Terzo, questa considerazione accende gli animi degli uomini all'amore verso la bontà divina. [...] Quarto, questa considerazione dà all'uomo una certa somiglianza con la perfezione divina. Infatti abbiamo spiegato che Dio, conoscendo se stesso, conosce in sé tutte le cose. Perciò, siccome la fede cristiana istruisce principalmente l'uomo su Dio, e con la luce della rivelazione divina gli fa conoscere anche le creature, nell'uomo si produce una certa somiglianza della sapienza divina. [...] È

⁹ Cf. *ibid.*, VIII, 5; VIII, 9; VIII, 10,2.

¹⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, Proemio.

perciò evidente che la considerazione delle creature fa parte dell'istruzione della fede cristiana.¹¹

Poco più avanti Tommaso prosegue affermando che una conoscenza corretta – scientifica oggi diremmo – delle creature, previene dal commettere errori circa la conoscenza di Dio.

La considerazione delle creature è necessaria non solo a istruire nella verità, ma anche a combattere l'errore. Infatti gli errori circa le creature talora allontanano dalla fede, perché sono incompatibili con la vera conoscenza di Dio. E questo può avvenire in più modi. Primo, perché chi non conosce le creature talora arriva all'assurdo di considerare quale prima causa, e quindi Dio, cose le quali non possono non derivare da altre cause, ritenendo di non poter ammettere altri esseri che quelli che si vedono. [...] Secondo, per il fatto che essi attribuiscono a delle creature ciò che è prerogativa solo di Dio. Ma anche in questo capita un errore circa le creature. Infatti ciò che è incompatibile con la natura di una cosa, non le venne attribuito, se non perché codesta natura è ignorata [...]. Terzo, perché ignorando la natura del creato si toglie qualcosa alla virtù di Dio che opera nelle creature. [...] Quarto, perché l'uomo, il quale è guidato verso Dio dalla fede come al suo ultimo fine, per l'ignoranza delle cose naturali e quindi della sua posizione nell'universo, può pensare di essere sottoposto alle cose di cui è superiore. Ciò è evidente nel caso di coloro che ritengono la volontà degli uomini soggetta agli astri.¹²

L'Angelico conclude la sua argomentazione collegandosi ad Agostino:

Di qui si vede come sia falsa l'affermazione di certi i quali, come narra sant'Agostino [cf. *De origine animae*, IV, 4], sostenevano che non interessa affatto alla verità della fede quello che ciascuno pensa delle creature, purché abbia un'idea giusta di Dio: poiché l'errore circa le creature si ripercuote in una falsa idea di Dio e porta il pensiero lontano da Dio, verso il quale la fede cerca di condurlo, assoggettandolo ad altre cause.¹³

Non passa inosservato che entrambe le “lezioni” posseggono un'inaspettata attualità. Seguendo la lezione agostiniana, ad esempio, potremmo chiederci quali siano i modi di parlare di Dio oggi presenti nella nostra società, fortemente secolarizzata e preda di svariate forme di pseudoreligiosità. Lo scomposto ritorno al sacro e la ricerca di un generico spiritualismo

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, II, c. 2 (tr. it. TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i gentili*, a cura di T. CENTI, Utet, Torino 1997, 268-270).

¹² *Ibid.*, II, 3: tr. it. 270-271.

¹³ *Ibid.*, II, 3: tr. it. 272.

potrebbero forse collocarsi sul prolungamento della teologia “mitica” biasimata da Agostino e da Varrone, perché fondata su esigenze soggettiviste e desiderosa di rendere la divinità duttile ai propri desideri. Oggi non siamo più di fronte a una teologia “civile” come veniva celebrata dall’Impero, ma certamente non mancano “assoluti” istituiti da un cosiddetto ordine internazionale, che obbliga i cittadini a prestare il loro consenso su temi sensibili i quali, pur riguardando la libertà religiosa, si vorrebbe far regolare da protocolli che richiedono una “religiosa” osservanza burocratica.

Quale parallelo, invece, avrebbero ai nostri giorni il modo di parlare di Dio lodato da Agostino e la conoscenza accurata delle creature raccomandata da Tommaso? Potrebbe forse sorprenderci, ma tali modi di parlare di Dio e del mondo sembrano proprio imparentati con quel debole ma significativo accesso a Dio che compare nelle riflessioni degli uomini di scienza, con quelle domande di senso, filosoficamente fondate, che la scienza tiene in vita quando si interroga sull’origine del cosmo e della vita, sull’esistenza di un finalismo e di una razionalità che presiede la natura e la sua storia. Potrebbe trattarsi, è vero, di un discorso su Dio impreciso, talvolta colorato di panteismo o di deismo. Esso, però trae origine dalla natura, manifesta un aggancio al reale fisico, alla sua razionalità e intelligibilità, possiede la potenzialità di aprirsi a un fondamento di significato universale, non soggettivo o circostanziale. La conoscenza del reale che ci consente di forgiarci un’immagine meno inadeguata possibile del suo autore, di Dio, come raccomandato da Tommaso, è quella fornita oggi dalle scienze naturali, che ci parlano della razionalità della realtà naturale e ci presentano la prodigiosa complessità del cosmo e della vita.¹⁴

Su questi paralleli varrebbe forse la pena riflettere. Come la conoscenza della natura e la ricerca del suo fondamento intelligibile giovarono in passato a un discorso su Dio che evitasse le seduzioni della pseudoreligiosità soggettivista e dei falsi simulacri dell’Assoluto, così anche oggi una rinnovata attenzione della teologia (e della Chiesa) all’attività delle scienze potrebbe favorire l’annuncio del Vangelo. Si tratta di una propedeuticità

¹⁴ Non è senza interesse notare che l’orazione colletta proposta dalla liturgia della Chiesa in occasione della memoria di sant’Alberto Magno, maestro di Tommaso, parli di una conoscenza e di un amore di Dio che crescono con il progresso delle scienze: «Deus, qui beátum Albértum episcopum in humana sapiéntia cum divina fide componénda magnum effecísti, da nobis, quæsumus, ita eius magistérii inhærére doctrínis, ut per scientiarum progréssus ad profundiórem tui cognitióem et amórem perveniámus».

non immediata, che richiede una paziente fondazione, sia in ambito filosofico che teologico. Vanno identificati itinerari convincenti da proporre tanto al teologo quanto al pastore impegnati in una nuova evangelizzazione, itinerari consistenti e non ingenui.

3. Quale discorso su Dio a partire dall'attività scientifica?

Affinché le virtualità prima segnalate possano venir impiegate con frutto, occorre in primo luogo muoversi verso una comprensione più profonda dell'attività scientifica, che vada oltre i luoghi comuni e ne ponga in luce le dimensioni personaliste ed esistenziali. Queste ultime dimensioni, oggi sottolineate da numerosi autori, sono state spesso trascurate dai teologi, forse più spesso preoccupati di enfatizzare la provvisorietà dei risultati scientifici o l'incapacità della scienza di accedere a interrogativi di ambito filosofico o religioso. Così facendo si dimentica che la conoscenza scientifica, sebbene identificata da uno specifico metodo, è pur sempre un'attività *umana*.

La premessa che rende possibile parlare delle "aperture" dell'attività scientifica verso un *logos* e un fondamento dell'essere è considerare tale attività come un'impresa di *verità* e un'esperienza di *libertà*. Entrambe le qualifiche potrebbero sembrare troppo pretenziose per chi ritiene che la scienza si occupi solo di misure e di strumenti: esse, invece, sono intrinseche al lavoro dello scienziato, sebbene non vengano sempre esplicitate. Senza la convinzione che dietro i fenomeni vi sia una verità che meriti di essere conosciuta, e che questa vada esplorata distinguendola dall'apparenza e dall'errore, non esisterebbe scienza. Se una teoria viene preferita a un'altra o se un risultato viene scartato e ritenuto insufficiente è perché in entrambi i casi lo scienziato cerca una maggiore congruenza con la realtà, riconosciuta sorgente di verità, non solo a livello logico ma anche, in certo modo, ontologico. La conoscenza del vero, anche nella scienza, libera dall'errore, smaschera la superficialità, evita di attribuire alla materia caratteri e qualità che non possiede. È in ultima analisi alla conoscenza scientifica che occorre rivolgersi per liberare l'essere umano dalla superstizione e dalle paure infondate.¹⁵ Essa è fonte di libertà anche perché il progresso tecnico-scientifico migliora le condizioni di vita degli uomini consentendo loro

¹⁵ Ritroviamo questa affermazione in GIOVANNI PAOLO II, *Lettera al direttore della Specola Vaticana* (1 giugno 1988), in M. SANCHEZ SORONDO (ed.), *I papi e la scienza nell'epoca contemporanea*, Pontificia Accademia delle Scienze - Jaca Book, Milano 2009, 280-288.

di comprendere e impiegare le energie del cosmo, facendoli accedere a una dignità più piena; è infatti grazie alla scienza che l'essere umano sa qual è la storia naturale che lo ha preceduto e dalla quale egli stesso proviene, qual è la sua posizione nell'universo che lo ospita. Si potrà obiettare che questa sia una visione troppo "alta" dell'impresa scientifica, che non trova riscontro nelle immagini quotidiane che abbiamo di essa. È in realtà la visione che ci hanno consegnato *Gaudium et spes*, il ricco magistero di Giovanni Paolo II, e ben prima di loro i libri sapienziali, solo per citare alcune fonti.¹⁶

La conoscenza scientifica (e in qualche modo anche la tecnica che da essa viene generata) non è una conoscenza strumentale, né attività neutrale, bensì attività *personale* dotata di una valenza umanistica. L'uomo di scienza è guidato da passioni intellettuali, è mosso da fini dettati dal suo vissuto esistenziale e dalla sua visione della vita, sceglie e decide impiegando come contesto tacito e inespresso la sua *forma mentis*, nella quale confluiscono esperienze estetiche, morali, spirituali. Il "motore" che guida la ricerca e la sostiene nei momenti di difficoltà, rilanciando e motivando lo sforzo che la ricerca suppone, è proprio il desiderio di conoscere le pieghe più intime della realtà e rispondere alle grandi domande dell'esistenza. Chiunque si accosta alle autobiografie dei grandi scienziati non ha difficoltà a costatare questo stato di cose.¹⁷

Non sarebbe impossibile riconoscere, nella ricerca scientifica, le tracce di una dimensione filosofica e di una dimensione religiosa. Entrambe le dimensioni puntano verso la percezione di un *logos*, colto come *ratio*, ma anche come *verbum*. Riconosciamo la prima dimensione quando l'uomo di scienza riflette volentieri sul motivo della razionalità dell'universo, sulla causa dell'intelligibilità e della stabilità delle leggi di natura. L'universo

¹⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), nn. 34-36; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso agli scienziati alla cattedrale di Colonia* (15 novembre 1980) e ID., *Lettera al direttore della Specola*. Sul parallelo fra la figura del «sapiente» nei libri sapienziali e lo scienziato contemporaneo, cf. E. CANTORE, *Umanesimo scientifico*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA (edd.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Città Nuova - Urbaniana University Press, Roma 2002, 1399-1409.

¹⁷ Al di là del puntuale riferimento agli autori che hanno favorito questa rinnovata visione della scienza – fra i quali vanno certamente ricordati Maurice Blondel, Michael Polanyi, Thomas Torrance, Enrico Cantore – e dei numerosi scienziati che l'hanno testimoniata con le loro autobiografie intellettuali, si veda G. TANZELLA-NITTI, *La persona, soggetto dell'impresa tecnico-scientifica*, in «Paradoxa» 3 (1/2009) 96-109 e ID., *Religion and Science as Inclinations towards the Search for Global Meaning*, in «Theology and Science» 10 (2012) 167-178.

può essere compreso in termini matematici, si presenta con leggi stabili nel tempo e nello spazio, le particelle elementari sono tutte rigorosamente identiche e le proprietà fisico-chimiche dei vari elementi seguono precise strutture di ordinamento. Scienziati come James Clerk Maxwell, Max Planck, Louis De Broglie o Albert Einstein ci hanno lasciato testimonianze significative al riguardo, seguiti, in tempi più recenti, da autori di prestigio come Paul Davies, John Barrow o Roger Penrose. L'universo fisico manifesta una sorta di «fondamento di razionalità» che il ricercatore inevitabilmente incontra lungo il suo lavoro, estendendolo poi al rango di un presupposto generale della sua analisi della natura. Non è un caso, allora, che l'osservazione dell'ordine e della razionalità del cosmo venga messa talvolta in relazione con la nozione di Dio, come in questo testo di Paul Davies:

Attraverso il mio lavoro scientifico sono giunto a credere sempre più fermamente che l'universo fisico è costruito con un'ingegnosità così sorprendente che non riesco a considerarlo meramente come un fatto puro e semplice. Mi pare che ci debba essere un livello più profondo di spiegazione. Se si desidera chiamare tale livello Dio è una questione di gusto e di definizione.¹⁸

Esiste però una percezione più profonda, quella che fa cogliere la presenza di un *logos* in quanto «parola». Lo scienziato entra in rapporto con la realtà fisica nella sua oggettività e alterità, non solo come sorgente di informazione, ma anche come *fonte di senso*. Vi è un senso racchiuso nelle cose che merita di essere indagato, esplicitato, talvolta solo contemplato, giustificando, da parte del ricercatore, dedizione e sacrificio. In sostanza, la natura si presenta con il carattere di un'*alterità dialogica*, quasi trasmettendo una parola che va ascoltata con attenzione e minuziosamente decodificata. Con parole di Werner Heisenberg, lo scienziato «prende coscienza dell'ordine centrale [del mondo] con la stessa intensità con cui si entra in contatto con l'anima di un'altra persona».¹⁹ Si può allora parlare di un «dialogo» fra l'uomo e la natura, secondo quanto espresso lungo i secoli dalla feconda metafora della natura come «libro». La natura – è il caso di dire adesso il «creato», perché parola pronunciata da un Creatore – in certo modo attrae e interpella, “parla” al ricercatore, veicola

¹⁸ P. DAVIES, *La mente di Dio. Il senso della nostra vita nell'universo*, Mondadori, Milano 1992, 7.

¹⁹ W. HEISENBERG, *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti: 1920-1965*, Boringhieri, Torino 1984, 225.

un messaggio. Il ricercatore risponde “assentendo” al reale, al contenuto razionale, estetico e morale che la natura reca con sé: egli la riconosce meritevole di essere studiata, capace di motivare lo sforzo intellettuale che tale studio richiede, in grado di legare a una verità e a un significato che non sono l’eco o il riflesso della mente del soggetto, ma gli stanno di fronte, in modo indipendente.

Fra le due dimensioni, filosofica e religiosa, e i due momenti appena richiamati, esiste un’interessante articolazione. Una volta accettato che il reale fisico si presenta con una sua *datità* che la scienza non crea ma riceve, il passaggio da un *logos ut ratio* (dimensione filosofico-epistemologica) a un *logos ut verbum* (dimensione religioso-esistenziale) avviene quando si riconosce *il dato come donato*. Anche a chi impiega il metodo delle scienze naturali, il mondo continua a manifestarsi con la sua eccedenza di senso, come un “mistero”, conferendo ragionevolezza epistemica alla domanda se il mondo abbia o meno una spiegazione. La ricerca di questa spiegazione rimanda a una nozione (*logos*, Assoluto, Fondamento, Dio), a un’area semantica davvero significativa, che non può essere considerata un nonsenso, giustificando così, anche nel contesto della razionalità scientifica, la possibilità di un discorso su Dio. Mettere in luce questi aspetti della fenomenologia della ricerca scientifica, è facile capirlo, non equivale a parlare di un Dio tappabuchi, né obbliga a sottoscrivere una nozione di Dio di valore ingenuamente apologetico. Raccoglie, piuttosto, un risultato inatteso, quello che la conoscenza scientifica, in quanto conoscenza libera, umana e personale, analogamente a ogni altra conoscenza che tende alla verità, potrebbe essere impiegata come sapere che prepara alla fede, come discorso sul mondo aperto a un discorso su Dio, come propedeutica che contribuisce a rendere significativo l’annuncio che la Parola creatrice davvero ci è venuta incontro, in Cristo, *Logos* fatto carne.

4. Inculturare la fede nella cultura scientifica: itinerari teologici e prassi pastorale

Una visione oggi ancora diffusa presenta i risultati delle scienze come uno dei principali responsabili, se non il più importante, dell’ateismo e della non credenza. Se ciò può avere qualche fondamento nella percezione che ne hanno i giovani quando concludono gli studi secondari o accedono a quelli universitari, non trova invece riscontro nelle convinzioni possedute

dai ricercatori sul campo.²⁰ Può risultare utile ricordare quanto, già tempo addietro, segnalava l'allora Segretariato per i non credenti. L'organismo istituito da Paolo VI, poi trasformatosi in Pontificio Consiglio e confluito nel Pontificio Consiglio della cultura, in uno studio pubblicato nel 1981 e in un successivo convegno aveva affrontato la domanda se il pensiero scientifico andasse considerato uno dei fattori dell'odierna secolarizzazione e fra le ragioni dell'ateismo contemporaneo.²¹ I documenti redatti in quella circostanza indicavano che il pensiero scientifico non andava visto fra le cause della non credenza, sebbene in modo indiretto potesse causarla attraverso alcuni modi di divulgare i suoi risultati. Si menzionavano anche certe strumentalizzazioni dell'immagine della scienza, specie ad opera di gruppi guidati da interessi economici, politici o ideologici, servite per giustificare con false ragioni scientifiche delle applicazioni tecniche eticamente discutibili, ma volte a soddisfare specifiche richieste di mercato.

Essere consapevoli di questo stato di cose, sebbene riflesso di una situazione complessa e certamente in evoluzione, potrebbe sgombrare il campo da pregiudizi e incoraggiare un più inteso un dialogo fra fede cristiana e cultura scientifica; un dialogo che veda quest'ultima non (solo) come un terreno sdruciolevole sul quale muoversi con circospezione, ma anche come luogo vitale che offre alla Chiesa importanti *opportunità*. Soggetto dell'evangelizzazione, lo ricordiamo, non è solo la Chiesa attraverso la sua azione pastorale e in certo modo istituzionale, ma lo è ogni cristiano che opera nel mondo scientifico: i protagonisti chiamati a impiegare questa opportunità, dunque,

²⁰ Sulle cause della non credenza, cf. GARELLI, *Gente di poca fede*, 27-45. Le statistiche aventi per oggetto gli operatori scientifici mostrano, in Italia come all'estero, che sia il rapporto fra credenti e non credenti, sia le percentuali di appartenenza confessionale, riflettono abbastanza da vicino le distribuzioni presenti nella società nel suo insieme: cf. A. ARDIGÒ - F. GARELLI, *Valori, scienza, trascendenza*, 2 voll., Fondazione Agnelli, Torino 1989-1990; E.H. ECKLUND, *Science vs. Religion: What Scientists Really Think?*, Oxford University Press, Oxford 2010.

²¹ Il documento finale (or. inglese) è pubblicato su «Atheism and Dialogue» 16 (1981) 230-231. Significativi, in proposito, anche i discorsi tenuti da Giovanni Paolo II nel corso dei lavori: cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea plenaria del Segretariato per i non credenti, in occasione del Convegno di studio su «Scienza e non credenza»* (2 aprile 1981). Materiali di lavoro sono stati successivamente pubblicati in lingua italiana in P. POUPARD (ed.), *Scienza e fede*, Piemme, Casale Monferrato 1986. Spunti di interesse sul ruolo della mentalità scientifica nella diffusione della fede, anche in GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea plenaria del Segretariato per i non credenti* (5 marzo 1988), in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» XI (1/1988) 562-566.

sono in primo luogo i ricercatori e gli studiosi credenti che lavorano in questo ambito. Contrariamente a quanto alcuni media possono far percepire, il numero di questi studiosi, anche cattolici, è assai significativo. Essi meritano il sostegno dei pastori e gli aiuti necessari per giungere a una sintesi profonda fra fede e scienza, una sintesi che spesso resta loro indisponibile, sia per mancanza di formazione specifica, sia perché mediata da una pastorale troppo generica e culturalmente poco attrezzata.

L'attività delle scienze genera e costituisce essa stessa una *cultura*. Questa si estende oltre i confini dei laboratori e delle aule universitarie, per raggiungere l'uomo della strada, forgiando la *mens* dell'interlocutore che riceve l'annuncio del Vangelo (GS 5). Come ogni cultura, essa possiede un proprio linguaggio, i propri simboli e i propri luoghi; ha dato origine a criteri di giudizio e a sistemi di vita; si ispira a precisi padri fondatori e possiede personalità di riferimento. Evangelizzare l'ambiente scientifico, allora, vuol dire «inculturare» la fede cristiana precisamente in questa cultura, quella scientifica, fatta di contenuti, linguaggio, autorità e valori. Al pari di come i missionari che desiderano annunciare il Vangelo a popoli e culture devono imparare la lingua e le usanze di quei popoli, conoscere da vicino la loro cultura, assumerne la mentalità e i modi di vita, così la Chiesa non può trascurare, nel suo insegnamento rivolto agli uomini di scienza, credenti oppure no, ciò che caratterizza questo mondo, ciò che questo mondo riconosce significativo, ciò che lo appassiona e ciò da cui prende invece le distanze. Inculturare la fede nella cultura scientifica vuol dire tradurre gli insegnamenti dogmatici e morali in categorie significative anche per gli operatori scientifici curare il rigore delle argomentazioni, imparare quanto insegnato dalla storia. Per quanto prima ricordato a proposito del ruolo dei cattolici che operano nel mondo scientifico, risulta immediato constatare che sono loro i principali attori di questa inculturazione e di questa evangelizzazione. Essi conoscono questo linguaggio, frequentano questi luoghi, posseggono quei criteri di giudizio e quegli stili di vita. Potranno farlo, tuttavia, solo se sostenuti dai teologi e dai pastori, in un gioco di squadra. Una sintesi più matura fra fede e ragione, fra fede e scienza, ha bisogno di un attento dialogo fra scienziati, filosofi e teologi, anche a livello accademico. È l'interdisciplinarietà di cui parla papa Francesco nel Proemio di *Veritatis gaudium* con particolare riferimento al lavoro delle Università promosse dalla Chiesa cattolica, requisito necessario per una Chiesa in uscita che

sappia annunciare il Vangelo in un mondo che cambia, anzi sta cambiando sotto i nostri occhi.²²

5. Conoscenza scientifica e sviluppo dell'insegnamento dogmatico della Chiesa

Vi è un'ultima domanda che varrebbe la pena indirizzare: la conoscenza scientifica è soltanto, come abbiamo già visto, qualcosa di cui tener conto come possibile propedeutica a un discorso su Dio, qualcosa con cui avere maggiore dimestichezza per realizzare un più efficace annuncio del Vangelo, oppure essa potrebbe anche svolgere il ruolo di un vero fattore di progresso dogmatico, favorendo una migliore comprensione teologica della rivelazione? La domanda può sembrare esigente e forse suscitare qualche perplessità. L'incontro fra le scienze naturali e la teologia certamente provoca quest'ultima, la obbliga a riflettere più a fondo, può forse costringerla a rivedere alcune sue formulazioni; eppure, da questo medesimo incontro può anche sorgere un'inaspettata apertura di orizzonti e una più profonda intelligenza del disegno di Dio sulla creazione. Vediamone alcuni spunti.

La contemporanea comprensione del mondo fisico e dei suoi dinamismi, così come la comprensione dei viventi e della loro storia evolutiva, consegna alla cultura odierna dei dati ormai acquisiti, in buona parte indipendenti dai paradigmi interpretativi adottati. Le scienze della natura e della vita hanno la capacità di ricostruire i passi salienti della storia naturale e sono in grado di predirne i principali scenari futuri. Sappiamo di trovarci entro una regione di spazio-tempo, che chiamiamo universo, in espansione da non meno di 13,7 miliardi di anni; siamo anche istruiti sul fatto che le condizioni adatte per ospitare la vita biologica corrispondono a opportune "finestre" che si sono date nell'universo a partire da una certa epoca e che dopo un determinato intervallo di tempo non si daranno più. Sappiamo che i larghi spazi e i grandi tempi coinvolti nell'evoluzione cosmica non sono affatto ridondanti, ma sono stati indispensabili affinché avesse luogo la lenta sintesi degli elementi chimici nei nuclei delle stelle e fosse possibile la successiva formazione di scenari fisici e di nicchie biologiche necessarie

²² Cf. FRANCESCO, *Veritatis gaudium* (29 febbraio 2018), n. 4. Sul tema, abbiamo offerto un commento in G. TANZELLA-NITTI, *Unità del sapere e transdisciplinarietà. Per una lettura della «Veritatis gaudium»*, in «l'Osservatore Romano» 11 marzo 2020, 7.

per la vita. Conosciamo, inoltre, che esiste una «delicata sintonia» (*fine tuning*) fra la struttura fisica dell'universo e le condizioni fisiche, chimiche e biologiche sulle quali la vita, apparsa moltissimo tempo dopo l'inizio dell'espansione cosmologica, si sarebbe poi basata. Il nostro pianeta, la Terra, si è formato circa 4,5 miliardi di anni fa e le prime forme di vita unicellulare risalgono a non meno di 3 miliardi di anni. Da circa 500 milioni di anni la superficie e l'atmosfera terrestri sono state progressivamente conquistate da innumerevoli forme di vita, la cui genetica e la cui morfologia hanno subito, e tuttora subiscono, una continua evoluzione. Primati superiori che la paleantropologia classifica come genere *Homo* erano già presenti sul nostro pianeta circa 2,5 milioni di anni fa, mentre la nostra specie *Homo sapiens* è apparsa circa 180 mila anni or sono, convivendo a lungo con altre forme superiori, anch'esse classificate nel genere *Homo*; un nuovo e determinante salto evolutivo, avvenuto circa 90 mila anni fa, ne ha fatto una specie capace di evoluzione culturale, causando la sua rapida affermazione su tutta la superficie del pianeta.

Sappiamo che gli enti materiali, in particolar modo le particelle elementari di cui risultano formati, posseggono delle proprietà specifiche e stabili, manifestando caratteri di identità e universalità su larga scala cosmica. Accanto alle «essenze», a determinare le proprietà dei componenti elementari del cosmo vi sono soprattutto le «relazioni»: non esistono proprietà totalmente isolate, perché la parte dipende dal tutto, tanto per la materia inerte quanto per la vita. Nell'universo esiste una quantità positiva di informazione, irriducibile al supporto della materia o dell'energia che la trasporta. Sappiamo anche che la natura è capace di emergenza e di creatività. Se su larghissima scala essa è certamente destinata a un lento degrado e a una progressiva uniformazione, su scala piccola e intermedia possono invece generarsi strutture nuove sempre più complesse, nelle quali l'informazione si accumula e cresce: il reale fisico si mostra veramente «aperto» alla novità della storia. Circa i processi biologici e il mondo della vita, sappiamo oggi che alla sua evoluzione hanno contribuito, e in parte ancora contribuiscono, diversi fattori: le caratteristiche dell'ambiente in cui i viventi venivano a trovarsi e le radicali trasformazioni – talvolta catastrofiche – cui l'ambiente è andato soggetto; la selezione naturale dei più adatti mediante una lotta per la sopravvivenza; una certa interazione costruttiva con l'ambiente stesso e quella di alcuni viventi fra di loro, come mostra l'estesa presenza di

simbiosi; lo sviluppo di funzioni organiche e di coordinamenti interni che, esplicitandosi nel tempo, hanno progressivamente condotto i viventi proprio verso forme più perfezionate e complesse. Le odierne osservazioni astronomiche ci hanno, inoltre, rivelato che la presenza pianeti extra-solari è un fenomeno assai diffuso: non abbiamo osservato forme di vita al di fuori del pianeta Terra, ma l'ipotesi che queste si siano originate in ambienti simili al nostro è altamente plausibile. A causa delle dimensioni dell'universo in cui viviamo, e a motivo dei tempi in gioco per poter comunicare attraverso lo spazio, non è possibile (né mai lo sarà) avere un'informazione completa da tutte le regioni dell'universo in merito alla possibile presenza di altri esseri intelligenti diversi dal genere umano: si tratta dunque di un'evenienza che, su base scientifica, non può essere esclusa in base a ragionamenti a priori.

A partire da questo quadro, brevemente schizzato, i cui tratti individuali non conoscenze condivise e in certo modo irreformabili, occorre domandarsi cosa queste conoscenze possano suggerire alla teologia. Sono esse solo fonte di "problemi" o anche, e forse soprattutto, fonte di speculazione positiva? Sono tali conoscenze sulle creature utili per accrescere la nostra conoscenza del Creatore e del suo progetto salvifico, come sosteneva secoli addietro Tommaso d'Aquino? Ritengo che a queste domande si possa, anzi si debba rispondere affermativamente. La conoscenza della storia naturale genera numerose positive implicazioni per il lavoro teologico oltre, come logico aspettarsi, ad alcune impegnative domande. Proviamo a delineare, in modo poco più che euristico, le une e le altre, scegliendone alcune fra le molte possibili.

Grazie al contributo delle scienze naturali, la teologia può oggi meglio inquadrare cosa voglia dire «essere creatura in un mondo creato». I termini «creatura» e «Creatore» assumono oggi un peso, una portata e un contesto nuovi, prima insospettati, di cui si giova certamente anche l'intelligenza del dato rivelato. Sapere, ad esempio, che le condizioni necessarie (anche se non sufficienti) che hanno reso possibile la vita, si siano date negli istanti iniziali dello sviluppo del cosmo, come indicato dai dati osservativi legati al principio antropico (nella sua forma debole) cioè ben prima della successiva evoluzione biologica, ci mostra una creazione unitaria e coerente fin dai suoi esordi spazio-temporali. L'attenzione rivolta dal cristianesimo alla *teologia del corpo* – partecipe dell'immagine di Dio, tempio dello Spirito Santo e rivelazione dell'essere personale – sembra ricevere nuove luci dal fatto che questo corpo, ancor prima di essere "umano", abbia attraversato

una lunghissima storia evolutiva, sia cosmica che biologica. L'osservazione che l'essere umano venga a trovarsi alla sommità di un progressivo processo di complessificazione biologica e psichica, di portata cosmico-globale e non solo locale, ammette importanti risonanze cristologiche, che potrebbero far meglio comprendere la coerenza e la portata cosmologica dell'evento cristiano. Considerare poi che durante la storia che ha preceduto l'apparizione dell'uomo sono comparse e poi scomparse innumerevoli specie viventi, secondo un'evoluzione segnata da profondi sconvolgimenti ambientali e da una lotta per la sopravvivenza, ci obbliga a riformulare l'idea classica di una natura che, nell'armonia e nell'ordine, si sviluppa fino a essere coronata con la creazione dell'uomo, spingendoci invece a proporre letture teologiche maggiormente in sintonia con il reale svolgersi dei fatti. In particolare, occorre riconoscere la presenza della morte biologica ben prima della comparsa e della prova morale dei nostri progenitori, cosa che richiederebbe alla teologia di perfezionare la sua comprensione della morte come pena sofferta a causa del peccato originale: ad esempio, distinguendo fra morte come necessaria conclusione dell'arco biologico di ogni vivente e morte dell'uomo peccatore come penosa lacerazione esistenziale e transito "sofferto" da chi ha posto in sospetto la bontà di Dio e la sua relazione paterna. In linea più generale, una più profonda conoscenza scientifica del mondo creato aiuta l'uomo a comprendere meglio in cosa consista l'intelligente «custodia» della natura affidatagli dal Creatore e quali implicazioni essa possenga in ambito etico. Sul piano della storia della salvezza, la comprensione del rapporto fra redenzione oggettiva e redenzione soggettiva potrebbe ricevere significative suggestioni dai lunghi tempi trascorsi dalla comparsa della specie umana sulla terra, pensando al fatto che la maggioranza degli esseri umani finora vissuti non sono potuti entrare in contatto storico con l'evento pasquale di Cristo.

Com'è facile immaginare, le implicazioni teologiche sono numerose e se ne potrebbero esplicitare altre. Si noterà che non tutte sono da riportare nella partita "negativa" di un ideale bilancio dei rapporti fra scienze e teologia; non poche di esse andrebbero piuttosto conteggiate nella partita "positiva". Per la teologia, porre a tema il rapporto fra conoscenza scientifica e discorso su Dio vuol dire assumersi l'onere di stilare un simile bilancio, conoscerne il dettaglio, saperlo amministrare con saggezza. E, nella misura del possibile, saperne mostrare anche i guadagni.

OLTRE LA TEOLOGIA DELLA MORTE DI DIO

RICCARDO FERRI

PATH 21 (2022) 155-173

La «teologia della morte di Dio» è stato un fenomeno culturale prevalentemente nord-americano che ha suscitato un vivace dibattito negli anni Sessanta del Novecento, al punto che il «Time» del 22 ottobre 1965, portandolo all'attenzione del grande pubblico, gli ha dedicato un articolo dal titolo: *Christian Atheism: The «God is Dead» Movement*. L'espressione «teologia della morte di Dio» è stata tuttavia interpretata in molteplici e spesso contrastanti maniere. In alcuni casi, infatti, sono stati ascritti a tale movimento esponenti della teologia della secolarizzazione (John A.T. Robinson, Harvey Cox) oppure studiosi che si sono occupati della progressiva irrilevanza e assenza del Dio cristiano nella cultura contemporanea (Gabriel Vahanian).

Nel presente contributo non si entrerà nel merito dell'indagine storiografica sulla genesi e sulle fonti ispiratrici (da Dietrich Bonhoeffer fino addirittura a Georg W.F. Hegel) della teologia della morte di Dio, né si esaminerà il suo innegabile ma controverso rapporto con la teologia della secolarizzazione (rimandando per questi aspetti a studi specialistici)¹ e nep-

¹ Cf. N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico*, Dehoniane, Roma 1993. Sulla teologia della morte di Dio, cf. G. VAHANIAN, *La morte di Dio*, Ubaldini, Roma 1966; J. BISHOP, *Les théologiens de la mort de Dieu*, Cerf, Paris 1967; T.W. OGLETREE, *La controversia sulla morte di Dio*, Querianiana, Brescia 1968; B. MONDIN, *I teologi della morte di Dio*, Borla, Torino 1968; H. MÜHLEN, *Problema dell'essere e morte di Dio*, Città Nuova, Roma 1969; R.L. RICHARD, *Teologia della secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 1970; C. CANTONE, *Dall'ideologia all'utopia. La teologia occidentale «dopo la morte di Dio»*, Dehoniane, Roma 1989; G. FORNERO, *Filosofia e teologia da Tillich ai teorici della «morte di Dio»*, in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, 4/1: G. FORNERO, *La filosofia contemporanea*, Utet, Torino 1993, 207-313.

pure ci si soffermerà polemicamente sulla contraddittorietà di una formula che associa a *teo*-logia un oggetto che consiste nella negazione della realtà e della consistenza di Dio stesso. In modo molto più circoscritto, si tenterà, prima di tutto, di fornire una sintesi del pensiero dei principali esponenti, nonché degli elementi almeno in parte comuni ai vari autori appartenenti (seppure in modo differenziato) a quella che è definita «teologia della morte di Dio». In un secondo momento, tenendo presenti i limiti ma anche le sfide e le provocazioni che tale fenomeno ha lanciato all'intelligenza della fede cristiana, si delinea brevemente il percorso intrapreso dalla riflessione teologica "oltre" la teologia della morte di Dio, per giungere infine a tracciare alcune prospettive che metodologicamente e contenutisticamente possono orientare il cammino attuale del discorso su Dio.

1. La teologia della morte di Dio

Elemento caratterizzante tale movimento è non solo la constatazione di una società (quella occidentale industriale) che si è ormai emancipata dalla tutela del Dio cristiano sia nelle sue strutture organizzative e istituzionali, sia negli orientamenti etici e pratici dei suoi singoli membri, ma il porre come principio metodologico dell'odierna e futura riflessione teologica la rimozione della stessa nozione di Dio. Non si tratta perciò di rilevare semplicemente la scomparsa dell'immagine di Dio prodotta dalla modernità, in particolare nei suoi esiti teisti e razionalisti, in modo che, attraverso la presa di coscienza di un mondo ormai secolarizzato, emerga il volto più autentico del Dio di Gesù Cristo; si tratta invece della positiva affermazione di un ateismo cristiano, in un mondo senza Dio e senza richiamo alla trascendenza. Come esponenti più radicali di tale posizione si farà riferimento a William Hamilton e Thomas J.J. Altizer. Più sfumata invece l'impostazione di Paul van Buren, che merita una considerazione a parte.

1.1. *William Hamilton*

Sebbene uno degli scritti più noti di Hamilton sia *The New Essence of Christianity*,² l'intento dell'autore non è tanto quello di individuare le strutture essenziali della religione cristiana, quanto quello di tratteggiare, in

² W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity*, Association Press, New York 1961 (tr. it. *La nuova essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969).

modo deliberatamente anti-sistematico, *l'hic et nunc* della situazione in cui si colloca il discorso teologico contemporaneo. Decisiva è la constatazione del crollo dell'immagine tradizionale di Dio, soprattutto di fronte all'enigma della sofferenza. Le risposte classiche del teismo non sono ritenute più sufficienti e la teologia è ritenuta non avere altro compito che affermare la morte di Dio:

Quando parliamo della morte di Dio, parliamo non solo della morte degli idoli o dell'Essere falsamente oggettivato che abita nei cieli; parliamo anche della morte in noi di ogni possibilità di affermare una qualsiasi delle immagini tradizionali di Dio.³

Perciò, quando tutti i fondamenti su cui si basava la concezione tradizionale di Dio sono venuti meno, «nessuna meraviglia che molti facciano il passo successivo e ci domandino se Dio stesso non sia venuto meno. Se Gesù si poteva domandare se non era stato abbandonato da Dio, dovremmo essere rimproverati noi, se non lo facciamo?».⁴

In *The New Essence of Christianity* permane, tuttavia, un senso di attesa e di speranza: nonostante Dio sia assente dal mondo, resta la fiducia escatologica in una sua venuta futura: «Essere cristiani oggi vuol dire essere, in qualche modo, uomini senza Dio, ma con la speranza».⁵

Nelle opere successive, a cominciare da *Radical Theology and the Death of God*,⁶ scritta in collaborazione con Altizer, il pensiero di Hamilton si radicalizza. Estremizzando alcune formulazioni di Bonhoeffer in *Resistenza e resa*,⁷ afferma che non esiste più il Dio-tappabuchi, il Dio risolti-problemi (*problem-solver*) o il Dio soddisfattore di bisogni (*need-fulfiller*): per questo motivo ritiene superato l'utilizzo di alcune espressioni – quali assenza o nascondimento o silenzio di Dio – che potrebbero essere ancora intese nel senso della dialettica classica tra presenza e latenza di Dio. La morte di Dio esprime, invece, una perdita irrecuperabile, la totale scomparsa di ogni reale trascendenza. Il che non conduce però alla malinconia dell'atei-

³ *Ibid.*, 69.

⁴ *Ibid.*, 70.

⁵ *Ibid.*, 75.

⁶ T. ALTIZER - W. HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, Bobbs-Merrill, Indianapolis-New York-Kansas City 1966 (tr. it. *La teologia radicale della morte di Dio*, Feltrinelli, Milano 1969).

⁷ Cf. CIOLA, *La crisi del teocentrismo*, 397.

smo feuerbachiano, ma all'impegno nel mondo: «La vita cristiana non è un'aspirazione, un'attesa, ma un andare verso il mondo. Al nostro io perveniamo non nella solitaria e infruttuosa meditazione, ma durante il nostro viaggio verso e nel mondo».⁸ Quest'opera in seno alla società è alimentata dall'esempio di Gesù Cristo, dal modello che egli ci ha dato nell'andare incontro all'uomo. Alla morte di Dio corrisponde così una riduzione in senso etico della figura di Cristo; un Gesù che non è Dio, ma soltanto l'uomo di Nazareth, un «santo secolare» che insegna ai suoi discepoli uno stile di vita «cristiano» e dunque «secolare».

1.2. *Thomas Altizer*

Altizer parte dalla constatazione dell'insignificanza di qualsiasi realtà che sia posta al di là della «radicale immanenza» in cui si colloca l'uomo moderno: «Dobbiamo riconoscere che la morte di Dio è un avvenimento storico: Dio è morto nel nostro tempo, nella nostra storia, nella nostra esistenza».⁹ Altizer si ispira agli studi sul sacro di Mircea Eliade, ma interpreta il tramonto del sacro, cioè del Dio della trascendenza che della sua tremenda maestà sovrasta e annichilisce l'uomo, attraverso le categorie della dialettica hegeliana. In *The Gospel of Christian Atheism*,¹⁰ l'autore riconduce il nucleo essenziale del Vangelo all'annuncio di Dio-amore; tuttavia, ritiene che la teologia cristiana, avendo assunto l'idea greca di un Dio immutabile e impassibile, lo abbia separato dal mondo e dalla storia. Così, «anche quando i teologi hanno riscoperto l'*agape*, il totale donarsi di Dio, essi lo hanno confinato nell'atto dell'incarnazione, e così hanno dualisticamente isolato l'amore di Dio dalla primordiale natura ed esistenza di Dio stesso».¹¹ È necessario invece recuperare l'autentica immagine di Dio-amore, abbandonando l'astratta categoria di natura o sostanza (eternamente identica a se stessa, indipendentemente dall'atto della sua rivelazione) e assumendo una logica dinamica e processuale: Dio può essere perciò compreso solo come

⁸ ALTIZER - HAMILTON, *La teologia radicale*, 61.

⁹ T. ALTIZER, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Westminster Press, Philadelphia 1963.

¹⁰ T. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster Press, Philadelphia 1966 (tr. it. *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, Ubaldini, Roma 1969).

¹¹ *Ibid.*, 76.

un «reale processo dialettico in atto»,¹² che si dispiega hegelianamente attraverso i momenti di tesi, antitesi e sintesi.

Il momento della tesi è identificato da Altizer col Dio dell'Antico Testamento, un essere totalmente trascendente e separato, il sacro assoluto. Con l'incarnazione si giunge al momento dell'antitesi, dell'annichilimento, della *kenosi*, intesa come la morte stessa di Dio, che amando fino in fondo il mondo si è auto-annientato. Infatti,

la proclamazione della morte di Dio è una confessione cristiana di fede. Riconoscere che Dio è morto è riconoscere il Dio che è morto in Gesù Cristo, il Dio che è passato attraverso ciò che Blake chiama simbolicamente «annichilazione di se stesso» e che Hegel concepisce dialetticamente come la negazione della negazione. Solo il cristiano può parlare con verità della morte di Dio, perché solo il cristiano conosce il Dio che nega se stesso.¹³

La *kenosi* dell'incarnazione, che si identifica con la morte di Dio, non è comunque il momento ultimo del processo dialettico; la morte di Dio, in quanto trascendenza, per incarnarsi nell'immanenza, trova il suo esito nel terzo momento, quello della sintesi, della *coincidentia oppositorum*, in cui sacro e profano si fondono insieme.

Il cristiano radicale eredita, anche, sia l'antica credenza profetica che la rivelazione continua nella storia, sia la credenza escatologica della tradizione che segue Gioacchino da Fiore. Tale tradizione sostiene che noi stiamo ora vivendo nella terza e ultima età dello Spirito, che una nuova rivelazione si manifesta in questa età, e che questa rivelazione sarà altrettanto diversa dal Nuovo Testamento quanto il Nuovo Testamento è diverso dal Vecchio.¹⁴

A questo punto lo sbocco del pensiero di Altizer giunge a una prospettiva apocalittico-escatologica immanentista, in cui l'abbandono del Dio della trascendenza predispone l'uomo all'accoglienza dell'attimo presente, della vita così come momento per momento si presenta. Sulle orme di Nietzsche e del suo concetto di «eterno ritorno», ciascuno è chiamato ad accettare l'essere qui e ora, a dire sì alla totalità dell'esistenza e ai suoi attimi eternamente ricorrenti.

¹² *Ibid.*, 93.

¹³ *Ibid.*, 110.

¹⁴ *Ibid.*, 41.

1.3. *Paul van Buren*

Senza entrare nel merito della questione dell'appartenenza o meno di van Buren alla teologia della morte di Dio,¹⁵ è possibile distinguere tre tappe nel percorso intellettuale del filosofo e teologo nord-americano.

Nella prima, in cui più forte è la critica del teismo classico, egli assume il metodo di indagine della filosofia analitica: in *The Secular Meaning of the Gospel*¹⁶ comincia infatti col presentare l'opera di analisi linguistica delle asserzioni religiose compiuta da Richard M. Hare, Antony Flew, Ian T. Ramsey, Richard B. Braithwaite. Secondo tali autori, asserzioni teologiche oggettive non hanno più significato nella cultura secolare, poiché non sono suscettibili di quella verificabilità empirica che è requisito epistemologico indispensabile affinché una proposizione abbia valore conoscitivo. Tuttavia, seguendo il principio ermeneutico di Ludwig Wittgenstein, secondo cui «il significato di una parola è il suo uso nella lingua»,¹⁷ la funzione dei termini e degli enunciati può essere individuata solo all'interno dei diversi ambiti del loro uso. Van Buren giunge così a porre come presupposto metodologico della propria indagine il *principio di verificabilità modificato*, in base al quale, a partire dal riconoscimento della pluralità dei linguaggi, si arriva a determinare il significato di un termine all'interno del contesto in cui è utilizzato. Le proposizioni di fede, allora, pur non avendo un valore cognitivo e oggettivo, hanno un significato in quanto esprimono quella determinata prospettiva con cui il mondo viene guardato e da cui deriva un conseguente orientamento ad agire. Per esprimere tutto questo, van Buren utilizza il termine olandese impiegato da Hare, *blik*, cioè angolo visuale di osservazione e discernimento. Il Vangelo, perciò, piuttosto che contenere elementi di teologia naturale, è portatore di un *blik*, di un significato etico, di quella particolare visione del mondo e di quell'azione proprie di Gesù di Nazareth. La teologia viene, dunque, a identificarsi con la cristologia, avendo come unico punto di riferimento la figura e l'opera di Gesù considerato non tanto come Dio, ma come uomo inserito nella storia secolare. In particolare, le caratteristiche peculiari di Gesù sottolineate da van Buren sono

¹⁵ Cf. CIOLA, *La crisi del teocentrismo*, 404-405.

¹⁶ P. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, MacMillan, New York 1963 (tr. it. *Il significato secolare dell'Evangelo*, Gribaudo, Torino 1969).

¹⁷ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1953, 1-43.

l'eccezionale libertà di spirito e la dedizione al prossimo che lo ha condotto fino a essere messo a morte.

Tuttavia, l'esempio di Gesù è diventato "contagioso" solo dopo la Pasqua: tra il Gesù storico e il credente si pone infatti l'avvenimento della Pasqua, grazie al quale i discepoli sono stati trasformati:

Essi sperimentarono una situazione di discernimento nella quale Gesù, l'uomo libero che essi avevano conosciuto, loro stessi e poi tutto il mondo, furono visti in un modo del tutto nuovo. Da quel momento i discepoli cominciarono a possedere qualcosa della libertà di Gesù.¹⁸

Da questo discernimento, grazie al quale i discepoli sono "presi dentro" la libertà di Gesù, deriva l'impegno a vivere secondo quel modello di vita che è stato di Gesù. Questo è il senso secolare del Vangelo: ricevere il *blik* di Gesù, l'effetto liberante della sua Pasqua, il suo angolo visuale, con cui considerare il mondo e agire conseguentemente.

Solo un breve cenno alle due ulteriori fasi della riflessione di van Buren: in *The Edges of Language*¹⁹ rielabora idee già presenti nell'opera precedente a proposito delle possibilità del linguaggio su Dio. Immaginando il linguaggio non come una "gabbia per uccelli" ma come una "piattaforma", egli vede al centro della piattaforma il linguaggio ordinario e scientifico, con regole rigorose e condivise; andando verso la periferia troviamo il linguaggio metaforico e paradossale, in cui le regole usate al centro subiscono una forte tensione ed estensione che permette nuove possibilità espressive; infine c'è il linguaggio di frontiera, quello religioso, che tende verso il limite del non dicibile e, nelle fede, si spinge verso il mistero.

Nella terza fase (*Theology Now*),²⁰ che si colloca nel travaglio degli anni Settanta, van Buren si chiede quale sia il posto odierno per la teologia: essa va intesa come risposta che viene dall'alto alla situazione di radicale indigenza ontologica che caratterizza l'essere umano.²¹ Di fronte al Dio che è grazia, che è totalmente altro, empiricamente inafferrabile, la teologia dovrà

¹⁸ VAN BUREN, *Il significato secolare dell'Evangelo*, 165.

¹⁹ P. VAN BUREN, *The Edges of Language*, MacMillan, New York 1972 (tr. it. *Alle frontiere del linguaggio*, Armando, Roma 1977).

²⁰ P. VAN BUREN, *Theology Now*, in «The Christian Century» 29 (1974) (tr. it. *Ci può essere una teologia oggi?*, in D. PEERMAN - R. GIBELLINI, *Teologia dal Nordamerica*, Queriniana, Brescia 1974, 417-432).

²¹ Cf. CIOLA, *La crisi del teocentrismo*, 424.

attestarsi su una posizione apofatica che, da una parte, invoca la trascendenza e, dall'altra, è consapevole dell'inadeguatezza del linguaggio umano per esprimerla.

Se la teologia deve essere una parola su Dio e il servizio di una parola di Dio, allora i teologi devono essere i primi a sostenere di non conoscere ciò di cui parlano. [...] Il Dio della teologia può essere solo l'assolutamente sconosciuto, il radicalmente trascendente, e perciò strettamente e del tutto letteralmente inconcepibile.²²

1.4. *Sguardo sintetico*

Al di là delle specificità e differenze nel pensiero dei tre autori brevemente presentati, è possibile rintracciare alcuni elementi comuni al fenomeno della teologia della morte di Dio²³:

- la constatazione degli esiti della secolarizzazione all'interno di una società, che ha ormai perso ogni riferimento alla trascendenza e si è emancipata dalla necessità e dalla tutela di Dio;
- il rifiuto del teismo moderno e, più in generale, di quelle categorie metafisiche, elaborate dalla filosofia classica ed ellenistica e riprese dalla teologia patristica e medievale, in cui il messaggio evangelico è stato progressivamente espresso e formulato; la conseguente presa di distanza da qualsiasi forma di "ellenizzazione" del cristianesimo;
- il passaggio da una prospettiva teocentrica a una cristocentrica, ma con la riduzione dell'identità di Cristo a quella dell'uomo Gesù di Nazareth, inteso come modello esistenziale ed etico;
- la riscoperta dell'essenza dell'annuncio cristiano nell'amore, compreso come dono di sé agli altri e rappresentato al massimo grado dal Dio, che incarnandosi rinuncia a se stesso, in una prospettiva tuttavia di soteriologia secolarizzata e antropologicamente centrata;
- limitatamente a van Buren, la necessità di una riconsiderazione della portata semantica delle affermazioni teologiche, alla luce e in dialogo con le istanze della filosofia del linguaggio contemporanea.

²² VAN BUREN, *Ci può essere una teologia oggi?*, 422-423.

²³ Cf. FORNERO, *Filosofia e teologia da Tillich*, 296.

2. Oltre la teologia della morte di Dio: il cammino percorso

Le sfide e i limiti della teologia della morte di Dio trovano immediato riscontro e superamento già a partire dagli stessi anni Sessanta del Novecento. Nella riflessione teologica si delineano, infatti, alcuni elementi di novità che – da una parte – riprendono questioni poste dalla teologia della morte di Dio (si pensi alla critica al teismo, alla riscoperta di Dio-amore, al ruolo decisivo dato alla *kenosi* e alla Pasqua di Cristo e, più in generale, alla figura di Gesù)²⁴ e – dall'altra – le riconsiderano su presupposti diversi, meno ideologicamente orientati e più biblicamente fondati: si tratta, in particolare, del ricentramento dell'indagine teologica sulla rivelazione che Dio ha fatto di se stesso, superando definitivamente l'ancoraggio a posizioni teiste, del riconoscimento dell'evento pasquale come culmine di tale autocomunicazione e dell'identità di Dio-*agape* che proprio nella Pasqua si è data a conoscere all'uomo.

2.1. *La rivelazione di Dio nell'economia della salvezza*

Una prima considerazione, a livello antropologico, fornisce un presupposto alternativo rispetto a quello assunto dalla teologia della morte di Dio: esso consiste nella constatazione che anche l'uomo contemporaneo, seppure inserito nella città secolare, mantiene nella propria struttura una costitutiva apertura al mistero e al trascendente: gli studi sull'esperienza di Dio, condotti da Karl Rahner, attestano infatti che, nonostante affermazioni atee e scettiche presenti nella cultura odierna, il nome «Dio» continua a essere qualcosa con cui l'uomo non può non confrontarsi, non nel senso che esso possa essere oggetto di una conoscenza empirica o scientifica, ma nel senso di quel totalmente altro, di quell'assoluto a cui l'essere umano, sebbene in modo implicito e atematico, è costantemente rivolto.²⁵

È proprio su questa percezione semplice e originaria del mistero che si innesta la rivelazione di Dio nella storia della salvezza. Dopo che, sul

²⁴ Interessante, già nel 1969, l'osservazione di Ghislain Lafont: «Le thème de la “mort de Dieu” inclut sans le savoir une nostalgie de la révélation trinitaire» (G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Cerf, Paris 1969, 326).

²⁵ K. RAHNER, *Esperienza di Dio oggi*, in ID., *Scienza e fede cristiana*, Paoline, Roma 1972; ID., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Roma 1977; I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997.

versante riformato, Karl Barth fin dagli anni Trenta del Novecento aveva impostato la sua riflessione dogmatica sul principio di rivelazione,²⁶ il Concilio Vaticano II ribadisce che la comunicazione che Dio fa di se stesso, attraverso «eventi e parole intimamente connessi tra loro»,²⁷ avviene nell'economia della salvezza, a partire dalla testimonianza della creazione, per passare attraverso l'alleanza col popolo eletto, fino a giungere al suo culmine nella persona di Gesù Cristo, specialmente nella sua morte e risurrezione.

Ciò significa che non è possibile giungere a conoscere la reale identità di Dio se non partendo dalla sua libera e gratuita manifestazione nella storia della salvezza. Karl Rahner ha sintetizzato tale principio col suo *Grundaxiom*: «La Trinità “economica” è la Trinità “immanente” e viceversa».²⁸ Al di là dei limiti ampiamente evidenziati da molti autori per la seconda parte della formula,²⁹ resta indicativo quanto espresso dalla Commissione Teologica Internazionale:

L'assioma fondamentale della teologia odierna si esprime molto correttamente nella formulazione seguente: la Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente; è la Trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell'economia della salvezza.³⁰

Con tale affermazione si intende perciò superare l'approccio teista che la teologia moderna aveva in molti casi assunto, dal momento in cui, sul presupposto della netta distinzione tra *fides* e *ratio*, aveva separato quanto dimostrabile su Dio per via di ragione da quanto accoglibile per via di fede (come evidente dall'impostazione manualistica dei due trattati *De Deo uno* e *De Deo Trino*); così, «anziché partire dalla rivelazione per raccogliere ed

²⁶ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, I, Kasier, München 1935.

²⁷ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 2, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 1, EDB, Bologna 1976, 873.

²⁸ K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in J. FEINER - M. LÖHRER (hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. II. Die Heilsgeschichte vor Christus*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1967, 317-401 (tr. it. *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis. II/1*, Queriniana, Brescia 1969, 401-507, 414).

²⁹ Per la ricezione critica del *Grundaxiom* rahneriano, cf. L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2012, 40-60.

³⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia - Cristologia - Antropologia* (1982), in EV 8, 424.

esprimere tutto ciò che essa rivela di Dio, si partiva da ciò che è naturalmente conoscibile di Dio e si cercava nella rivelazione l'avvallo, la garanzia a questi contenuti». ³¹

Come lucidamente osservato da Eberhard Jüngel, l'esito della prospettiva razionale, con cui la modernità ha prevalentemente considerato il Dio cristiano, è consistito nel connotarlo come quel Signore onnipotente che esercitando il suo dominio sul mondo ne costituisce il fondamento necessario; e proprio l'esigenza di emancipazione da tale Dio, fino agli esiti dell'ateismo e della «morte di Dio», è quanto espresso nella tesi della non necessità di Dio per il mondo.

La tesi della non-necessità di Dio per il mondo si rivolge proprio contro questa rappresentazione di Dio, secondo la quale Dio è necessario per il mondo come signore onnipotente distinto dal suo amore. Poiché Dio era una parola assai potente che dominava la vita e il pensiero dell'uomo, alla scoperta di poter essere senza Dio si collegò fin troppo facilmente il dovere individuale di voler essere senza Dio. Da questa scoperta derivò quindi il compito di liberare la vita e il pensiero dal potere dominante che spetta di diritto alla parola «Dio». ³²

È spontaneo, ma fin superfluo, chiedersi quanto questa immagine di Dio corrisponda alla rivelazione che egli ha fatto di se stesso in Cristo. Da qui il ricentramento della riflessione teologica contemporanea sull'economia salvifica in cui si è compiuta l'auto-comunicazione di Dio.

2.2. *L'evento pasquale rivelazione di Dio-agape*

Sul presupposto dell'apertura trascendentale dell'uomo alla ricerca di Dio, teologi di diverse confessioni cristiane, dalla fine degli anni Sessanta in poi, hanno riconsiderato il concreto darsi della rivelazione divina che, a partire dalla promessa veterotestamentaria, trova il suo compimento in Cristo, nella persona del Figlio di Dio incarnato, che ha subito la passione, è morto in croce, è risuscitato e ha consegnato lo Spirito Santo. L'evento pa-

³¹ G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico su Dio*, in A. MARRANZINI (ed.), *I teologi del Dio vivo. La trattazione teologica di Dio oggi*, Ancora, Milano 1968, 32-58, 57.

³² E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1977 (tr. it. *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982, 38).

squale, inteso come evento della passione, morte, risurrezione di Cristo ed effusione dello Spirito Santo, costituisce dunque il centro dell'auto-comunicazione di Dio in Cristo, il centro della fede cristiana e conseguentemente il centro della nostra conoscenza dell'identità immanente di Dio nel suo essere Padre, Figlio e Spirito Santo.³³

L'evento pasquale, in virtù del dono dello Spirito, manifesta così i segreti delle profondità di Dio (1Cor 2,11) e cioè che «Dio è *agape*» (1Gv 4,8). L'amore che è il Padre (*ho theos*)³⁴ si riconosce perciò nel fatto che egli ha e che ha inviato nel e per il mondo il Figlio unigenito e tale *agape* si fa presente agli uomini per mezzo dello Spirito Santo (1Gv 4,13).³⁵ Dunque Dio non solo agisce misericordiosamente e amorevolmente nei confronti dell'umanità (come già evidente nell'Antico Testamento), ma in tale agire ha comunicato ciò che è in se stesso, la sua identità più intima e profonda, il suo essere dedizione assoluta e incondizionata di amore, *communio personarum*.

Troviamo così, nei vari ambiti confessionali, una serie di teologi che compiono un'intelligenza della fede nel Dio-*agape* penetrando nelle profondità dell'evento pasquale, colto come cuore della rivelazione trinitaria.

In campo riformato, sulla scia della tradizione luterana della *theologia crucis*, si insiste prevalentemente sul momento della croce: Jürgen Moltmann col suo *Il Dio crocifisso*³⁶ cerca di leggere la novità della rivelazione trinitaria di Dio a partire dalla passione e morte di Gesù crocifisso e abbandonato dal Padre. Nell'abbandono subito e accolto dal Figlio sulla croce, si manifesta però non solo la separazione, ma anche la comunione tra Padre e Figlio nello Spirito, la congiunzione dei loro voleri in ciò che si chiama amore. In un passo, in cui intende precisare la posizione sostenuta ne *Il Dio crocifisso* e in cui troviamo in sintesi il suo pensiero, Moltmann scrive:

³³ Cf. P. CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984.

³⁴ Cf. K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament*, in Id., *Schriften zur Theologie*. I, Benziger, Einsiedeln 1960⁴, 91-167 (tr. it. *Theos nel Nuovo Testamento*, in Id., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1065, 467-585).

³⁵ Cf. P. CODA, *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994.

³⁶ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, München 1972 (tr. it. *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973).

1Gv 4,16 attesta che questo amore è l'essere stesso di Dio – «Dio è amore» – e quindi, nella comunione dei voleri che si attua nel sacrificio, troviamo una comunione sostanziale di esistenze. Sulla croce Gesù e il suo Dio e Padre sono separati, a motivo della morte di maledizione, nel modo più radicale; in forza della dedizione sono invece congiunti nel modo più intimo. Da questo avvenimento, che si verifica tra il Padre e il Figlio, scaturisce la donazione stessa, lo Spirito che accoglie coloro che sono abbandonati, che giustifica gli empi e vivifica i morti. Il Dio che abbandona e il Dio che è abbandonato sono un'unica cosa nello Spirito della dedizione. Lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio perché scaturisce dalla *derelictio Jesus*.³⁷

È dunque a partire dalla croce, cioè da quell'incolmabile distanza e – nello stesso tempo – da quell'ineffabile comunione tra Padre, Figlio e Spirito Santo che si coglie, per Moltmann, la massima distinzione e la massima unità in Dio, il suo essere *agape*, comunione sostanziale di persone (o «esistenze» secondo il linguaggio del nostro autore) e loro dedizione incondizionata.³⁸

Altra figura significativa nell'ambito riformato è quella di Eberhard Jüngel: questi, partendo dall'evento della croce, coglie la dinamica d'amore che regola la vita intima di Dio e che è espressa dal concetto biblico di *agape*. È solo in virtù della morte e risurrezione di Gesù che può essere compresa la confessione neotestamentaria secondo cui «Dio è amore» (1Gv 4, 8.16).

Dio è amore. Dio non è appunto solo nell'amore, come coloro che si amano l'un l'altro sono nell'amore. Dio non è solo Io amante e Tu amato. Dio è piuttosto l'evento irraggiante dell'amore stesso. Egli lo è [...] amando non solo se stesso ma – sempre più dimentico di sé in un amore di sé pur così grande – un tu diverso, e così Egli è e resta se stesso. Dio ha se stesso donandosi e solo donandosi. Ma così, donandosi, si ha. Così è. Il suo aversi è l'evento, è la storia di un donarsi e in questo senso la fine di ogni mero

³⁷ J. MOLTSMANN, *Prospettive dell'odierna teologia della croce*, in J. MOLTSMANN - W. KASPER - H.-G. GEYER - H. KÜNG, *Sulla teologia della croce*, Queriniana, Brescia 1974, 42-46.

³⁸ Alcune espressioni usate da Moltmann lasciano tuttavia non poche perplessità: «I limiti restano quelli di una certa unilateralità dialettica e conflittuale nella lettura dell'evento pasquale e di una non completa digestione e critica, in chiave schiettamente dogmatica, della lezione hegeliana: in una parola, in una carenza di approfondimento ontologico che rischia persino di confondere, in fin dei conti, Trinità immanente e Trinità economica» (P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 461). Cf. anche la critica di L.F. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004, 143-148.

aversi. Come questa storia Egli è Dio, anzi questa storia dell'amore è «Dio stesso».³⁹

Senza addentrarci nella presentazione di altri autori protestanti e limitandoci semplicemente a menzionare il significativo contributo dato già nella prima metà del Novecento da un teologo di matrice ortodossa quale Sergej Bulgakov (che interpreta l'espressione «Dio è amore» in senso kenotico e pericoretico),⁴⁰ ci rivolgiamo alla riflessione di uno dei più fecondi teologi cattolici del secolo scorso: Hans Urs von Balthasar. Egli dedica particolare attenzione al «dramma» di Dio che trova il suo centro nell'evento pasquale, così come viene tematizzato, in una sorta di sintesi, in *Mysterium Paschale*.⁴¹

Qui von Balthasar muove dal mistero della *kenosi* nell'incarnazione e nella morte in croce del Figlio per giungere a cogliere l'identità più intima di Dio e, in lui, della creatura umana:

Si tratta [...] della svolta universalmente decisiva della visione di Dio che non è in primo luogo «potenza assoluta», ma «amore» assoluto e la cui sovranità non si manifesta nel tenere per sé ciò che gli appartiene, ma nel suo abbandono [...]. L'annichilimento di Dio ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale; a partire da qui anche la persona creata non deve essere descritta più come essere-in-sé, ma più profondamente (in quanto creata a immagine e somiglianza di Dio) come «ritorno-a-se-stessa» (*reflexio completa*) dall'essere ogni volta già fuori di sé e «stare-fuori-di-sé», come dentro che si dona e dispiega.⁴²

Limitandoci alla considerazione dell'essere divino, ciò significa non tanto che la sua essenza sia univocamente identificabile con la *kenosi*, quanto che il dinamismo di reciproca donazione interpersonale, con cui la stessa essenza coincide,⁴³ costituisca il fondamento trascendente dell'anni-

³⁹ JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 427.

⁴⁰ Cf. S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1971; P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

⁴¹ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in J. FEINER - M. LÖHRER (hrsg.), *Mysterium Salutis*. III/3, Benziger Verlag, Einsiedeln 1969, 133-326 (tr. it. *Mysterium paschale*, in *Mysterium Salutis*. VI, Queriniana, Brescia 1971, 171-412); *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1971.

⁴² VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, 189-190.

⁴³ Cf. M. SERRETTI, *Il mistero della eterna generazione del Figlio attraverso l'opera di H.U. von Balthasar*, PUL-Mursia, Roma 1998.

chilimento dell'incarnazione e della croce. L'affermazione che Dio è *agape*, cioè che l'essere di Dio «nella luce ipostatica» è «amore sostanziale»⁴⁴ viene perciò a indicare la co-originaria coincidenza di unità e distinzione, che si realizza nella dinamica della vicendevole dedizione di Padre, Figlio e Spirito Santo. Von Balthasar esplicita ancor meglio nella *Teo-drammatica*:

L'ideale di una pura unità senza alterità (l'*hen* di Plotino, ma anche il *monos theos* degli ebrei e dell'islam) non è a livello dell'affermazione cristiana che Dio è l'amore; una simile unità tiene a se stessa e non sarebbe comunicabile; ogni alterità sarebbe una deficienza a suo riguardo. Dove invece Dio viene definito come Amore egli deve essere in se stesso una perfetta dedizione di se stesso, alla quale da parte dell'Amato non è possibile rispondere che con un'altrettanto perfetta gratitudine, disponibilità, dedizione. [...] È un donarsi che non può essere motivato da null'altro che da se stesso, e quindi amore senza ragione, in cui libertà e necessità coincidono, ma anche identità (dato che l'amante dona via tutto il suo proprio e null'altro) e alterità devono essere una cosa sola (altrimenti l'amante amerebbe solo se stesso).⁴⁵

Amore, perciò, significa insieme unità e distinzione, identità e alterità, perfetta dedizione, gratuità e disponibilità.⁴⁶

3. Prospettive aperte

L'identità agapica di Dio rivela nella Pasqua di Cristo dischiude nuovi orizzonti per l'intelligenza della fede e per la comprensione dell'intera realtà creata.⁴⁷

⁴⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985 (tr. it. *Teologica II. Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990, 132-133).

⁴⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik. Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983 (tr. it. *Teodrammatica V. L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986, 71).

⁴⁶ Su questa linea si vedano i contributi di J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968 (tr. it. *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969); W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995⁵ (tr. it. *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2008⁸) e gli otto volumi della *Simbolica ecclesiale* di Bruno Forte, in particolare B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1985; ID., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1991.

⁴⁷ La teologia contemporanea ha ripreso e originalmente sviluppato intuizioni già presenti nella tradizione; si pensi all'*analogia caritatis* di Agostino d'Ipbona e Riccardo di San Vit-

Dal punto di vista metodologico e di epistemologia teologica, il ricentramento cristologico-pasquale della riflessione cristiana profila la possibilità di un'*analogia caritatis* che superi la contrapposizione novecentesca tra *analogia entis* e *analogia fidei*, ricomprendendo i tre livelli dell'*analogia entis* (*via affirmationis, via negationis, via eminentiae*) all'interno dell'*analogia fidei*: l'essere creato, assunto dal Verbo incarnato, è chiamato a perdersi con Cristo e in Cristo crocifisso, liberandosi così dalla sua presunta autonomia creaturale, per ritrovarsi, grazie allo Spirito del Risorto, nella comunione pericoretico-trinitaria di Dio-*agape*.⁴⁸

Ciò comporterebbe anche una rivisitazione del linguaggio teologico, che nella dialettica di *remotio* e *revelatio*, nella tensione tra incomprendibilità e auto-comunicazione di Dio, esplori le potenzialità espressive e i limiti di una parola "umile" (e perciò appartenente alla terra), ma aperta al trascendente e all'ineffabile.⁴⁹

Dal punto di vista contenutistico, la rivelazione neotestamentaria di Dio-*agape*, che è reciproco e infinito donarsi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, apre nuove prospettive per una concezione inter-personale, comunionale e relazionale di Dio e dell'essere.⁵⁰ Basti pensare all'idea di alterità, già posta da Tommaso d'Aquino tra i trascendentali dell'essere (*l'aliquid* o *aliquid*,⁵¹ insieme all'*unum, verum, bonum* e alla *res* o *quidditas*), sulla base della distinzione trinitaria tra le persone divine, e riletta oggi nella sua essenziale apertura all'intersoggettività. Accanto alla nozione di alterità, bisogna poi tenere in considerazione il concetto di reciprocità. Come scrive Luigi Alici:

tore (cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008; R. FERRI, *Persona e relazione. Un percorso storico-ermeneutico*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020, 112-119).

⁴⁸ Cf. CODA, *Evento pasquale*, 130-131.

⁴⁹ In questo senso le istanze poste da van Buren trovano una loro riconsiderazione negli studi condotti, in ambito ermeneutico, da P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris 1975 (tr. it. *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1981).

⁵⁰ Cf. FERRI, *Persona e relazione*, 165-172, di cui il presente paragrafo costituisce una sintesi.

⁵¹ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1. Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*: esse, diversum, contradictio, Vita e Pensiero, Milano 1997, 305-306; R. FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2010, 84-94; 166-171.

Intesa come forma primaria della relazione interpersonale, la reciprocità allude a una convertibilità del rapporto, resa possibile da un medio, che offre uno spettro di *chance* relazionali ben più estese e complesse di quelle ricavabili unicamente da uno scambio diretto e perfettamente simmetrico.⁵²

Dunque la reciprocità non solo dice la vicendevolezza di un mutuo rapporto, ma si realizza attraverso un medio, un vincolo partecipativo che supera i due poli. Piero Coda indica – a livello antropologico – la dinamica più profonda della reciprocità come quella che, al di sotto di un dare e di un ricevere, implica il fare spazio in sé all'altro-da-sé, in un movimento agapico che trova il suo compimento quando anche l'altro-da-me mi accoglie in sé. Piena realizzazione di questo dinamismo è l'evento pasquale:

Il Padre costituisce e raggiunge il Figlio nella sua alterità, e il Figlio il Padre, *nello e per* lo Spirito: è lo Spirito – il Terzo fra i Due – che unisce rispettando (anzi, esaltando) l'alterità, o, se vogliamo, custodisce l'alterità proprio in quanto la apre alla comunione. È il mistero della morte-risurrezione di Cristo.⁵³

L'intreccio di alterità e reciprocità conduce così a riconsiderare la categoria di relazione, che in virtù della rivelazione cristiana assume un rilievo decisamente nuovo rispetto alla metafisica aristotelica, dove era considerata il più debole tra gli accidenti, e si configura come una forma originaria dell'essere.⁵⁴ Nello stesso tempo la riflessione contemporanea ha superato una visione puramente "tensionale" della relazione, per fare emergere il suo intrinseco carattere trialogico. La relazione non è, dunque, soltanto un *esse ad*, l'essere rivolto verso un altro, ma si dà nella reciprocità del rapporto io-tu, laddove non c'è io senza tu e non c'è tu senza io. Tale dinamica di reciprocità non va però ridotta a una mera dialettica diadica o binaria: essa

⁵² L. ALICI, *Il «noi» come origine e come compito*, in ID. (ed.), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, Il Mulino, Bologna 2001, 11-61, 39.

⁵³ P. CODA, *Persona, sviluppo e reciprocità trinitaria*, in A. DANESE (ed.), *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, Dehoniane, Roma 1991, 113-133, 124.

⁵⁴ Da qui la proposta di considerare il "relazionale" come un ulteriore trascendentale dell'essere. Cf. A. AGUILAR, *La nozione di «relazionale» come chiave per spiegare l'esistenza cristiana secondo l'Introduzione al cristianesimo*, in K. CHARAMSA - N. CAPIZZI (edd.), *La voce della fede cristiana. «Introduzione al cristianesimo» di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, 40 anni dopo*, Ed. ART, Roma 2009, 185-216; M. MANTOVANI, *Persona e relazione, tra teologia e filosofia*, in M. SODI - L. CLAVELL (edd.), *«Relazione»? Una categoria che interpella*, LEV, Città del Vaticano 2012, 69-82.

presuppone invece un *tertium*, che può essere inteso come «mezzo» o «tra» (il legame tra l'io e il tu), oppure come il frutto della relazione, oppure (integrando insieme i due sensi) come «il termine intenzionale intrinseco alla relazione stessa di reciprocità».⁵⁵ Tale dinamismo trova il suo pieno dispiegamento nell'essere divino (che si attua nel completo essere l'una verso l'altra e l'una nell'altra delle tre persone divine); l'essere creaturale non raggiungerà mai una simile assoluta trasparenza e quindi manterrà sempre un fondo opaco e non relazionato; rimane però la tensione verso una perfetta relazionalità, nella quale l'identità individuale riceve il suo inveramento e la sua realizzazione.⁵⁶

Infine, nella totale dedizione di una persona all'altra in Dio-*agape*, la relazione acquista un'ulteriore valenza: le persone divine, infatti, sussistono relativamente l'una alle altre, nel darsi totalmente l'una alle altre, al punto che ciascuna è in sé solo in quanto “non” è in sé (cioè indipendentemente e autonomamente rispetto alle altre). Ne deriva un non-essere relazionale, che è il dispiegamento della relazionalità agapica e comunionale, e si attua in quella dedizione gratuita per cui ciascuna persona, donando tutta se stessa, si riceve in ritorno dalle altre.⁵⁷ Anche in questo caso, la piena realizzazione di tale non-essere relazionale avviene perfettamente solo in Dio, mentre nelle creature si manifesta a livello intenzionale e mai compiutamente dato.

Da questi brevi cenni risultano evidenti le nuove possibilità di comprensione della realtà dischiuse dall'auto-comunicazione di Dio in Cristo: si tratta del campo aperto dell'ontologia trinitaria, la quale si impegna, in dialogo coi diversi ambiti del sapere, a un'indagine non solo su Dio, ma anche sull'uomo e la sua prassi, sul mondo, sull'essere, nell'orizzonte di quella relazionalità, reciprocità e comunione che la rivelazione trinitaria ha manifestato e offerto all'esperienza e alla riflessione umana.⁵⁸

⁵⁵ CODA, *Dalla Trinità*, 566.

⁵⁶ Cf. R. FERRI, *Essere e comunione. A confronto con la proposta teologico-trinitaria di G. Greshake*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015, 131.

⁵⁷ Cf. CODA, *Dalla Trinità*, 568-573.

⁵⁸ Cf. P. CODA - M.B. CURI - M. DONÀ - G. MASPERO, *Manifesto. Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria*, Città Nuova, Roma 2021.

4. Conclusioni

La teologia della morte di Dio ha suscitato un vivace dibattito nella seconda metà degli anni Sessanta del Novecento. Con questo contributo, dopo una breve presentazione del pensiero dei suoi principali esponenti, di cui sono evidenziate le provocazioni e le sfide, abbiamo voluto delineare le più importanti direttrici del successivo cammino teologico che, superando i limiti del fenomeno in questione, trovano nella centralità dell'evento pasquale e nella rivelazione di Dio-agape le principali coordinate per una riconsiderazione di Dio e della realtà nel contesto culturale contemporaneo.

PREGHIERA DI PROTESTA-IMPRECAZIONE E RICERCA DI DIO

Una rilettura della dialettica presenza-assenza di Dio nella prospettiva dell'Antico Testamento

ROBERTO NARDIN

PATH 21 (2022) 175-203

Il tema che si intende affrontare è la dialettica presenza-assenza di Dio e come tale dinamica teologica possa essere declinata nella prospettiva dell'intimità, com'è la preghiera, per di più in una modalità singolare, come quella di protesta e di imprecazione e come questa possa esprimere ricerca di Dio. Il lavoro che segue, con cui si intende offrire un omaggio al Card. Gianfranco Ravasi, cercherà di proporre una riflessione su quanto la storia della salvezza ci presenta, e proprio per offrire un contributo in sintonia con la sensibilità del festeggiato l'analisi proposta sarà una riflessione di teologia biblica, con uno sguardo particolare all'Antico Testamento.¹

Il nostro percorso vuole indagare come la preghiera di protesta che diventa ricerca di Dio, quale particolare eco orante dell'agire di Dio nella storia d'Israele, che diventa la storia della salvezza, abbia declinato il tema della presenza-assenza di Dio.

La scansione della nostra riflessione dovrà dapprima illustrare le diverse fasi in cui la storia dell'alleanza tra Dio e l'antico Israele esprime il "luogo" nel quale si sperimenta la presenza-assenza del Dio, per poi cercare di cogliere come questa esperienza sia stata vissuta nella preghiera, in par-

¹ Per una visione della storia, delle idee e dei personaggi dell'Antico Testamento rimando subito a G. RAVASI, *Il racconto del cielo. La grande storia dell'Antico Testamento*, Il Saggiatore, Milano 2020, (La cultura).

ticolare nella sua dimensione di protesta e di imprecazione e come questa sia, paradossalmente, anelito a Dio.

1. L'alleanza nella storia d'Israele come dialettica della presenza-assenza di Dio

1.1. *La presenza (fedeltà) di Dio e l'assenza (infedeltà) d'Israele all'alleanza*

L'alleanza tra Jahweh e Israele come viene mostrata nell'Antico Testamento,² in particolare nell'Esodo e nel Deuteronomio, si pone in una prospettiva vincolante attraverso l'imposizione di leggi, che è anche il significato etimologico del termine «alleanza», *b^erît* (בְּרִית).³ L'aspetto specifico dell'alleanza è dato della gratuità del dono di Jahweh e questa dimensione si trova in termini espliciti in due contesti: l'alleanza con Abramo (cf. Gen 15,17-18; Sir 44,19-23) e quella con Davide (cf. 2Sam 7,11; Sir 47,11). Si tratta dell'alleanza che ha come paradigma la promessa di offrire al contraente e ai suoi discendenti alcune importanti realtà: al primo il dono della terra e al secondo la dinastia regale.⁴ L'alleanza si presenta come unilaterale in cui è Jahweh che si impegna con Abramo, ma non viceversa, e questo è espresso dalla fiaccola fumante, simbolo di Dio (presente nel fuoco del rovetto ardente [cf. Es 3,2], nella colonna di fuoco [cf. Es 13,21] e nel monte Sinai fumante [cf. Es 19,18]), che da sola passa in mezzo agli animali squartati, evidenziando l'impegno all'osservanza del patto, ma non passa Abramo (cf. Gen 15,17-18). Così con Davide non sarà il re a costruire una casa (il tempio) a Jahweh (cf. 2Sam 8,5), ma Jahweh che costruirà una casa (la dinastia) a Davide (cf. 2Sam 8,11), costituendo il primo tassello delle profezie sul Messia figlio di Davide (cf. Is 7,14; Ez 34,23; Mi 5,1; Ag 2,23; At 2,30). Del

² Ho già presentato, a cui rimando, l'alleanza e la nuova alleanza tra Jahweh e Israele nell'Antico Testamento trattando del fondamento biblico della sacramentaria, cf. R. NARDIN, *Linee di sacramentari biblica*, in A. LAMERI - R. NARDIN, *Sacramentaria fondamentale*, Queriniana, Brescia 2020, (Nuovo corso di teologia sistematica, 6), 51-117, qui 53-60.

³ Cf. M. WEINFELD, בְּרִית *b^erît*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (edd.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Paideia, Brescia 1988 (or. ted. 1973), 1589-1644, qui 1591-1600; cf. anche E. KUTSCH, בְּרִית *b^erît*, in E. JENNI - C. WESTERMANN (edd.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Marietti, Casale M. (AL) 1978 (or. ted. 1975), 295-306; A. BONORA, *Alleanza*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GHIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1988, 21-35.

⁴ Cf. WEINFELD, בְּרִית *b^erît*, 1625-1631.

resto, ancora prima, Dio stabilisce un'alleanza unilaterale anche con Noè (cf. *Gen* 6,18; 9,8). Notiamo che l'alleanza tra Jahweh e Israele è declinata come un *unicum* poiché anche se nell'antichità si danno alleanze tra una divinità e un popolo, tuttavia l'alleanza tra Jahweh e Israele è l'unico caso in cui non è ammesso un patto contemporaneo con diversi dèi, ma è richiesta una fedeltà esclusiva⁵.

Delle tre dimensioni dell'alleanza sopra evidenziate, l'unica che nel tempo non è stata trasgredita è la gratuità (in cui il dono di Jahweh permane anche nella non osservanza del popolo), in quanto Israele non si mostrerà osservante i comandi che l'alleanza implica, né rimarrà fedele a un'alleanza esclusiva. La gratuità dell'alleanza di Jahweh, tuttavia, come vedremo, per poter restare nel tempo dovrà trasformarsi in una «nuova alleanza» in cui Israele possa corrispondervi, in quanto il popolo eletto risulterà del tutto incapace di essere fedele al «patto».

Queste alleanze sono contrassegnate da dei «segni». L'alleanza con Noè ha come segno l'arcobaleno e indica un'alleanza che coinvolge tutta la creazione (cf. *Gen* 9,13-17) mentre l'alleanza con Abramo, che si estende ai soli suoi discendenti che dovranno osservarla, ha come segno la circoncisione (cf. *Gen* 17,10). L'alleanza che ha come protagonista Mosè ha una particolare rilevanza nella storia della salvezza ed è caratterizzata dal dono della Legge alla quale il popolo dell'alleanza, Israele, dovrà obbedire (cf. *Es* 19,5; 24,7-8) e ha come segno l'osservanza del sabato (cf. *Es* 31,16-17).⁶ Si tratta di una prescrizione presente esplicitamente nel Decalogo (cf. *Es* 20,8) che indica riposo (cf. *Es* 16,29-30; 23,12; 34,21) a imitazione del riposo di Jahweh dopo la creazione avvenuta in sei giorni (cf. *Gen* 2,2-3; *Es* 20,11) la cui disobbedienza è punita con la morte (cf. *Es* 35,1-2) e la cui osservanza in senso legalista diventerà una caratteristica fondamentale nel dopo esilio con il giudaismo (cf. *Ne* 13,15-22; *1Mac* 2,32-41) e che sarà posta fortemente in discussione da Gesù (cf. *Mt* 12,1-13; *Lc* 13,10-17; 14,1-6) con conseguente decisione di ucciderlo (cf. *Mt* 12,14; *Gv* 5,16.18).

La non osservanza dell'alleanza da parte d'Israele è descritta nell'esodo verso la terra promessa attraverso una storia in cui il popolo eletto si mostra sempre infedele. Si hanno mormorazioni per la sete (cf. *Es* 15,23-24; 17,1-3; *Nm* 20,2-5.21,5), per la fame (cf. *Es* 16,2-3; *Nm* 11,4-6), per i pericoli della

⁵ Cf. WEINFELD, בְּרִית *b'rit*, 1643-1644.

⁶ Cf. A. WÉNIN, *Il sabato nella Bibbia*, EDB, Bologna 2006 (or. fr. 2005), (Studi biblici, 52).

guerra (cf. Nm 14,1-4), per il viaggio estenuante (cf. Nm 21,4), per il cibo troppo leggero (cf. Nm 21,5) e persino Maria e Aronne mormorano contro Mosè (cf. Nm 12). Ma sarà col vitello d'oro fabbricato da Aronne l'evidente infedeltà d'Israele, che diventa idolatria, ma che ha come inizio ancora una mormorazione dovuta al fatto che gli israeliti dissero: «A Mosè, quell'uomo che ci ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, non sappiamo cosa sia accaduto» (Es 32,1).

La manifestazione di infedeltà d'Israele non resta senza conseguenze negative, come l'invio dei serpenti da parte di Dio che fece perire un gran numero di israeliti (cf. Nm 21,6), ma che con l'elevazione del serpente di bronzo, voluto da Dio stesso, per intercessione di Mosè a seguito del pentimento d'Israele, consentirà agli israeliti di sopravvivere (cf. Nm 21,7-8). Si pone lo schema che verrà ripreso all'epoca dei giudici: l'infedeltà d'Israele causa l'abbandono di Dio, con Israele che soccombe, però, proprio la grossa difficoltà provoca il pentimento degli israeliti e l'invocazione dell'aiuto di Dio, il quale interviene e salva Israele (cf. Nm 21,5-9). In questo schema si nota come una componente sia data dalla ricerca di Dio da parte d'Israele, quando il popolo eletto sperimenta come la lontananza da Jahweh provochi una situazione di morte, per cui ricerca di Dio equivale al ritorno alla vita. La costante infedeltà d'Israele induce Dio a mantenerla nel deserto per un lungo tempo, quarant'anni, perché la generazione che uscì dall'Egitto perisca e non veda la terra promessa, ma possano entrarvi i figli (cf. Gs 5,6-7). Mosè stesso non potrà entrare nella terra di Canaan, ma potrà soltanto vederla da lontano (cf. Dt 32,48-52). Israele mostra la sua costante infedeltà all'amore di Dio praticando l'idolatria anche dopo l'esperienza esodale del deserto, il cui compimento sarà il passaggio del Mar Rosso, con la libertà dagli egiziani, che periranno tutti (cf. Es 14,26-28), salvando Israele (cf. Es 14,30) e il successivo dono della terra al di là Giordano.⁷ Infatti, dopo aver

⁷ È interessante rilevare che nell'epoca patristica, nella formazione ai candidati a ricevere i sacramenti dell'iniziazione cristiana, il momento catecumenale è focalizzato dalla meditazione del libro dell'Esodo. In questo modo si ha una rilettura esistenziale in cui si determina un parallelismo: come Israele lascia l'Egitto così il catecumeno lascia il mondo pagano (l'idolatria) e come Israele percorre il deserto così il catecumeno deve percorrere il cammino della conversione. Al viaggio d'Israele descritto del testo biblico corrisponde il viaggio spirituale del catecumeno nell'allegoria del testo sacro. Nei Padri non è uniforme la corrispondenza nell'Esodo a ciò che per i catecumeni è il battesimo. Per la maggioranza si tratta del passaggio del Mar Rosso, ma in alcuni, come in Origene, il suo referente "letterale" biblico è il supera-

superato il Giordano (cf. Gs 3,14-17) e realizzata la conquista della terra (cf. Gs 24,8-13), nonostante tutto il popolo avesse promesso solennemente a Sichem di restare fedele al Signore e di non servire altri dèi (cf. Gs 24,14-24), dopo la morte di Giosuè, che succedette a Mosè, Israele abbandonò Jahweh per adorare Baal e Astarte (cf. Gdc 2,10-13) quest'ultima chiamata anche Asera (cf. Gdc 3,7; 2Re 23,4). La relazione tra Dio e Israele percorre, quindi, uno schema che si ripete nell'epoca dei Giudici⁸ nel quale Israele, costantemente, abbandona Jahweh per servire Baal, dio della fertilità,⁹ il quale annovera molti adoratori (cf. Gdc 6,25-30). Jahweh a sua volta si allontana da Israele lasciandolo in mano ai suoi nemici, inducendolo così, a supplicare l'aiuto dello stesso Jahweh, il quale interviene inviando un salvatore che lo libera (cf. Gdc 3,7-9.12-14; 4,1-2; 6,10; 10,6-7), ma «gli israeliti tornarono a prostituirsi a Baal [...] non si ricordarono del Signore loro Dio che li aveva liberati dalle mani di tutti i loro nemici» (Gdc 8,33-34). Abbiamo, quindi, ancora lo schema che ciclicamente si ripete in cui gli israeliti si allontanano da Dio, il quale lascia Israele in mano dei suoi nemici, esso invoca Dio che lo libera, ma Israele di nuovo si allontana da Dio (cf. Ne 9,25-29) ... Lo schema è lo stesso che Israele ha sperimentato nel deserto in cui la lontananza da Jahweh pone gli israeliti in una situazione di morte, che li stimola alla ricerca di Dio vista come salvezza e che ridona al popolo una condizione di vita.

Si nota un'infedeltà del popolo eletto che è strutturale e che permane anche dopo che da una società tribale, come quella del tempo dei Giudici, si passa a un'organizzazione che potremmo dire "statale" di tipo monar-

mento del Giordano, cf. R. NARDIN, *L'iniziazione cristiana: pregare e vivere la fede*, in LAMERI - NARDIN, *Sacramentaria fondamentale*, 41-47.

⁸ «L'epopea dei Giudici si caratterizza per una progressiva degenerazione (3,7-21,25), inizialmente soprattutto per le scelte popolari (3,7-5,31) e poi sempre più presente nei giudici stessi (6,1-12,15), fino al completo annullamento della loro funzione carismatica e popolare»: G. RIZZI, *Giudici. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2012, 35 (I libri biblici. Primo Testamento, 7). Questo volume presenta anche un utile lessico biblico-teologico (pp. 545-551) e una bibliografia ragionata (pp. 555-561) e generale (562-592) sul libro di Giudici.

⁹ «Secondo l'AT Baal è primariamente un dio della fertilità [...]. Il dono più grande che Baal può fare è la pioggia»: M.J. MULDER, בַּעַל *ba'al*, in BOTTERWECK - RINGGREN (edd.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, I, 1458-1478, qui 1472. *Baal* significa «padrone». «Dal punto di vista della storia delle religioni è significativo il suo passaggio da semplice appellativo a nome proprio di una o più divinità»: J. KÜHLEWEIN, בַּעַל *ba'al*, *padrone*, in JENNI - WESTERMANN (edd.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, 284-289.

chico in cui, tuttavia, di tutti i re, tranne Davide, Ezechia e Giosia (cf. 2Re 18,3; 23,25; Sir 49,4), si ha un giudizio negativo, mostrato chiaramente quando del re viene descritta la sua vita in cui si conclude sempre con l'affermazione «fece ciò che è male agli occhi del Signore» (1Re 22,53; 2Cr 33,22 e altri passi). Persino del grande re Salomone si afferma che quando divenne vecchio si dedicò al culto di altri dèi (cf. 1Re 11,1-8) provocando lo sdegno del Dio d'Israele e la successiva divisione del regno (cf. 1Re 11,9-13; Sir 47,20-21). Il popolo di Dio divenne quasi completamente idolatra, tranne un «piccolo resto» che rimase fedele ossia «settemila persone, quanti non hanno piegato le ginocchia a Baal» (1Re 19,18), dando vita a quello che costituirà il «resto d'Israele» che Dio si è riservato.¹⁰

La gravità della diffusione dell'idolatria è testimoniata dalla quantità dei profeti pagani che sono presenti in Israele, ossia 450 profeti di Baal e 400 di Asera,¹¹ mentre uno solo è di Jahweh, Elia (cf. 1Re 18,22). A questa drammatica situazione si aggiunge anche lo scisma religioso in cui, dopo la divisione in due regni, Israele al nord con Geroboamo e Giuda al sud con Roboamo figlio di Salomone (cf. 1Re 12,20-24), Geroboamo, per evitare che la centralizzazione del culto a Gerusalemme potesse portare all'unificazione in un solo regno sotto Roboamo, fece costruire due vitelli d'oro, li pose in due santuari «e disse al popolo [...] ecco, Israele, i tuoi dèi che ti hanno fatto salire dalla terra d'Egitto. [...] Questo fatto portò al peccato;

¹⁰ L'idea che un piccolo «resto» rimanga fedele a Dio lo troviamo in Amos (3,12; 5,15; 9,8-10) poi ripreso in Isaia (4,3; 6,13; 7,3; 10,19-21; 28,5-6; 37,4; cf. anche 2Re 19,4; 37,31-32) e in altri profeti (Mi 4,7; 5,2; Sof 2,7.9; 3,12; Ger 3,14; 5,18; Ez 5,3; 9). Si tratta di una parte del popolo che non subisce l'esilio e che rimane fedele. Durante l'esilio babilonese compare una nuova prospettiva sul «resto»: esso è in esilio con i deportati (cf. Ez 12,16; Bar 2,13), viene purificato (cf. Ez 6,8-10) e Dio lo radunerà per la restaurazione messianica (cf. Is 11,11.16; Ger 23,3; 31,7; 50,20; Ez 20,37; Mi 2,12-13). Dopo il ritorno dall'esilio si afferma che anche il «resto» è infedele, per cui dovrà essere purificato e decimato (cf. Gl 3,5; Abd 17; Ag 1,12; Zc 1,3; 8,11; 13,8-9; 14,2). All'interno di questo orizzonte compare la figura del «germoglio» che nasce da Israele (cf. Is 4,2; Ger 23,3-6; Zc 3,8; 6,12; 53,1; 60,21) e che porterà la salvezza (cf. Is 11,1.10), ed è in quest'ultima prospettiva che si pone lo sguardo messianico, il Messia, Cristo, è il vero germoglio.

¹¹ Un'immagine di Asera verrà persino posta dal re Manasse dentro il tempio (cf. 2Re 21,7), nel quale vi erano oggetti fatti in onore non solo di Asera, ma anche di Baal e di tutta la milizia del cielo. Tutti gli idoli verranno tolti dalla riforma del re Giosia (cf. 2Re 23,4), durante la quale saranno eliminate (cf. 2Re 23,13) anche le alture fatte costruire dal re Salomone in onore di Astarte (cf. 1Re 11,7).

il popolo, infatti, andava sino a Dan per prostrarsi davanti a uno di quelli» (1Re 12,28.30; cf. 2Re 17,21-23).

La storia della salvezza,¹² da quanto evidenziato, può descriversi come la costante e fedele presenza di Dio nel e per il suo popolo il quale (tranne un «piccolo resto») rimane costantemente infedele e tende a cambiare dio divenendo idolatra. La dinamica presenza-assenza, allora, si potrebbe declinare come *presenza di Dio e assenza d'Israele* nel rapporto di alleanza che rimane, pertanto, sempre unilaterale in cui è solo Dio che resta fedele al patto, e in questo senso “è presente”, mentre Israele mostra tutta la propria debolezza nella non osservanza nel corrispondere alla fedeltà di Dio e quindi a essere la parte “assente”. Si nota, tuttavia, anche una tensione positiva in cui un «resto» permane fedele all'alleanza e lo stesso Israele, anche se solo nei momenti critici, mostra un anelito di ricerca di Dio invocando e ottenendo il passaggio da situazioni di morte a condizioni di vita.

1.2. *L'assenza di Dio quale prova per l'antico Israele*

L'esperienza dell'esodo ha portato come doni di Dio la *libertà* e la *terra*, ma proprio questi doni anziché essere la condizione e il luogo attraverso i quali mostrare la risposta all'amore di Dio, paradossalmente, diventano le occasioni propizie per l'idolatria. La terra, infatti, con la necessità di essere fertile, induce il popolo ad abbandonare il proprio Dio per adorare gli dèi della fertilità (o della pioggia, Baal e Asera notati sopra), ma con la conseguenza che Israele divenendo schiavo degli idoli, chiamati anche dèmoni (cf. Dt 32,17; Bar 4,7; 1Cor 10,20), perde l'altro grande dono di Dio, la libertà, dapprima del proprio cuore, per poi, perdendo anche la terra con

¹² Volutamente si parla di «storia della salvezza» e non di «storia d'Israele» in quanto la nostra fonte teologica è la rivelazione biblica senza entrare nell'analisi critica di quanto sia realmente storico (attraverso un'indagine interdisciplinare che coinvolga anche lo studio della letteratura extrabiblica, dell'archeologia...) e di quanto, invece, sia una rilettura posteriore. Per una storia d'Israele si segnala l'ormai classico, anche se datato, J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*, Paideia, Brescia 1984, (Biblioteca di cultura religiosa, 44) e, per una lettura più sintetica, L. MAZZINGHI, *Storia d'Israele dalle origini al periodo romano*, EDB, Bologna 2007, (Studi biblici, 56). Per una storia dell'antico Israele che presenta i dati archeologici senza preoccuparsi di integrarli apologeticamente con la sacra Scrittura, cf. M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele*, Laterza, Roma-Bari 2003, 2004², (Storia e società).

l'esilio in Babilonia, perderla divenendo da libero nella terra d'Israele a esule in terra straniera.

L'esilio era stato preannunciato – prima e dopo il rinnovo dell'alleanza (a Moab) compiuta sempre nella mediazione di Mosè (cf. Dt 28,69-29,20)¹³ – come disobbedienza alla voce del Signore e infedeltà all'alleanza (cf. Dt 28,14-68; 29,21-28), come i profeti, e non solo, ripeteranno:

«Ciò avvenne perché gli israeliti avevano peccato contro il Signore, loro Dio, che li aveva fatti uscire dalla terra d'Egitto, dalle mani del faraone, re d'Egitto. Essi venerarono altri dèi, seguirono le leggi delle nazioni che il Signore aveva scacciato davanti agli israeliti» (2Re 17,7-8; cf. 2Re 17,9-22; 23,26-27; 24,2-4; 2Cr 36,13-14.17; Ne 9,30.34; Sir 48,15-16; Is 42,24-25; Ger 17,1-4). Da notare che questo avvenne nonostante Dio avesse cercato in molti modi di spingere Israele alla conversione rinnegando gli idoli (cf. 2Re 17,13; 2Cr 36,15; Ne 9,29-30; Is 42,18-21; Ger 29,19). Così i profeti, oltre a denunciare l'infedeltà d'Israele (cf. Is 42,18-22; Ger 2; Os 2,16-17) chiedono costantemente, ma invano, la conversione (cf. 2Cr 36,16; Ger 3,1-4,4; 7; 25,4-7). Il momento presente per Israele era il «tempo di cercare il Signore finché egli venga» (Os 10,12) e invece ha «arato empietà e mietuto ingiustizia» e «mangiato il frutto della menzogna» (Os 10,13).

L'importante riforma del re di Giuda Giosia (cf. 2Re 23,1-25) nonostante il deciso impegno contro l'idolatria e il sincretismo religioso e la sua estensione anche al regno del Nord (cf. 2Re 23,15.19; 2Cr 35,18), già caduto in mano assira, ma successivamente abbandonato per la decadenza di quell'impero, non bastò per allontanare gli idoli, segnando l'allontanamento di Jahweh da Giuda (cf. 2Re 23,26-27). All'infedeltà assoluta dell'ul-

¹³ «Il termine *b'rit* ("alleanza") sarà ripreso all'interno di Dt 29 per ben cinque volte (Dt 29,9.12.14.21.25), mentre nella sezione Dt 12-26 appare solo in Dt 17,2. Questa alleanza è definita presentandone le due parti: quella appena pronunciata in Dt 12-28 (l'alleanza in Moab) e quella all'Oreb (Es 19). Le due alleanze non sono in contrasto, ma concatenate e in continuità. Le due alleanze, nella visione del pentateuco letto in maniera sincronica, si completano a vicenda. [...] La legge è consegnata al popolo da Mosè in terra di Moab (Dt 12-26) [...] ma Mosè è assente, anche lui non ha diritto, come tutta la prima generazione di coloro che sono usciti dall'Egitto, di entrare all'interno della terra»: S. PAGANINI, *Deuteronomio. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2011, 392 (Libri biblici. Primo Testamento, 5), questo volume presenta anche un utile lessico biblico-teologico (pp. 511-528) e un'ampia bibliografia ragionata (pp. 531-546) e generale (547-584) sul Deuteronomio. Cf. anche G. PAPOLA, *L'alleanza di Moab. Studio esegetico teologico di Dt 28,69-30,20*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2008, (Analecta biblica, 174).

timo re Sedecia che «indurì la sua cervice e si ostinò in cuor suo a non far ritorno al Signore, Dio d'Israele» (2Cr 36,13) si unisce quella di «tutti i capi di Giuda, i sacerdoti e il popolo» (2Cr 36,14). Solo allora il Signore nascose il suo volto (cf. Dt 32,20), «fece salire contro di loro il re dei Caldei [...] il Signore consegnò ogni cosa nelle sue mani» (2Cr 36,17, cf. 2Re 24,2-4; Is 47,6), per cui Babilonia diventa come un flagello nelle mani di Jahweh (cf. Is 13,5; Ger 51,20) il quale chiama Nabucodònosor mio servo, 'abdi' (אֲבִדִי), (cf. Ger 27,6; 43,10), come il re di Assiria è uno strumento nelle mani di Jahweh per punire il regno d'Israele ribelle (cf. Is 5,26; 7,18-20; 8,7-8; 10,5-6), per cui significa che Dio chiama una nazione potente come suo strumento di punizione (cf. Dt 28,49-52). La perdita della terra e della libertà (cf. Is 42,22-25) dapprima con la caduta del regno d'Israele, al nord, ad opera dell'Assiria con relativa deportazione degli israeliti e, successivamente, con il crollo del regno di Giuda, al sud, per mano dell'impero di Babilonia e conseguente esilio babilonese sono le tragiche conseguenze dell'inascoltata parola di Dio e dei profeti. È soprattutto la conquista delle armate babilonesi che segna la coscienza dell'antico Israele in quanto colpisce duramente Gerusalemme (cf. 2Re 25,1-10; 2Cr 36,18-19; Is 64,9; Ger 39,1-9; 52,4-14) fino a distruggere il tempio (cf. 2Re 25,9.13-14; 2Cr 36,19; Is 64,10; Ger 52,13.17-18)¹⁴ deportando in Babilonia parte del popolo (cf. 2Re 25,11.21; 2Cr 36,20; Ger 39,9; 52,15.28-30), risparmiando dall'esilio i più poveri lasciati come vignaioli (cf. 2Re 25,12; Ger 39,10; 52,16).¹⁵

Emerge, ancora in ambito profetico, la speranza mostrata a Israele di un ritorno dall'esilio (cf. Is 63,9; Ger 16,14-15; 30,1-31,40) speranza che diventa annuncio reale di salvezza, che è il tema del Deuterioisaia (Is 40-55),¹⁶ ponendo in rilievo, però, che «il fulcro del discorso sta nel fatto metastorico che è Dio stesso colui che opera nell'intera vicenda. La salvezza viene da lui solo e in questo sta la garanzia della sua promessa».¹⁷

In questa seconda fase della storia della salvezza la fedeltà di Dio all'alleanza sembra svanire perché Israele sperimenta l'abbandono di Jahweh e l'esilio dalla terra promessa. La dinamica presenza-assenza ora viene a

¹⁴ Cf. SOGGIN, *Storia d'Israele*, 375-384.

¹⁵ Una sintesi della storia della salvezza da Abramo sino all'esilio si trova in Ne 9,7-36.

¹⁶ Cf. C. WESTERMANN, *Isaia. Capitoli 40-66. Traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1978 (or. ted. 1970), 18 (Antico Testamento, 19).

¹⁷ A. WEISER, *Geremia. Capitolo 25,15-52,34. Traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1987 (or. ted. 1955, 1982⁷), 490 (Antico Testamento, 21).

profilarsi come assenza di Dio, che pone alla prova Israele come risposta alla sua infedele assenza data dall'idolatria. Tuttavia, permane ancora lo schema in cui l'assenza di Jahweh che diventa situazione di morte per Israele ne determini la ricerca di Dio, stavolta annunciata dai profeti come prossima salvezza e liberazione dall'esilio, quindi come condizione di vita. L'immagine di Dio che emerge è «molteplice» perché «carnale e spirituale, sdegnato e innamorato, celeste e terreno, presente e assente».¹⁸

2. La nuova presenza di Dio: la nuova alleanza nel cuore nuovo

La conquista di Babilonia (539 a.C.) da parte del re di Persia (Ciro) porta come conseguenza la liberazione d'Israele¹⁹ per opera dello stesso sovrano persiano (cf. 2Cr 36,22-23; Esd 1,1-11) che il Deuteroinaia inneggerà quale «eletto», «l'unto di Dio», «il Messia, *limšihô* (לְמִשְׁחָהוֹ), di Dio» (cf. Is 45,1). Questo inatteso evento di liberazione, pone in rilievo non solo la gratuità con cui Jahweh libera nuovamente il suo popolo, ma consente a Israele la grande scoperta del monoteismo.²⁰ Infatti, solo un unico Dio può liberare Israele servendosi di un re pagano che gli obbedisce e quindi giungere alla conclusione che «non esistono altri dèi» (Is 45,14; cf. Is 41,29; 42,8; 43,10-13; 44,6-8; 45,5.6.14.18.20-22; 46,9; Ger 16,20; Gl 2,27). Sono i profeti a offrire una lettura teologica del ritorno dall'esilio di Babilonia visto come dono di *Dio che libera Israele* (cf. Is 27,12-13; 41,2; 41,25; 43,1-6; 44,28; Ger 31,10-11.20; Zc 8,9.14-15) come un pastore (cf. Ger 23,3; 31,10; Ez 34,11-31) che raduna il suo popolo (cf. Ez 36,24.28; Mi 2,12) e che invita alla conversione quale ritorno al Signore (cf. Ger 29,12-14.20; Os 2; cf. anche Dt 30,2-11), che dovrà coinvolgere il cuore dell'uomo (cf. Ez 11,19; 18,31) e non ridursi solo ad atti formali ed esterni.²¹ Si tratta della circoncisione del cuore che Dio chiedeva a Israele (cf. Dt 10,16; Ger 4,4) perché

¹⁸ RAVASI, *Il racconto del cielo*, 17.

¹⁹ Cf. G. GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese*, Paideia, Brescia 2001, (Studi biblici, 129).

²⁰ Cf. M.S. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford University Press, New York 2001; A. LEMAIRE, *La nascita del monoteismo*, Paideia, Brescia 2005 (or. fr. 2003), (Studi biblici, 145).

²¹ «Qui è subito evidente che il ritorno in patria del popolo dalla dispersione non costituisce il centro del dono principale della salvezza, ma il suo preludio. Questo dono salvifico interviene in profondità nell'esistenza personale [...]. Il primo atto del rinnovamento interiore è la purificazione da ogni impurità (cf. Ez 36,24)»: W. EICHRODT, *Ezechiele. Traduzione e commento*, Paideia, Brescia 2001 (or. ted. 1984³), 609-610 (Antico Testamento, 22).

potesse camminare nelle sue vie amandolo e osservando le sue leggi (cf. Dt 10,12-13). Si tratta della circoncisione che ora è Dio stesso che realizza nel cuore del suo popolo e della sua discendenza perché lo possa amare con tutta l'anima (cf. Dt 30,6) perché senza questa circoncisione non ci può essere ascolto della voce di Dio né conversione (cf. Lv 26,41; Ger 9,24-25).

Sono ancora i profeti che vedono l'assoluta necessità di una radicale azione di Dio in favore del suo popolo, per cui il patto tra Dio e Israele è ora descritto non più come alleanza, ma come «alleanza nuova, *ḥādāšāh* (הַחֲדָשָׁה)» (Ger 31,31) nel perdono dei peccati (cf. Ger 31,34), «un'alleanza di pace; sarà un'alleanza eterna, 'ōlām (עוֹלָם)» (Ez 37,26; cf. Is 55,3; 61,8), e una «salvezza eterna, 'ōlāmîm (עוֹלָמִים)» (Is 45,17) in cui il Signore sarà «luce eterna, 'ōlām (עוֹלָם)» (Is 60,19.20). Si tratta dell'alleanza donata da Dio con il suo spirito: «vi darò un cuore nuovo, *ḥādāš* (חֲדָשׁ), metterò dentro di voi uno spirito nuovo, *ḥādāšāh* (הַחֲדָשָׁה), toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne» (Ez 36,26). Solo attraverso questo cambiamento radicale, l'uomo, Israele, potrà osservare i precetti del Signore: «Vi farò vivere secondo le mie leggi» (Ez 36,27). Inoltre, tutti conosceranno Dio (cf. Ger 31,33-34; Ez 36,24-29) e Israele riavrà la sua terra diventando il popolo di Dio (cf. Ez 36,28). Lo stesso Israele subirà un profondo cambiamento perché, dopo essersi prostituita con molti idoli (cf. Ger 2,20.24; 3,3.6-11; Ez 16,16; Os 2,4-15), sarà invitata a riandare nel deserto per ripetere l'esperienza dell'esodo (cf. Os 2,16-25) e “risposandosi” con Dio ridiventerà vergine (cf. Os 2,21 e anche Ger 31,21). La nuova alleanza, pertanto, viene riletta in chiave sponsale (cf. Is 54,4-8; Ger 2,2; Ez 16,18; Os 1-3) e nell'orizzonte del radicalmente nuovo in cui l'intervento di Dio è ora declinato nella prospettiva della novità radicale, dei cieli «nuovi» e terra «nuova» (cf. Is 65,17), del cuore «nuovo» (cf. Ez 36,25) con il quale poter osservare la «nuova» alleanza (cf. Ger 31,31) e in una prospettiva universalistica che coinvolgerà tutti i popoli (cf. Is 2,2-4; 42,1-4.6; 45,14-16.20-25; 49,6; 55,5; 56,6-7; 60,3-5.10.12; Ger 12,15.16; 16,19-21; Ez 17,23; Sof 3,9-10), anche nel dono dello spirito (cf. Gl 3,1-2). È da osservare che il termine «misericordia», *rahāmîm* (רַחֲמִים), nell'Antico Testamento deriva dalla radice *rḥm* (רחם) ed è la stessa radice della parola *reḥem* (רֶחֶם) che significa grembo materno, viscere materne,²² per cui la misericordia di Dio si colloca sul piano dell'amore pro-

²² Cf. H.J. STOEBE, רחם *rḥm* avere misericordia, in JENNI - WESTERMANN (edd.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, 685-692; U. DAHMEN - H. SIMIAN-YOFRE, רחם *rḥm*, in H.J.

tettivo, della partecipazione materna, viscerale e anche nell'orizzonte della vita, della nascita, quindi della vita nuova.²³

È significativo rilevare che proprio al primo riferimento della nuova alleanza, quando Dio riscrive le sue parole sulle nuove tavole di pietra – dopo che Mosè, acceso d'ira, aveva spezzato le precedenti a seguito dell'idolatria del vitello d'oro (cf. Es 32,19) – Dio, sceso nella nube, passò davanti a Mosè e si proclamò, per prima cosa, «misericordioso», utilizzando la parola *rahūm* (רַחוּם) la cui radice è *rh̄m* (רַחַם) sopra notata (cf. Es 34,5-6).²⁴ Anche il capitolo 31 di Geremia esprime una sintesi articolata e significativa sulla nuova alleanza in cui tutte le tribù d'Israele costituiranno un solo popolo di Dio (cf. Ger 31,1), perché oggetto del suo amore che non solo è eterno (cf. Ger 31,2) ma è anche profondo, materno, «viscerale», *rahēm* (רַחֵם), ancora *rh̄m* (רַחַם) (cf. Ger 31,20),²⁵ il quale permetterà la riedificazione d'Israele che ritornando a Dio diventerà vergine, *betūlat* (בְּתוּלָה), (cf. Ger 31,4.21; cf. anche Os 2,21), sottolineando, pertanto, un cambio radicale. L'azione del Signore sarà quella di salvare un «resto» (cf. Ger 31,7) come un pastore che raduna le sue pecore (cf. Ger 31,10).

La nuova alleanza presenta, in particolare, tre aspetti costitutivi individuati da Geremia e da Ezechiele: la legge scritta nel cuore nuovo (cf. Ger 24,7; 31,33; 32,39-40; Ez 36,26-27), il perdono dei peccati (cf. Ger 31,34; Ez 36,25.29) e una responsabilità e retribuzione personale (cf. Ger 31,29; Ez

FABRY - H. RINGGREN (edd.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VIII, Paideia, Brescia 2008 (or. ted. 1993), 351-372. «Normalmente l'ebraico biblico indica con *rehem/rahām* il “grembo femminile” nel suo complesso (*uterus-vulva-vagina*), soprattutto quale luogo in cui nasce l'uomo»: T. KRONHOLM, רַחֵם *rehem*, in *ibid.*, 372-378 qui 374 e più avanti scrive: «Il sost. *rehem/rahām* è impiegato senza eccezioni unicamente per il grembo femminile» (p. 375).

²³ Il Nuovo Testamento parla di «nuova nascita» che si collocherebbe nella prospettiva «ontologica» della *καὶνὴ κτίσις* («nuova creazione») evocata da Paolo (cf. 2Cor 5,17; Gal 6,5). Del resto, Gesù stesso parla della necessità di «rinascere dall'alto» a cui Nicodemo, «maestro in Israele», obietta su come sia possibile entrare nel grembo della madre e rinascere (cf. Gv 3,3-4). Per un approfondimento, cf. G. GAETA, *Il dialogo con Nicodemo. Per l'interpretazione del capitolo terzo dell'evangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1974, (Studi biblici, 26).

²⁴ Es 34,5-6: «Allora il Signore scese dalla nube, si fermò là presso di lui e proclamò il nome del Signore. Il Signore passò davanti a lui proclamando: “Il Signore, il Signore, Dio misericordioso [*rahūm* (רַחוּם)] e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà”».

²⁵ Ger 31,20: «Non è mio figlio carissimo per me Èfraim, il mio bambino prediletto? Ogni volta che lo minaccio me ne ricordo sempre con affetto. Per questo il mio cuore si commuove [*rahēm* (רַחֵם)], per lui e sento per lui profonda tenerezza. Oracolo del Signore».

14,12-20). Da notare che è ancora con la «misericordia», *rahāmîm* (רַחֲמִים), di Dio che il salmo penitenziale per antonomasia, il *Miserere*, può invocare e ottenere il perdono dei peccati (cf. Sal 51,3),²⁶ il cuore nuovo puro (cf. Sal 51,12), avendo ammesso la responsabilità personale (cf. Sal 51,5-6) nella speranza della retribuzione personale (cf. Sal 51,14) rendendo presenti i tre elementi centrali della nuova alleanza.²⁷ Il Salmo 51, allora, può configurarsi come ricerca di Dio nell'anelito al proprio perdono dei peccati, in cui Jahweh esaudisce tale richiesta mediante il dono personale dei frutti della nuova alleanza.

L'annuncio della salvezza dall'esilio di Babilonia è descritto in ambito profetico (Isaia e Deuteroisaia) in un contesto e attraverso un linguaggio di benedizione per cui lo spirito donato dall'alto produrrà un germogliare della natura nel deserto (e quindi è una «nuova creazione») e donerà la pace (cf. Is 33,15-20) e Israele, benedetto da Dio anche nei suoi posteri, crescerà nuovamente (cf. Is 44,1-5).

Il concreto ritorno nella terra promessa dopo la liberazione dall'esilio di Babilonia è visto come un secondo esodo (cf. Is 40,1-3.10-11; 46,3-4; 52,12; 63,9; Ger 16,14-15; Os 2,16-17), in cui Israele può rinascere radicalmente come nuovo popolo attraverso l'effusione dello Spirito di Dio (cf. Ez 37,1-14)²⁸ ma, al tempo stesso, l'invito è quello del «cammino» di ritorno al

²⁶ Sal 51,1: «Pietà di me, o Dio, nel tuo amore; nella tua grande misericordia [*rahāmêkā* (רַחֲמֶיךָ)], cancella la mia iniquità». La LXX traduce *rahāmîm* (רַחֲמִים), in Es 34,6 e in Sal 51,1, con οἰκτιρῶν / οἰκτιρῶν («compassionevole», «misericordioso»), poi ripreso nel Nuovo Testamento, cf. οἰκτιρῶν, in H. BALZ - G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004 (or. ted. 1980, 1990²), 578 (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15). «La radice οἰκτ- serve [...] prevalentemente, a tradurre termini derivati dalla radice *rhm* e altri derivati da *hnn*. Le parole significano sempre *compassione*, *pietà* [...]. Con οἰκτιρεῖν ecc. si può indicare la misericordia umana, ma nella grande maggioranza dei casi si tratta di quella divina [...]. Il linguaggio dei salmi ha reso caratteristico per la preghiera giudaica invocare la pietà (*rahāmîm*) di Dio»: R. BULTMANN, οἰκτιρῶ, οἰκτιρῶς, οἰκτιρῶν, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VIII, Paideia, Brescia 1972 (or. ted. 1954), 449-455, qui 453.

²⁷ Sul Salmo 51 si veda G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. II, EDB, Bologna 1983, 13-63 (Lettura pastorale della Bibbia, 14), in cui alla nota 10 è riportata un'ampia bibliografia esegetica sullo stesso salmo. Si veda anche l'importante commentario dell'intero salterio L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARINITI, *I Salmi*, vol. I, Borla, Roma 1992 (Commenti biblici), in cui il Salmo 51 è trattato insieme al Salmo 50 alle pp. 800-835.

²⁸ «Ezech. 37 descrive una rianimazione di defunti, nella quale la *rûāḥ* svolge un ruolo decisivo. [...] Ma come accade molto spesso anche altrove nell'AT, lo stato di morte sembra

Signore attraverso una lettura che si configura come spirituale e interiore (cf. Is 40,1-11; 42,7-16). Il ritorno nella terra promessa è visto, quindi, come conversione (dal peccato a Dio) e Babilonia, *Babel* (בְּבֶל), ormai si identifica simbolicamente con la potenza del male opposta a Dio, col peccato (cf. Is 13,1.9.11.16-19), rilettura ripresa anche nel Nuovo Testamento (cf. Βαβυλῶν Ap 14,8; 17,5), fino al punto che mentre si parla del re di Babilonia questi è identificato con l'astro o la stella del mattino, *hélél* (הֵילֵל), che con la *Vulgata* diventa *Lucifer*²⁹ (cf. Is 14,4.12-15), colui che si pone antagonista con Dio, come Babilonia che, orgogliosa della sua potenza, sembra voler uguagliare Jahweh (cf. Is 47,7-8.10), per cui ha peccato contro Dio (cf. Ger 50,14) e ha fatto guerra al Signore (cf. Ger 50,24). Il *Cantico di Mosè* descrive bene e sinteticamente la doppia situazione in cui dapprima Jahweh accusa Israele di aver dimenticato i prodigi compiuti da Dio dedicandosi ad adorare gli idoli (cf. Dt 32,1-25) e, dall'altra parte, contro le nazioni pagane per il loro orgoglio con cui hanno attribuito a se stesse i successi militati conto Israele, mentre, in realtà, erano frutto dell'azione con cui Dio voleva punire il suo popolo (cf. Dt 32,26-43).

È significativo che la radice della parola ebraica «conversione», *šûb* (שׁוּב), ossia *šwb* (שׁוּב), se letta al contrario, quindi da sinistra a destra, diventa *bwš* (בוּשׁ) (che vuol dire «umiliazione», «rendersi ridicoli»), che è la radice di *bôš* (בוּשׁ) e significa ancora «umiliazione», «rendersi ridicoli», ma anche «peccato» inteso come realtà che sminuisce e umilia profondamente l'uomo al punto da renderlo ridicolo. La conversione, allora, è primariamente opposizione al peccato.³⁰ La salvezza, comunque, sia nella storia come liberazione dall'Egitto o da Babilonia, sia nella prospettiva escatologica del cuore

essere piuttosto una raffigurazione della situazione critica presente e la risurrezione un'immagine della speranza di ritorno in patria dall'esilio»: S. TENGSTROM - H.-J. FABRY, רִיחַ *rûāḥ*, in FABRY - RINGGREN (edd.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, VIII, 258-307, qui 289.

²⁹ Nella traduzione italiana de *La Sacra Bibbia* (CEI 2008), testo a cui si è sempre fatto riferimento nelle citazioni della Scrittura in italiano nel presente lavoro, si è indicato «astro del mattino», mentre nella precedente edizione (CEI 1971) si era preferito «Lucifero», come indicato nella *Vulgata*, per poi ridiventare «astro del mattino» nella revisione del 1974. Sul diavolo e gli idoli si veda A. WÉNIN, *Dio, il diavolo e gli idoli. Saggi di teologia biblica*, EDB, Bologna 2016, (Epifania della Parola. Nuova serie, 2).

³⁰ Cf. H.-J. FABRY - A. GRAUPNER, *šûb* שׁוּב, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (edd.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IX, Paideia, Brescia 2009 (or. ted. 1993-1995), 17-91; H. SEEBASS, *bôš* בוּשׁ, in BOTTERWECK - RINGGREN (edd.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, I, 1145-1170.

nuovo, fonda la risposta d'Israele e di ogni israelita nel mantenere l'alleanza con Dio vivendo l'osservanza della legge (cf. Es 20,2-17; Is 42,6). Si tratta di un'alleanza che presuppone un cambiamento interiore, dono di Dio, ma che esige una risposta concreta in cui, in forza del «cuore nuovo», vivere secondo i precetti di Dio.

Il «cuore nuovo» non ha una prospettiva intimistica, come si potrebbe pensare, oppure una valenza semplicemente ontologica, di santità che investe gratuitamente il soggetto senza una declinazione esterna. Infatti, occorre santificare il nome del Signore (tra l'altro è la prima domanda del *Padre nostro*) attraverso la testimonianza di santità che il popolo di Dio mostrerà ai pagani: «Santificherò il mio nome grande [...]. Allora le nazioni sapranno che io sono il Signore – oracolo del Signore Dio – quando mostrerò la mia santità in voi davanti ai loro occhi» (Ez 36,23). Si tratta di una prospettiva testimoniale che non può essere declinata solo sul singolo, come il contesto più ampio della citazione di Ezechiele lascia vedere (cf. Ez 37,1-14) in cui prevale l'orizzonte comunitario attraverso la visione della risurrezione delle ossa aride che ottengono la carne e lo spirito, figura del popolo d'Israele che rinasce dopo l'esilio.³¹

La novità profonda, radicale, ontologica, della nuova alleanza, del cuore nuovo generato dallo spirito di Dio non costituisce, quindi, un semplice ritorno allo stato pre-esilico, ma definisce un nuovo legame tra Dio e Israele, appunto una nuova alleanza con tutte le conseguenze che sono state delineate.

La terza fase della storia della salvezza che abbiamo appena accennato può descriversi come la nuova fedeltà di Dio che si esprime con una novità ontologica nel definire il proprio rapporto con Israele. Il ricostituirsi dell'alleanza presenta un «nuovo» in cui al radicale dono di Dio corrisponde il cammino della conversione d'Israele, sia nella comprensione unitaria del divino (monoteismo teoretico: si pensa che esista un solo Dio, Jahweh), sia nella necessità dell'adesione fedele al proprio Dio (monoteismo esistenziale: si vive adorando il solo Dio, Jahweh, osservandone la legge).

Il dinamismo del rapporto presenza-assenza si può ora descrivere non solo come *presenza di Dio* ma anche come *presenza d'Israele* in cui al radi-

³¹ Cf. N. BOSSU, *Une prophétie au fil de la tradition: l'oracle des ossements desséchés (Ez 37,1-14) et ses relectures chrétiennes, entre herméneutique et théologie*, Gabalda, Pendé 2015, (Études bibliques nouvelle série, 69).

calmente nuovo, dono di Dio, che configura la sua presenza, corrisponde l'esistenziale risposta d'Israele all'alleanza, che ora è «nuova», e in forza della quale il popolo di Dio adesso ha la capacità di essere fedele al nuovo patto.

La ricerca di Dio ora si configura come movimento interiore nel quale la conversione segna il cuore dell'israelita e lo invita, attraverso la voce dei profeti, al cammino in cui deve opporsi al proprio peccato, per poter davvero lasciare Babilonia e ritornare alla terra d'Israele. È il cuore nuovo, dono della nuova alleanza, che realizza il perdono dei peccati e che rende la conversione del cuore una possibilità reale e profonda e non una semplice retorica poesia religiosa che esprime un utopistico desiderio.

3. La rilettura nella preghiera della dialettica presenza-assenza di Dio sino all'imprecazione contro i nemici. Il caso emblematico del Salmo 137

3.1. La presenza di Dio nella prova d'Israele

La preghiera registra, in diverse sue formulazioni, una ricomprensione della dialettica presenza-assenza di Dio. Consideriamo quale testimonianza biblica orante in cui verificare tale dialettica, ancora nell'ottica dell'Antico Testamento, il significativo Salmo 137. Notiamo subito che «il pathos insuperabile del Salmo 137 («Sui fiumi di Babilonia») circola in altre suppliche più modeste dal punto di vista letterario»,³² per cui questo salmo risulta, nel suo genere, un modello per la preghiera biblica. Si tratta di un salmo che costituisce sicuramente «uno dei carmi che più ha colpito col suo fascino dolente la tradizione letteraria e religiosa di tutti i secoli».³³

È tra i più appassionati del salterio, in cui vibrano i sentimenti più forti dell'anima ebraica: dolore e nostalgia profonda per la patria lontana e perduta; amore indomabile per la città santa distrutta; odio irrefrenabile verso gli autori del più grande disastro che la nazione eletta ricordi.³⁴

³² G. RAVASI, *Il Dio vicino. La preghiera biblica tra storia e fede*, Mondadori, Milano 1999, 133 (Oscar saggi).

³³ G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. III, EDB, Bologna 1984, 747 (Lettura pastorale della Bibbia, 17), sul Salmo 137 si veda anche l'importante commentario ALONSO SCHÖKEL - CARINITI, *I Salmi*, 751-766.

³⁴ A. LANCELLOTTI (ed.), *I Salmi*, Paoline, Roma 1984, 875 (Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali, 18).

Si può certamente affermare che «la tenuta letteraria del testo, la sua fortissima carica di partecipazione, la coerenza storica generale del testo ci fanno preferire la soluzione immediatamente “post-esilica” in cui le piaghe del passato sono ancora vive e laceranti». ³⁵ Si tratta di un salmo a cui il mondo giudaico vi farà costantemente riferimento, come attestano i rotoli di Qumran. ³⁶ Anche il *Midrāsh* commenta il Salmo 137 e immagina che i cantori-leviti per non essere costretti a eseguire i canti di Sion si tagliarono con i denti, le dita nella mano destra, provocando con ciò l'ira feroce di Nabucodōnosor il quale, per ritorsione, fece strage di ebrei. ³⁷

Nel nostro salmo compare diverse volte il verbo *zkr* (זכר) «ricordare» e presenta come soggetti Israele in esilio (vv. 1-6) e Jahweh (v. 7). Se i soggetti che “ricordano” cambiano, unico è l'oggetto di ricordo, Gerusalemme (vv. 5.6.7). Inoltre, Babilonia compare all'inizio e alla fine del salmo, costituendone l'inclusione. Possiamo affermare che l'assenza di Dio sperimentata da Israele in esilio, non elimina il ricordo di Gerusalemme (il salmo parla esplicitamente anche di Sion), anzi, esso è ancora più vivo, come testimonia il salmo. La dialettica assenza-presenza di Dio assume, quindi, uno sguardo “bipolare” in cui l'oggettiva assenza di Dio (di Gerusalemme, del tempio...) sperimentata nell'esilio, quindi in Babilonia, suscita il ricordo struggente della sua mancanza, diventandone una presenza.

L'assenza, quindi, non è simile al “nulla” ma al “vuoto” perché è richiamo al “pieno”, a una pienezza, alla presenza di cui si ha nostalgia, avendola sperimentata. La presenza-assenza di Dio è espressa dalle due città Gerusalemme e Babilonia, esplicitamente citate nel salmo. Gerusalemme è la città eletta da Dio (cf. 1Re 11,12; Sal 132,12; Sir 49,6), in cui dimora (cf. 2Re 21,4; 23,27; Sal 9,12; 135,21; Ger 8,19), ³⁸ la città che con la riforma religiosa del re Giosia (cf. Dt 16,5-6; 2Re 23,1-25) diviene il centro culturale di tutto il popolo ebraico, in cui è presente l'unico tempio nel quale è legittimo

³⁵ RAVASI, *Il libro dei Salmi*, III, 757.

³⁶ Cf. L. MORALDI (ed.), *I manoscritti di Qumran*, Utet, Torino 1971, 393.484-485 (Classici delle religioni. La religione ebraica, 13).

³⁷ Cf. P. DE BENEDETTI, *La chiamata di Samuele. E altre letture bibliche*, Morcelliana, Brescia 1976, 15.

³⁸ Compagnoni ben venti ricorrenze tra Dt 12,5 e 26,2 in cui si afferma che Gerusalemme/Sion è il luogo di elezione scelto da Dio per stabilirvi la sua dimora, «il suo nome», cf. L. DE LORENZI, *Elezione*, in ROSSANO - RAVASI - GHIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 444-458, qui 447; si tratta di una tematica deuteronomistica legata alla riforma di Giosia.

il culto, quindi è la città di Dio (cf. Ne 11,18; Is 48,2; 60,14; Dn 9,24) e un luogo santo (cf. Ger 31,40; Abd 17; Zc 14,21), ma successivamente diventa infedele a Dio (cf. Is 1,21; Ger 22,8-9) e Dio la abbandona (cf. Is 54,7-8; Ez 9,9), verrà duramente profanata (cf. 2Re 25,1-10; 2Cr 36,18-19; Is 64,9; Ger 39,1-9; 52,4-14; Zc 14,2), durante l'esilio di Babilonia è una moglie vedova del suo sposo (cf. Is 49,14; 54,8; 60,15; 62,4) ma Dio la salverà (cf. Is 12,6; 51,17.22; 52,1-3.9; 54,7-8; Ab 3,14-18; Sof 3,14-18; Zc 1,16-17; 2,14-15; 12,10) ed essa ritornerà a Dio diventando una città fedele (cf. Is 1,26), diventerà santa (cf. Is 52,1), sarà nella gioia (cf. Is 66,18-19), da Gerusalemme uscirà un'acqua zampillante, viva (cf. Zc 13,1-2; 14,8) e tutte le nazioni vedranno la sua gloria (cf. Is 60,2; 62,2).

Per quanto riguarda Babilonia, come abbiamo già visto, è simbolo del peccato d'Israele che vi venne esiliato a causa della sua infedeltà, sia simbolo del male fino a identificarsi con Lucifero e con il superbo antagonismo nel voler eguagliarsi a Dio, divenendo peccatrice e ostile contro Dio stesso. La tematica delle due città è ripresa nello sguardo escatologico dell'Apocalisse in cui Gerusalemme discende dal cielo, quindi è esclusivo dono di Dio (cf. Ap 3,12; 21,2.10) mentre Babilonia cade e definitivamente esce dalla scena (cf. Ap 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21-23), come preannunciato nell'Antico Testamento (cf. Is 13,1.14-22; 14,4.11-23; 21,9; 46,1; Ger 50,2.18.24.29; 51,1-2.8.11.42-43.58), ossia il peccato sparirà (cf. Ap 21,27) e non ci sarà più nemmeno il mare (cf. Ap 21,1) simbolo del male (cf. Sal 74,12-13; Is 27,1).

La dialettica Gerusalemme-Babilonia quale segno del rapporto tra la presenza di Dio e la sua assenza (con il peccato) è evidenziata anche nei Padri; si pensi in particolare ad Agostino, che riflette su questa dinamica proprio commentando il Salmo 137:

Avete ascoltato e ben sapete che le due città, ora mescolate fra loro nel corpo ma separate nello spirito (*permixtas sibi interim corpore et corde separatas*), procedono verso la fine attraverso questo svolgersi di secoli: una aspira alla pace eterna (*unam cui finis est pax aeterna*), e il suo nome è Gerusalemme; l'altra gode della pace temporale (*alteram cui gaudium est pax temporalis*), e si chiama Babilonia. Sapete anche, se non sbaglio, l'interpretazione di questi due nomi: Gerusalemme significa «visione di pace», Babilonia «confusione». Gerusalemme era tenuta prigioniera a Babilonia, ma non tutta: infatti anche gli angeli sono suoi cittadini. Quando poi gli uomini che sono predestinati alla gloria di Dio e per adozione diventeranno coeredi di Cristo, che col suo sangue li ha liberati dalla prigionia (*coheredes*

Christi, quos de ipsa captivitate redemit sanguine suo), questa piccola parte di Gerusalemme è tenuta prigioniera a Babilonia a causa del peccato (*particulam ergo istam civitatis Ierusalem captivam teneri in Babylonia pro peccato*), ma già comincia ora a liberarsi in spirito grazie alla confessione della propria malvagità e all'amore per la giustizia (*incipere autem inde exire prius corde per confessionem iniquitatis et caritatem iustitiae*), e quindi alla fine del mondo si separerà da Babilonia anche materialmente (*in fine saeculi etiam corpore separandam*).³⁹

Agostino (e i Padri) confermano la lezione biblica, che abbiamo visto, secondo la quale l'esilio di una parte di Gerusalemme in Babilonia è causato dal peccato e la liberazione inizia da un elemento spirituale, ossia dalla conversione nella confessione della propria iniquità (*confessionem iniquitatis*). Si tratta della prospettiva della carità (*caritatem iustitiae*) e, soprattutto, è il sangue di Cristo che libera dalla prigionia (*de ipsa captivitate redemit sanguine suo*),⁴⁰ ma questa è già la rilettura cristiana dell'Antico Testamento.

3.2. Assenza-ricerca di Dio e versetti imprecatori

3.2.1. La caduta di Gerusalemme e lo spirito di vendetta nei versetti imprecatori

La forte carica emotiva del Salmo 137 è da porre in stretta relazione causale con il tragico evento storico della rovinosa caduta di Gerusalemme e conseguente distruzione del tempio ad opera delle armate babilonesi di

³⁹ AGOSTINO, *Enar. in Ps 136*, 1. Per il commento completo al Salmo 137 (per la numerazione dei salmi Agostino segue quella della *Vulgata*, noi quella ebraica come nei lavori scientifici) di sant'Agostino (*In psalmum CXXXVI. Enarratio*: PL 37, 1761-1774 e CCL 40, 1964-1978), la cui traduzione italiana si trova anche al vol. 28/1 nell'*opera omnia* della «Nuova Biblioteca Agostiniana» (cf. AGOSTINO, *Esposizione sui Salmi*, Città Nuova, Roma 1977, 395-431), citiamo dall'edizione critica pubblicata a cura di Manlio Simonetti: SANT'AGOSTINO, *Commento ai Salmi*, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 1988, 1989², 478-479 (Scrittori greci e latini).

⁴⁰ Ricordiamo che per Agostino per liberare l'uomo, Cristo deve "pagare" al demonio i suoi "diritti" in quanto l'uomo, Adamo, aveva liberamente disobbedito a Dio aderendo al serpente diventandone legittimamente prigioniero («Non potentia, sed iustitia eruendus homo fuit a diaboli potestate»: *De Trinitate*, 13, 13). Sarà Anselmo d'Aosta, nel *Cur Deus homo* (I, 7; II, 19), a confutare questa teoria dei "diritti" del demonio, che dopo Anselmo non troverà più posto nella riflessione teologica del secondo millennio, cf. R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*, Lateran University Press, Roma 2002, 116-117; 201-204 (Corona lateranensis, 17).

Nabucodònosor nel 586 a.C., nonché del successivo esilio, come visto. I sentimenti che animano il cuore d'Israele sono quelli che portano alla preghiera di protesta sino all'imprecazione contro i nemici, ossia contro coloro che hanno causato la rovina della città santa. Questa prospettiva è dovuta al fatto che

nell'Antico Testamento era necessario pregare perché Dio intervenisse contro i nemici (del popolo o del singolo). Infatti tutto ciò che accadeva o poteva accadere tra Dio e l'uomo era situato al di qua dei limiti della morte. [...]. Dio poteva agire a favore di chi lo supplicava solo intervenendo contro i nemici.⁴¹

Siamo, così, ai salmi imprecatori⁴² nei quali, da un lato, tutta la profondità umana, comprese le passioni, l'ira e anche l'istinto di vendetta entrano nella preghiera, per cui possiamo dire che «è a questo livello realistico che il salmista vuole incontrarsi con Dio e parlargli».⁴³ Dall'altro lato, sembra di individuare un progressivo avvicinamento all'etica cristiana pur essendo nell'ambito veterotestamentario. Si passa, infatti, dalla «legge del taglione» in cui, pur limitando lo spirito di vendetta illimitata dell'uomo, è pur sempre ancora l'uomo il solo soggetto che gestisce la “punizione”, ai salmi imprecatori in cui colui che decide è solo Dio.⁴⁴

Ciò che rende particolarmente significativo e problematico il Salmo 137 è, comunque, la parte finale. Dapprima si invita Dio a ricordare *zkr* (זכר) i nemici del suo popolo, *in primis* di Edomiti: «Ricordati Signore dei figli di Edom, *Edôm* (עֲדוֹם), che nel giorno di Gerusalemme dicevano “Distruggete, distruggete anche le sue fondamenta”» (v. 7). Gli Edomiti o

⁴¹ C. WESTERMANN, *L'Antico Testamento e Gesù Cristo*, Paideia, Brescia 1976 (or. ted. 1969), 59 (Studi biblici, 40); cf. anche ID., *Salmi. Genesi ed esegesi*. Prefazione di L. ALONSO SCHÖKEL, Piemme, Casale M. (AL) 1990 (or. ted. 1984), 281.

⁴² Cf., per esempio, P. BEAUCHAMP, *Le Psalmiste et ses ennemis*, in «Célébrer» 140 (1979) 23-24; J. TRUBLET, *Violence et prière*, in «Christus» 106 (1980) 220-224; E. BIANCHI, *I salmi imprecatori*, in «Parola, Spirito e Vita» 21 (1990) 83-100; E. ZENGER, *Un Dio di vendetta? Sorprendente attualità dei salmi «imprecatori»*. Prefazione di R. VIGNOLO, Ancora, Milano 2005 (or. ted. 1998) (Parola di vita); A. WÉNIN, *I Salmi censurati. Quando la preghiera assume toni violenti*, EDB, Bologna 2017 (or. fr. 2017), (Studi biblici, 83).

⁴³ C. DERMOT, *I Salmi. Incontro con il Dio vivente*, Paoline, Milano 1986 (or. ingl. 1984), 22 (Fame e sete della Parola, 1).

⁴⁴ Cf. BIANCHI, *I salmi imprecatori*, 88-89.

Idumei⁴⁵ sono considerati i discendenti di Esau (cf. Gen 36,1.8-9), chiamato Edom (cf. Gen 25,30; 36,8), che divennero sottomessi al regno di Giuda in quanto sconfitti da Davide (cf. 2Sam 8,13-14), rimasero vassalli di Giuda sotto Giosafat (cf. 1Re 22,48) e all'inizio del regno di Ioram (cf. 2Re 3,9), diventandone successivamente indipendenti (cf. 2Re 8,20.22). Con il re di Giuda Amazia ne vennero uccisi diecimila (cf. 2Re 14,7) con una modalità particolarmente feroce: «Quelli di Giuda ne catturarono diecimila vivi e, condottili sulla cima della roccia, li precipitarono giù; si sfracellarono tutti» (2Cr 25,12). Da notare come la tendenza idolatrica, come abbiamo rilevato parlando dell'alleanza, sia costante in Israele e in Giuda e si manifesti anche nel rapporto con gli Idumei. Infatti: «Tornato dalla strage compiuta sugli Edomiti, Amazia fece portare le divinità dei figli di Seir e le costituì suoi dèi; si prostrò davanti a loro e offrì loro incenso. Perciò l'ira del Signore si accese contro Amazia» (2Cr 25,14-15) e come conseguenza verso gli abitanti di Giuda «era volontà di Dio che fossero consegnati nelle mani del nemico, perché si erano rivolti agli dèi di Edom» (2Cr 25,20). Davanti all'invasione delle armate babilonesi che devastavano la casa d'Israele gli Idumei ne gioirono (cf. Lam 4,21; Ez 35,15), consegnando alla spada gli Israeliti (cf. Ez 35,5) e inseguendo con la spada «il proprio fratello» (cf. Am 1,11, come detto, se Edom è Esau, significa che è il fratello di Giacobbe-Israele) mostrarono un'«ira senza fine» (Am 1,11) comportandosi come gli invasori (cf. Abd 11). È su di loro che si “ricorda” a Dio la prima vendetta, come ribadito in ambito profetico, particolarmente severo verso Edom (cf. Is 34,5-15; 63,1-6; Ger 49,7-22; Lam 4,21-22; Ez 25,12-14; 35,1-15; Ml 1,4). Tuttavia, potremmo anche dire che in questo contesto «il salmista nella preghiera affida a Dio il compito di “ricordare” (v. 7), perché solo il suo giudizio e la sua salvezza possono liberare l'uomo».⁴⁶ Si pone ancora la dialettica dell'assenza di Dio che, in realtà, è consapevolezza della sua presenza a cui si chiede di intervenire nella storia. Ma è su Babilonia che emerge il dato più incisivo, sia perché si parla di “beatitudine” per chi compirà una determinata azione, sia per gli effetti particolarmente feroci dell'azione richiesta: «Figlia di Babilonia devastatrice, beato chi ti renderà

⁴⁵ Cf. B.G. BOSCHI, *Tradizioni del Pentateuco su Edom*, in «Rivista biblica» 15 (1967) 369-383.

⁴⁶ T. LORENZIN (ed.), *Salmi*, Paoline, Milano 2001, 2009⁴, 506 (I libri biblici. Primo Testamento, 14).

quanto ci hai fatto. Beato chi afferrerà i tuoi piccoli e li sfracellerà contro la pietra» (vv. 8-9).

Siamo di fronte alla modalità con la quale nell'antichità si eliminava alla radice la possibilità che un popolo potesse ribellarsi a un esercito invasore. Uccidendo i bambini questi non avrebbero potuto vendicare i loro padri sconfitti. Si tratta di una "punizione" attestata diverse volte a livello biblico, in particolare sulla stessa Babilonia, affermando che «i loro piccoli saranno sfracellati davanti ai loro occhi» (Is 13,16) quando essa cadrà sotto l'azione dei Medi: «Ecco, io eccito contro di loro i Medi» (Is 13,16) e ancora su Babilonia: «Preparate il massacro dei suoi figli a causa dell'iniquità dei loro padri. [...] Io insorgerò contro di loro [...] sterminerò il nome e il resto di Babilonia, la prole e la stirpe» (Is 14,21). Un'atrocità simile toccherà anche a Samaria perché «saranno sfracellati i bambini» (Os 14,1) ed Eliseo profetizzò che in Israele sarebbero stati sfracellati «i loro bambini» (2Re 8,12). Vennero sfracellati i bambini di Tebe come monito per quelli di Ninive (cf. Na 3,10) e l'uccisione dei bambini è una possibilità concreta offerta ai Giudei (cf. Est 8,11). Bisogna dire che lo sterminio sistematico delle popolazioni nemiche è attestato diverse volte nella Scrittura: così con Giosuè quando entra in Canaan (cf. Gs 10,1.20.28-40), è profetizzato da Eliseo (cf. 2Re 8,12), è una spedizione punitiva con stragi di tutti gli abitanti (2Re 15,16), il re Assuero concede ai Giudei di poter sterminare tutti i popoli che li avrebbero attaccati (cf. Est 8,10-11), è una punizione per Samaria perché si è ribellata a Dio (cf. Os 14,1) e una punizione per Babilonia (cf. Is 13,9.16.18), essa, infatti, sarà punita severamente da Dio per il suo peccato, per la sua superbia, per esserci opposta a Dio e perché è terra di idoli (cf. Ger 50,8-46). Per Babilonia è applicata la legge del taglione (cf. Es 21,23-24), e quindi verrà ripagata secondo le sue opere (cf. Ger 50,29.). Anche quando non viene evocata l'assoluta eliminazione di un popolo o di una città, permangono affermazioni di estrema crudeltà e ferocia (cf. Os 10,14; Am 1,13-14).⁴⁷

⁴⁷ Cf. A. WÉNIN, *Perché tanta violenza? Quando la Bibbia provoca e disarmo*, S. Paolo, Cinisello B. (MI) 2011 (or. fr. 2008), (Parola di Dio. Seconda serie, 37).

3.2.2. La rilettura cristiana dei versetti impreicatori: uso liturgico e desiderio di salvezza

È la rilettura cristiana (allegorica), che ne viene proposta in epoca patristica, che permette di scoprire che questo salmo, anche nella sua parte finale, non solo è pienamente legittimo, ma contiene un denso riferimento spirituale.⁴⁸ Dobbiamo, infatti, ricordare che

i padri applicano in modo più o meno frequente il metodo allegorico, allo scopo di dissipare lo scandalo che potrebbero provare alcuni cristiani e gli avversari pagani del cristianesimo nel leggere certi passi della Bibbia. [...]. Il ricorso all'allegoria deriva anche dalla convinzione che la Bibbia, libro di Dio, è stata da lui data al suo popolo, la Chiesa. In linea di massima niente dev'essere lasciato da parte come desueto o definitivamente caduto.⁴⁹

Sant'Agostino, unico Padre a commentare l'intero salterio, riguardo al Salmo 137 rileva non solo la presenza nel mondo delle due città prima ricordate, alle quali fa riferimento anche il salmo in questione, ossia Gerusalemme e Babilonia, esprimendo il fine della prima nella pace perpetua e quello della seconda nella gioia nella pace temporale, ma anche un orizzonte cristologico-spirituale particolarmente significativo.⁵⁰ Leggiamo infatti:

Ma chi sono i piccoli di Babilonia? Sono i cattivi pensieri sul momento del nascere (*nascentes malae cupiditates*). Alcuni infatti cercano di lottare contro la cupidigia ormai inveterata; invece appena essa nasce, prima che la cattiva abitudine l'abbia resa forte contro di te (*quando nascitur cupiditas, antequam robur faciat adversum te mala consuetudo*), quando è ancora bambina, sbattila (*cum parvula est elide illam*). Perché infatti non succeda che

⁴⁸ Per la lettura del salterio dei Padri, cf. J.-C. NESMY, *I Padri commentano il Salterio della Tradizione*, Gribaudi, Torino 1983.

⁴⁹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (14 aprile 1993), III.B.2, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 13/ 350-351. Si veda anche PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (24 maggio 2001), 20, in EV 20/ 808.

⁵⁰ Si tratta dell'ermeneutica allegorica con la quale Agostino, e i padri in genere, hanno letto la Scrittura. «L'interpretazione spirituale, l'unica che interessa Agostino, spesso è proposta senza bisogno di allegorizzare, dato che il contenuto dei salmi spesso lo permette. Ma quando lo ritiene opportuno egli non ha alcuna remora ad allegorizzare, e le allegorie a volte sono ardite e complesse, con larghissimo uso del simbolismo etimologico»: M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, 350 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 23).

la cattiva cupidigia tragga forza dalla perversa abitudine, sbattila, quando è ancora bambina (*cum parvula est elide illam*). Forse hai paura che, pur sbattuta, non muoia: sbattila alla pietra (*sed petram elide*); e la pietra è Cristo (*petra autem erat Christus*).⁵¹

Le stesse considerazioni vengono evidenziate da altri Padri⁵² e sono riprese dalla *Regola* di san Benedetto, si tratta del v. 28 del *Prologo* e del v. 50 del quarto capitolo.⁵³ In entrambi i casi il santo patriarca del monachesimo occidentale riprende lo stesso senso allegorico (cristologico-spirituale) che la tradizione patristica aveva dato, per cui si tratta di spezzare i cattivi pensieri fin che sono piccoli (i figli di Babilonia) contro Cristo (la pietra).⁵⁴ È la rilettura spirituale sopra evidenziata che ha permesso di mantenere questi versetti imprecatori nella *Liturgia delle Ore* monastica,⁵⁵ mentre è significativo che gli stessi versetti siano stati tolti dalla *Liturgia delle Ore* dell'ufficio romano,⁵⁶ con la riforma liturgica del Concilio Vaticano II com'è espressamente affermato nell'*Institutio Generalis de Liturgia Horarum* («Principi e norme per la Liturgia delle Ore»):

⁵¹ AGOSTINO, *Enar. in Ps* 136, 21, in SANT'AGOSTINO, *Commento ai Salmi*, 524-525. Che la pietra sia Cristo, Agostino lo aveva già indicato anche commentando il Salmo 76, cf. ID., *Enar. in Ps* 76, 17.

⁵² Cf. GIROLAMO, *Ep.* 22,6; ORIGENE, *In Num.* 20,22; ILARIO, *Tract. in Ps.* 136,14; AMBROGIO, *De paenit.* 2,106; CASSIANO, *Inst.* 6,13. La stessa interpretazione propone anche Gregorio di Nissa nella *Vita di Mosè* per l'uccisione dei primogeniti degli egiziani (cf. Es 12,29), cf. GREGORIO DI NISSA, *De vita Mosis*, II, 92.

⁵³ La suddivisione della *Regola* di san Benedetto qui notata è quella proposta da Anselmo Lentini in S. BENEDETTO, *La Regola*, Tipografia S. Benedetto del Monastero di Viboldone, Montecassino 1947, suddivisione che verrà poi universalmente accettata degli studiosi. Della *Regola* di san Benedetto abbiamo l'edizione critica nel 1960 con nuova edizione nel 1977: R. HANSLIK (ed.), *Benedicti Regula. Editio altera emendata*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1977 (CSEL, 75).

⁵⁴ Cf. A. DE VOGÜÉ, *La Regola di S. Benedetto. Commento dottrinale e spirituale*, EMP, Padova 1984 (or. fr. Paris 1977), 121 (Scritti monastici. Nuova serie, 5).

⁵⁵ Per le comunità monastiche italiane si veda il *Salterio corale* che è stato ampiamente utilizzato per tutti i quattro schemi di distribuzione ciclica dei salmi lungo una o più settimane: P. BELTRAME QUATTROCCHI, *I Salmi preghiera cristiana. Salterio corale*, Marietti, Torino 1977, poi per i tipi delle Edizioni del deserto, Napoli 2006¹⁴, 310. Per lo «schema B», il più diffuso, si veda *Liturgia Monastica delle Ore. Schema B*, Edizioni Scritti Monastici, Praglia 1985, 1056.

⁵⁶ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Liturgia delle Ore. Secondo il Rito Romano*, vol. I, LEV, Città del Vaticano 1975 (rist. 1985), 967; vol. II, 1342; vol. III, 1101; vol. IV, 1039.

I tre Salmi 57, 82 e 108, nei quali prevale il carattere imprecatorio, vengono esclusi dal salterio corrente. Così pure alcuni versetti di qualche salmo sono stati omessi come viene indicato all'inizio del salmo.⁵⁷

L'*Institutio*, di seguito, giustifica l'eliminazione di tali testi per motivazioni unicamente psicologiche, osservando che i salmi imprecatori presenti nel Nuovo Testamento in alcun modo intendono maledire. Inoltre, com'è stato giustamente rilevato, probabilmente l'utilizzo delle lingue nazionali e l'auspicio che la *Liturgia delle Ore* potesse diventare la preghiera di tutto il popolo di Dio, come, del resto, la stessa *Institutio* rileva,⁵⁸ ha indotto a rivedere sull'opportunità dell'uso integrale del salterio.⁵⁹ In definitiva, i versetti imprecatori del nostro salmo sono giudicati scandalosi perché colti solo dal punto di vista letterale e non invece nell'ermeneutica patristica, che li rilegge in una prospettiva pienamente cristiana in cui l'imprecazione in chiave allegorica diviene un'autentica preghiera di impronta cristologico-spirituale.⁶⁰ Resta di grande importanza quanto afferma il Concilio Vaticano II riguardo l'ufficio divino in cui, dopo aver esortato che la mente «concordi» con la parola⁶¹ (e non il contrario, per cui è la nostra mente che deve piegarsi alla parola, anche quando non sembra comprensibile, perché la parola resta sovrana, e non è la parola che deve piegarsi alla nostra mente solo perché la nostra mente non la comprende) si ribadisce la necessità che tutti coloro che partecipano all'ufficio divino «si procurino una più ricca istruzione liturgica e biblica, specialmente riguardo ai salmi»,⁶² tenendo

⁵⁷ SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Institutio Generalis de Liturgia Horarum* (02 febbraio 1971) (IGLH), 131, in EV 4/ 269.

⁵⁸ Cf. IGLH 20-27, in EV 4/ 154-161.

⁵⁹ Cf. A. LAMERI (ed.), *La Liturgia delle Ore*, EMP, Padova 2009, 35-36 (Ascoltare celebrare vivere. Documenti, 6).

⁶⁰ Giustamente è stato osservato che «un poema non può essere arbitrariamente diviso in diverse parti a sé stanti, come avviene nella Liturgia romana dello Ore, e neanche può essere mutilato attraverso la soppressione dei versetti cosiddetti "imprecatori" fino a rendere irriconoscibile la struttura dei salmi»: E. LÓPEZ-TELLO GARCÍA, *La liturgia monastica delle ore. Verso una sacramentalità del verbo visibile*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2015, 127 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae», 175).

⁶¹ L'*Institutio* dirà in vari punti che la «mente concordi con la voce», riprendendo quanto afferma san Benedetto nella sua *Regola* (cf. *Benedicti Regula*, 19,7), si veda IGLH 19 (EV 4/ 153), IGLH 105 (EV 4/ 243) e IGLH 108 (EV 4/ 246).

⁶² CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* (04 dicembre 1963), 90, in EV 1/ 157. La stessa necessità di una maggiore formazione biblica soprattutto riguardo i salmi, è ribadita anche dall'*Institutio*: IGLH 102, EV 4/ 240.

presente che nell'approfondimento biblico l'insegnamento della tradizione non è un accostamento opzionale alla Sacra Scrittura, ma costitutivo in ordine alla comprensione della parola di Dio.⁶³ Del resto, ancora l'*Institutio* osserva che «chi recita i salmi nella *Liturgia delle Ore*, li recita non tanto a nome proprio quanto a nome di tutto il corpo di Cristo, anzi, nella persona di Cristo stesso»,⁶⁴ per cui diventa fondamentale «il senso pieno dei salmi, specialmente» quello «messianico, per il quale la Chiesa ha adottato il salterio».⁶⁵

«Seguendo questa via i santi padri accolsero e spiegarono tutto il salterio come profezia di Cristo e della Chiesa; e con lo stesso criterio i salmi sono stati scelti nella sacra liturgia».⁶⁶ Non solo, il testo dell'*Institutio* continua affermando che «l'interpretazione cristologica non si limita soltanto a quei salmi che sono considerati messianici, ma si estende a molti altri, nei quali senza dubbio si tratta di semplici adattamenti, convalidati tuttavia dalla tradizione della Chiesa»⁶⁷ per cui, in definitiva, l'accoglienza dei versetti imprecatori nella *Liturgia delle Ore* monastica risulta fondata e appropriata e lo sarebbe anche in quella romana, rimanendo comprensibili, tuttavia, le difficoltà pastorali da renderla non opportuna.

Abbiamo, quindi, due legittime modalità con le quali la preghiera liturgica si accosta ai versetti imprecatori e il loro utilizzo dipenderà dalla formazione di coloro che ne sono i fruitori. Ricordando «il valore emblematico o paradigmatico della preghiera liturgica rispetto a qualsiasi altra forma di preghiera»⁶⁸ tale doppia modalità con la quale accogliere o meno passi «imbarazzanti» dell'Antico Testamento, regola l'integrazione di tali testi all'interno della preghiera cristiana. Sarà compito della pastorale della Chiesa far sì che i fedeli cristiani possano attingere con sempre maggiore intensità alla ricchezza del testo biblico letto nella tradizione. Si tratta di un compito pastorale per nulla facile visto che l'epoca contemporanea è sempre meno sensibile a trascendere il dato reale e fattuale verso il piano

⁶³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), 9-10, in EV 1/ 885-886.

⁶⁴ IGLH 108, in EV 4/ 246.

⁶⁵ IGLH 109, in EV 4/ 247.

⁶⁶ *Ivi.*

⁶⁷ *Ivi.*

⁶⁸ M. AUGÉ, *Spiritualità liturgica. «Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio»*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1998, 100 (Universo teologia, 62).

simbolico, ma tutto è colto e ha valore solo nella prospettiva della funzionalità,⁶⁹ come profeticamente aveva detto Romano Guardini un secolo fa: «L'aspetto visibile, concreto della religione, il rito e il simbolo, viene compreso sempre meno, non è più colto e vissuto in modo immediato».⁷⁰ La stessa teologia dovrebbe maturare una riflessione che sia attenta anche al *simbolico* e non solo al *logico*, e questo le permetterebbe di essere davvero *speculativa*, non solo perché razionale ma, come per i teologi medievali, guardando il mondo riuscirebbe a vedervi, come in uno specchio, *speculum*, l'immagine di Dio. Si tratterebbe di una teologia in cui valorizzare l'orizzonte che potremmo chiamare sapienziale.⁷¹

Come osservazione finale sui versetti imprecatori del Salmo 137, notiamo che in essi si auspica la distruzione di Babilonia e la propone sin dalle fondamenta, ossia dai piccoli. Come visto, Babilonia indica simbolicamente il peccato, l'infedeltà all'alleanza da parte d'Israele e anche la superbia con la quale si pretenderebbe di contendere con Dio. Il salmo, inoltre, propone beato colui che uccide i piccoli di Babilonia, per cui la beatitudine, a livello allegorico, come ha mostrato l'ermeneutica patristica, è riferibile a colui che uccide con forza i figli del peccato, e la beatitudine, pertanto, consiste nel voler distruggere il peccato. Ci troviamo, allora, in una situazione in cui sono presenti alcuni elementi del Salmo 51, il quale, come visto, indica la presenza di tre aspetti che sono gli stessi della nuova alleanza menzionati da Geremia ed Ezechiele: la legge scritta nel cuore nuovo, il perdono dei peccati e una responsabilità e retribuzione personale. Infatti, uccidere i piccoli di Babilonia, se a livello letterale indica spietato spirito di vendetta, sul piano allegorico esprime il desiderio di eliminare il peccato sin dal suo

⁶⁹ «In un'epoca nella quale ci si è abituati a vedere nella sostanza delle cose ormai soltanto il materiale del lavoro umano, un'epoca nella quale – per dirla in breve – il mondo è considerato come materia e la materia come materiale, per ora non rimane più alcuno spazio libero per quella trasparenza simbolistica della realtà verso l'eterno sulla quale si basa il principio sacramentale. In maniera un po' sbrigativa e grossolana, si potrebbe forse dire, che il concetto di sacramento presupporrebbe una comprensione simbolistica del mondo, mentre l'attuale comprensione del mondo sarebbe invece funzionalistica: essa vede le cose *soltanto* come una funzione del lavoro e della prestazione dell'uomo, con un simile punto di partenza risulta ormai incomprensibile come una "cosa" possa diventare "sacramento"»: J. RATZINGER, *Teologia della liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2010, 222 (Opera omnia, 11).

⁷⁰ R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, Morcelliana, Brescia 2008 (or. ted. 1923), 64 (Opere di Romano Guardini).

⁷¹ Sulla dimensione sapienziale della teologia mi permetto di rinviare a R. NARDIN (ed.), *Una teologia sapienziale. Indagini e proposte per un modello teologico*, Cittadella, Assisi 2022.

apparire. Non si tratterebbe, allora, del perdono dei peccati realizzato ontologicamente, come descritto nella nuova alleanza e nel Salmo 51, quanto, invece, invocato e desiderato, anzi, gridato. La beatitudine del Salmo 137, inoltre, evoca un aspetto personale di aspirazione alla retribuzione («beato chi...»), come anche l'azione dell'uccidere i piccoli di Babilonia sembra essere ancora un'azione personale e non collettiva. Questo significa che siamo in presenza di un altro aspetto della nuova alleanza e del Salmo 51. Nel Salmo 137 manca, invece, il riferimento al cuore nuovo, la terza e ultima dimensione della nuova alleanza.

Potremmo concludere che la ricerca di Dio come aspirazione – desiderata, sofferta e gridata – alla beatitudine, non può diventare realtà se non con il dono della novità ontologica rivelata e realizzata dalla nuova alleanza, per cui la vibrante preghiera del Salmo 137 non trova piena risposta se non nella preghiera del Salmo 51, con il perdono dei peccati dato dalla misericordia di Dio. Il peccato, infatti, è perdonato da Dio non è distrutto dall'uomo. La ricerca di Dio, diviene, quindi, risposta esistenziale alla novità ontologica donata da Dio.

4. Una prospettiva cristiana e spirituale

Dalla storia della salvezza si rileva che nell'alleanza tra Dio e Israele, Jahweh è costantemente fedele esprimendo, quindi, la sua *presenza*. Il popolo di Dio, invece, si orienta costantemente verso l'adorazione degli idoli sin dall'esperienza nel deserto con il vitello d'oro e poi nella terra promessa con gli dèi della fertilità (Baal e Astarte), mostrando, pertanto, la sua *assenza*.

Presenza-fedeltà di Dio e assenza-infedeltà d'Israele sono le due dimensioni in cui è vissuta l'alleanza biblica.

La presenza di Dio, tuttavia, diventa sua assenza quando Israele, caparbiamente, si mantiene infedele all'alleanza e sperimentandone la concretezza degli effetti negativi, ossia situazioni di morte, l'assenza di Dio diventa una prova e al tempo stesso un invito alla ricerca di Jahweh, a chiedere e a sperare condizioni di vita. Il binomio *assenza-infedeltà* d'Israele diventa, allora, esperienza di *morte*, mentre il binomio *presenza-fedeltà* di Dio assume i contorni della *vita*. La struttura dell'alleanza per Israele sembra assumere questo dinamismo: *a*) infedeltà, *b*) morte, *c*) ricerca di Dio, *d*) presenza di Dio, *e*) vita. La ricerca di Dio, allora, diviene il punto di raccordo tra l'infede-

deltà d'Israele e la presenza di Dio, tra esperienza di morte e condizioni di vita. La massima esperienza di morte sarà l'esilio di Babilonia, ma proprio da esso inizierà la più profonda condizione di vita con la nuova alleanza, nella quale si avrà la presenza di Dio e d'Israele con una valenza ontologica (nel cuore nuovo) ed esistenziale (nell'osservanza della legge). La ricerca di Dio diviene anelito di salvezza quale ritorno concreto alla terra promessa nella previa conversione del cuore.

La preghiera esprime questo anelito nel quale si descrive l'intimità del rapporto tra Dio e Israele, in cui la ricerca di Dio assume tutta la carica emozionale che tale rapporto include. Se nel Salmo 51 la ricerca di Dio si esprime nell'anelito del perdono dei propri peccati, richiesta che viene esaudita dalla misericordia di Dio, nel cuore nuovo della nuova alleanza, i salmi e i versetti impreicatori, come la parte finale del Salmo 137, nella loro espressione forte, di violenza, inaccettabile nella preghiera, nello sguardo allegorico offerto dalla rilettura patristica permettono di evidenziare una prospettiva cristiana e spirituale in cui viene gridata la realizzazione della nuova alleanza nel cuore nuovo mediante l'eliminazione del peccato. In entrambi i casi, sia il Salmo 137 e sia il Salmo 51, la ricerca di Dio si configura come movimento interiore in cui la conversione costituisce l'elemento centrale. Se nel primo caso (Salmo 137) la ricerca di Dio diviene grido di dolore in cui si chiede la radicale adesione al Signore distruggendo tutti i peccati sin sul nascere, nel secondo caso (Salmo 51), la ricerca di Dio diviene richiesta di perdono che porta al dono della vita nuova. Ma è proprio quest'ultima, rendendo reale e non ipotetico il perdono dei peccati, che rende possibile la conversione del cuore, ossia la ricerca di Dio. La ricerca di Dio più autentica e compiuta, in definitiva, è l'aspirazione presente nel «cuore nuovo», è la risposta esistenziale al dono ontologico di Dio.

LA «RELIGIONE DIFFUSA» E LA «RICERCA DEL DIO VIVENTE»

ANGELA ALES BELLO

PATH 21 (2022) 205-227

1. Premessa metodologica

Questa premessa ha lo scopo, forse l'ambizione, di preparare i presupposti, affinché si possa rispondere a una domanda cruciale per l'essere umano: che cos'è la religione? La risposta richiede un lungo cammino, perché la religione può essere considerata come un fenomeno che si rende concreto attraverso pratiche, riti, istituzioni, in modo, quindi, solamente oggettivo, ma se ci si chiede quale sia l'origine di tali manifestazioni, allora, si è costretti a regredire agli esseri umani che le compiono per coglierne la fonte. In questo lavoro di regressione si giunge al singolo che si dichiara "religioso"; pertanto, è opportuno scavare all'interno delle sue esperienze vitali e domandarsi se ce ne sia una che può essere definita "religiosa" e quali siano le sue caratteristiche "essenziali".

Come si può notare, il cammino dall'esteriorità all'interiorità è un cammino spesso percorso nella riflessione umana e documentato nella storia della filosofia; l'esempio più notevole che troviamo è quello fornito da sant'Agostino, anello di congiunzione fra la tradizione platonica e la speculazione moderna e contemporanea. Il riferimento agostiniano all'interiorità mi sembra una grande conquista in due sensi: per il richiamo a quello che ritengo sia il punto di partenza del filosofare, cioè, l'indagine sul soggetto umano, e per la scoperta in esso della presenza della verità. Il famoso invito di Agostino nella sua sinteticità contiene ciò che è essenziale sapere e ogni parola ha una pregnanza straordinaria: «Noli foras ire, in teipsum redi in

interiore homine habitat veritas et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et te ipsum». ¹

Nell'esaminare questo testo si potrebbe mettere in evidenza che il primo imperativo: «noli foras ire» sembra contraddire l'ultimo: «trascende et te ipsum», perché ci si può chiedere come si possa ritirarsi in se stessi e contemporaneamente trascendersi, quindi, uscire fuori da sé. ² Per eliminare l'apparente contraddizione è necessario prendere in considerazione la parte centrale del testo di Agostino: il ritorno in se stessi permette di scoprire che si è abitati dalla verità e, correlativamente, a costatare la propria mutevolezza.

Il riconoscimento dell'inabitazione della verità, infatti, porta con sé in senso paolino immediatamente la consapevolezza della distanza fra se stessi e la verità, alludo alla metafora dei «vasi d'argilla». L'*invenieris* è una scoperta correlativa all'altra, quella della presenza della verità, anzi, si potrebbe aggiungere che il riconoscimento della fragilità avviene grazie alla presenza della verità: com'è possibile riconoscersi limitati se non si sa che cosa sia il limite? E per sapere che cosa sia il limite dobbiamo paragonarlo con l'illimitato. Ecco perché la scoperta è duplice: perché il cogliersi mutevoli richiede immediatamente e, quindi, rimanda a ciò che non è mutevole.

D'altra parte, il risultato di questa scoperta è ancora più profondo; sorge infatti, la domanda: se sono mutevole, non posso essere la fonte della verità, eppure la verità è in me; in me è presente una traccia della verità. Questo paradosso indica che, non essendo essa interamente presente, la devo cercare fuori di me e cercare fuori è trascendere la propria finitezza per riconoscere che la verità che è in me proviene da altrove. Certamente quest'argomentazione può essere definita "metafisica", anzi spesso s'insiste sul fatto che l'interiorità agostiniana non è un principio in senso psicologico, né puramente gnoseologico; in realtà, attraverso uno strumento gnoseologico, la conoscenza di sé, si giunge alla struttura metafisica dell'umano.

L'argomentazione di Agostino è interessante anche da altri punti di vista. Non muove dall'esistenza per giungere all'Essere in senso tomasiano, ma muove da un'esperienza, quella della sua, della mia e della nostra, mutevolezza. Il primo movimento è certamente esperienziale, non solo psichico,

¹ AGOSTINO, *De vera religione*, 39,72.

² Questa obiezione è stata proposta da S. BANCALARI, *La logica dell'epoché. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015.

e si può approfondire ulteriormente, proprio alla luce di quelle esperienze messe in evidenza dalla psicologia e questo ci consente di indagare il rapporto fra filosofia, in particolare quella fenomenologica, e le ricerche psicologiche. Tornerò su questo argomento analizzando il senso dell'esperienza religiosa.

Ho nominato la fenomenologia perché da essa traggio il metodo che intendo proporre; infatti, a proposito della presenza agostiniana nell'età moderna, mi sembra che tale presenza si manifesti in tutta la sua ampiezza e profondità proprio nella corrente filosofico-fenomenologica inaugurata da Edmund Husserl e proseguita sulla sua scia da Edith Stein.

2. Antropologia filosofico-fenomenologico ed esperienza religiosa

Lo scavo nell'interiorità, compiuto dalla fenomenologia sulle orme agostiniane, ci consente di analizzare la struttura dell'essere umano. Se il nostro obiettivo è di comprendere il senso dell'esperienza religiosa, in prima istanza, è necessario affrontare la questione: com'è fatto l'essere umano? Quest'ultimo non può essere colto "da fuori", ma è compreso da dentro, attraverso l'analisi dell'esperienza vissuta. Esaminando gli *Erlebnisse*, i «vissuti», o meglio le «vivenze»³ intese nel senso fenomenologico indicato da Husserl, quindi, colte nella loro struttura, nella loro "purezza", è possibile descrivere in modo essenziale il soggetto umano. Quest'ultimo è, infatti, capace, in modo straordinario – Husserl dice «paradossale» – di presentarsi contemporaneamente come soggetto e oggetto dell'indagine, scoprendo di poter "percepire", "ricordare", "immaginare", "amare", "soffrire", "desiderare", "pensare" "valutare", "riflettere" e così via. Queste e altre sue capacità, potenzialità sono scoperte come strutture esperienziali trascendentali che sono recepite coscienzialmente, specchio di una stratificazione complessa e articolata che costituisce l'essere umano.⁴

³ Mi permetto di introdurre questo neologismo per tradurre in italiano il termine *Erlebnis*, neologismo coniato in assonanza con il vocabolo portoghese *vivência* e spagnolo *vivencia*, proposto da José Ortega y Gasset. Il termine «vissuto», finora usato, è equivoco in quanto è un participio passato, non un sostantivo, essendo la contrazione dell'espressione «ciò che è da me vissuto».

⁴ Per le indicazioni essenziali sul metodo fenomenologico: A. ALES BELLO, *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelvechi, Roma 2013.

È stato ben compreso dalle religioni e dalle filosofie che l'essere umano è anima e corpo, ma come convalidare o rifiutare tale interpretazione dopo aver proceduto all'*epoché* di questa credenza o di questa interpretazione? L'analisi qualitativa delle vivenze non serve solo per comprendere come avvenga la conoscenza del mondo esterno, ma è anche utile strumento per risalire alle dimensioni umane che si rivelano attraverso di esse.

Il percepire, che si attua attraverso le sensazioni, ci conduce alla corporeità, mentre il desiderare, l'essere attratti o respinti, il vivere impulsi e istinti ci conduce al quel territorio che si può definire psiche; infine, gli atti del valutare, del riflettere, del decidere ci conducono alla dimensione spirituale. Allora, si può recuperare l'interpretazione "tradizionale" dell'essere umano nella sua dualità di anima e corpo con una consapevolezza maggiore, avendo raggiunto questo risultato attraverso un cammino analitico.

L'universalità di questo risultato lascia aperta la questione della singolarità. Se si è individuata la struttura universale dell'essere umano, come giustificare che l'incontro tra gli esseri umani è sempre un incontro fra singolarità? Certamente attraverso una riflessione teorica è possibile cogliere gli elementi universali e si può notare che la stessa capacità di universalizzare ci guida nella messa in evidenza di una struttura comune che nell'incontro con l'altro consente di riconoscere che "è come me", e ciò accade tramite la vivenza dell'entropatia; tuttavia, la comune umanità è sempre concretizzata in una singolarità, intrascendibile. Edith Stein propone che tale singolarità si debba giustificare attraverso la presenza di un nucleo personale, che può essere definito anche l'anima dell'anima. Se poi ci fermiamo a descrivere che cosa fa sì che tale singolarità possa essere declinata in termini di "io", che rimanda a un sé, ma se ne distingue, la mappa dell'interiorità umana si definisce meglio, si allarga superando gli stretti confini dell'anima e del corpo, questi appaiono solo "titoli" per territori complessi.

Utilizzo questa stratificazione e complessità dell'essere umano per descrivere il senso dell'esperienza religiosa. Avendo come guide, in primo luogo, Agostino, e poi Anselmo, Edmund Husserl, Edith Stein e ponendomi lungo il percorso da loro tracciato, propongo il mio modo di intendere l'apertura verso il divino. La geniale immagine del «castello interiore» di cui si serve santa Teresa d'Avila è un efficace strumento di esemplificazione dell'unità e complessità dell'essere umano. Le «dimore», che le servono per indicare le tappe di un cammino interiore, possono corrispondere, in ve-

rità, alla stratificazione dell'essere umano. Edith Stein aveva compreso ciò fin dalla sua lettura giovanile delle opere della santa carmelitana. Quando esclama: «Questa è la verità!», si riferisce non solo alla riscoperta di un'esperienza religiosa, che non aveva più coltivato dalla sua adolescenza, ma a una conferma della descrizione essenziale dell'essere umano che aveva condotto sulla base del metodo proposta da Husserl.

Sul nucleo, che potrebbe essere letto come la «settima stanza» nel linguaggio di santa Teresa, ella scrive pagine penetranti in alcune sue opere⁵ e la trattazione del nucleo rappresenta anche un filo conduttore dall'indagine fenomenologica fino a quella metafisica dell'essere umano, anzi, si potrebbe dire che il nucleo rappresenta l'anello di congiunzione fra i due momenti della ricerca steiniana: individuato sul piano descrittivo-essenziale proprio della fenomenologia, è giustificato in senso ontologico metafisico attraverso il ricorso all'ultima forma sostanziale di cui aveva parlato Duns Scoto. In tal modo, la Stein affronta e risolve la questione tanto controversa nella speculazione medievale relativa al principio di individuazione.⁶

La messa in evidenza del nucleo fornisce il fondamento ontologico alle argomentazioni di Agostino e di Anselmo. Dove si trova la verità che abita nell'interiorità? Dove si trova la fonte di quell'idea di cui non si può trovare niente di più grande? Dove si trova in altre parole la traccia del divino?

Ritengo che si possa dire che il nucleo è quel luogo in cui prende l'avvio il movimento esistenziale dell'essere umano, ma, pur essendo fonte del movimento, inteso in senso aristotelico come sviluppo, esso non si sviluppa, ma rimane nella sua semplicità e anche nella sua eternità. Essendo l'origine dello sviluppo, esso si manifesta – e, quindi, indirettamente si sviluppa – attraverso le altre caratteristiche umane, la corporeità, la psiche e, in modo particolare, attraverso lo spirito; in questo senso il nucleo deve esser “preservato” com'è dato nel momento della nascita e ed è, quindi, la traccia dell'eternità nell'essere umano:

⁵ Cito sull'argomento in particolare tre opere di E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1999², 123ss.; ID., *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 2001², par. II, cap. II, B 5; ID., *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova, Roma 2003, cap. IV, 8 e.

⁶ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999³, cap. VIII.

La fine della vita terrena e l'entrata nella vita eterna ha significato la scomparsa dell'oscurità, il divenire attuale e trasparente dell'intero nucleo personale. Nello stesso tempo, quindi, diventa evidente che tale nucleo è stato nell'eternità durante l'intera durata del suo essere terreno.⁷

Sulla base di questa riflessione la Stein afferma di comprendere il detto evangelico, secondo il quale nel regno dei cieli si può entrare solo se si è come bambini, cioè, se si è preservato e custodito il nucleo, così come ci è stato donato nel momento della nascita con le sue caratteristiche originarie.

Il fatto, allora, che l'essere umano viva contemporaneamente nel tempo e nell'eternità, non deve essere ritenuto contraddittorio, secondo quanto lo stesso Agostino insegnava sulla sovratemporalità dell'anima umana, anzi può essere giustificato perché: «Il nucleo della persona è l'essente che essa è in sé e attraverso il quale essa è *similitudo* dell'essere divino; esso è ciò che è a fondamento positivo dell'*analogia entis*».⁸ Tutto sembra convergere verso la conclusione che ritengo si possa trarre dalle descrizioni del nucleo, se esso è il fondamento dell'*analogia entis* è il luogo della traccia del divino in senso agostiniano, il luogo della presenza/assenza proprio perché si tratta di una *similitudo* che impedisce di definirlo come un *actus purus*, pur riconoscendo ad esso una potenzialità, una capacità di accrescimento d'essere della vita spirituale cosciente.

Se si applica tutto ciò al rapporto con il divino, si costata che, proprio perché è eterno pur vivendo nel tempo, in esso è contenuta la traccia dell'Eterno, inoltre, poiché è capace non di sviluppo, bensì di accrescimento d'essere nella forma d'essere della vita spirituale, il riconoscimento di tale presenza sottostà allo spirito. Se le caratteristiche essenziali dello spirito sono la capacità di valutare e decidere liberamente, è possibile proprio a questo livello accettare o respingere tale Presenza. Anzi, poiché tutta la stratificazione dell'essere umano ha una sua unità, tale Presenza "passa" attraverso l'accettazione o rifiuto della psiche, che offre allo spirito un materiale da vagliare, in modo tale che esso possa accogliere l'impulso psichico oppure correggerlo. Anche la corporeità è coinvolta, perché l'accettazione fa assumere al corpo atteggiamenti che manifestano il rapporto con questa presenza, i riti e gli atti liturgici si giustificano in questo modo.

⁷ STEIN, *Potenza e atto*, 214.

⁸ *Ibid.*, 2018.

Sono ipotizzabili, pertanto, due itinerari: quello di chi, “sentendo” la presenza del divino, l’accetta a livello psichico, l’accoglie consapevolmente a livello spirituale e la manifesta a livello corporeo oppure quello di chi rifiuta tale presenza perché non gradita a livello psichico ed eventualmente elabora a livello intellettuale giustificazioni teoriche per dimostrare che tale presenza è illusoria. È la via dell’ateismo.

Che l’ateismo sia una negazione, anzi «...una fuga nella negazione teoretica che conduce, però, soltanto in un’altra forma di angoscia, davanti al nulla»⁹ è sottolineato proprio da Edith Stein. La sua posizione si può porre in correlazione con quella dello storico delle religioni e fenomenologo Gerardus van der Leeuw. Il riferimento ai due pensatori può essere utile proprio per comprendere che cosa sia in positivo l’esperienza religiosa e in negativo il suo rifiuto. Inoltre, le due posizioni consentono l’integrazione di due punti di vista: il primo si basa su una descrizione essenziale in senso filosofico, frutto di uno scavo nell’interiorità umana, il secondo è il risultato di un’analisi storica relativa a quelle manifestazioni che si definiscono religiose perché “mostrano” negli atti rituali, nelle invocazioni, nelle elaborazioni dottrinarie il riferimento a qualcosa che trascende gli esseri umani. Esse mostrano anche che il fenomeno religioso non è solo un fenomeno individuale, ma coinvolge in senso intersoggettivo una comunità più o meno ampia.

Esaminando il contributo di van der Leeuw si nota che la storia delle religioni non solo è legittima come disciplina autonoma, ma presuppone, come, d’altra parte, tutte le discipline, anche se spesso non ne sono consapevoli, una questione teorica molto impegnativa. Si tratta, infatti, di stabilire che cosa sia la religione proprio per individuare quei fenomeni che si indicano come religiosi e non politici o artistici e così via. Il merito di van der Leeuw è di affrontare consapevolmente questo problema, quando nella sua *Fenomenologia della religione*¹⁰ si propone di indagare il fenomeno religioso. Se tale questione è base e presupposto dell’indagine storica, è anche il suo risultato, ecco perché giustamente, a mio avviso, la storia delle religioni spinge il pensatore olandese a elaborare una fenomenologia della religione: ciò accade perché egli rintraccia in ogni manifestazione che si dichiara o che appare “religiosa” la presenza di una Potenza. Si risolve, in

⁹ *Ibid.*, 226.

¹⁰ G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

tal modo, anche la questione riguardante l'unità del fatto religioso, il perché sia religioso e quella relativa alla pluralità delle configurazioni storiche del fenomeno. Unità e molteplicità sono compresenti e non si contraddicono, anzi costituiscono una prova della validità della descrizione filosofica dell'esperienza religiosa che è possibile grazie a un approfondimento dell'antropologia filosofica.

La riflessione sull'esperienza religiosa rimanda, pertanto, dallo scavo nell'antropologia all'analisi delle manifestazioni storiche, in una circolarità incessante, ricercando, sia in un caso sia nell'altro, un elemento caratteristico, essenziale, invariante nella sua qualità, che può essere espresso, declinato in modi diversi, ma che rimane come ricerca di quella che egli definisce Potenza e tentativo, mai portato a termine una volta per tutte, di dare ad essa una configurazione.

A questa descrizione storico-filosofica del fenomeno: esperienza religiosa, possiamo dare il nome di «fenomenologia della religione», che disvela il senso della presenza di un'esperienza peculiare e che spesso si è tentato e si tenta di ridurre ad altro, ma che riemerge sempre e nuovamente con una sua caratteristica specifica. Esperienza di una Potenza che riempie totalmente, per usare le parole di van der Leeuw: «L'esperienza religiosa vissuta è quella il cui significato si riferisce all'insieme, al tutto. Si lascia sempre intendere soltanto dal punto di vista dell'eternità».¹¹ Si tratta di un incontro peculiare fra il soggetto umano e l'oggetto divino, presente, ma in modo non esaustivo, sentito come una "rivelazione", perché, pur essendo l'essere umano *capax Dei*, sa che l'iniziativa viene da Altro. E questa è la base della rivelazione sia naturale sia soprannaturale. È la modalità della rivelazione a essere "straordinaria", è qualcosa di nascosto, di inaccessibile eppure è mostrato. In questa paradossalità sta l'essenza profonda della rivelazione che ci fa, appunto, sostenere la presenza/assenza del divino.

Gerardus van der Leeuw, muovendo dalla storia delle religioni ci aiuta a trovare il minimo come denominatore di tutte le religioni: la ricerca delle caratteristiche della Potenza. Si tratta dell'«elemento comune fondamentale» affermato anche da san Giovanni Paolo II nel suo libro *Varcare le soglie*

¹¹ *Ibid.*, 359. Ho delineato nelle sue linee essenziali la disciplina «fenomenologia della religione» e ho proposto applicazioni interpretative dei fenomeni sacrali-religiosi in A.A. BELLO, *The Divine in Husserl and other Explorations*, Springer, Dordrecht 2008.

*della speranza*¹² nel quale si rifà alla Dichiarazione del Concilio Vaticano II denominata *Nostra Aetate*. L'apertura al sacro o la divino è presente in ogni essere umano, è connaturata a lui/lei pur configurandosi il sacro o il divino in modi diversi. Ciò determina la pluralità delle religioni e Giovanni Paolo II cita il testo conciliare:

*Una sola comunità, infatti costituiscono i vari popoli. Essi hanno una sola origine poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra; essi hanno anche un solo fine ultimo, Dio, la cui provvidenza, testimonianza di bontà e disegno di salvezza si estendono a tutti.*¹³

La distinzione fra le varie espressioni è così interpretata:

Dai tempi più antichi fino a oggi presso i vari popoli si trova una certa sensibilità di quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana, ed anzi talvolta si riconosce la Divinità Suprema o anche il Padre. Sensibilità e conoscenza che compenetrano la loro vita di un intimo senso religioso. Le religioni, invece, connesse col progresso della cultura, si sforzano di rispondere alle stesse questioni con nozioni più raffinate e con un linguaggio più elaborato.¹⁴

È chiara qui la distinzione fra le religioni arcaiche e quelle storiche che mi sembra di potere interpretare attraverso la complessa struttura dell'umano, il cui processo conoscitivo è distinto da Husserl in due tappe, quella *hyletica* e quella *noetica*, cioè, s'inizia da una base sensibile-psichica che costituisce la "materia" (*hyle*) per un secondo passo: la valutazione conoscitiva di tipo intellettuale. Il prevalere della prima nelle culture arcaiche connota anche l'esperienza religiosa che fa sì che, come si esprima la *Nostra Aetate*, si trovi

...una certa sensibilità di quella forza arcana che è presente nel corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana, ed anzi talvolta si riconosce la Divinità Suprema o anche il Padre. Sensibilità e conoscenza che compenetrano la loro vita di un intimo senso religioso.

Mi sembra di poter definire quest' atteggiamento, spesso legato a forme animistiche, in ogni caso mai disgiunte dal riconoscimento di un

¹² GIOVANNI PAOLO II, *Varcare le soglie della speranza*, Mondadori, Milano 1994.

¹³ CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Nostra Aetate* (28 ottobre 1965) (NA), n. 1, cit. in *ibid.*, 87.

¹⁴ NA 2 cit. in *ibid.*, 88.

essere sommo, con il termine “sacro”, mentre le nozioni più raffinate, noetiche, caratterizzano ciò che è propriamente “religioso”. Ciò non significa che nel primo caso il momento noetico sia eliminato, ma che esso è fortemente ancorato a quello hyletico, così come nel secondo caso permangono forti tracce del momento hyletico.

D'altra parte, Giovanni Paolo II sulla base della dichiarazione conciliare esamina brevemente tutte le espressioni sacrali-religiose ed osserva che la chiesa cattolica ha sempre riconosciuto la presenza dei *semina Verbi* presenti in tutte le religioni e ci ricorda che

Cristo è venuto nel mondo per tutti questi popoli, li ha redenti tutti ed ha certamente la Sue vie per giungere a ciascuno di essi, nell'attuale tappa escatologica della storia della salvezza. Di fatto, in quelle religioni, molti Lo accettano e molti di più hanno in Lui una fede implicita (cf. Eb 11,6).¹⁵

Allora come si giustificano il fenomeno dell'ateismo e il processo di secolarizzazione, presente, in particolare, nella cultura occidentale? Iniziamo dall'ateismo teorico per ripercorrere la storia della “lotta” contro le religioni e contro l'esperienza religiosa. La situazione contemporanea si presenta piuttosto complessa, perciò è utile fare notare come dalla semplice “negazione” si è giunti a posizioni più sfumate, che meritano la nostra attenzione.

3. Ateismo “classico”

L'età contemporanea è quella nella quale la negazione di Dio e la negazione di una dimensione sacrale-religiosa sono più fortemente sostenute e diffuse sia da un punto di vista filosofico sia nell'atteggiamento teorico-pratico di molte persone in particolare nella cultura occidentale. Se si fa risalire l'età contemporanea *grosso modo* alla metà dell'Ottocento, a mio avviso, le figure più indicative, che segnano le linee di fondo della questione che si sta trattando, sono Karl Marx e Ludwig Feuerbach, da un lato, e Friederich Nietzsche e Sigmund Freud, dall'altro; i primi due rappresentano, infatti, il rovesciamento dell'Idealismo tedesco, gli altri due l'indagine sulla vita umana nella sua corporeità e nella sua psiche. È chiaro che sto facendo una scelta all'interno di un panorama più ampio.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare*, 89.

Con Marx, sociologo, oltre che filosofo, emerge la critica alla funzione storica della religione, il ruolo negativo delle istituzioni religiose per la società, in particolare, nel momento in cui si afferma la borghesia. Con Feuerbach inizia lo scavo nella psiche umana, anche se la questione apparentemente non è posta in questi termini. Nietzsche ambigualmente vuole ricondurre tutto alla vita corporea e istintiva, negando ogni «sovraterranea speranza», ma, nello stesso tempo, rimane in lui potente il senso dell'eternità. Freud, analizzando esplicitamente la psiche umana, riduce tutte le manifestazioni a impulsi inconsci e considera il divino solo una sublimazione del rapporto con il padre. Per questi pensatori la parola d'ordine è «liberazione», ma, come appare insistentemente nell'opera freudiana *L'avvenire di un'illusione*, di questa illusione, in fondo, l'essere umano ha bisogno e, forse, non si libererà mai da essa.¹⁶

Utopico il progetto di liberarsene? Riservato a pochi? Gli intellettuali citati, tranne Marx, non hanno fiducia nella «massa»: «Sono arrivato troppo presto», dichiara l'Uomo folle di Nietzsche. Un sottile filo utopico li lega e spesso ne sono consapevoli, perché?

Esaminiamo la critica di Feurbach. Si sente spesso dire anche da parte di chi non conosce la storia della filosofia che il divino è un'idea che noi generiamo arbitrariamente, quindi, che la nozione di Dio è un nostro prodotto. In realtà, si tratta di una semplificazione di un'argomentazione che Feuerbach elabora con ben altra abilità teoretica. Rivolgendosi ai filosofi e ai teologi, come Tommaso d'Aquino, ad esempio, i quali sostengono che gli attributi che riserviamo a Dio sono frutto di un ragionamento analogico, il filosofo tedesco osserva che, se proiettiamo gli attributi movendo da noi stessi, proiettiamo anche ciò cui essi si riferiscono e se gli attributi sono discutibili in quanto prodotti umani, anche ciò li sostiene è prodotto dall'essere umano, quindi, ciò che li sostiene è l'essere umano stesso.¹⁷ Sulla linea del pensiero feurbachiano s'inserisce la famosa affermazione di Marx: «L'essere umano fa la religione, non la religione l'essere umano».¹⁸

¹⁶ Si veda la recente interpretazione di *L'avvenire di un'illusione* di Freud proposta in F.S. TRINCIA, *Umanesimo europeo. Sigmund Freud e Thomas Mann*, Scholè - Morcelliana, Brescia 2014.

¹⁷ L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1971, 36.

¹⁸ K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. MARX - F. ENGEL, *Sulla religione*, Samonà e Savelli, Roma 1969, 29.

L'argomentazione di Feuerbach, che ho sintetizzato, in realtà, inizia con una definizione: «L'essere divino non è altro che l'essere umano liberato dai limiti dell'individuo». Ed è proprio la nozione di «limite» che indica la fallacia di tale argomentazione: come fa l'essere umano a riconoscere il suo limite? Come si è detto, per stabilire di essere limitato l'essere umano deve sapere che cosa sia l'illimitato e come può saperlo se è limitato? L'unica via d'uscita riguardo a tale obiezione è che possiede già la nozione d'illimitato. Allora aveva ragione Platone? Rispetto alla nozione d'illimitato e non solo rispetto ad essa, ma anche rispetto a tutto ciò che positivo in massimo grado e che non si riscontra nella realtà è chiaro che il criterio di valutazione non viene da fuori; in questo senso Platone aveva ragione. Tale tipo di conoscenza ci conduce, com'è stato già indicato, verso il platonismo di Agostino: *in interiore homine habitat veritas*.¹⁹ E la *veritas* è quello che chiamiamo Dio. Quindi, non si tratta dell'Iperuranio platonico, ma di Dio, il quale pone in noi la traccia della sua presenza.

Questo è l'aspetto teoretico della questione, ma Feuerbach ci stimola a prendere in considerazione un altro aspetto: quello psichico. Infatti, introduce, a proposito del successo della religione cristiana il tema del desiderio, in particolare, del desiderio di essere amati.²⁰ L'illimitato, che potrebbe essere definito, seguendo l'indicazione del fenomenologo della religione van der Leeuw,²¹ ciò che è potente, quindi, Potenza e che si trova come punto di riferimento in ogni concezione sacrale/religiosa, nella tradizione ebraico-cristiana diventa Persona, per usare l'espressione feuerbachiana, si "antropomorfizza". Questa sarebbe la massima prova, secondo Feuerbach, del fatto che Dio è frutto della proiezione da parte dell'essere umano; tuttavia, egli non può fare a meno di riconoscere che la religione cristiana risponda pienamente al "desiderio" di essere amati. Ed è qui che si prende in considerazione la dimensione psichica. In effetti, è vero che c'è questo desiderio, ma perché essere amati proprio da "Dio", perché si desidera che "Dio" ci ami? Da dove viene la nozione di Dio? Come si giustifica il possesso di tale nozione? Se, in fondo, è su di essa che si discute, anche chi la nega, la assume per negarla e, quando la assume, compie una distinzione fra umano e divino, quindi, pur volendo ricondurre il divino all'umano,

¹⁹ AGOSTINO, *De vera religione*, 39,72.

²⁰ MARX, *Per la critica*, 40.

²¹ VAN DER LEEUW, *Fenomenologia*.

non riesce a farne a meno. È opportuno, pertanto, chiedersi quale sia il significato di “desiderio”. Credo che attraverso l’analisi del desiderio si possa anche comprendere anche com’è fatto l’essere umano in relazione al divino.

4. Che cosa è il “desiderio”?

Iniziamo con un’esperienza quotidiana, spesso ci capita di esclamare: desidero mangiare un gelato, anzi qualche volta in modo assertorio diciamo: voglio un gelato. E ciò accade non solo ai piccoli, ma anche agli adulti. Qual è il senso di queste due parole: desidero e voglio? Esse esprimono il fatto che in precedenza abbiamo avuto l’occasione di gustare qualcosa, che ci è piaciuto e che siamo spinti a ripetere tale esperienza. Ci troviamo nel campo delle sensazioni – in questo caso è in gioco quella del gusto – e delle reazioni psichiche alle sensazioni, si tratta di una piacevolezza che accompagna il gustare il gelato, quindi, il nostro corpo ci manda un segnale al quale reagiamo positivamente: siamo attratti. Stiamo vivendo nella dimensione del *Leib*, del corpo vivente; tuttavia, ciò non esaurisce il percorso che ci porta a gustare il gelato, perché per soddisfare il desiderio, diciamo anche la “voglia” – il volere in questo caso è improprio, come vedremo – dobbiamo valutare se è opportuno farlo, e domandarci, eventualmente, come procurarlo, perciò dobbiamo mettere in campo una strategia che supera l’attrazione psichica e riguarda piuttosto la sfera intellettuale. Infine, dopo aver elaborato il piano per ottenere il gelato, dobbiamo anche “decidere” di attuarlo e in questo caso il verbo “volere” assume il suo significato specifico perché viviamo l’esperienza della volontà, siamo consapevoli di compiere un atto, prescindendo dal fatto che possa essere valido o meno. La validità o non validità dipende dalle circostanze; forse non dovremmo mangiarlo per motivi di salute, in questo caso l’attrazione psichica ha il sopravvento sulla valutazione, oppure mangiandolo possiamo aiutare il venditore e, pertanto, l’azione è positiva in senso morale.

Ma torniamo alla questione del “desiderio”. La cosa interessante è che usiamo la parola desiderio per esprimere la reiterazione di qualcosa che abbiamo conosciuto; ma ci possiamo chiedere se il desiderio di qualcosa di particolare sia uguale al desiderio di essere amati da parte di Dio. Possiamo rispondere che, per un verso, è uguale e, per un altro, è molto diverso. E per comprendere ciò dobbiamo fare un ulteriore percorso, questa volta domandandoci a quale vivenza corrisponda la parola “desiderio” che ci viene

dal passato. Essa proviene dalla lingua latina, come d'altra parte quasi tutte le parole che adoperiamo in italiano, e, se la analizziamo, notiamo che è composta da *de* e *sidera* e ciò che i latini indicavano con il termine *sidera* è ora indicato con la parola «stelle» e la proposizione «de» indica una provenienza. Certo a prima vista a poco a che fare con l'esperienza banale del gustare qualcosa. Quale legame c'è fra le due esperienze?

Abbiamo bisogno, allora, di procedere a un successivo scavo per comprendere che cosa vuol dire “dalle stelle” e per trovare una risposta non basta la lingua latina, ma bisogna risalire al sanscrito, dal quale quella lingua deriva, e nel dizionario etimologico indoeuropeo si legge che *sidus* («stella») deriva dalla radice «is» ed esso ci racconta anche l'origine di quel suono, perché di un suono si tratta.²² Secondo il racconto, un sacerdote astronomo, osservando i fenomeni del cielo, decise di attribuire ad essi un suono vocalico-consonantico che dotò di particolare valore semantico. Per comprendere ciò si deve tener presente che per gli antichi indoeuropei il cosmo era un tempio e che i fenomeni atmosferici e astronomici erano riti in onore della divinità suprema e creatrice, riti che i sacerdoti riproponevano. Il cielo stellato era circondato dalla divinità Varuna, il creatore, che era identificata con le acque celesti che circondano il cosmo, dal cui soffio deriva la psiche, *apsu*, (per i Greci) o l'anima, *n* (per i Romani).

Il suono «is» rappresenta la ricerca di un modo per relazionarsi agli dèi da parte degli esseri umani, i quali provengono dalle acque eterne e vogliono tornare nella patria che avevano lasciato, come ci ricorda Platone nel dialogo *Fedone*. La discesa dalle stelle è separazione e distacco dal divino con il quale ci si vuole ricongiungere. Quindi, indica una mancanza di cui si ha coscienza e che s'intende colmare: ecco il senso profondo del de-siderio. Si tratta della vivenza di una mancanza che si vuole riempire, perché si ricorda, seconda vivenza che accompagna la prima, la situazione di felicità che si è lasciata.

Il desiderio, quindi, originariamente, riguarda il destino dell'essere umano e, in particolare, la sua sopravvivenza dopo la morte. Essendo nato dalle acque divine, vuole tornare ad esse per continuare a vivere, per raggiungere la sua immortalità. Allora, quale rapporto si può stabilire con il “desiderio” di una cosa effimera come il gelato? Credo che per

²² F. RENDICH, *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*, Palombi Editore, Roma 2010.

comprenderlo dobbiamo trovare un punto in comune non nel contenuto del desiderio stesso, ma nel meccanismo che lo caratterizza: si tratta della ripetizione di un'esperienza, che una volta fatta, si vuole provare ancora. Sperimentiamo una cosa piacevole e, quando, questa esperienza finisce, la ricordiamo più o meno consapevolmente e vorremmo che si ripetesse.

Il desiderio, perciò, è una vivenza che nasce sul piano esistenziale e in modo traslato si manifesta a livelli più circoscritti. In primo luogo, riguarda l'esperienza profonda dell'umano che si accorge dei propri limiti, delle proprie insufficienze e anela alla pienezza della vita. Il desiderio, in tal modo, è legato all'esperienza religiosa, cioè alla presenza della traccia del divino in noi, che Edith Stein, come abbiamo già indicato, colloca nel nucleo identitario della persona, ed è lì che sperimentiamo la pienezza, l'eternità, la totalità, l'infinità, altrimenti non potremmo usare questi termini che corrispondono a nozioni legate a ciò che è illimitato, mentre ci accorgiamo di essere limitati, imperfetti e finiti. La consapevolezza del limite, che ci accompagna, genera una tensione con ciò che non ha limiti in senso spazio-temporale, anzi, ci suggerisce di superare la spazio-temporalità nell'eternità, ci suggerisce che nella nostra essenza più profonda non siamo limitati, deriviamo da Dio, o dagli dei, da YHWH o da Varuna, e lì dobbiamo tornare. Ciò che mi sembra emergere con prepotenza è il desiderio del "per sempre".

Ecco che comprendiamo perché desideriamo essere amati da Dio perché gli amori terreni sono transitori e non siamo soddisfatti di tale transitorietà, in fondo, sappiamo, e lo sa anche Feuerbach, che solo l'amore di Dio è eterno, per questo desideriamo tornare a lui e di essere immortali. Nelle situazioni più circoscritte, che riguardano la nostra vita quotidiana, non c'entrano direttamente le stelle, ma sono pur sempre esperienze caratterizzate da piccoli moti di felicità; infatti, diciamo in qualche caso, che «si tocca il cielo con un dito».

Come si può constatare, l'analisi fenomenologica sa cogliere ciò che è essenziale nei nostri moti psichici e in questa direzione il tema del desiderio intorno al quale ruota l'argomentazione di Feuerbach, è molto importante. Come sono importanti quelle di Nietzsche contenute nella sua opera *La gaia scienza*. Si ammette l'inconsistenza della parola «Dio», ma, quando se ne annuncia la morte, si comprende che mancano tutti i punti di riferimento, il sopra e il sotto, il giorno e la notte, si sente che avanza il gelo, che si

spenge la vita. Ciò vuol dire che c'è bisogno di questa illusione, ma perché proprio l'illusione di Dio? Se è morto il Dio nelle Chiese, come afferma Nietzsche, è morto anche il sacro, cioè qualcosa di potente e di eterno?²³ È a questo punto che egli ingaggia una lotta con se stesso.

5. L'ateismo come nostalgia del divino?

Che chi si definisce ateo manifesti, in fondo, una nostalgia del sacro/divino è una tesi sostenuta da molti, soprattutto negli anni Ottanta del Novecento, quando il pensiero di Nietzsche era abbastanza studiato. Mi riferisco, in particolare, alla posizione in Italia di Giorgio Penzo, che nel suo libro *Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità*²⁴ scriveva, commentando l'espressione contenuta negli ultimi scritti di questo filosofo, «Dioniso e il Crocifisso», che le due divinità rappresentano la dottrina dionisica e quella cristiana:

A me preme far notare che pure la dimensione sovra-cristiana rimane sempre nell'ambito del divino. Con ciò si può vedere sempre meglio perché la dialettica esistenziale si muova tra poli che sono entrambi divini. [...] Penso che Nietzsche sia uno dei pochi filosofi che tendono a dimostrare nel mondo occidentale moderno l'inscindibilità della dimensione filosofica da quella divina.²⁵

Penzo non è l'unico che propone tale tipo di lettura. Apripista in questa direzione era stato il filosofo tedesco Bernhard Welte, con il suo libro sul rapporto tra ateismo e cristianesimo.²⁶

Il mio intento non è quello di mostrare che il pensiero di Nietzsche sia cripticamente religioso, anche se questo può essere vero, ma, più in generale, di far vedere come in noi ci sia una traccia del divino e che è nella nostra libertà accettarla o negarla. È chiaro che bisogna giustificare tutto ciò, bisogna *logon didonai*, rendere ragione.

I pensatori che ho citato sono atei nel senso che negano il Dio di una certa tradizione, ma poi mostrano che la traccia c'è o per lo meno che la

²³ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in ID., *Opere*, vol. V, t. II, Adelphi, Milano 1965, 129-130.

²⁴ G. PENZO, *Friedrich Nietzsche. Il divino come polarità*, Patron, Bologna 1981.

²⁵ *Ibid.*, 289-290.

²⁶ B. WELTE, *Nietzsche's Atheismus und das Christentum*, Gentner, Darmstadt 1958 (tr. it. *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005).

questione deve essere presa in considerazione. Perfino un altro pensatore dichiaratamente «ateo», Sartre, in cui non sembra essere presente alcuna traccia del divino, «combatte» tutta la vita contro la nozione di Dio, considerato, quindi, un antagonista «serio». Questa tesi è stata ben sostenuta e argomentata da Giovanni Invitto nel suo libro *Sartre. Dio: una passione inutile*; scrive, infatti:

...noi giudichiamo, quello sartriano, un pensiero «serio» su Dio, dove la serietà non è il pensiero in malafede di cui si parla in *L'Être et le Néant*, ma è un assumersi il peso del soggetto, della sua storia, delle sue domande radicali e uno scorporarsi da quell'universo *ludens* che da solo non maschera il lutto vissuto.²⁷

E questo lutto vissuto è sentire, come Sartre confessa nel suo epistolario con la propria “creaturalità” senza poterla accettare e giustificare: una sorta di costrizione a negare il divino.

6. Gli sviluppi attuali dell'ateismo: l'ateismo religioso

Si tratta certamente di un ossimoro! L'ateismo classico tendeva a eliminare Dio e a mettere in crisi l'esperienza religiosa, anche se, come si è cercato di mostrare, in fondo, manifestava una “nostalgia del divino”, ma il nuovo ateismo non nega l'esperienza religiosa, anzi, afferma: «La religione è più profonda di Dio». Con queste parole di apre la prima delle conferenze che Ronald Dworkin tenne nell'Università di Berna nel dicembre 2011²⁸. Un'affermazione che, sulla base di ciò che è stato finora detto, si potrebbe condividere: infatti, è l'esperienza religiosa, suscitata dalla presenza del sacro e del divino in noi, che apre alla trascendenza: l'essere umano può parlare di Dio perché ne ha un'esperienza *sui generis*, quella della sua presenza/assenza. Tuttavia, proseguendo nella lettura, si scopre che l'oggetto di tale esperienza non è il divino:

La religione è una visione del mondo profonda, speciale ed esaustiva, secondo la quale un valore intrinseco e oggettivo permea tutte le cose; l'universo e le sue creature suscitano meraviglia; la vita umana ha uno scopo e l'universo ha un ordine.²⁹

²⁷ G. INVITTO, *Sartre. Dio: una passione inutile*, EMP, Padova 2001, 74.

²⁸ R. DWORKIN, *Religione senza Dio*, Il Mulino, Bologna 2013.

²⁹ *Ibid.*, 17.

Se si estrapola il brano dal contesto si trovano echi del *taumazein* di Aristotele e dalla quinta «via» di Tommaso e ci aspetteremmo che si giungesse all'origine delle «creature» – termine che è qui usato –, ma la nozione di Dio non è radicalmente eliminata, è sostituita dalla natura: «Credere in un dio» – e qui è usata la lettera minuscola – «è solo una delle manifestazioni o conseguenze possibili di questa profonda visione del mondo».³⁰

Secondo l'autore la nozione di Dio è insufficiente perché, se è utile per avallare la vita dopo la morte, la finalità e il valore delle cose per coloro che credono in un Dio personale, in verità, non ha alcun legame con il valore che è del tutto indipendente da Dio. L'autore insiste, infatti, sul valore “intrinseco” che ha la natura. Si tratta della “fede nella natura” che sostituisce la “fede in Dio”, ma, poiché si mantiene sia la fede sia la natura, ciò potrebbe, a suo avviso, gettare le basi per una migliore comunicazione fra atei – e tale egli si definisce in quanto nega Dio – e credenti. Dworkin sostiene che molte persone che si considerano atee, hanno convinzioni profonde e valide come quelle di molti credenti, perché credono:

...in una forza nell'universo «più grande di noi». Sentono la responsabilità ineludibile di vivere bene le loro vite, portando il dovuto rispetto alle vite degli altri; sono orgogliose delle loro vite quando reputano di averle vissute bene e provano rimorsi, talvolta inconsolabili, quando ritengono di averle sprecate.³¹

Indubbiamente queste parole sono pervase da un grande afflato etico che corre parallelamente alla definizione fornita da Dworkin della sua posizione: il suo è un “umanesimo secolare”.

Si tratta di una fede in qualcosa che vale e ciò prova che è presente ancora una volta il meccanismo dell'ateismo, con la fuga davanti al divino, ma con l'esigenza di mantenerlo in tutta la sua forza e la sua Potenza, come ci dice van der Leeuw, sostituendo ad esso, un'altra Potenza. In questo caso, non si tratta di una Potenza effimera come spesso accade, al contrario, la sostituzione proposta da Dworkin è interessante, perché consiste in valori che certamente derivano dalla tradizione cristiana e che occupano il posto del divino. Inoltre, egli accetta, e questo è un punto molto significativo, che

³⁰ *Ivi.*

³¹ *Ibid.*, 18.

nei confronti di tali valori si eserciti un atto di adesione, di affidamento, di “fede”.

Sembra sentire parlare il Vicario Savoiaro di Rousseau mentre descrive i suoi articoli di fede, però, la religione naturale di Rousseau non può essere definita ateismo. Tra il pensatore francese e Dworkin si pone tutta la storia dell’ateismo dell’età contemporanea. I pensatori che egli cita tra gli altri sono Einstein e William James e crede di ricavare da loro, e non solo da loro, le linee guida dell’atteggiamento religioso che accetta la realtà piena e indipendente del valore e sostiene che la natura ha un valore. Non si tratta di un gretto naturalismo, al contrario, egli sostiene che la sua posizione è metafisica, si può dire che è l’assolutizzazione del valore: in principio era il valore, il valore è un presupposto, il valore è sovratemporale, il valore è eterno. E l’adesione a ciò è definita fede.

Al contrario delle posizioni deistiche illuministiche, ciò che Dworkin mostra è proprio il coinvolgimento emotivo, accettazione del numinoso alla Rudolf Otto. Ecco il ricorso a Spinoza, ma forse di più a Paul Tillich che, a suo avviso, comprende in sé due atteggiamenti finora ritenuti contraddittori: il teismo religioso e l’ateismo altrettanto religioso. Tra i valori Dworkin include la bellezza, bellezza nelle scoperte scientifiche, bellezza nell’arte. E quali sono criteri che ci consento di proclamare la bellezza? L’integrità e l’inevitabilità. Queste due qualità sono intrinsecamente correlate nella fisica, nel senso che:

Parte – anche se solo parte – di ciò che ammiriamo in una grande opera dell’ingegno creativo è che, dati i suoi confini, ciascuna parte sembra essenziale alle altre. L’inizio può essere capito alla fine, l’apice dal fondo, e ciò che sta al centro da ciò che sta ai margini.³²

Qui sembra riecheggiare, ma ritengo senza alcun riferimento neppure implicito, il criterio dell’*integritas* proposto da Tommaso d’Aquino nella descrizione delle caratteristiche del *pulchrum*:³³ nulla si può aggiungere all’opera se è veramente un’opera d’arte.

Un altro tema, fondamentale per le religioni trattato da Dworkin è quello dell’immortalità, chiaramente non legato alla credenza in una vita

³² *Ibid.*, 32.

³³ «Ad pulchritudinem tria requiruntur [...] integritas sive perfectio [...] Et debita proportio sive consonantia et iterum claritas», TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. V, a. 4,3.

futura, ma alla consapevolezza individuale di aver vissuto la vita terrena in modo moralmente valido: una soddisfazione che non è solo soggettiva, ma anche oggettiva, infatti, egli considera fondamentale che le cose in cui si crede abbiano una validità oggettiva e non siano solo frutto di impressioni o desideri soggettivi.

Come si può notare, tutte le tematiche tradizionalmente legate alla dimensione sacrale-religiosa si trovano nella trattazione della *Religione senza Dio*, sotto il segno dell'immanenza o meglio di una peculiare trascendenza, perché è presente l'affermazione della sovra temporalità del valore. Strana tensione fra immanenza e trascendenza.

7. Nuove forme di deismo: l'«oltre Dio»

La propensione di Dworkin per il panteismo lo avvicina a un'altra nuova riflessione presente ai nostri giorni che va sotto il titolo di «oltre Dio». I pensatori che la sostengono sono accomunati dalla messa in crisi del teismo e, da questo punto di vista, la loro posizione è simile a quella di Dworkin, ma se ne distinguono perché l'oltre Dio non è la natura, ma il mistero. Dico subito che si tratta di un'exasperazione della teologia negativa che ammette l'esistenza di qualcosa di indefinibile, appunto, senza nome, ma che combatte il teismo, come qualcosa di arcaico e patriarcale, propendendo per il panteismo, anzi per il *panenteismo*.

Nella prefazione al libro *Oltre Dio, in ascolto del mistero senza nome*³⁴ Paolo Scquizzato scrive: «A me pare che il termine *panenteismo* [...] sia a oggi a livello teologico l'immagine che meglio possa rendere la *realtà di Dio*».³⁵ Si tratta di una forza, di un'energia che è al fondo di tutte le cose. Questa posizione potrebbe accordarsi con alcune interpretazioni all'interno dell'ebraismo, secondo le quali il Dio-persona è solo un aspetto del Dio senza nome, quello rivolto a noi; allora, ci si domanda come possa un'interpretazione di questo tipo accettare il messaggio cristiano. In verità, l'obiettivo è più vasto, si vorrebbe sottrarre la figura di Gesù al teismo e

³⁴ Cf. C. FANTI - J.M.VIGIL (edd.), *Oltre Dio, in ascolto del mistero senza nome*, Gabrielli Editore, San Pietro in Cariano [VR] 2021: coloro che hanno contribuito a questo libro (José Arregi, Carmen Magallón Mary Judith Ress, Gilberto Scquizzato, Joé Maria Vigil, Santiago Villamayor) costituiscono un gruppo eterogeneo, ma accomunato dall'intenzione di mettere in crisi il teismo per un rinnovamento della prospettiva del divino a favore del mistero.

³⁵ P. SCQUIZZATO, *Prefazione*, in FANTI - VIGIL (edd.), *Oltre Dio*.

considerare lui stesso un post-teista, anzi un *atheos*, stabilendo una netta distinzione fra Gesù storico e Gesù della fede, il primo messo in dubbio a favore di un messaggio astorico, ma anche areligioso, perché la religione è contrapposta alla fede.

Mi sembra che Gesù non sia stato mai «...un critico del Dio imperante»;³⁶ è stato, piuttosto, critico nei confronti un atteggiamento umano che non rispettava veramente Dio, atteggiamento che caratterizzava i sacerdoti e gli scribi; inoltre, Gesù ha insegnato che Dio è Padre. Ed è proprio sull'interpretazione del "Padre" che è opportuno soffermarsi.

8. La ricerca del Dio vivente

Non si può essere post-teisti e accettare il termine «Padre». Bisogna stabilire che cosa sia il teismo. Si è visto che, in fondo, quello ebraico non si presenta sempre come un teismo pieno, se con «teismo» s'intende che Dio è persona. Tuttavia, nell'Antico Testamento mi sembra centrale il testo di Gen 1,27: «Dio creò l'uomo a sua immagine; *a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò*». Il legame fra l'essere umano e Dio si manifesta come personale. Se si ritiene valida la figura del Padre, secondo l'insegnamento di Gesù, non si può essere post-teisti, a meno che si affermi che

Gesù ha ricreato il Dio che lo creò, quel Dio che gli avevano trasmesso nell'infanzia e che lo aveva aiutato a crescere e a forgiare la sua missione. [...] Gesù di Nazareth non avrà lo stesso potere dell'esaltata figura del Cristo Risorto (nessuna istituzione o nessuna immagine assoluta, nessuna immagine assoluta e unica del divino. Gesù non è un assoluto da difendere, ma un'espressione assi rappresentativa del meglio dell'umano.³⁷

Per combattere il potere dell'istituzione si riduce Gesù a un essere umano superiore; in verità, questo post-teismo appare come un a-teismo mascherato e la maschera è data da un'interpretazione riduttiva della figura di Gesù.

Per rintracciare la storicità di Gesù basta percorrere la storia del suo tempo; in quest'opera di ricognizione ci aiuta uno degli ultimi libri del car-

³⁶ S. VILLAMAYOR, *Nasce ed esce. Un approccio al post-teismo*, in FANTI - VIGIL (edd.), *Oltre Dio*, 157.

³⁷ *Ibid.*, 158.

dinal Ravasi, *Biografia di Gesù. Secondo i Vangeli*.³⁸ La parte iniziale della sua trattazione è rivolta a esaminare proprio la figura storica del Messia; ascoltiamo la sintesi che egli propone:

A questo punto sintetizziamo il percorso che abbiamo finora compiuto. Siamo partiti da quelle due righe del credo antico citato da Paolo; in esse, in modo inequivocabile, gli elementi di una storia riguardante un uomo concreto, morto crocifisso sotto il procuratore romano di Giudea Ponzio Pilato intorno agli anni Trenta del I secolo, dopo una vita contrassegnata da sorprendenti atti e messaggi, si intrecciavano con una serie di eventi trascendenti (miracoli, risurrezione, apparizioni). Il cristianesimo entra in scena come religione in cui storia e fede non si respingono ma coesistono, un po' come accadeva già alla religione dell'Antico Testamento.³⁹

Si può osservare che in queste parole è contenuta una sorta di confutazione indiretta alle tesi dell'oltre Dio: in primo luogo, la comprovata configurazione storica di Gesù, in secondo luogo, la compresenza di storia e fede, che fa del cristianesimo un "religione". E la lettura dei Vangeli, che segue in brano citato nella trattazione del cardinal Ravasi, ha come punto centrale proprio la riflessione sulla preghiera di Gesù, il *Padre Nostro*. Se si prega qualcuno, vuol dire che costui è in grado di ascoltarci e, se si prega chiamandolo Padre, non solo è simile a noi pur nella maggiore dissimilitudine, ma ha anche una funzione genitoriale, ci ha creato come figli. Essere immagine di Dio a questo punto significa essere suoi figli.

Siamo di fronte, allora, veramente al Dio vivente, la nostra vita e la vita di Dio s'intrecciano in un legame di amore, quello che lega il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo fra loro e che riversa nella creazione delle cose e soprattutto degli esseri umani.

9. Un'osservazione conclusiva

Le posizioni che si sono esaminate a proposito della configurazione e valutazione dell'esperienza religiosa nel corso della storia passata e recente, pur nella loro contrapposizione, sono accumulate da un interesse per la dimensione religiosa, accettata o respinta che sia. Mi sembra che si sia opportuno constatare la presenza, soprattutto nella cultura occidentale, di una

³⁸ G. RAVASI, *Biografia di Gesù. Secondo i Vangeli*, Raffaello Cortina, Milano 2021.

³⁹ *Ibid.*, 34.

terza posizione, quella di chi ignora il problema: si tratta dell'indifferentismo diffuso ai nostri giorni. Se si domanda, infatti, ad alcuni intellettuali che ne è della dimensione religiosa, si stupiscono molto, perché non rientra nel loro orizzonte di riflessione, anzi, tale richiesta è proprio "fuori luogo". Ciò non accadeva, in verità, all'inizio dell'età contemporanea o, per lo meno, non in modo così cospicuo. Che l'indifferentismo possa essere stato sempre latente è da supporre, ma più recentemente è diffuso sia a livello intellettuale, sia come atteggiamento pratico e meno riflesso. Questo è un argomento che può essere indagato più capillarmente dalla sociologia.

Con l'indifferentismo è più difficile discutere. Come sosteneva giustamente Edith Stein, l'amore è la massima esperienza umana, il suo opposto, l'odio, è riprovevole, ma indica che qualcuno si rivolge a noi, anche se negativamente, l'indifferenza è l'impossibilità di instaurare un rapporto con l'altro. Se questo altro è il divino, l'amore indica l'affidamento, mentre l'odio l'eliminazione di qualcosa che si ritiene degno di prender in considerazione, l'indifferenza è vivere senza tenerne conto. Ma come vive chi vive senza tener conto della religione? Qui entriamo nella dimensione esistenziale umana. Non si vuole affermare che chi coltiva l'esperienza religiosa abbia una vita "felice", per lo meno se giudicata da un punto di vista umano, oppure che ce l'abbia chi combatte contro Dio e la religione, ma, nel primo caso, vive nell'affidamento al divino che consola e nella speranza di un incontro futuro, nel secondo caso, in realtà, presta attenzione a una dimensione altra, anche se la nega, e forse, come dicevo sopra, vive nella nostalgia. Chi è indifferente si accontenta di piccole realizzazioni umane, ma forse, proprio per questo, richiede la cura di chi sa che ci sono "sopra-terrene speranze".

PENSARE E DIRE DIO OGGI. LA TEOLOGIA SECONDO LA «VERITATIS GAUDIUM»

PIERO CODA

PATH 21 (2022) 229-254

Tra le contraddizioni che si palesano nel nostro tempo, ve n'è una forse più di tutte emblematica che come tale esige d'esser presa nella più seria considerazione: per la crisi che denuncia e per il salto di qualità – a livello spirituale, culturale, formativo – che impone. Consiste in questo: che, da un lato, si fatica non poco, sin spesso a rasentare l'afasia, nel dire Dio, il Dio di Gesù, e che, dall'altro, si ha una gran sete di ascoltare in tutta verità di lui. E ciò a conferma del passaggio che stiamo vivendo, come società e come Chiesa, dove la questione del senso e del destino dell'uomo, ancora una volta incrocia, e in modo decisivo, la questione di Dio. Rinviando in modo incalzante e ineludibile all'evento di Gesù di Nazaret, il Figlio di Dio che è il Figlio dell'uomo. Un impulso significativo ad assumere con responsabilità e coraggio questa sfida, uscendo senza ambascia in campo aperto, è rappresentato dal *Proemio* della Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* di papa Francesco.¹ In essa troviamo un invito ispirativo e argomentato a inoltrarci, nel solco tracciato dal Vaticano II, in una stagione rinnovata del pensare e dire Dio nel segno della fede e del dialogo, dell'amore e dell'incontro, della speranza e del realismo. Tre, a mio modo di vedere, le grandi direttrici che così vengono indicate: coniugare con pertinenza annuncio e dialogo, praticare con sapienza il rapporto tra i saperi in uno spazio tran-

¹ Cf. FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018) (VG).

sdisciplinare, ripensare sinodalmente il pensare stesso nella sua originaria e risolutiva performatività.

1. *Kerygma* e dialogo: oltre l'alternativa

Nel mettere a fuoco il rapporto tra *kerygma* e dialogo ci troviamo di fronte, con tutta probabilità, al passaggio del Rubicone tra la figura di teologia e di Chiesa che abbiamo ormai alle spalle e quella che lo Spirito Santo, in Cristo, va partorendo nella nostra carne. Novità nella continuità, certo. Perché la novità quand'è *vera* non può che scaturire da ciò che la *traditio vivens* custodisce e trasmette: altrimenti non è con l'eredità di Gesù Cristo che abbiamo a che fare; e tuttavia, perché si tratti appunto di novità *vera*, ciò che con essa si propone deve essere anche, in pari tempo, non ancora edito: e cioè non ancora venuto in piena luce, e pertanto sfidante e rischioso. Altrimenti non si tratta della verità di Cristo nella cui pienezza tutt'intera ci guida e introduce sempre di nuovo e sempre a nuovo il suo Spirito (cf. Gv 16,13).

Al n. 4 del *Proemio* della *Veritatis gaudium*, Papa Francesco propone, per cominciare, due criteri strategici oggi più che mai necessari al rinnovamento della teologia: il criterio kerigmatico e il criterio dialogico. Il primo definito «prioritario e permanente» (VG 4a), il secondo «intimamente coerente con il precedente e da esso conseguente» (VG 4b). In effetti, ha poi egli stesso precisato nel discorso tenuto a Napoli in cui è tornato sul tema:

Quando nel *Proemio* della *Veritatis gaudium* si menziona l'approfondimento del *kerygma* e il dialogo come criteri per rinnovare gli studi, si intende dire che essi sono al servizio del cammino di una Chiesa che sempre più mette al centro l'evangelizzazione. Non l'apologetica, non i manuali [...]. Al centro c'è l'evangelizzazione, che non vuol dire proselitismo. Nel dialogo con le culture e le religioni, la Chiesa annuncia la Buona Notizia di Gesù e la pratica dell'amore evangelico che lui predicava come una sintesi di tutto l'insegnamento della Legge, delle visioni dei Profeti e della volontà del Padre.²

1.1. *Il kerigma come mistagogia all'avvento del regno di Dio in Cristo*

Si tratta, dunque, in primo luogo di propiziare un'«introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore del *kerygma*»: la «sempre

² FRANCESCO, *Discorso* al convegno teologico a Napoli (21 giugno 2019).

nuova e affascinante lieta notizia del *Vangelo* di Gesù “che va facendosi carne sempre più e sempre meglio” nella vita della Chiesa e dell’umanità» (VG 4a). Parlare di dimensione kerigmatica significa in altri termini, per Francesco, parlare di mistagogia: e cioè di un’introduzione vitale della persona nel cuore vivo e pulsante del *kerygma*, in quanto esso attesta e comunica l’agire escatologico di Dio nella storia per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo. Il che implica venire graziosamente e attivamente coinvolti in tale agire, per testimoniare, promuoverlo e comunicarlo gratuitamente a propria volta. Di qui derivano, secondo Francesco, tre direttrici di fondo nel processo di attivazione ed esecuzione dell’esercizio teologico:

- a) il fatto che abbiamo a che fare con «un *mistero* che affonda le sue radici nella Trinità», il che invita a seguire il movimento dell’*intelligentia fidei* che – come intuito sin dai Padri greci – va dall’*Oικονομία* alla *Θεολογία*;
- b) il fatto che dalla contemplazione e introduzione vitale in questo mistero derivano un *ethos*, una prassi sociale e uno sguardo specifici sul mondo;
- c) il fatto che questo mistero «ha la sua concretezza storica in un popolo pellegrino ed evangelizzatore, che trascende sempre ogni pur necessaria espressione istituzionale» (VG 4a) e che è solidale con la storia della famiglia umana.

Ne consegue, per la missione della Chiesa, il primato della «“mistica del noi” che si fa lievito di fraternità universale»; l’«imperativo ad ascoltare nel cuore e a far risuonare nella mente il grido dei poveri e della terra [...] perché “Dio, in Cristo, non redime solamente la singola persona, ma anche le relazioni sociali tra gli uomini”», dichiarando con ciò inderogabile l’«opzione per gli ultimi, per quelli che la società scarta e getta via»; l’impegno alla messa in rilievo, in tutta la creazione, dell’«impronta trinitaria che fa del cosmo in cui viviamo “una trama di relazioni” in cui “è proprio di ogni essere vivente tendere verso un’altra cosa”, propiziando “una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità”» (VG 4a).

1.2. *Il dialogo come via alla «cultura dell’incontro»*

Da tale descrizione della dimensione kerigmatica, e in quanto tale mistagogica, della teologia risulta il perché e in quale senso il «dialogo a

tutto campo» venga subito appresso illustrato come il «secondo criterio ispiratore, intimamente coerente con il precedente e da esso conseguente» (VG 4b). Il che risulta appieno se si tien conto di due precisazioni.

La prima. Il dialogo viene presentato da papa Francesco «non come mero atteggiamento tattico» – e dunque come elemento in fin dei conti esteriore rispetto all’esperienza dell’agire-di-Dio in Cristo – «ma come esigenza intrinseca per fare esperienza comunitaria della gioia della verità e per approfondirne il significato e le implicazioni pratiche» (VG 4b). Penso che con ciò – sulla linea del Vaticano II e dell’*Ecclesiam suam* di Paolo VI³ – Francesco intenda sottolineare che il dialogo costituisce la forma specifica dell’esperienza performativa della verità propiziata dalla fede. L’esperienza della verità s’esprime infatti, in essa, non come acquisizione di un possesso definitivo, ma come evento sempre nuovo e stupefacente, come tale donato e partecipato; non raggiunto soltanto attraverso una formula concettuale precisa (che pure è preziosa e nel suo corretto ambito d’esercizio persino essenziale), ma come la *res* e cioè – per dirla con san Giovanni della Croce (1542-1591) – come l’oro che splende dentro lo scrigno d’argento del *depositum fidei*.⁴ Questa consapevolezza e l’esercizio dialogico del dono della fede che ne deriva sono, dunque, indispensabili all’approfondimento teologico del significato e delle implicazioni pratiche della fede. «La verità [e qui la *Veritatis gaudium* riprende papa Benedetto nella *Caritas in veritate*] è “lógos” che crea “diá-logos” e quindi comunicazione e comunione» (VG 4b).

La seconda puntualizzazione. Papa Francesco parla in questo contesto di promozione della «cultura dell’incontro» per descrivere la forma che, in conseguenza di quanto detto, l’evangelizzazione è chiamata ad assumere in fedeltà alla dinamica dialogica della rivelazione e della comunicazione della fede:

Ciò che il Vangelo e la dottrina della Chiesa sono chiamati a promuovere, in generosa e aperta sinergia con tutte le istanze positive che fermentano la crescita della coscienza umana universale, è un’autentica cultura dell’incontro, una cultura anzi, possiamo ben dire, dell’incontro tra tutte le autentiche e vitali culture, grazie al reciproco scambio dei propri rispettivi doni

³ Cf. PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964).

⁴ Cf. S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale*, strofe 11 e 12.

nello spazio di luce dischiuso dall'amore di Dio per tutte le sue creature (VG 4b).

Ci troviamo di fronte a una consistente provocazione. Che cosa significa, infatti, «cultura dell'incontro» in rapporto alla missione della Chiesa e, in essa, della teologia? Tenterei una risposta dicendo che attraversare la soglia della «cultura dell'incontro» significa, per la missione della Chiesa, corrispondere alla grazia per cui essa «è»... la sua stessa missione! E lo è in quanto, nell'uscire-da-sé, condivide il Vangelo del regno, di cui per grazia è «germe e inizio» (cf. *Lumen gentium*, n. 5), come lievito dell'incontro tra le culture. In questo modo, la Chiesa assume la novità performante dell'agire-di-Dio in Cristo. Questa la «tappa nuova dell'evangelizzazione» cui invita con vigore Francesco.⁵

Per penetrare la portata e l'impatto di questo assunto, si può partire dall'affermazione che reinterpreta il classico assioma «*gratia supponit naturam*»⁶ nei termini di «*gratia supponit culturam*» (cf. EG 115). Direi così: ogni autentica cultura, in quanto animata dal *quaerere in actu veritatem*, a partire dal suo nucleo esplicitamente o implicitamente religioso, è infatti per sé particolare/universale: *particolare*, perché esprime qui, ora, in questo popolo e in questa situazione storica, l'avventura dell'umano in cui si realizza l'avvento progrediente dell'esperienza della verità e della fraternità sotto l'azione dello Spirito di Dio, in attesa e insieme in costruzione attiva dell'avvento del regno di Dio; *universale*, perché ogni autentica cultura, in quanto appunto esprime l'umano nella prospettiva del suo pieno avvento in Dio, in e per ciò stesso è aperta, da dentro, a tutto l'umano nella concretezza e pluriformità delle sue espressioni.

Ora, il Vangelo dell'avvento del regno in Gesù è per definizione posto a servizio della redenzione e promozione dell'umano in quanto chiamato ad attingere la verità di sé, in Dio, verso cui è dinamicamente proteso: in una prospettiva d'incarnazione culturale che è al tempo stesso particolare e universale. E pertanto, il Vangelo dell'avvento del regno si produce per ciò che è secondo tre dinamiche: quella del *dentro*, in quanto nello Spirito l'avvento del regno non è estraneo a nessuna cultura, perché già incoattivamente vi sta dentro, la abita come casa che è la sua propria; quella dell'*oltre*,

⁵ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 1.

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8 ad 2.

in quanto in virtù dello stesso Spirito l'annuncio dell'avvento del regno è indirizzato a rendere esplicita, incisiva, impellente la spinta intrinseca a ogni cultura ad aprirsi e trascendersi nell'incontro con l'inedito e l'inaudito di cui il Vangelo è portatore; quella del *tra*, in quanto l'avvento del regno è chiamato a mettere in relazione nello Spirito ogni cultura con le altre, generando tra esse lo spazio in cui ciò può per grazia e con frutto accadere. In una parola: dove e quando l'annuncio del Vangelo in verità si dà per ciò che è, accade il suo prendere dimora come lievito nelle culture e nell'incontro tra di esse. E dove e quando accade ogni vero incontro tra le culture, il Vangelo dell'avvento del regno è già all'opera e già si sta facendo cultura nel soffio dello Spirito.

Le tre dinamiche appena descritte, per essere attivate nella missione della Chiesa a servizio dell'avvento del regno, chiedono e propiziano atteggiamenti spirituali, psicologici, sociali e pastorali specifici, che siano in grado di offrire le coordinate per quella riforma della figura della Chiesa che oggi così si esige.

Il primo atteggiamento è quello paolino del «farsi tutto a tutti» (cf. 1Cor 9,19-23): del saper entrare, cioè, non tatticamente e in forma estrinseca, ma realmente e in forma simpatetica, nel soffio dello Spirito, dentro la pelle, anzi dentro la carne di ciascuna cultura.

Il secondo atteggiamento è quello teso a promuovere l'espressione di ciascuna cultura nella sua specifica particolarità e insieme nel suo aprirsi e trascendersi nell'incontro con le altre culture, per diventare così sempre più pienamente se stessa: si tratta di rispettare la libertà, i tempi, i modi in cui ogni cultura esprime dinamicamente l'umano in relazione con le altre culture, rispondendo alla sua più intima vocazione; esercitando con rispetto, attenzione, parresia quel discernimento critico che – nella logica della Parola che è «spada a doppio taglio» (Eb 4,12) – è indispensabile per sceverare in ogni cultura il grano dalla pula.

Il terzo atteggiamento è quello di predisporre, anzi, di offrirsi come luogo in cui l'incontro tra le culture può accadere: è questa la vocazione “generativa” e “mariale” della Chiesa, nel senso che è chiamata a farsi grembo in cui ogni cultura può partorire in sé da Dio, nel soffio dello Spirito, l'unica Parola del Vangelo rivestita della parola specifica di quella determinata cultura nella pluriformità del discorso umano che essa articola insieme alle altre parole, espresse dalle altre culture.

Dunque così si è espresso papa Francesco nel discorso di Napoli:

Il modo di procedere dialogico è la via per giungere là dove si formano i paradigmi, i modi di sentire, i simboli, le rappresentazioni delle persone e dei popoli. Giungere là – come «etnografi spirituali» dell'anima dei popoli, diciamo – per poter dialogare in profondità e, se possibile, contribuire al loro sviluppo con l'annuncio del Vangelo del regno di Dio, il cui frutto è la maturazione di una fraternità sempre più dilatata ed inclusiva.⁷

Un'icona eloquente – e fino a oggi sorprendentemente generativa in molti modi e in molte forme – di tutto ciò, quasi traduzione della figura di Chiesa proposta dal Vaticano II, è stata quella offerta dalla «Giornata mondiale di preghiera per la pace» svoltasi ad Assisi nel 1986. La Chiesa, in questo modo, rispondendo alla sua missione ha sperimentato e promosso in concreto «la cattolicità che la qualifica come fermento di unità nella diversità e di comunione nella libertà» (VG 4d). Il che va pensato e gestito – secondo la felice metafora di papa Francesco – nella logica del «poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità» (EG 236; cf. VG 4d). Facendosi con ciò carico delle molteplici e persistenti conflittualità che tuttora travagliano la storia dell'umanità: nell'impegno a un'effettiva «risoluzione [di esse] su di un piano superiore che conserva in sé le preziose potenzialità delle polarità in contrasto» (VG 4d).

1.3. *Il kerygma come denuncia e liberazione*

Ma con tutto ciò è essenziale aver sempre presente una postilla essenziale per evitare ogni forma d'ingenuo, incauto e, in definitiva, rovinoso irenismo. Il male e il maligno ci sono e sono all'opera. E con essi – come più volte ha ribadito con energia ignaziana papa Francesco – non si dà dialogo. Il cuore del *kerygma* è Cristo crocifisso e risorto: e il guardare, con amore di misericordia al mondo, attraverso la pupilla del suo occhio, importa insieme: contemplare la radicalità dell'impegno chiesto al discepolo nella sequela del Signore crocifisso sino al martirio e farsi carico del compito oneroso e rischioso dello smascheramento e della denuncia del male in tutte le sue forme ed espressioni, assumendone come proprie le

⁷ FRANCESCO, *Discorso* a Napoli.

conseguenze e annunciando con la parola e la testimonianza la definitiva liberazione in virtù della croce di Cristo nel soffio dello Spirito. Si tratta, ha sottolineato papa Francesco, di

una modalità [di evangelizzazione e di dialogo] che, coerentemente con il Vangelo, comprende anche la testimonianza fino al sacrificio della vita, come dimostrano i luminosi esempi di Charles de Foucauld, dei monaci di Tibhirine, del vescovo di Oran Pierre Claverie e di tanti fratelli e sorelle che, con la grazia di Cristo, sono stati fedeli con mitezza e umiltà e sono morti con il nome di Gesù sulle labbra e la misericordia nel cuore. E qui penso alla nonviolenza come orizzonte e sapere sul mondo, alla quale la teologia deve guardare come proprio elemento costitutivo. Ci aiutano qui gli scritti e le prassi di Martin Luther King e Lanza del Vasto e di altri «artigiani» di pace.⁸

Senza questa vigile consapevolezza e senza questa decisa assunzione di responsabilità, l'esercizio del dialogo rischia l'insipidezza, l'inutilità, il rigetto, lo scherno («se il sale perde il sapore, con che cosa lo si renderà salato? A null'altro serve che a essere gettato via e calpestato dalla gente» [Mt 5,13]): perché il *kerygma* del Cristo crocifisso, luce e vita del mondo, senza di esse risulterebbe irrimediabilmente «svuotato» della sua virtù salvifica (cf. 1Cor 1,17).

1.4. Per uno «stile» teologico che coniughi *kerygma* e dialogo

Ma che cosa implica in concreto, nel fare teologia, coniugare *kerygma* e dialogo nel senso proposto dalla *Veritatis gaudium*? La risposta si gioca su due registri, distinti ma complementari: quello dello «stile», direbbe Christoph Theobald,⁹ che il fare teologia assume in fedeltà allo stile di Gesù; e quello della «revisione in quest'ottica e in questo spirito dell'architettura e della dinamica metodica dei *curricula* di studi proposti dal sistema degli studi ecclesiastici» (VG 4b). Parto dal primo: lo stile del fare teologia; il secondo lo svilupperò, subito appresso, in rapporto al tema della inter- e trans-disciplinarietà. Oggi, come scrive papa Francesco, di fronte al

⁸ *Ivi.*

⁹ Cf. C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2 voll., EDB, Bologna 2009.

cambiamento d'epoca, segnalato da una complessiva «crisi antropologica» e «socio-ambientale», nella quale riscontriamo ogni giorno di più «sintomi di un punto di rottura» [...] c'è bisogno di una vera ermeneutica evangelica per capire meglio la vita, il mondo, gli uomini, non di una sintesi ma di una *atmosfera spirituale* di ricerca e certezza basata sulle verità di ragione e di fede [...] un pensiero aperto, cioè incompleto, sempre aperto al *maius* di Dio e della verità, sempre in sviluppo (VG 3).

In un contesto pluralistico come il nostro diventa con ciò prioritario il momento dell'ascolto e – come scrive Antonio Rosmini (1797-1855) con vigoroso neologismo – dell'*inaltrarsi*¹⁰ per accogliere, per farsi prossimo, per capire e accompagnare; ma non è assente, anzi è in ciò stesso già presente, il momento dell'offerta discreta e gioiosa del dono della propria esperienza e intelligenza della fede.

Se, dunque, il momento della condivisione è determinante, esso però lo diventa solo nella misura in cui intercetta e si lascia interpellare dalle esperienze e dalle effettive domande con le quali interagisce e che suscita. Si tratta di esercitare uno «stile» teologico che coniughi in modo spontaneo e profondo dimensione kerigmatica e dimensione dialogica. Tre le condizioni che rendono possibile e produttivo questo esercizio: la reciproca apertura, il reciproco scambio di doni, la reciproca disponibilità all'inedito. Una parola su ciascuna di queste condizioni, tenendo presente la qualifica essenziale della reciprocità: essendo essa, appunto, non già la sottomissione alla legge utilitaristica del *do ut des*, ma in senso evangelico l'espressione di una gratuità che si fa spazio d'accoglienza dell'altrui gratuità.

Ovviamente, per prima cosa, non posso certo pretendere dall'altro l'apertura: gli posso e gli debbo liberamente e gratuitamente offrire la mia. Nell'attesa e nell'auspicio che egli voglia fare altrettanto. E proprio qui che si gioca il significato evangelico dell'intrinseco rapporto tra *kerygma* e dialogo: nel senso che la forma kerigmatica del mio essere e agire in-Cristo è attestata e veicolata dallo stile dialogico e gratuito dell'interlocuzione che sono capace di intrattenere. È di qui che la *performance* messa in atto può essere accolta nel suo effettivo tenore e nella sua specifica interpellazione. L'intenzionalità che guida l'agire dialogico, in altri termini, non deve essere viziata dall'interesse nascosto o camuffato del proselitismo, ma deve essere

¹⁰ Sul pregnante significato di questo neologismo rosmينiano cf. E. PILI, *Se l'uno è l'altro. Ontologia e intersoggettività in Antonio Rosmini*, Edizioni di Pagina, Bari 2020.

animata dallo spirito pasquale del dono-di-sé. Per dirla nei termini impiegati dall'apostolo Paolo, si tratta dell'atteggiamento e della postura intellettuale e pratica (*phrónesis*) del Cristo che siamo chiamati a far nostri: lui che «si è fatto povero per arricchirci con la sua povertà» (2Cor 8,9), che «ha svuotato» se stesso per assumere la condizione di servo (cf. Fil 2,7), che «ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi [...] perché in lui la benedizione di Abramo passasse ai pagani e noi, mediante la fede, ricevessimo la promessa dello Spirito» (Gal 3,13-14). Quando il Vaticano II, dopo combattuto travaglio, promulga la dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, apre con ciò la via all'esercizio del dialogo in senso evangelico: come quella ricerca, nella comunicazione e nel confronto, in grazia della quale «alii aliis exponunt veritatem quam invenerunt vel invenisse putant, ut sese invicem in veritate inquirenda adiuvent».¹¹ A ragione, *Dignitatis humanae* e *Nostra aetate* vanno a braccetto: e possono essere considerate i documenti che, segnando lo spartiacque tra due epoche della storia della Chiesa, sono tra i più sintomatici e decisivi nel segnalare lo spirito della nuova tappa dell'evangelizzazione cui oggi siamo chiamati.

La reciproca e sincera apertura costituisce, in effetti, l'atmosfera nella quale si può realizzare un reale scambio di doni. Che non può essere evangelicamente unidirezionale, ma appunto reciproco. In altri termini: lo stile dialogico non è solo quello che permette e favorisce la comunicazione efficace del dono di cui sono portatore (il *kerygma*) alla libertà dell'altro, ma si ripercuote positivamente e in modo significativo sull'intelligenza stessa del dono di cui sono portatore io stesso, così come del dono di cui è portatore l'altro. E questo in più sensi. Innanzitutto, in quello per cui, grazie all'accoglienza dell'altro e all'intelligenza del dono di cui egli è portatore, si dilatano l'esperienza, l'intelligenza e in prospettiva l'espressione della verità della fede di cui sono non già possessore ma custode, nei fragili vasi d'argilla della mia esistenza e della mia comprensione. Come scrive papa Francesco, invitando ad

allargare la nostra interiorità per ricevere i più bei regali del Signore. Ogni volta che ci incontriamo con un essere umano nell'amore, ci mettiamo nella condizione di scoprire qualcosa di nuovo riguardo a Dio. Ogni volta che

¹¹ CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae* (7 dicembre 1965), n. 3. Cf. ID., Dichiarazione *Nostra aetate* (28 ottobre 1965).

apriamo gli occhi per riconoscere l'altro, viene maggiormente illuminata la fede per riconoscere Dio. Come conseguenza di ciò, se vogliamo crescere nella vita spirituale, non possiamo rinunciare a essere missionari (EG 272).

Da ciò deriva poi, come affermava un tenace testimone del dialogo interreligioso come Pietro Rossano (1923-1991), che

non si va lontano dal vero nel ritenere che l'economia cristiana non sarà conosciuta e sviluppata in tutte le sue virtualità fino a quando non sarà stata pensata, interpretata, vissuta nelle categorie religiose di tutti i popoli. Parallelamente si può ritenere che a contatto di essa, le tradizioni religiose dei popoli avranno la possibilità di svelare ed esprimere il meglio di quello che portano in seno.¹²

In ogni caso, non bisogna dimenticare, nel reciproco scambio di doni, che il mio interlocutore, sia esso di altra confessione, di altra fede religiosa, di altra convinzione, è accolto e abitato, in una forma che resta per me inattingibile e nel suo più profondo segreta, dalla grazia di Dio. Come afferma il Vaticano II: «Tenere debemus Spiritum Sanctum cunctis possibilitatem offerre ut, modo Deo cognito, huic paschali mysterio consociantur».¹³ In ultima istanza, la testimonianza e l'annuncio rispettoso del *kerygma* così come l'esercizio evangelico del dialogo sono coerenti con lo stile di Gesù, di cui vogliono essere espressione, se sanno fermarsi con discrezione su questa soglia.

Mi piace riportare in proposito un passaggio del dialogo che una ventina d'anni fa ho intrattenuto con Sergio Zavoli (1923-2020), riprodotto nel libro *Se Dio c'è. Le grandi domande*. In esso ho registrato qualcosa di cui ho preso coscienza soltanto grazie alla domanda che il noto giornalista e uomo di cultura mi porgeva circa la necessità o meno della fede per salvarsi, riportando su ciò un pensiero di Eugenio Scalfari circa il «senso tragico della vita»:

Il senso tragico della nostra vita, se interpreto bene il pensiero di Scalfari, sta nella coscienza, per noi insuperabile, della nostra responsabilità nel realizzare quella dimensione che l'esistere ci affida sino al limite della morte. Coscienza, dunque, della responsabilità morale e storica; coscienza,

¹² P. ROSSANO, *Il problema teologico delle religioni*, Paoline, Catania 1975, 44. Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 40 ed EG 116.

¹³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 22.

direbbe Heidegger, del nostro ineluttabile «essere per la morte». Questo riconoscimento è alto perché indica il punto limite in cui possiamo sostare e incontrarci, laici e credenti, se non altro per scambiare esperienze, interrogativi, attese. E le nostre rispettive grazie, laiche o cristiane che siano. Le parlo da credente, anche perché non saprei né potrei fare altrimenti: quando nella mia coscienza e responsabilità avviene l'incontro con la grazia della fede, allora riesco a comprendere che chi non l'ha ricevuta nel modo in cui l'ho ricevuta io è a sua volta guardato e sostenuto da quella stessa grazia. In un altro modo, che io non sperimento e quindi non conosco. Per me, come per lui, tutto alla fine è rimandato alla coscienza e alla responsabilità. È in esse che si decide di noi, complice la grazia. La quale, al di là della nostra consapevolezza, è in ciascuno di noi. E mentre abbiamo motivo di temere il sempre ritornante pericolo dell'integralismo, laico o credente che sia, dobbiamo compiacerci, condivido il suo giudizio, che oggi siano spesso proprio i laici a incoraggiare la Chiesa a compiere dei passi decisivi in direzione del punto di cui ho appena parlato, dove sia possibile testimoniare insieme l'importanza – per chi crede, la necessità – di capire la questione di Dio. Che non è più, *se Dio c'è*, questione di una sola parte.¹⁴

Bisogna tener conto, in definitiva, del fatto che la reciproca apertura e il reciproco scambio di doni aprono lo spazio all'avvento del *Deus semper maior*, per me e per l'altro: e ciò si manifesta per entrambi in una forma d'esistenza, condivisione e sinergia a servizio dell'umanità che si definisce biblicamente «alleanza». Non si tratta di un fatto strumentale diretto all'acquisizione di alcunché a beneficio dei *partners* che vi sono ingaggiati: ma dell'inoltrarsi in un cammino comune di fraternità che trascende i rispettivi punti di partenza e i rispettivi gruppi di appartenenza.

Sta qui, penso, il significato del patto stretto ad Abu Dhabi tra papa Francesco e il grande Imam di Al Ahzar, in certo modo illustrato e universalizzato dalla *Fratelli tutti*!¹⁵ È il mettersi in moto di un processo che coinvolge, appunto, i *partners* di un'alleanza che in definitiva è suscitata dallo Spirito di Dio nella prospettiva dell'avvento del suo regno: così che le concrete tappe di realizzazione e l'approdo del processo sono custoditi nel segreto di Dio, anche se noi, man mano che ci avventuriamo nel cammino,

¹⁴ S. ZAVOLI - P. CODA, *Se Dio c'è. Le grandi domande*, RAI - A. Mondadori, Milano 2000, 308.

¹⁵ Cf. PAPA FRANCESCO - IMAM AHMAD AL-TAYYEB, Documento *Fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* (4 febbraio 2019) cit. in FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), n. 5.

cominciamo a intravederne qualcosa: così che possiamo proseguire con cognizione di causa e responsabilità.

In una parola, *kerygma* e dialogo non possono mai essere «separati». Ma allo stesso tempo non vanno mai «confusi». Non possono essere separati perché il *kerygma* si effettua nel dialogo e produce come suo specifico frutto un vero dialogo. Non possono essere confusi perché il *kerygma* esprime l'iniziativa sempre nuova ed eccedente dell'agire di Dio per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo. Che, a sua volta, accade a livello interpersonale e storico solo mediante la liberazione e promozione della relazione dialogica e, nel concreto sociale, fraterna e solidale che s'instaura tra coloro che dal *kerygma* sono raggiunti e coinvolti nel farsi dell'avvento del regno. Mi pare sia ciò che papa Francesco ha voluto esprimere nel discorso di Napoli:

Il dialogo è anzitutto un metodo di discernimento e di annuncio della Parola d'amore che è rivolta a ogni persona e che nel cuore di ognuno vuole prendere dimora. Solo nell'ascolto di questa Parola e nell'esperienza dell'amore che essa comunica si può discernere l'attualità del *kerygma*. Il dialogo, così inteso, è una forma di accoglienza.¹⁶

2. Inter- e trans-disciplinarietà nello spazio della Sapienza

Affrontando la questione del rapporto tra *kerygma* e dialogo nella configurazione dell'esercizio della teologia, ho premesso che la risposta si gioca su due livelli: quello dello «stile» teologico, su cui sinora mi sono soffermato, e quello, per riprendere le parole di papa Francesco, della revisione dell'architettura e della dinamica metodica degli studi teologici. È su questo secondo livello che si pone la questione dell'inter- e trans-disciplinarietà, sulla quale ora mi soffermo cercando di enucleare alcuni criteri per una sua corretta e fruttuosa messa in esercizio.

2.1. La prospettiva della «Veritatis gaudium»

Il tema dell'inter- e trans-disciplinarietà è introdotto nella *Veritatis gaudium* come terzo criterio per il rinnovamento della teologia e il suo rilancio nella prospettiva di una Chiesa «in uscita». Ora, che cosa implica farsi

¹⁶ FRANCESCO, *Discorso* a Napoli.

carico in concreto dell'attivazione di questo criterio? Due cose: da un lato, prendere coscienza del significato che la teologia e gli studi ecclesiastici hanno o sono chiamati ad avere nel concerto dell'offerta accademica dei saperi; dall'altro, impegnarsi in un salto di qualità in rapporto all'esigenza di una maturazione epistemica del significato, della funzione e dell'articolazione dei saperi che oggi ci interpella.

Ciò che qualifica la proposta accademica, formativa e di ricerca del sistema degli studi ecclesiastici, sul livello sia del contenuto sia del metodo è il principio vitale e intellettuale dell'*unità del sapere* nella distinzione e nel rispetto delle sue molteplici, correlate e convergenti espressioni (VG 4c).

Tale principio se, da un lato, «esplicita l'intrinseco significato veritativo del sistema degli studi ecclesiastici», dall'altro «ne evidenzia anche, soprattutto oggi, l'effettiva rilevanza culturale e umanizzante», rispetto al «frammentato e non di rado disintegrato panorama odierno degli studi universitari e al pluralismo incerto, conflittuale o relativistico, delle convinzioni e delle opzioni culturali» (VG 4c). In altre parole: in un tempo che, con la crisi della modernità, e con la conseguente tentazione pendolare di consegnarsi o alla resa (spesso tutt'altro che tollerante) della post-verità o alla resistenza cieca (anch'essa non di rado violenta, perché in fondo disperata) del fondamentalismo, occorre ribadire la possibilità, anzi la spinta urgente verso, scriveva papa Giovanni Paolo II, «una visione unitaria e organica del sapere. Questo è uno dei compiti di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico».¹⁷

La sfida, dunque, è quella di offrire uno specifico contributo nella ricerca, da parte del mondo accademico e scientifico, di «elaborare *una nuova episteme*» che «riguardi tutto l'arco dei saperi, non solo quelli umanistici ma anche quelli naturali, scientifici e tecnologici»,¹⁸ e che colleghi la conoscenza alla sua integrale finalità, riscoprendo il ruolo dell'originalità di ogni soggetto personale e culturale e delle rispettive comunità di appartenenza. Il compito è arduo. Ma decisivo. E sottrarvisi significa non solo non onorare l'eredità incalzante della rivelazione, ma, di fatto, rendere la *performance* del sistema degli studi ecclesiastici di più in più marginale sino

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), n. 85, cf. VG 2.

¹⁸ PAPA FRANCESCO, *Discorso* alla Conferenza Internazionale per Dirigenti di Università (4 novembre 2019).

a diventare irrilevante, arrendendosi a quell'«esculturazione della fede» di cui più d'uno costata oggi l'avanzamento.

La stimolante indicazione della *Veritatis gaudium* indirizza l'interpretazione e la gestione del principio di interdisciplinarietà non verso la sua «forma “debole” di semplice multidisciplinarietà», in prospettiva per così dire orizzontale, quanto piuttosto alla sua «forma “forte” di transdisciplinarietà, come collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di luce e di vita offerto dalla sapienza che promana dalla rivelazione di Dio», in prospettiva per così dire verticale: aperta e fondata cioè nel farsi presente della trascendenza di Dio alla storia dell'uomo in Cristo (VG 4c). Significativo, in proposito – e per questo vi ritornerò – il riferimento a una «forma di conoscenza e d'interpretazione della realtà» esercitata «nella luce del “pensiero di Cristo” (cf. 1Cor 2,16)» (VG 4d): dove il *noûs Christou*, cui qui si riferisce l'apostolo Paolo, va inteso come un genitivo non tanto oggettivo, ma in prima istanza soggettivo: teso cioè a esprimere la forma stessa del pensare come pensare in-Cristo. Due annotazioni.

La prima. Il riferimento all'«intrinseco significato veritativo» e insieme «all'effettiva rilevanza culturale e umanizzante» della proposta accademica degli studi ecclesiastici ripropone, su di un altro livello, l'articolazione tra *kerygma* e dialogo sulla quale già ci siamo soffermati. Non si tratta di predisporre un pacchetto definitivo di enunciati che catturano la verità: ma di attivare l'energia d'illuminazione e trasformazione che si sprigionano dall'evento di Gesù Cristo a servizio della persona e della società.

La seconda. In conformità a ciò, la prospettiva epistemica che viene indicata, prima di riguardare la forma concreta di articolazione dei saperi (che, com'è ovvio, è demandata alla responsabilità e alla perizia dei cultori delle diverse discipline), è individuata nei termini più radicali e impegnativi della «collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di luce e di vita offerto dalla sapienza che promana dalla rivelazione di Dio» (VG 4c). Ma prima di addentrarci nel significato e nelle implicazioni di questa indicazione, una parola a proposito del contesto in cui si stagliano questa esigenza e questo impegno.

2.2. *Nel contesto dell'odierna ricerca di una «nuova episteme»*

Dal punto di vista diacronico, dobbiamo tener conto del fatto che l'evento di Gesù Cristo, da una parte, e, dall'altra, gli sviluppi conosciuti

nella cultura, hanno finito col disegnare una nuova mappa dei saperi. Sia perché è venuta a costituirsi, in senso proprio, la teologia cristiana come sapere della relazione tra Dio e l'uomo che avviene in Cristo mediante l'azione incessante del suo Spirito nella Chiesa e nella storia; sia perché l'affermarsi della consistenza propria e della storicità dell'uomo e della struttura specifica e dello sviluppo del cosmo hanno via via esigito l'aprirsi di autonomi spazi d'indagine mediante metodi appropriati. Tutto ciò non ha potuto non suscitare accesi dibattiti e persino feroci guerre di competenza, sfociate non di rado nella reciproca scomunica dall'orizzonte di ciò che – da una parte o dall'altra – è ritenuto come autentico sapere. Si pensi, in prima battuta, alla dialettica tra la tradizione della filosofia greca e l'intelligenza della Parola della rivelazione che ha caratterizzato i primi secoli dell'era cristiana; o, in tempi a noi più vicini, ai conflitti che si sono accesi tra la teologia e le scienze moderne intorno alla questione galileiana e a quella dell'evoluzione.

Il «cambiamento d'epoca» che viviamo comporta un ripensamento globale del paradigma epistemico. Il che richiede un passo nuovo che sono chiamati a compiere sia il sapere di Dio sia i saperi dell'uomo, in *mutua relatio* tra loro (cf. GS 40), nella loro autocoscienza epistemica e nella loro autoconfigurazione metodica. Pena, da un lato, l'estraniamento della teologia dai processi conoscitivi e dalle sfide antropologiche e sociali che investono l'umanità e, dall'altro, lo svuotamento di senso e di verità, di giustizia e di fraternità come beni per l'uomo perseguiti dagli altri saperi. Si tratta di muovere dal condiviso presupposto secondo cui lo statuto epistemico di ogni sapere non riguarda soltanto le condizioni «interne» per un suo corretto attuarsi, ma anche quelle «relazionali» relative al rapporto di esso con la verità in senso ontologico e integrale e, di conseguenza, con le altre forme del sapere, che esprimono ciascuna, al proprio specifico livello, qualcosa della persona e attingono ciascuna, per la sua parte, qualcosa di vero circa la realtà. Di qui si fa possibile, con pazienza e perseveranza, approdare a una conoscenza convergente e dinamicamente articolata della realtà, in uno spazio epistemico relazionale dove ogni sapere, aprendosi con il proprio metodo e i propri contenuti agli altri, possa adeguatamente esprimersi e offrire il proprio specifico contributo.

Dal punto di vista sincronico questa urgenza si esprime nell'esigenza, come scrive Edgar Morin con riuscito slogan, di «ripensare il pensiero».¹⁹ Perché la situazione attesta una distanza di più in più ampia e gravida di conseguenze tra i saperi disgiunti, frazionati, blindati in discipline distinte per non dire separate, da una parte, e le realtà e i problemi sempre più poli-disciplinari, trasversali, multidimensionali, transnazionali, dall'altra. Il fatto è che la sfida della nostra epoca, la globalizzazione, è insieme sfida della complessità. C'è complessità quando sono inseparabili le diverse componenti che costituiscono un tutto: quella economica, quella politica, quella sociologica, quella psicologica, quella scientifica, quella filosofica, quella religiosa; quando, dunque, si ha a che fare – come oggi con specifica evidenza accade – con un tessuto interdipendente, interattivo e inter-retroattivo tra le parti e il tutto, e fra il tutto e le parti.

Si costata, a fronte di questa sfida, che il sapere rischia di restare e, anzi, di diventare sempre più esoterico (accessibile solo agli specialisti), anonimo (quantitativo e formalizzato), frammentato e deludente (è così disperso che non si riesce a guadagnare la prospettiva, la sintesi, la luce che permette il discernimento in vista della decisione e dell'agire pratico). Il che, oltretutto, rappresenta un pericolo per la vita democratica dei popoli e per il futuro pacifico e fraterno della famiglia umana. Il pensiero o, meglio, il «ripensare il pensiero» si mostra, pertanto, non solo come sfida urgente a livello culturale, ma anche come il capitale oggi più prezioso. Thomas Eliot (1888-1965) si chiedeva: «Dov'è la conoscenza che perdiamo nell'informazione?». La conoscenza è tale, in effetti, solo in quanto capacità di mettere in relazione e in contesto le molte informazioni che riceviamo, da cui anzi siamo bombardati. Ma non basta. Sempre Eliot si chiedeva: «Dov'è la sapienza che perdiamo nella conoscenza?». Le conoscenze vanno coniugate e aperte per nutrire un pensiero che assuma con visione e responsabilità il compito dell'esistenza, personale e sociale, nel contesto della storia e dell'ecosistema, e che possa affrontare con pertinenza e fondata speranza di efficacia le grandi sfide del tempo.

Solo la Sapienza dà forma e unità alle conoscenze, le illumina e indirizza la vita. Si tratta, dunque, di riconoscere l'unità in seno alla diversità e la diversità in seno all'unità. Di qui il compito di lavorare per una riforma

¹⁹ E. MORIN, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

non tanto di programma, ma di paradigma epistemico nell'accesso, nell'organizzazione e nell'impiego della conoscenza.

2.3. *La teologia e la sapienza della rivelazione*

Tenendo conto di questo contesto possiamo riconoscere la portata complessiva e le intrinseche innervature della proposta della *Veritatis gaudium*. Partendo dalla valutazione che vede come «positiva e promettente l'odierna riscoperta del principio di interdisciplinarietà» (VG 4c), papa Francesco rimanda all'*Evangelii gaudium*, là dove invita la teologia, «in dialogo con le altre scienze ed esperienze umane» a «pensare e sviluppare l'impegno di evangelizzazione in modo interdisciplinare e integrato» (EG 134). Perché la promozione del dialogo col mondo della cultura e della scienza – in cui si esprime «il carisma di teologia» – è «parte della missione salvifica della Chiesa» (EG 133). Come già annunciato, la *Veritatis gaudium* precisa che l'esercizio della interdisciplinarietà non va tanto realizzato

nella forma «debole» di semplice multidisciplinarietà, come approccio che favorisce una migliore comprensione da più punti di vista di un oggetto di studio; quanto piuttosto nella forma «forte» di transdisciplinarietà.²⁰

La prospettiva così indicata si propone con una relativa novità sulla scena del dibattito epistemologico, in quanto rinvia alla «Sapienza che promana dalla rivelazione». In questa prospettiva, l'*inter-* nel rapporto tra le discipline rimanda al *trans-*: e cioè alla trasgressione degli specifici ambiti disciplinari nella direzione di un orizzonte più profondo e più largo che li comprende, li fonda e li indirizza. Esso non viene a privare d'identità epistemica e di autonomia metodica le diverse discipline, ma a offrire una giustificazione e un'intenzionalità pertinente non solo all'interazione tra di esse, ma alla loro integrazione in ragione del loro comune fondamento e della loro convergente finalità. Il che rimanda alla convinzione che la «pluralità dei saperi, corrispondente alla ricchezza multiforme del reale», può essere letta «nella luce dischiusa dall'evento della rivelazione» come

²⁰ Cf. G. TANZELLA-NITTI, *Unità del sapere e transdisciplinarietà. Per una lettura della «Veritatis gaudium»*, in «L'Osservatore Romano», 11 marzo 2020, 7; S. RONDINARA, *Ontologia trinitaria ed epistemologia della transdisciplinarietà*, in P. CODA - A. CLEMENZIA - J. TREMBLAY (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, 51-62.

«armonicamente e dinamicamente raccolta nell'unità della sua sorgente trascendente e della sua intenzionalità storica e metastorica, qual è dispiegata escatologicamente in Cristo Gesù: "In lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza" (Col 2,3)» (VG 4c).

Una prospettiva che, senza nulla d'integristico e riduzionistico, invita, da un lato, a mettere a punto il significato specifico di una forma di transdisciplinarietà che valorizzi e verifichi sul campo la formalità specifica d'illuminazione del pensiero che si sprigiona dall'evento di Gesù Cristo nella sua dinamica pleromatica, e cioè per sé destinata a illuminare nello Spirito, gratuitamente e in libertà, ogni realtà; e, dall'altro, a far interagire – per l'appunto in prospettiva transdisciplinare – questa specifica *Denkform* con i diversi saperi e le diverse culture. A ben vedere, pur con evidenti differenze rispetto al punto di partenza a livello speculativo, con diversi accenti nell'esecuzione e con diversità di risultati, si muovono nella luce di questa prospettiva alcuni dei più interessanti e ingenti tentativi di ricomposizione dinamica e aperta dei saperi con lungimiranza prodotti in ambito cristiano negli ultimi due secoli: ad esempio, quello di Rosmini, quello di Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), quello di Bernard Lonergan (1904-1984).

3. Il contributo della teologia a «ripensare il pensiero»

Come camminare su questa strada? Eccoci così alla terza direttrice indicata dalla *Veritatis gaudium* pneannunciata in esordio del nostro discorso. Mi limito a indicare un indirizzo di riflessione e d'impegno che chiede una generosa e aperta sinergia di tutti gli attori che ne sono coinvolti per essere percorso: dando vita, nei nostri ambienti di studio e di ricerca, a dei veri e propri laboratori di transdisciplinarietà in atto. Riprendo, dunque, l'invito di Edgar Morin a «ripensare il pensiero»²¹ cercando di andare alla sua radice con l'ausilio di uno spunto di Martin Heidegger (1889-1976), riproponendone una rilettura nella luce della rivelazione offerta da Klaus Hemmerle (1929-1994), per approdare infine alle indicazioni offerte da papa Francesco.

²¹ Mi permetto di rinviare a P. CODA con M.B. CURI - M. DONÀ - G. MASPERO, *Manifesto. Per una ri-forma del pensare*, Città Nuova, Roma 2021.

3.1. «*Che cos'è pensare?*»

Was heißt Denken? («Che cosa significa pensare?»), si chiedeva Heidegger nel corso da lui tenuto a Freiburg im Breisgau nel 1951-1952, partendo dalla constatazione che «ciò che [oggi] è più da considerare è che ancora noi non pensiamo, continuiamo a non pensare, benché la situazione del mondo diventi sempre più preoccupante». ²² Egli interpretava a partire di qui la domanda: *Was heißt Denken?* nel senso di *Was heißt uns Denken?* («che cosa ci chiama al pensiero?»). Per disegnare i passi che «conducono in luoghi [*Orte*], attraverso cui dobbiamo passare per giungere là dove per proseguire non resterà altra possibilità che il salto [*Sprung*]», il quale soltanto «ci porterà nella località [*Ortschaft*] del pensiero», «là dove tutto è diverso, tanto diverso che ci sorprende». ²³ Guadagnando, infine, l'approdo ove

il pensiero è pensiero soltanto quando pensa ri-volgendosi all'*éón*, ri-volgendosi a quello che questa parola propriamente, ossia senza pronunciarlo, nomina: la duplicità dell'essente e dell'essere, ciò che propriamente c'è da pensare. Ciò che in questo modo si dà, è il dono [*Gabe*] di ciò che è più degno di essere messo in questione. ²⁴

Poco più di dieci anni dopo, nel 1966, Klaus Hemmerle, sempre a Freiburg, in una sorta di dialogo ideale con Heidegger scriveva il saggio *Das Heilige und das Denken*. ²⁵ Introducendo così esplicitamente nel gioco dell'esser noi chiamati al pensiero, insieme all'essere e all'essente, come fa Heidegger, un terzo e decisivo polo: il santo. Per Hemmerle, infatti, una volta che il santo si riappropria della sua dignità e dei suoi diritti entro lo spazio del pensiero grazie all'esercizio di una rigorosa fenomenologia, a partire da sé propizia la distinzione e insieme l'articolazione di due differenze: la differenza dell'essere e dell'essente e la differenza appunto di sé, il santo, dall'essere e dall'essente. Il che significa che l'essere in cui il pensiero dischiude e articola il senso dell'essente, è proprio quello che nell'avvento del santo al pensiero si ostende e si produce. Restando esso,

²² M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo Edizioni, Milano 1988, 38 (or. 1954).

²³ *Ibid.*, 105.

²⁴ *Ibid.*, 245.

²⁵ K. HEMMERLE, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, Città Nuova, Roma 2018, 62-185 (or. 1966).

il santo, sempre al di là di un'esautiva e alla fine riduttiva espressione di sé nell'essere dell'essente, ma non – direbbe Luigi Pareyson (1918-1991) – secondo la logica apofatica dell'ineffabile bensì secondo quella dossologica dell'inesauribile.²⁶

In definitiva, per Hemmerle, il pensare non solo deve lasciare spazio all'avvento del santo per rispondere alla sua vocazione di apertura originaria al darsi del senso dell'essere dell'essente, ma è costituito – in virtù della *potentia oboedientialis* (direbbe Karl Rahner [1904-1984] riprendendo il linguaggio della Scolastica) che lo fa ciò che è – dalla/nella relazione con esso nell'aprirsi appunto al suo avvento, da cui irresistibilmente e al tempo stesso liberamente è attratto. «Non l'afferrare dominante – scrive Hemmerle –, quanto piuttosto primariamente il domandare obbediente colma l'esigenza trascendentale del pensiero di non lasciare nulla fuori di sé»: ²⁷ in quanto esso «è aperto al darsi anche di qualcosa che si dia solo in quanto sottratto». ²⁸ È quest'ultimo, infatti, un darsi che, se per un verso chiede la conversione del pensiero alla memoria di ciò che – Altro da sé – ne determina la libera esistenza e il senso, per l'altro, quando il pensiero si comunichi dialogicamente all'A/altro nella sua alterità, è chiamato a nuova conversione: che questa volta non guarda indietro, ma avanti, nella fiducia e speranza dell'avvento definitivo e appagante di chi, proletticamente, s'è già comunicato, e una volta per sempre.

È allora che «al posto della costatazione subentra la *testimonianza*. [...] l'essere-a-sé-consegnato del pensare testimonia la garanzia che dona, verso la quale è riconoscente». ²⁹ Con ciò il pensiero diventa performativo della reciprocità delle coscienze (direbbe Maurice Nédoncelle [1905-1976]), che si realizza nella pratica della comunione e del dialogo attraverso cui e in cui la rivelazione accade sempre di nuovo. È ciò che Hemmerle svilupperà, dieci anni dopo, nelle sue *Thesen su einer trinitarische Ontologie*.³⁰

²⁶ Cf. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.

²⁷ K. HEMMERLE, *Il sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del sacro*, in ID., *Un pensare ri-conoscente*, 121.

²⁸ *Ibid.*, 89.

²⁹ *Ibid.*, 113.

³⁰ K. HEMMERLE, *Tesi per una ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2022, 48-143 con saggi di P. CODA - M. DONÀ - C. MEAZZA, a cura di M.B. CURI - E. PRENGA.

3.2. *Ripensare il pensare Dio e il pensare in Dio*

Questo ripensare il pensiero o, meglio, questo re-imparare a esercitare il pensiero dalla radice, dal suo stesso scaturire nella rivelazione di Dio in Cristo, è ciò che ci è chiesto dalla *Veritatis gaudium*, come papa Francesco precisa:

Lo stesso cristianesimo, mantenendosi fedele alla sua identità e al tesoro di verità che ha ricevuto da Gesù Cristo, sempre *si ripensa e si riesprime nel dialogo* con le nuove situazioni storiche, lasciando sbocciare così la sua perenne novità.³¹

La sfida a ripensare il pensiero costituisce un invito e una *chance* per il sapere di Dio, ma anche per tutti gli altri saperi quando si fanno illuminare dalla Sapienza della rivelazione in quanto chiamati a misurarsi in definitiva sul volto di Dio che il Vangelo annuncia per promuovere l'umanità dell'uomo.

Ma che cosa significa o, meglio, prima ancora, che cosa implica ripensare il pensiero di Dio secondo la logica del Vangelo di Gesù? Implica, innanzitutto, aprirsi a Dio per accoglierlo nel pensiero e comunicarlo secondo la sua misura: una misura che non è misurata dalla nostra misura, ma dalla misura ch'egli è a se stesso. È questa la grazia e la responsabilità del lasciar plasmare il pensiero dal e nel pensiero di Cristo, in ascolto del soffio del suo Spirito. Ecco l'apostolo Paolo:

Chi infatti conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai conosciuti se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato. [...] noi abbiamo il pensiero [*noûs*] di Cristo (1Cor 2,11-12.16b).

Si tratta, incalza papa Francesco, di liberare il pensiero di Dio dalle derive del pelagianesimo e dello gnosticismo, «manifestazioni di un immanentismo antropocentrico» in cui la fede si dissolve, perché «il soggetto in definitiva rimane chiuso nell'immanenza della sua propria ragione o dei suoi sentimenti».³² Il pensare Dio non è tale, è fuorviante e persino blasfemo se pretende di catturare Dio nello spazio chiuso della soggettività.

³¹ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 121 cor. nostro.

³² EG 94; cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018), n. 35ss.

La *ratio Dei* attinge, invece, la sua verità quando si nutre dell'*oratio coram Deo* e quando così, infine, s'immerge nell'*adoratio* del suo mistero in Cristo:³³ quando cioè transita da un *fassendes Denken* a un *lassendes* e *verdankendes Denken*, da un pensiero afferrante a un pensiero ospitale e ri-conoscente,³⁴ quando non cede all'illusione della definitività e della perfezione, ma si riconosce aperto, incompleto, inquieto.³⁵ Il che accade là dove, per «l'incontro con l'amore di Dio, che si tramuta in felice amicizia, siamo riscattati dalla nostra coscienza isolata e dall'autoreferenzialità», così che «giungiamo a essere pienamente umani quando siamo più che umani, quando permettiamo a Dio di condurci al di là di noi stessi perché raggiungiamo il nostro essere più vero» (EG 8).

Ma perché ciò si realizzi due sono le tentazioni da battere in breccia. La *prima* è quella sempre risorgente dell'esteriorità del pensiero rispetto al farsi presente ad esso di Dio: come se il pensare e il dire Dio restassero, in definitiva, esterni e altri rispetto all'incontrare e al conoscere Dio in Gesù, vale a dire rispetto all'esperienza in atto della fede e dell'amore con cui a lui si aderisce. No: il pensare e il dire Dio secondo la logica del Vangelo sono interni all'atto di fede e di amore con cui a lui mi consegno perché lo incontro e da lui sono attratto nell'orbita della vita trinitaria di Dio stesso. Ciò significa che il pensare e il dire Dio coinvolgono non solo la mente ma il cuore, non soltanto l'esercizio di scienza, ma l'esperienza della Sapienza, non essendo solo parola (*lógos*) ma anche «spirito e vita» (*pneûma* e *zoé*). Il che non significa derogare alle esigenze della ragione, ma trasfigurarla, la ragione, di continuo immergendola nelle profondità della pasqua di morte e di risurrezione del Cristo. In definitiva, occorre vincere «la tentazione di spostare la ragione dal luogo dove l'ha posta Dio nostro Padre. Ci è stata data per gettare luce sulla fede».³⁶ Di qui una *seconda* tentazione: quella dell'esteriorità del pensiero rispetto al farsi presente di Dio nella relazione con l'altro e con la storia in Gesù. Dio non lo si pensa in verità – come il Dio di Gesù Cristo, l'Emmanuele, il Dio-con-noi – quando lo si pensa al di qua del suo farsi presente e operante nell'atto con cui mi rivolgo all'altro,

³³ Cf. M. CACCIARI, *Il pregio dell'ascolto*, in M. VERGOTTINI (ed.), *Martini e noi. I ritratti inediti di un grande protagonista del Novecento*, Piemme, Milano 2015, 36-37.

³⁴ L'espressione è di HEMMERLE, *Il sacro e il pensiero*.

³⁵ Cf. FRANCESCO, *Omelia* nella chiesa del Gesù (3 gennaio 2014).

³⁶ J. BERGOGLIO - PAPA FRANCESCO, *Nel cuore di ogni padre. Alle radici della sua spiritualità*, Rizzoli, Milano 2014, 163.

comunico con lui, lo accolgo, cammino con lui, con lui faccio storia. Il pensare Dio, il Dio di Gesù Cristo, è per sé relazionale e relazionante, efficace e performativo.

Questo criterio è legato all'incarnazione della Parola e alla sua messa in pratica [...]. Il criterio di realtà, di una Parola già incarnata e che sempre cerca di incarnarsi, è essenziale all'evangelizzazione. [...] ci spinge a mettere in pratica la Parola, a realizzare opere di giustizia e carità nelle quali tale Parola sia feconda. Non mettere in pratica, non condurre la Parola alla realtà, significa costruire sulla sabbia, rimanere nella pura idea e degenerare in intimismi e gnosticismi che non danno frutto, che rendono sterile il suo dinamismo (EG 233).

3.3. «Sentire nello Spirito» e «ragione sinodale»

Al fine di mettere in atto l'indirizzo del «ripensare il pensiero» nei termini sin qui proposti è utile, infine, precisare due correlate linee d'impegno che oggi risultano imprescindibili a tal fine.

Innanzitutto, che cos'è che realizza e promuove il pensare in-Cristo? Che cos'è che ne garantisce la verità e l'efficacia? C'è, certo, qualcosa che ne è la condizione stessa di possibilità, che come tale va sempre di nuovo rinnovato e ristabilito: quella conversione (*metanoia*) che Bernard Lonergan definisce «foundational reality» e declina in tre momenti: essendo intellettuale, morale e religiosa. Una tale conversione determina, infatti, quello

stile metodico che mira a diminuire l'oscurità e ad aumentare la chiarezza, e aggiunge continuamente nuove scoperte. [...] Ma questo lo si può ottenere solo se gli investigatori hanno raggiunto la conversione intellettuale così da rinunciare alle innumerevoli false filosofie, la conversione morale così da mantenersi liberi dalla deformazione individuale, di gruppo e generale, la conversione religiosa così che ciascuno ami realmente il Signore suo Dio con tutto il proprio cuore, con tutta la propria anima, con tutta la propria mente e con tutte le proprie forze.³⁷

Ora, nota Lonergan:

discernere tra conversione autentica e conversione inautentica; riconoscere la differenza nei loro frutti («dai loro frutti li riconoscerete»), tutto questo

³⁷ B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001, 302 (or. 1972).

richiede una profonda serietà e una saggezza matura quale il gruppo sociale non raggiunge né conserva facilmente.³⁸

Per realizzare questa serietà e saggezza è necessario attivare sempre di nuovo, entro l'esercizio del pensiero in dialogo, la dimensione affettiva ed effettiva del *sentire nello Spirito*. Perché il vero regista del processo di ricerca e di discernimento del pensare in-Cristo è lo Spirito Santo, cui gratuitamente si offrano le condizioni di soffiare e ispirare liberamente nel suo imprevedibile, inesauribile e sempre nuovo agire nel render presente il Cristo risorto stesso in mezzo a coloro che sono radunati nel suo nome (cf. Mt 18,20). Certo, c'è tutta una serie di criteri oggettivi ed esterni che garantiscono tale dinamica: la parola di Dio attestata nella Sacra Scrittura, la tradizione viva e il magistero della Chiesa correttamente interpretati, la sapienza custodita nelle diverse tradizioni culturali e religiose, la retta ragione, la maturazione della coscienza storica dell'umanità. Ma c'è anche un decisivo criterio interiore: il *sentire nello Spirito*. *Accende lumen sensibus*, cantiamo nel *Veni Creator Spiritus*: accendi di luce (di quella luce che è il Cristo risorto) i cuori, e cioè il nostro modo di vedere, giudicare, gustare, agire.³⁹ Si tratta della percezione personale dell'oggettiva presenza e illuminazione e azione dello Spirito Santo in noi e tra noi, nel cuore di tutti e nel cuore del cosmo e della storia. Occorre impraticarsi di questo metodo e di questo stile di cammino: perché – direbbe Ignazio di Loyola (1491-1556) – esso ha da diventare oggi «nuestro modo de proceder». Probabilmente, è proprio qui uno dei più impegnativi fronti di maturazione della coscienza ecclesiale oggi: coniugare la competenza e l'arte del discernimento dello Spirito a livello personale con le stesse esercitate a livello comunitario, nella ricerca e nel dialogo: per il raggiungimento di soglie di consenso e di ulteriore ricerca condivise e capaci di stimolarsi, sostenersi e integrarsi reciprocamente.

Una seconda linea d'impegno concerne la forma o, se vogliamo, il metodo d'esercizio del ripensare il pensiero nella sua dinamica scientificamente razionale, argomentativa e comunicativa. Si richiede, infatti, che il «sentire nello Spirito» si esprima e si articoli, in concreto, con un esercizio della *ragione in forma sinodale*. E cioè con un modo di costruzione e comu-

³⁸ *Ibid.*, 301.

³⁹ Cf. G. ZURRA, «*I nostri sensi illumina*». *Coscienza, affetti e intelligenza spirituale*, Città Nuova, Roma 2009.

nicazione del sapere che preveda la partecipazione attiva e creativa di una pluralità di soggetti e che non termini a una semplice giustapposizione di punti di vista o a un risultato di compromesso, ma a una sintesi effettiva, pertinente e creativa. Occorre, dunque, imparare a esercitare quella che oggi alcuni chiamano «ragione sinodale»: *synodale Vernunft*,⁴⁰ un lemma che richiama la *Kritik der reinen e der praktischen Vernunft* di Immanuel Kant (1724-1804), espressione della quintessenza della modernità. Si tratta di apparecchiare oggi, nella postmodernità, una critica e una criteriologia della ragione che ragioni sinodalmente, una ragione, possiamo ben dire, tensionalmente «pericoretica»: dove il pensare l'uno con l'altro, nel dialogo nutrito di ascolto, rispetto, *agápe*, responsabilità, tenda alla grazia del pensare l'uno nell'altro in Cristo.

Sentire nello Spirito e pensare sinodalmente: questi due esercizi vanno insieme. E sono una grazia e una responsabilità. Senz'altro le tecniche oggi esplorate e rese disponibili ai più vari livelli col contributo della psicologia, della sociologia, delle dinamiche di partecipazione e di gruppo, sono preziose. Ciò che va evoluto, da parte della teologia, è il contributo decisivo che si può sprigionare dal rendere effettivo, anche a livello di costruzione e di gestione del sapere, *l'essere e il pensare in-Cristo nella pratica della comunione e del dialogo*.

⁴⁰ Cf. K. RUSTHOFER, *Synodale Vernunft wagen*, in «Herder Korrespondenz» 11 (2019) 47-50; C. BAUER, *Macht in der Kirche. Für einen postklerikalen, synodalen Aufbruch*, in «Stimmen der Zeit» 144 (2019) 531-544.

EVANGELIZZARE IL CAMALEONTE: COME PARLARE DI DIO OGGI

GIULIO MASPERO

PATH 21 (2022) 255-272

1. La metafora del camaleonte

Qualche anno fa ho sentito una ragazza descrivere la sua situazione di perplessità di fronte al reale nei seguenti termini: «Mi sento persa come un camaleonte sulle *m&m's*». La metafora è potente, perché rivela che la situazione frammentata e “policromatica” del post-moderno mette in crisi il meccanismo difensivo più diffuso nella nostra società contemporanea. Infatti, come il camaleonte si difende mimetizzandosi e assumendo il colore dello sfondo sul quale si trova, così dopo l’uccisione simbolica del padre e la crisi conseguente dei riferimenti tradizionali, le persone tendono quasi compulsivamente a rispondere in forma di prestazioni alle attese di chi li circonda. Oggi sembra che tutto sia esternalizzato, a livello di mezzi di comunicazione e di diversione, dando origine a vere e proprie dipendenze emotive che giungono all’estremo del danno cognitivo, per il quale, non solo molti giovani, ma anche numerosi adulti, non sanno più descrivere il proprio stato interiore. Tale situazione è drammatica, perché impedisce di rinvenire ed esprimere la propria identità e la propria unicità. Si tratta dell’espressione massima del paradosso post-moderno, che ti ingiunge di essere te stesso ma ti porta ad assumere una forma esteriore e uguale a quella di tutti gli altri attorno a te.

Sempre nella metafora: un camaleonte non può guardarsi allo specchio, né può farsi dei *selfie*, ma cosa succede se cade sulle *m&m's*, cioè su

delle caramelle ciascuna di un colore diverso, o sul vestito di Arlecchino? In quel momento il meccanismo difensivo diventa impossibile, perché i colori da imitare sono troppi. Così questa condizione di crisi può rivelarsi propizia perché il camaleonte possa scoprire il proprio volto e ascoltare il proprio cuore. In un certo senso – fuor di metafora – il post-moderno, con il crollo delle grandi narrazioni valoriali e la frammentazione ideologica, può essere paragonato a un nuovo *habitat* composto di *m&m's*.

E questa è una grande opportunità per l'annuncio evangelico, compito al quale ci chiamano direttamente le parole di Gesù (cf. Mt 28), che sono parole di Dio e quindi impregnate della sua onnipotenza. Questo *habitat* può essere riconosciuto come propizio per l'annuncio, analogamente al mondo ellenizzato nel quale hanno svolto la loro azione apostolica i primi cristiani.¹ Ma come cogliere tale opportunità? La risposta qui proposta sarà scandita da una breve ricostruzione storico-fenomenologica del *contesto*, da una diagnosi del *testo*, cioè di quello che manca alla forma dell'annuncio, per concludere con una *proposta terapeutica* in chiave costruttiva.

2. Creazione, metafisica e moralismo

Il riferimento alla parola di Dio è essenziale, perché essa costituisce una legge interna, e non meramente una legge esterna, del mondo e di noi stessi. La modernità, nell'impegno di scrollarsi di dosso il Super-Io, si è disfatta anche dei riferimenti rivelati, per i quali la legge morale non è mai super-imposta all'uomo da fuori, ma è piuttosto costitutiva del suo essere. In altri termini, la fine del medioevo, con l'immersione nel nominalismo, ha generato un moralismo feroce, "sacralizzato" dal riferimento alla simbolica cristiana. La reazione dialettica a tale moralismo si è tradotta in un altro moralismo, a sua volta "sacralizzato" dalla tensione verso la negazione del precedente moralismo di ispirazione teologica.

Di fatto, come sempre avviene nella dialettica oppositiva, i due contendenti si sono resi capro espiatorio l'uno dell'altro, portando alla scomparsa del riferimento paterno e della dimensione storica e gratuita della creazione. Lo descrive in modo lucido e lancinante Franz Kafka nella lettera a suo padre, composta nel 1919, dove divide la propria immagine del mondo in

¹ Ciò è confermato anche dal fenomeno dell'«anateismo». Cf. R. KEARNEY, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Fazi, Roma 2012.

tre ambiti: quello in cui viveva il figlio, sottoposto a leggi arbitrarie imposte solo a lui alle quali mai poteva ottemperare del tutto; quello del padre stesso, che emanava gli ordini senza essere obbligato a seguirli; e infine lo spazio abitato da tutti gli altri, sottratti a questo asfissiante rapporto paterno-filiale, i quali potevano vivere felici senza imposizioni e ubbidienza di sorta.²

La forza artistica del testo fa toccare con mano il nocciolo della questione: la lettura borghese, in senso spirituale e non sociologico, della paternità l'ha innalzata in una posizione idolatrica che, in quanto tale, nega il riferimento alla creazione come a un atto di un amore disinteressato e libero da parte di Dio. Così la reazione alla paternità sfigurata ha generato un moralismo peggiore. Non è un caso se i figli di alcune famiglie cattoliche e quelli di alcuni sessantottini presentano le stesse ferite, che ricordano quanto sofferto dal piccolo Kafka.

La dialettica, per disfarsi dal moralismo, ha rigettato insieme metafisica e creazione, rafforzando le basi del moralismo stesso, causato proprio dalla imposizione di una legge estrinseca e slegata dalla relazione con la realtà.

Da questo scontro è emersa la società occidentale pan-consumista: ciò significa che il consumismo non si gioca più solo a livello economico e di mercato, ma ha invaso ogni aspetto dell'esistenza, fagocitando la sfera delle emozioni, delle relazioni personali, degli affetti e perfino del proprio corpo, generando così il camaleonte. Parafrasando Giorgio Agamben, siamo ora di fronte a un bio-consumismo, come lui parla di bio-politica.³

Tale mondo è però manipolatorio per definizione. Paradossalmente, l'epoca *social* è quella dove più siamo soli.⁴ In ogni istante siamo esposti alla persuasione di chi vuole venderci qualcosa o accaparrarsi il nostro voto e i nostri *like*; ma ad ogni manipolazione corrisponde una contro-manipolazione, tanto che oggi la società è sospesa tra il rischio di un totalitarismo simile a quello descritto da Aldous Huxley in *Brave new world*, profeticamente concepito nel 1932 – dove le coscienze non si lasciano sottomettere dalla forza, ma volontariamente abdicano alla propria funzione in cambio del piacere e del benessere –, e un'immunizzazione radicale alla manipola-

² Cf. F. KAFKA, *Lettera al padre*, Einaudi, Torino 2011, 13.

³ Cf. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e le vite nude*, Einaudi, Torino 1995.

⁴ Cf. SH. TURKLE, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Einaudi, Torino 2019.

zione, che porta con sé anche un'incapacità relazionale e sociale, con una conseguente atomizzazione esistenziale. In fondo, i rischi tra i quali si è sospesi sono un totalitarismo economico, sul quale comunismo e liberismo convergono per ragioni interne legate al primato da entrambi assegnato alla *praxis*, e l'opposto di tale processo di collettivizzazione, cioè un autismo sociale dovuto all'individualismo e alla sfiducia verso ogni riferimento culturale o ideale, quindi relazionale.

In questo contesto l'evangelizzazione può svolgere una funzione "partigiana", nel senso che è sempre più evidente come l'annuncio della salvezza portata dal Cristo costituisca una vera e propria liberazione. Ma per svolgere tale compito la teologia deve rimettere in primo piano il proprio fondamento scritturistico, a partire dalla Genesi, libro biblico che offre – come hanno evidenziato i Padri – una propria metafisica.

La furia iconoclasta storicista ha relegato l'inizio della sacra Scrittura nell'ambito della mitologia, raggiungendo paradossalmente un risultato analogo a certo conservatorismo cattolico dei secoli passati, che vietava alle monache la lettura di questo libro dell'Antico Testamento, troppo scandalizzante.

Invece, se si assume la prospettiva dell'insieme della Bibbia e si rilegge il suo primo libro dalla prospettiva eziologica, a partire dai libri sapienziali, si scopre che l'asse portante su cui si regge la costruzione genesiaca è il rapporto tra finito e infinito, cioè tra un unico Dio radicalmente trascendente rispetto a ogni realtà creata, e la relazionalità che caratterizza tutto ciò che dal Creatore stesso ha avuto origine. Ogni cosa è stata creata con la sola sua parola, cioè senza intermediari, mediante un'azione radicalmente verticale, che pone in essere una coppia orizzontale – a partire da quella di luce e tenebre –, fino al culmine nell'essere umano, maschio e femmina.⁵

Il punto è che la relazionalità di queste coppie orizzontali, che abbracciano ogni realtà, perfino il mare e la terra ferma, le acque di sopra e quelle di sotto, e così via, è fondata, radicata, in alto,⁶ nella relazione tra la propria natura finita e quella infinita del Creatore, libera e paterna sorgen-

⁵ Si veda in proposito G. MASPERO, *La matrice relazionale rivelata*, in P. DONATI - G. MASPERO, *Dopo la pandemia. Rigenerare la società con le relazioni*, Città Nuova, Roma 2021, 89-96.

⁶ L'immagine è del *Timeo* (cf. PLATONE, *Timeo*, 90a-b) ma la prospettiva metafisica è chiaramente diversa.

te di ogni cosa. L'uomo è l'unico essere nel creato che ha coscienza di tale relazione, perché è stato tratto all'essere come immagine e somiglianza del suo Creatore, che alla luce del Nuovo Testamento sappiamo essere il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Da tale prospettiva, la relazionalità umana è riflesso di quella immanente della Trinità stessa. Ma ciò è inseparabile dal rapporto tra infinito e finito.⁷

Così l'essere umano è costituito da un paradosso metafisico, perché è un essere finito che porta in sé un desiderio insopprimibile di infinito. Questo è ciò che rende possibile l'idolatria. L'uomo è l'unica creatura, infatti, che cerca coscientemente l'infinito e che ha l'esigenza di rapporto personale con esso, perché è stato creato per dare del tu al suo Creatore. Da qui nasce il bisogno di personificare le forze naturali e il destino, per avere la sicurezza, almeno psicologica, di controllo sull'infinito stesso, che come una ferita insiste nel cuore umano.

Lo sforzo di (legittimo) rifiuto della metafisica del finito, elaborata lungo la storia del pensiero umano a partire dall'esperienza greca, ha impedito di riconoscere l'originalità della proposta genesiaca che, al di sotto del rivestimento letterario, offre un'ontologia della relazione, fondata sul rapporto tra finito e infinito. Si tratta di un'ontologia antropologica, o di una *meta-antropica*, nel senso che non si limita a cercare il fondamento ultimo di ciò che sta al di là delle realtà cosmiche, *meta ta physika*, ma può riconoscere l'origine più vera dell'umano in un principio che è *meta ta anthropika*.⁸ Per quanto detto, tale ontologia antropologica si configura come ontologia relazionale, che alla luce della rivelazione evangelica si presenta come ontologia trinitaria, capace, quindi, di fondare un'antropologia relazionale perché trinitaria, appunto.⁹

Questo passaggio è essenziale nel ripensare l'annuncio all'uomo-camaleonte, perché proprio la relazionalità connessa al desiderio di infinito nel suo essere finito è il fondamento dell'idolatria e del conseguente meccanismo di capro espiatorio, di cui si è persa traccia nell'azione missionaria della Chiesa e che qui vorrei riproporre all'attenzione del lettore.

⁷ Cf. I. VIGORELLI, *La relazione: Dio e l'uomo. Schesis e antropologia trinitaria in Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2020, 233-234.

⁸ Cf. G. MASPERO, *Life as relation: Classical Metaphysics and Trinitarian Ontology*, in «Theological Research» 2 (2014) 31-52.

⁹ Cf. D. O'BYRNE, «For Us and for Our Salvation». *The «Christological» Councils and Trinitarian Anthropology*, Urbaniana University Press, Roma 2018.

3. Idoli, capri e missionari

Per parlare di Dio oggi è dunque necessario in primo luogo riportare l'attenzione sugli idoli. Non si tratta solo di una questione di storia delle religioni o di antropologia culturale, ma di un elemento ineludibile dell'esistenza umana. La traccia di infinito che ognuno porta nella propria finitudine esige, infatti, che ciascuno decida come placare la sete che porta nel cuore. Analogamente a quanto accade nell'incontro di Cristo con la samaritana al pozzo (cf. Gv 4,1-42), dal bisogno fisico il discorso si fa sempre più teologico, giungendo fino alla domanda su dove adorare, passando attraverso la questione del vero amore. Dal *soma* ci si muove alla *psiche* per giungere al culmine dello *pneuma*. L'incontro si compie qui, nella sfera più propriamente spirituale, ma abbraccia tutte le dimensioni dell'uomo, anzi in questo caso della donna, cognitivamente più sensibile al richiamo dell'infinito. Nel dialogo si scopre che lei è implicitamente una teologa, perché porta nel cuore la vera domanda teologica, che nessun essere umano può evitare. Anche se una persona non ha fede, perfino quando afferma il proprio ateismo o agnosticismo, di fatto con le proprie scelte quotidiane indica una ragione della propria esistenza, cioè sceglie il suo "dio". La risposta al desiderio di infinito può giocare a livello di salute, potere, bellezza, viaggi, *fitness*... ma ciascuno, vivendo, opera un'opzione teologica anche se a livello inconscio. Si potrebbe dire che oltre ai «cristiani anonimi» bisogna riconoscere i «teologi anonimi», tra i quali si possono contare perfino gli «alcolisti anonimi», che sono stati seguaci dell'idolo del bere e hanno imparato a proprie spese che tale scelta è teologicamente sbagliata.

Il punto è proprio qui: essendo creature finite, che paradossalmente portano nel cuore la sete dell'infinito, non possiamo non decidere per un "dio", ma se tale scelta ricade su un idolo, finiamo schiavi, intrappolati nella sua finitezza.

La tentazione dell'uomo è sempre quella di dare risposte somatiche a un bisogno psichico e, ancor più, di dare una risposta psichica a un bisogno spirituale. Così mangiamo o beviamo troppo perché ci sentiamo soli o cerchiamo di controllare il terrore che suscita in noi il limite, in particolare la morte, acquisendo potere, perché in verità non sappiamo come adorare il vero Dio. Solo la risposta alla domanda della samaritana, invero, può liberarci, perché la relazione personale con il Padre di Gesù Cristo è l'unica

che può rispondere al desiderio di infinito che ci costituisce e, quindi, che può redimerci dalla solitudine.

Infatti, *idolo* è termine che nella sua radice rinvia al greco *eidein*, che significa *vedere*. Se è vero, a livello di cause, quanto narrato nella Genesi, allora tutta la realtà appartiene a Dio, perché è fondata sulla sua parola. Tutto è in suo potere, a partire dall'essere umano, la cui esistenza rende il mondo non solo bello, come il resto del creato, ma molto bello (cf. Gen 1,31). Invece l'immagine, come quella del frutto dell'albero della vita, può corrispondere o meno al reale.¹⁰ L'idolo è proprio una realtà finita, creata, che occupa il posto simbolico che l'infinito costitutivamente ha nel cuore dell'uomo. Questi può trovare se stesso solo nella relazione con il suo Creatore trascendente, mentre si perde quando nella propria immaginazione mette una creatura al posto di Dio. E tale "caduta" è favorita dall'esistenza di esseri spirituali che hanno come unica arma reale proprio l'influsso sulle immagini mentali irreali. Per questo i demoni sono esperti di ermeneutica, "pubblici ministeri" che sanno solo accusare. Ma il mondo è creato, ed è sempre sostenuto nell'essere, dal Dio uno e trino, per questo il Figlio e lo Spirito sono stati inviati come "paracliti", cioè avvocati difensori. E questa difesa consiste nel trasformare il cuore di pietra in cuore di carne (cf. Ez 36,26), riallineando le immagini con il reale, cioè ricostituendo la relazionalità verticale e orizzontale come legge interna all'uomo.

Il discorso sugli idoli, e ancor più quello sui demoni e gli angeli, sembrano proprio desueti, ricordi di una proposta ecclesiale retrograda, ormai superata grazie ai progressi dell'esegesi. Eppure essi sono essenziali per comprendere l'umanità e la causa profonda del suo costante cercare. Lo stesso discorso sulla pace non può essere ridotto solo a dichiarazioni di intenti ed esortazioni, rimanendo a livello sempre moralista, ma deve riconoscere, biblicamente, che il capro espiatorio è prodotto dell'idolatria, perché essa rappresenta il ripiegamento simbolico dall'*oltre* all'*altro*. Quando si colloca una realtà finita al posto del vero Dio, unico infinito, che attraverso la relazione costitutiva fondata nell'atto creativo insiste nel cuore di ogni uomo, la delusione è assicurata e la ferita inferta dai limiti contro i quali ci si scontra deve essere attribuita a qualcuno. La colpa della frustrazione deve essere *per forza* dell'altro, sul quale si è idolatricamente

¹⁰ In Gen 3,6 tale frutto è definito «gradito agli occhi» e la donna «buona» che era buona da mangiare.

proiettata l'attesa alla quale solo *l'oltre* può rispondere. Da qui nasce il meccanismo del capro espiatorio, che non riguarda solo la storia delle religioni, ma tocca in profondità ogni autentica relazione umana. Quanti mariti e quante mogli sono diventate vittime sacrificali del proprio coniuge. La bruciante delusione provocata dalla finitudine della persona amata può trasformare l'amante in sacerdote di un sacrificio pagano. E le vittime a loro volta diventano facilmente carnefici, secondo il meccanismo mimetico ben descritto da René Girard,¹¹ che dà ragione anche della crisi del matrimonio e della genitorialità oggi.

Merito del grande accademico francese, che ha passato l'ultima parte della sua vita accademica a Stanford – dove chi scrive ha avuto anche la gioia di incontrarlo –, è aver mostrato il legame tra la lettura moderna e la violenza.¹² Alla luce della Genesi, secondo la prospettiva qui proposta, si può dire che Girard mostra come il desiderio umano si possa giocare senza pericolo nella relazionalità delle coppie orizzontali solo se tale relazionalità è riconosciuta come immagine e traccia della relazionalità divina, che verticalmente la fonda. Quando tale riferimento trascendente è negato, il desiderio si ripiega dal fondamento triangolare originario a un appiattimento binario e speculare, che non può che terminare in conflitto. Desiderante e desiderato si approssimano sempre più, diventando a ogni passo più simili e riducendo di volta in volta lo spazio vitale che secondo il disegno di Dio li distingue relazionalmente. Il processo è la riproduzione in piccolo di quanto visualizzato su scala cosmica nel diluvio universale, con il chiudersi dello iato tra le acque di sopra e le acque di sotto, differenza che la parola di Dio aveva creato come luogo per la vita dell'uomo (cf. Gen 1,7; 7,1-24). Così la lettura girardiana ha il pregio di evidenziare il legame tra idolatria e violenza, pericolo che incombe anche sul post-moderno.¹³

Evidentemente qui non si vuole riproporre un discorso dialettico, che squalifichi *a priori* le religioni non cristiane, qualificando in senso idolatrico tutto ciò che le riguarda. Come detto, il fenomeno caratterizza l'esistenza quotidiana dell'uomo e della donna e costantemente si insinua anche nella

¹¹ Si veda, ad esempio, R. GIRARD, *Teoria mimetica e teologia*, in ID., *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano 2004, 63-80.

¹² *Ibid.*, 76.

¹³ Il dialogo con Gianni Vattimo è esemplare da questo punto di vista: cf. R. GIRARD - G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa 2006.

fede del cristiano. In questo sembra che un punto di equilibrio estremamente lucido sia quello di Jean Daniélou, il quale evidenzia la bontà del paganesimo antico, proprio a partire dagli elementi cosmici che la dottrina della creazione ci permette di apprezzare.¹⁴ Ma tale operazione non impedisce al patrologo gesuita, a sua volta accademico di Francia, figlio di un anticlericale e fratello di un cattolico diventato induista, di porre la questione dell'adorazione come centro di tutto il pensiero umano.¹⁵ Così il *mythos* è presentato come attesa di un incontro con un *logos* non più solo umano – come si dà nella metafisica di Platone e Aristotele –, ma con il *Logos* divino che di quell'attesa è l'origine in quanto Creatore.

L'idolatria è, allora, proprio l'errore radicale dell'adorazione, di cui oggi non si parla più a livello ecclesiale. Ovviamente ci sono eccellenti eccezioni, come quella di Pierangelo Sequeri e il suo prezioso volumetto *Contro gli idoli postmoderni*.¹⁶ Con la sua abituale lucidità, egli identifica nel mito dell'eterna giovinezza (*a*), nell'utopia della crescita illimitata (*b*), nel totalitarismo comunicativo (*c*) e nella secolarizzazione del religioso (*d*), i quattro idoli fondamentali che la post-modernità impone. Quello che più colpisce nell'analisi del teologo milanese è la profonda sequenzialità delle nuove “divinità” da lui descritte. L'incapacità di crescere, superando una frustrazione iniziatica, porta a un mondo senza padri, cioè di eterni adolescenti i quali sono tutti tesi a sfuggire il limite, che in ultima analisi è sempre la morte. Ma a livello socio-economico ciò si traduce nel mito della crescita continua, che ci illude come collettività di non dover mai confrontarci con il limite stesso. Il consumismo è traduzione di tutto questo, che però conosce un'espansione simbolico-culturale nel terzo idolo del pan-comunicativismo, per il quale coloro che si illudono di comunicare finiscono per essere dissolti nel loro stesso essere comunicati, come novelli capri espiatori sull'altare di «the show must go on». Infine, teologicamente, la radice del tutto, il capo della legione demoniaca, è la secolarizzazione del religioso, nella quale la finitezza della creatura è esplicitamente proposta come risposta al desiderio di infinito dell'uomo, essenza dell'atto idolatrico che orizzontalizzando la spinta verticale dell'uomo la intrappola nel finito e genera violenza.

¹⁴ Cf., ad esempio, J. DANIELOU, *Miti pagani, mistero cristiano*, Arkeios, Roma 1995.

¹⁵ Cf. J. DANIELOU, *L'orazione problema politico*, Arkeios, Roma 2000.

¹⁶ Cf. P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2012.

La presente proposta diagnostica si conclude, dunque, con la constatazione che nell'annuncio da parte della Chiesa, oggi la critica all'idolatria è radicalmente in ombra.¹⁷ Di ciò pare essere causa proprio la perdita della coscienza del valore metafisico ed esistenziale del messaggio genesiaco. Da questo dipende anche l'evaporazione praticamente totale della preoccupazione missionaria. In fondo, la perdita di tali riferimenti fondamentali ha lasciato in ombra la significatività dell'annuncio. E da ciò è seguita l'incapacità di rendere ragione della propria speranza, nel senso più radicale dell'espressione apostolica (cf. 1Pt 3,15). La preoccupazione e l'attività kerygmatica si è, infatti, scontrata con la risposta dell'uomo contemporaneo, il quale si chiede (e ci chiede), a ragione, «cosa mi importa che Cristo è risorto?».

Questa è proprio la domanda da cui partire per evangelizzare il camaleonte.

4. Narrazioni, relazioni e domande

Il punto centrale che tale domanda rivela è la mancanza di percezione della significatività della salvezza cristiana. L'idolo, infatti, promette di rispondere al desiderio di infinito del cuore umano rimuovendo dall'orizzonte soggettivo il limite. In tale stato, l'annuncio pasquale non è più colto nella sua dimensione salvifica. Joseph Ratzinger lo ha illustrato con il racconto kierkegaardiano del pagliaccio che va a cercare aiuto nel villaggio perché il suo circo è in fiamme, suscitando le risate dei presenti, le cui case poi prenderanno fuoco.¹⁸ Ma forse ora la situazione è ancora peggiore, perché le migliori intelligenze del pianeta sono dedicate a *entertainment* e pubblicità, in modo tale che catturare l'attenzione diventa impossibile. L'immagine andrebbe aggiornata: i teologi oggi sembrano più le *hostess* o gli *steward* che prima di un volo illustrano le misure di sicurezza, mentre tutti continuano a pensare ad altro, guardando fuori dal finestrino o leggendo, perché non percepiscono in atto il valore salvifico del messaggio.

¹⁷ Si contano lodevoli eccezioni, il cui successo pastorale dovrebbe far riflettere, come l'esperienza dei Dieci comandamenti di don Fabio Rosini. Si vedano le sue pubblicazioni: F. ROSINI, *Solo l'amore crea. Le opere di misericordia spirituale*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2016; ID., *L'arte di ricominciare. I sei giorni della creazione e l'inizio del discernimento*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2018 e ID., *L'arte di guarire. L'emorroissa e il sentiero della vita sana*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2020.

¹⁸ Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1969, 12.

Ben diverso è ciò che accade quando si attraversa una turbolenza forte o quando addirittura si sospetta che possa esserci un problema più grave.

L'annuncio deve allora tornare alle sue fonti, a partire dalla Scrittura e dalla lettura che i primi cristiani ne hanno fatto. E la Bibbia va considerata in tutte le sue parti, come una narrazione unica, memoria di un popolo vivo.

L'incapacità di mostrare al camaleonte contemporaneo perché l'eredità di cui siamo latori è preziosa, sembra dipendere proprio da questo punto. Biblicamente è come se avessimo separato il linguaggio nomistico, da quello profetico e da quello sapienziale.¹⁹ La Legge mosaica e l'esodo paiono fasi superate che nulla hanno da dire al lettore contemporaneo. Invece, se davvero la Genesi è vera e se la si legge attraverso la lente sapienziale, ci si accorge che ogni uomo, con la sua tensione tra finitudine e desiderio dell'infinito, è destinato a un esodo. Solo uscendo da sé, infatti, solo iniziando un viaggio, può trovare se stesso. È significativo che in ebraico l'ebreo è chiamato *ivrit*, cioè colui che attraversa, che parte. In fondo l'espressione «ebreo errante» è un pleonasma che descrive la struttura più profonda di ogni uomo e, quindi, quella stessa struttura che spinge il camaleonte alla sua difesa mimetica. Invece il popolo d'Israele aveva coscienza del rapporto tra la legge e la creazione, in quanto le dieci parole ricostituivano quest'ultima, ferita dopo il peccato originale, rinnovando le dieci parole con le quali il Creatore aveva posto in essere ogni cosa. In termini ontologico-trinitari si potrebbe dire che la legge e i profeti non fanno altro che riportare il credente alla radice relazionale del mondo e dell'uomo.

Così l'insegnamento morale dei profeti non è semplicemente rimprovero per non aver obbedito, ma più in profondità, la corrispondenza di parole ed eventi, mostra come l'obbedienza è relazione con il reale, con la verità e il fondamento dell'uomo, a differenza delle immagini idolatriche. Al di fuori della parola di Dio non si può vivere, non perché altrimenti il Creatore si arrabbia e ci fulmina, ma perché semplicemente non c'è vita al di fuori della relazione con lui. Quando si chiudono le persiane e si impedisce alla luce di entrare, la casa si riempie di oscurità, che non è qualcosa, ma solo assenza di luce. La causa del buio non è la luce, ma la scelta di chi

¹⁹ Una recente edizione della Bibbia che supera questo rischio e si rivela estremamente utile per una lettura sapienziale è *La Bibbia. Scrutate le Scritture*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2020.

ha deciso di impedirne l'accesso. Tale ragionamento metafisico è alla base della predicazione profetica, che ancora una volta deve essere letta in senso relazionale. Per farlo, però, occorre partire dai libri sapienziali, i quali hanno il compito di mostrare il valore di tutto quanto li ha preceduti per la vita concreta del credente.

È significativo che gran parte di tale letteratura, che chiude il percorso del Primo Testamento e prepara immediatamente all'incontro con il Messia, sia preghiera e poesia. Si pensi ai salmi, i quali occupano una posizione particolare nella liturgia della Chiesa, proprio perché servono come criterio ermeneutico dell'insieme della Scrittura, ruolo oggi purtroppo trascurato. Nella letteratura sapienziale è possibile rinvenire un percorso che può essere riconosciuto come estremamente significativo dal punto di vista narrativo e teologico.

Il libro dei Proverbi presenta il cosmo e la vita dell'uomo a partire dall'esistenza di una bellissima donna, la *sophia*, che è il senso di ogni cosa, la possibilità stessa insita nel creato e nella storia di riconoscere la mano del Creatore, il quale ha fatto tutto con arte, con un disegno, che è la Sapienza, appunto. Non è un caso se «figlio mio» è epiteto che compare molte volte nel testo: il rapporto tra Dio e l'uomo rivelato da questo libro della Scrittura è filiale (cf. Pro 1,10; 2,1; 3,1; 3,11; 3,21; 4,20; 5,1; 6,1; 6,3; 6,20; 7,1; 7,24; 19,27; 23,15; 31,2; si veda anche 8,32). Si tratta dell'inizio, corrispondente all'infanzia della vita, quando si scopre che il mondo è ordinato, che tutto ha un senso, che esiste una legge interna buona. Il Nuovo Testamento dirà poi che tale sapienza ha a che vedere con il *Logos* che si fa carne, fin da principio nel disegno del Creatore, nel mistero nascosto prima dei secoli (cf. Ef 3,9; 1Cor 2,7).

Dopo questo inizio fondante, il Qohelet rappresenta una fase “adolescenziale”, nella quale il credente esce dallo spazio ordinato del mondo filiale disegnato dai Proverbi per scontrarsi con il limite appunto. Se i Proverbi sono un libro “materno”, ora si passa all'ambito “paterno”, post-iniziatico, dove il limite è percepito con tutta la sua forza. *L'incipit* lancinante dell'Ecclesiaste: «Vanità delle vanità, tutto è vanità» (Qo 1,2), in verità libera, perché mette in rapporto con il reale e rinvia alla necessità di fondare il proprio desiderio di infinito solo nell'obbedienza al Creatore che è capace di salvare. Il testo percorre le realtà più importanti della vita umana, dal lavoro al vino, dal riso al pianto, tutta l'esistenza nella sua

concretezza quotidiana è passata al vaglio, per dire che tutto viene meno e nulla può prendere il posto di Dio. La funzione antidolatrca è evidente, ma essa è declinata in termini significativi per l'uomo, per ogni uomo, con le sue domande e la sua ricerca di pienezza. Il richiamo ai differenti tempi, quello per nascere e per morire, quello per piantare e per sradicare, o per distruggere e per costruire (cf. Qo 3,2-3), attaccano direttamente l'idolo postmoderno della crescita illimitata. Il tempo per tacere e il tempo per parlare pongono un limite all'idolo della comunicazione compulsiva (cf. Qo 3,7), ribadito dall'affermazione «dalle molte preoccupazioni vengono i sogni e dalle molte chiacchiere il discorso dello stolto» (Qo 5,2). L'origine polverosa dell'uomo sarà il suo ineludibile destino (cf. Qo 3,20-22) e il denaro, strumento dall'enorme potenziale idolatrco perché potenzialmente può acquisire nella mente ogni forma, non ne può colmare il cuore (cf. Qo 5,9). Per questo bisogna temere solo Dio e osservare i suoi comandamenti (cf. Qo 12,13), qui proposti come legge interna della vita dell'uomo a partire dalla descrizione quasi espressionista dei suoi limiti.

Dopo tale *pars destruens* che attraversa tutta l'esistenza reale del lettore, il percorso sapienziale culmina in un doppio finale, nella declinazione femminile e maschile, con il Cantico dei Cantici e con Giobbe. Entrambi questi libri hanno una struttura che, alla luce del Nuovo Testamento, possiamo definire «pasquale»,²⁰ perché propongono una «morte e risurrezione» fondata sulla fedeltà al rapporto personale con Dio. La sposa cerca il suo sposo ma per trovarlo, seguendo la sua voce che si allontana come un cerbiatto (cf. Ct 2,8), deve iniziare un viaggio per nulla romantico, lungo il quale viene anche percossa dalle guardie (cf. Ct 5,2-7). Ogni volta che l'incontro sembra aver avuto luogo, si scopre che in verità la ricerca continua ancora.²¹ Solo alla fine, in questo viaggio che si rinnova continuamente, trova il suo amato, il quale è in lei come lei è in lui, non staticamente, ma dinamicamente, proprio perché lei cerca lui, perché è tesa, rivolta al

²⁰ In verità il Cantico dei Cantici era letto come preparazione alla Pasqua anche nella liturgia ebraica.

²¹ Gregorio di Nissa, nella sua magistrale lettura del testo biblico, rinviene in questa dinamica il riflesso dell'*epektasis*, cioè della divinizzazione dell'uomo che nella propria finitudine viene reso da Dio sempre più capace di unirsi con lui, crescendo all'infinito. Cf. G. MASPERO, *Ontology, History and Relation (schesis): Gregory of Nyssa's Epektasis*, in A.T.J. KAETHLER - S. MITRALEXIS (edd.), *Between Being and Time. From Ontology to Eschatology*, Lexington, Lanham 2019, 23-36.

suo amore. Lo dimostra il finale paradossale, nel quale la sposa dice allo sposo: «Fuggi, mio diletto, / simile a gazzella / o ad un cerbiatto, / sopra i monti degli aromi!» (Ct 8,14). Il compimento del viaggio e l'incontro non si danno in un idolatrico ideale romantico, ma nell'esperienza che «forte come la morte è l'amore» (Ct 8,6) e che «le grandi acque non possono spegnere l'amore» (Ct 8,7). Tradotto attraverso la lente sapienziale ciò significa che il desiderio di infinito che costituisce il cuore dell'uomo non deve temere il limite, perché il Creatore ama la sua creatura e continua a dirle che è bella, custodendola.

Dalla casa, che corrispondere all'esperienza dei Proverbi, la sposa – che i Padri hanno interpretato come simbolo sia dell'anima sia della Chiesa – deve attraversare la realtà della frustrazione, uscendo da sé verso lo scontro con i limiti, di cui ci parla il Qohelet, e solo in questo movimento trova lo sposo e si unisce a lui. Così in Giobbe, dove la tentazione satanica e la critica anti-idolatrica è più esplicita, dalla situazione di benessere familiare iniziale il protagonista viene proiettato al di fuori di sé, in un “viaggio” dell'anima che viene sottoposta al moralismo degli amici e al cinismo della moglie, per poi prendere l'iniziativa contro Dio, citandolo in giudizio come si fa con i colpevoli (cf. Gb 13). Giobbe giunge, infine, a uno stato di benessere più grande, che però è compiuto nell'esperienza di aver visto Dio, di essersi riscoperto sua creatura (cf. Gb 40), proprio nel confronto tra la grandezza del Creatore e i propri limiti.²² Così, sia per lei sia per lui, per la sposa e per l'uomo della terra di Uz, il cammino della sapienza culmina nella relazione personale con il Dio trascendente ed infinito che si fa prossimo all'uomo.

Si comprende perché questi testi sono preparazione immediata all'incontro con il Cristo, il quale pone come unica condizione per essere salvi il sapere che si ha bisogno di salvezza. Lui, infatti, non è venuto a giudicare il mondo ma a salvarlo (cf. Gv 3,17; 12,47), quindi cerca i malati, i lebbrosi, i ciechi. Ma se una persona pensa di non aver bisogno del medico, allora l'incontro non avviene, perché Dio agisce sempre nella e per la libertà (cf. Mt 9,9-13). Egli si avvicina all'uomo con tenerezza condividendone la fragilità.

Veniamo, così, al cuore di quello che la rilettura sapienziale della Scrittura può offrire alla nostra ricerca su come parlare di Dio oggi al camaleonte contemporaneo. Gesù non cambia uno iota della legge e compie il

²² «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono» (Gb 42,5).

messaggio dei profeti (cf. Mt 5,17-20). Nella trasfigurazione parla con Mosè e con Elia (cf. Mt 17,1-8 e //). Ma ciò che lui aggiunge a loro è proprio la relazione con il Padre dei cieli, che fa piovere sui giusti e sugli ingiusti, comunicando una vita senza limiti (cf. Mt 5,45). Il paradosso delle beatitudini (cf. Mt 5,3-12) non può essere ridotto moralisticamente dicendo che è bene piangere o essere perseguitati, ma deve portare all'apertura a colui che solo può consolare, perché è Padre. Tutti siamo poveri di spirito, perché abbiamo un desiderio infinito, ma siamo finiti. Tutti siamo perseguitati a causa della giustizia, perché finiremo di sicuro per essere capri espiatori per qualcuno. Così le beatitudini ci dicono che il nostro desiderio ha bisogno di essere redento. E lo stesso è il messaggio sapienziale delle parabole. Dalla perla preziosa nel campo (cf. Mt 13,45-46) al figliol prodigo (cf. Lc 15,11-32), dalla pecora perduta (cf. Mt 8,12-14) ai lavoratori dell'ultima ora (cf. Mt 20,1-16), tutto declina il paradosso delle beatitudini in termini legati alla vita quotidiana degli ascoltatori, rivelando la significatività dell'incontro con Gesù di Nazareth per il desiderio infinito dei suoi ascoltatori. Gli stessi miracoli hanno come obiettivo questo punto, a partire dal primo a Cana (cf. Gv 2,1-11). Infatti ogni uomo nella sua esistenza finisce il vino, ogni amore, ogni amicizia, ogni lavoro, ogni passione è segnata da questa esperienza radicale del limite.

Da tale prospettiva la domanda su chi è quel falegname ebreo, cugino del Battista, che ha insegnato a pescare ai suoi primi discepoli pescatori, acquista un valore infinito. Così il richiamo alla conversione si presenta come possibile, a partire dalla dimensione teologale donata dalla sua presenza. Ma *kerygma* e richiamo morale devono *sequire e non precedere* la dimensione sapienziale, compiuta nella predicazione in parabole del Cristo e nei suoi miracoli.

Dunque, prendere sul serio la prospettiva sapienziale significa leggere la Scrittura come un'unica storia, nella quale tempo e presente si sono abbracciati una volta per tutte. Da qui discende che la lettura del testo sacro non può essere concepita al di fuori del riferimento alla liturgia e alla vita sacramentale, in quanto questi sono il suo più autentico *Sitz im Leben*, perché sono vita degli ascoltatori nel loro tempo. In tal modo, tra il momento concreto del passato, con tutte le sue determinazioni storiche che il metodo storico-critico ci aiuta a rinvenire, e il momento presente, dove vive il camaleonte, non si dà opposizione, perché la prospettiva sapienziale permette di recuperare l'elemento tipologico e quello ecclesiale, come trama di relazioni

che costituiscono ontologicamente il tessuto del tempo di ogni uomo, essere radicato nel finito ma proteso all'infinito.

Perché questo recupero esegetico è così fondamentale per parlare di Dio oggi? Il punto è che abbiamo dimenticato che quelli che chiamiamo valori non sono realtà concettuali autoevidenti, idee chiare e distinte, ma sono espressione di una storia, di un'esperienza. Quando come cristiani parliamo dell'importanza della famiglia, della vita e, perfino, della misericordia, non dobbiamo dimenticare che noi abbiamo fatto (o dovremmo aver fatto) esperienza della bellezza e realtà di ciò di cui parliamo. Invece il camaleonte ha un'esperienza diversa, in modo tale che quei concetti assumono un altro significato dalla sua prospettiva. Morale e virtù vengono percepite solo come richiesta di prestazioni. Per questo la narrazione e la relazione devono essere elementi essenziali dell'annuncio evangelico oggi, come lo sono sempre stati nell'esperienza di Israele e dei primi cristiani. Non è un caso se l'esegesi patristica, che tanto scandalizza l'approccio epistemologico positivista, in verità si fonda proprio su tali principi, recuperati dalla lettura sapienziale del testo rivelato.

La sfida, dunque, non è dare risposte al camaleonte, ma suscitare e sostenere le sue domande, condividendo con lui le nostre. Il desiderio di infinito che portiamo nel cuore non è assurdo, la pretesa di essere amati per quello che si è a cui tutti aneliamo, il bisogno di tenerezza come accettazione della propria fragilità di cui parla papa Francesco²³ e la tensione verso un'esperienza di bene illimitata, non sono utopie o illusioni, perché appartengono al nucleo metafisico più profondo dell'essere umano, al suo cuore, creato così da Dio.

5. Un annuncio mariano

Quindi, in conclusione di questo percorso si propone una risposta alle domande: «perché il camaleonte si difende?», «perché cerca se stesso imitando l'attesa degli altri attorno a sé?». La ragione più profonda, dalla prospettiva dell'approccio sapienziale alla sacra Scrittura, è che al giovane e all'adulto contemporaneo manca la storia personale, la coscienza di essere parte di un popolo vivo, uscito dalla mani di Dio, e di essere belli, ben fatti. Proprio quella storia che noi possiamo e dobbiamo far loro conoscere.

²³ Cf. FRANCESCO, Lettera apostolica *Patris corde* (8 dicembre 2020), n. 2.

Allora, nel domandarci come parlare di Dio oggi dobbiamo mettere da parte ogni senso di insufficienza e tornare ad assaporare il tesoro della Scrittura che abbiamo ricevuto, tornare a stupirci del creato, tornare a interrogarci e farci interrogare. Sempre i concetti diventano idoli e solo lo stupore è davvero in grado di conoscere. A furia di disegnare mappe del reale ci dimentichiamo la bellezza della realtà, e, troppo preoccupati di non andare fuori strada, non andiamo da nessuna parte, fermiamo il nostro viaggio, innescato dal desiderio di infinito che alberga nel più profondo del nostro cuore finito, in quanto creature del Dio vivo.

La dimensione sapienziale ci permette di scoprire, infatti, che la storia di Adamo ed Eva, di Abramo, di Mosè o di Osea, così come quella di Pietro, Giacomo e Giovanni non è chiusa nel passato, ma è la nostra storia, perché Cristo è risorto, è vivo, come Saulo ha scoperto sulla via di Damasco ed è divenuto Paolo. Non possiamo competere con le narrazioni alle quali i “Sauli” nostri contemporanei sono esposti, perché tutto il sistema socio-economico è mirato a renderci fruitori passivi di storie che determinino i comportamenti in senso consumista. Ma noi cristiani siamo gli unici ad avere la possibilità di renderli protagonisti attivi della storia che è la sorgente di tutte le storie.

Solo leggendo loro la sacra Scrittura potremo dir loro che sono belli, anzi molto belli. Solo così potremo mostrare che le loro paure hanno senso, in particolare quella della morte, perché questo è il problema di ogni uomo. Solo così potremo rendere ragione della loro delusione rispetto alle soluzioni offerte dal mondo, che non riescono a placare il senso di incompletezza che rode il loro cuore.

Chiedendo venia per la domanda imbarazzante, val la pena allora di domandarci quante delle omelie nelle nostre Chiese parlano di Dio, piuttosto che di questioni politico-sociali? Quanto la nostra catechesi è efficace nell'introdurre i bambini e i ragazzi alla lettura della sacra Scrittura? Quanto la nostra iniziazione cristiana ci aiuta a renderci conto di chi è il Signore Gesù? Fëdor M. Dostoevskij nei *Fratelli Karamazov* suggerisce a quei sacerdoti che non si sentono capaci di parlare di Dio, di iniziare a spiegare la Scrittura, di radunare attorno a sé i bambini e iniziare a leggere loro le grandi storie dell'Antico Testamento e poi di leggere il Vangelo, in particolare Giovanni, perché il piccolo seme posto nei cuori cresce e attira, arrivando agli adulti e a tutti.²⁴ Non è che tutti noi, presi dai commenti,

²⁴ F.M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, II, libro VI, 2.b.

pieni di analisi scientifica, ci siamo dimenticati di leggere il testo, di leggerlo noi e di leggerlo al popolo? I fedeli a noi affidati non sono, forse, in balia di un'immagine di Dio simile a quella del padre del piccolo Kafka, perché noi non parliamo più di lui?

Fabrice Hadjadj, in un breve e prezioso libro il cui titolo rinvia proprio alla domanda su come parlare di Dio oggi,²⁵ in modo tanto acuto quanto sorprendente, recupera la critica nietzschiana al cristianesimo, mostrando come il grande filologo e filosofo tedesco in fondo volesse solo sfuggire a un'immagine di Dio che avesse bisogno di negare o sminuire il mondo per esistere.²⁶ Così indica, come necessaria via per l'annuncio oggi, che gli annunciatori si facciano carico di mostrare cosa c'entra il Creatore con le belle donne o con il calcio, cioè con le passioni che muovono il cuore degli uomini di oggi. Perciò invoca un approccio metafisico che sappia mostrare la tenerezza di Dio verso le cose più piccole, verso l'esistente concreto: «Portare il suo nome non vuol dire farlo cadere dall'alto, ma se mai lasciarlo salire dal fondo di ogni realtà».²⁷

Ma questo non è forse ciò che ha fatto Maria? Non è forse lei la prima annunciatrice del nome di Gesù, Dio che non rimane in alto nella propria trascendenza, ma si fa carne, carne proprio di Maria? I Padri della Chiesa hanno identificato anche con lei quella Sapienza con la quale il mondo è stato creato, per indicare che fin dal primo istante il senso del mondo è l'incarnazione. L'arte con la quale è stata fatta ogni cosa abbraccia, dunque, la Madre di Dio, che prima ancora dell'alba, già riflette la luce del sole che annuncia.²⁸ L'esegesi sapienziale è esegesi mariana, lettura del testo rivelato, piena di fiducia nella propria bontà e bellezza. Ed è da lei che possiamo partire per parlare di Dio al camaleonte di oggi, proprio dal suo cuore finito che ha incontrato davvero l'infinito e lo ha custodito per noi.

²⁵ F. HADJADJ, *Come parlare di Dio oggi? Anti-manuale di evangelizzazione*, EMP, Padova 2013.

²⁶ Cf. *ibid.*, 42-57.

²⁷ *Ibid.*, 56-57.

²⁸ H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris 1965, 113.

**VIVERE COME SE DIO NON ESISTESSE.
UNA RIFLESSIONE SULLA TRASCENDENZA DIVINA
E LA MEDIAZIONE CRISTIANA**

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 21 (2022) 273-287

Durante una recente visita a Pompei il guida spiegò elementi interessanti della vita sociale, familiare ed economica della città campana nei tempi prima dell'eruzione del Vesuvio. Notevole era la *naturalezza* con cui i cittadini svolgevano la loro vita religiosa. Prima e dopo qualsiasi evento o impegno si invocavano assiduamente gli dèi, gli si facevano delle offerte per assicurare il buon esito dell'attività che si voleva svolgere. Il fatto che con frequenza l'intercessione non "funzionasse" non cancellava il senso di dipendenza dalle divinità. Non si negava né si discuteva la religione... la si *praticava*: tutti la praticavano nel loro quotidiano.¹ Il tempio di Apollo, costruito a Pompei centovent'anni prima di Cristo accanto al mercato, o foro, era in realtà al centro della città, della vita dei cittadini. Oltre ai templi pubblici, la maggior parte delle case aveva un piccolo santuario, o *lararium*, in cui si svolgevano le cerimonie e i rituali quotidiani per placare i *lares* (le divinità domestiche) e i *penates*, che avevano cura della casa. C'erano delle divinità per quasi tutte le attività umane possibili e immaginabili. La religione era una parte integrante, innegabile della vita. Vivere

¹ Cf. F. SANTANGELO, *Pompey and Religion*, in «Hermes» 135 (2/2007) 228-233. Si veda anche l'opera importante di M. BEARD, *Pompeii. The Life of a Roman Town*, Profile Books, London 2008.

come se Dio (o le divinità) non esistesse era impensabile. La vita non era religiosa, era religione. Le divinità erano dovunque.

Qualcosa del genere si può dire del racconto che offrì il filosofo Charles Taylor nella prima parte della sua opera *L'età secolare*,² per quanto riguarda la vita religiosa tipica del primo medioevo cristiano occidentale. Descriveva la posizione degli uomini rispetto al mondo in cui Dio era presente adoperando i termini *embedded* e *porous*, che possiamo tradurre rispettivamente come «radicato/inserito» e «poroso». In effetti, le persone, i credenti cristiani, si sentivano *integrate* nel mondo, nella società, nella vita della Chiesa, anzi, nella medesima vita divina. Predominava una visione unitaria gerarchica. L'individuo psicologicamente indipendente non era il punto di riferimento, come divenne dopo. Tuttavia, nel medioevo non erano più le divinità che mediavano ed esprimevano questa presenza, come accadeva tra i romani, poiché non si credeva alla loro esistenza. La mediazione la svolgevano elementi materiali di ogni tipo: cibi, piante, salute, elementi climatici, poi le reliquie dei santi, la «santa Ostia», le candele... tutti contenevano e indirizzavano la potenza di Dio. Certamente nessuno dubitava dell'esistenza e dell'agire della divinità.

Però le cose sono ben cambiate, dice Taylor, nei tempi moderni. Perché l'esistenza di Dio non è più qualcosa di scontato. Come dice l'autore in una frase chiave del libro:

Perché è così difficile credere in Dio nel mondo occidentale moderno, mentre nel 1500 era quasi impossibile non farlo?³

Oggi è frequente tra le persone vantarsi di essere “atei”, affermando che non hanno nessuna religione (in inglese sono chiamati gli *none*). Perciò ci chiediamo con Taylor: perché è successo questo? perché è subentrato così ampiamente l'idea che “Dio” sia inconoscibile e agli effetti pratici inesistente al punto che gli uomini possono tranquillamente vivere «come se Dio non esistesse»?

In questo saggio, che considera la questione della nascita dell'ateismo religioso, volevo fare riferimento a due momenti della nostra comprensione

² Cf. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009. Per una presentazione, discussione e critica dell'opera di Taylor, cf. P. O'CALLAGHAN, *The Eclipse of Worship. Theological Reflections on Charles Taylor's A Secular Age*, in «Euntes Docete» 62 (2/2009) 89-123.

³ TAYLOR, *L'età secolare*, 25.

di Dio, della rivelazione e della salvezza cristiana, dentro i quali è stato possibile consolidare questa percezione.

– Il primo riguarda la questione della *trascendenza* divina rispetto al mondo, tenendo conto che Dio è pure *immanente* ad esso.⁴ In effetti, in Cristo Dio è diventato *Emmanuel*, «Dio con noi», *intimior intimo meo*, come diceva Agostino, «più vicino a me di quanto io sia a me stesso».⁵ Ma se ci arrestiamo alla trascendenza divina “perdiamo” Iddio, perché non entra più nel nostro radar; se invece ci soffermiamo sull’immanenza di Dio lui rimarrà nascosto all’interno della creatura. Si capisce, quindi, che bisogna superare l’alternativa tra trascendenza e immanenza, chiedendoci come possiamo “combinare” questi elementi, spiegandoli insieme. Se Dio è completamente trascendente, come si intende la sua immanenza, o presenza, o vicinanza? E se Dio, invece, è completamente immanente, sarà doveroso sacrificare la sua trascendenza?

– Il secondo momento riguarda la dinamica della *mediazione* nell’economia cristiana. La filosofia greca impostava la presenza di Dio nel mondo sistematicamente intorno alle diverse mediazioni: il mondo consisteva in una gerarchia perfettamente integrata a partire dal più alto (il *bene* di Platone, l’*uno* di Plotino) verso il più basso, la materia, con una grande varietà di esseri intermedi, divini, come, ad esempio, il demiurgo, il *logos*, l’anima del mondo, le anime degli eroi e degli uomini, ecc. Logicamente questa abbondanza e onnipresenza di “mediazioni” rendeva la vita divina molto “familiare” alla vita umana con le sue necessità particolari. Il politeismo era quasi inevitabile. Però la visione cristiana del mondo e dell’uomo, chiaramente monoteista, parlava anche delle mediazioni, certamente a livello di salvezza e di culto religioso (cf. 1Tm 2,5). Però a livello più fondamentale, l’universo intero, la realtà, non è considerata qualcosa di mediato, nel senso che è stato creato *ex nihilo* direttamente da Dio, senza esseri intermedi e senza strumenti. Come vedremo più avanti questo semplice fatto cambia profondamente non solo il modo con cui si percepisce il mondo, la

⁴ Ho sviluppato questi temi in modo più esteso in P. O’CALLAGHAN, *God’s Gift of the Universe. An Introduction to Creation Theology*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2022, 157-62.

⁵ AGOSTINO, *Confessioni* III, 6,11.

sua "autonomia" e la sua secolarità, ma anche il modo in cui il mondo, e specialmente l'uomo, si rapporta con Dio.

1. Il Dio trascendente e immanente

Dio, secondo il profeta Isaia, dichiara che «i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie. Oracolo del Signore. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri» (Is 55,8-9). Dio nel suo essere e agire è completamente trascendente alle creature. Giovanni Damasceno dice che Dio «è nel suo proprio posto, riempiendo tutte le cose ed essendo al di sopra di tutte le cose e mantenendo lui stesso tutte le cose... tutte le cose sono lontane da Dio non per luogo ma per natura».⁶ Anselmo parla di Dio come «ciò di cui non si può concepire nulla di più grande».⁷ Tommaso dice che *Deus non est in genere*, «Dio non appartiene a nessuna specie».⁸ Vale a dire che Dio non è un essere come qualsiasi altro. Non è un essere in più. Così la sua stessa esistenza destabilizza qualsiasi sistema concettuale che cerca di comprendere e domare la realtà in generale.⁹ Come disse Agostino:

Stiamo parlando di Dio; c'è da meravigliarsi se non capite? Perché se capite, non è Dio. Che ci sia una pia confessione di ignoranza, piuttosto che un'avventata professione di conoscenza. Raggiungere con la mente in qualsiasi misura è una grande benedizione, ma comprenderlo è del tutto impossibile.¹⁰

Questo è ciò che significa *trascendenza* di Dio: Dio non è un di più tra gli altri, non è nemmeno l'apice degli esseri; piuttosto è totalmente al di sopra e oltre tutti gli esseri.

Macario il Grande dice: «Lui è Dio, e lei [l'anima] è non-Dio. Lui è il Signore, e lei l'ancella. Lui il Creatore, e lei la creazione. Lui l'Architetto, e lei il tessuto. E non c'è nulla in comune tra lui e la sua natura».¹¹

⁶ GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* I, 13.

⁷ ANSELMO, *Proslogion* 2.

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *STh* I, q. 3, a. 5.

⁹ Cf. I.A. MCFARLAND, *From Nothing. A Theology of Creation*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2014, 30.

¹⁰ AGOSTINO, *Sermo* 117,3.5.

¹¹ MACARIO D'EGITTO, *Hom.* 49,4.

Giovanni Damasceno osserva che mentre «generazione significa produrre dalla sostanza di colui che genera una prole simile nella sostanza al generatore, creazione... è il portare all'essere, dal di fuori e non dalla sostanza del creatore, un attore di qualcosa, completamente diverso [per natura]». ¹²

Georges Florovsky spiega queste parole come segue: «C'è una distanza infinita tra Dio e la creazione, e si tratta una *distanza di nature*. Tutto è distante da Dio ed è distante da lui non per luogo ma per natura... in questo consiste la dualità vivente tra Dio e creazione» ¹³.

John D. Zizioulas lo più dice semplicemente: «Tutto ciò che esiste è creato o increato. Non esiste una categoria intermedia... Nel nostro caso l'esistenza è forzata. È facile supporre che se è necessaria per noi, l'esistenza deve essere necessaria per colui che ci ha portato all'esistenza, ma non possiamo dedurre l'una dall'altra». ¹⁴

Secondo Robert Sokolowski, «nella fede cristiana si intende che Dio non solo ha creato il mondo, ma che ha permesso la distinzione tra sé e il mondo... Dio è inteso come distinto dal mondo, non la cosa migliore in esso». ¹⁵

A partire dalla convinzione della trascendenza divina bisogna capire che molte persone possono vivere «come se Dio non esistesse». Tuttavia, questa affermazione fondamentale potrebbe dare l'impressione che Dio sia distante dalle creature, estraneo e disinteressato ad esse. Il mondo potrebbe sussistere quindi «come se Dio non ci fosse». Il fatto però è che la Scrittura ci assicura che il Dio creatore è anche infinitamente vicino agli esseri creati: si dice, infatti, che Dio è *immanente* alla realtà creata. Dio è colui che fa «vivere tutte queste cose» (Ne 9,6) nel momento presente. Nel libro di Giobbe, Dio è colui che genera terremoti (cf. Gb 9,5-6), provoca eclissi (cf. v. 7), avvolge l'acqua nelle nuvole (cf. Gb 26,8), stende le sue nuvole sulla luna (cf. v. 9), fa scendere grandine e neve dai suoi magazzini (cf. Gb 38,22) e modella Giobbe stesso come argilla (cf. Gb 10,9). Nel Nuovo Testamento

¹² GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.* I, 8.

¹³ G. FLOROVSKY, *Creation and Creatuality*, in ID., *Creation and Redemption*, vol. 3, Nordland, Belmont (MA) 1976, 46.

¹⁴ J.D. ZIZIOULAS, *Creation and Salvation*, in ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, T&T Clark, London 2008, 91.

¹⁵ R.S. SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1995, 33 e 47.

l'enfasi si sposta su Cristo, il Verbo di Dio, in cui e attraverso cui esiste tutto l'ordine creato (cf. Gv 1,3). «Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono» (Col 1,17). Il Figlio è colui che «sostiene tutte le cose mediante la sua potente parola» (Eb 1,3).

Si tratta di un vero e proprio paradosso. Le creature non hanno letteralmente nulla di puramente proprio su cui ripiegare, tranne il nulla: *nihil*. Dio solo è il sostegno del loro essere e agire. Nulla di tutto ciò che esiste sfugge alla signoria divina. Infatti, Dio non solo crea il mondo, ma lo conserva nell'essere in ogni momento,¹⁶ lo muove ad agire secondo la natura che gli è stata data, e lo porta a compimento. Nulla sfugge alla mano di Dio. Dio è veramente onnipresente.

Ma come si combinano simultaneamente la trascendenza e l'immanenza di Dio? Si può avere l'impressione che se Dio è completamente trascendente rispetto al mondo creato, allora sarà distante da esso, disconnesso da esso, disinteressato ad esso. Dio dovrebbe scendere dal suo trono di gloria, per così dire, per essere vicino alle creature. Tali spiegazioni implicano naturalmente una visione antropomorfica e materialista della realtà, una visione in cui Dio e le creature si collocano sullo stesso piano come esseri da paragonare tra loro solo all'interno di una gerarchia. Si potrebbe pensare che tra Dio e il mondo ci sia un mutuo rapporto, cosicché Dio possa essere arricchito o influenzato dagli esseri creati.¹⁷ Se così fosse, Dio dovrebbe prendere le distanze dal mondo creato per affermare la sua trascendenza e sovranità, proprio come un'autorità umana deve stabilire una certa distanza dai suoi sudditi per poter comandare su di loro. Gary A. Anderson pone questa apparente obiezione nel modo seguente:

In un mondo in cui la materia si contrappone a Dio, Dio è necessariamente limitato dai vincoli che essa impone. Sebbene la trascendenza divina non sia a rischio, il grado di intimità [immanenza] che Dio può avere con il mondo è fortemente qualificato.¹⁸

¹⁶ Cf. O'CALLAGHAN, *God's Gift of the Universe*, 214-217.

¹⁷ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Can God be Enriched? On the Metaphysical Underpinnings of Von Balthasar's Theology*, in «Irish Theological Quarterly» 84 (2/2019) 175-194.

¹⁸ G.A. ANDERSON, *Creatio ex nihilo and the Bible*, in G.A. ANDERSON - M. BOCKMUEHL (eds.), *Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2018, 23.

Va detto però che in primo luogo *la trascendenza divina è proprio ciò che rende possibile l'immanenza*. Se Dio fosse metafisicamente paragonabile alle creature, allora avrebbe qualcosa in comune con loro e qualcosa non in comune. Ma Dio non ha niente in comune con gli esseri creati: li mantiene nell'essere e nell'azione senza identificarsi o confondersi in alcun modo con essi. Dio solo è buono, anzi, è la bontà stessa, la fonte di ogni bontà, anche se crea esseri buoni. Tommaso d'Aquino lo dice come segue: «Dio non è presente alle cose come se fosse mescolato ad esse: non è né la materia né la forma di qualcosa, ma è presente nelle sue opere come causa agente».¹⁹ E Régis Jolivet afferma:

La trascendenza divina non è un al di là spaziale, ma piuttosto un'indipendenza assoluta. L'immanenza non è una mescolanza dell'essere divino con le cose create, ma piuttosto un tipo di presenza spirituale.²⁰

La dottrina della creazione, secondo Kathryn Tanner, è precisamente ciò che «spiega come la Bibbia possa parlare dell'assoluta trascendenza e immanenza di Dio al mondo in modo non contraddittorio».²¹ Dio, infatti, è puro spirito, il che significa che è infinitamente vicino al mondo materiale senza diventarne parte. Questo è proprio ciò che significa la parola «spirito»: esso permea la realtà senza perdere se stesso.²² Richard Norris l'ha detto in modo succinto: «Ciò che rende Dio diverso da ogni creatura – la sua eterna e ingenerata semplicità – è quindi... proprio ciò che assicura il suo diretto e intimo coinvolgimento con ogni creatura».²³ Appunto, la trascendenza è precisamente ciò che rende possibile l'immanenza.

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles* II, 68.

²⁰ R. JOLIVET, *Métaphysique*, Emmanuel Vitte, Paris 1955⁵, 497.

²¹ K.E. TANNER, *God and Creation in Christian Theology*, Blackwell, Oxford 1988; cf. anche J.M. SOSKICE, *Creation and the Glory of Creatures*, in «Modern Theology» 29 (2013) 172-185.

²² McFarland osserva che «trascendenza e immanenza non si incontrano in una specie di relazione a somma zero nella dottrina cristiana della creazione dal nulla, perché la natura della differenza di Dio dalle creature – precisamente come colui che trascende tutte le categorie – non può essere definita in termini di differenze categoriche di tipo *questo* piuttosto che *quell'altro*, da cui le creature si distinguono le une dalle altre» (MCFARLAND, *From Nothing*, 105).

²³ R.A. NORRIS, *God and World in Early Christian Theology: A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen*, Black, London 1966, 86. Qui Norris si riferisce a Ireneo.

Ne consegue che la qualità radicale della creazione è ciò che rende la vita della grazia eminentemente necessaria per la salvezza delle creature. Sokolowski osserva:

Se l'agenzia umana potesse, di per sé, realizzare o almeno iniziare la vita divina nell'uomo, come sostenevano i pelagiani e i semi-pelagiani, allora quella vita divina sarebbe qualcosa di realizzabile all'interno dei poteri della natura e del mondo, e Dio non sarebbe distinto dal mondo nel modo in cui la fede cristiana lo intende.²⁴

McFarland, parlando dei racconti della creazione mitologica pre-giudaico-cristiana, osserva che «queste cosmogonie condividono il presupposto di una continuità ontologica fondamentale tra Creatore e creatura: il mondo e i suoi abitanti derivano dalla divinità in modo tale che il cosmo visibile include tracce della divinità, per quanto oscure o deformate queste possano essere». Però il mondo cristiano non contiene nessuna "traccia" della divinità. Secondo Teofilo e Ireneo, aggiunge lo stesso McFarland, «è proprio la *discontinuità* metafisica tra Creatore e creatura... che diventa per loro la base della capacità di Dio di interagire direttamente con le creature». ²⁵ E nelle parole di David B. Hart:

La dottrina della creazione *ex nihilo*, per l'azione libera di Dio, sollevò il principio della trascendenza divina a un'altezza del tutto vertiginosa. Ha prodotto una visione di questo mondo come dono gratuito dell'amore divino, buono in sé: non semplicemente il riflesso difettoso di un mondo più alto e più vero, non un'emanazione necessaria della natura divina o un'economia sacrificale di cui il divino in qualche modo si nutre, ma una realtà internamente coerente che per la sua stessa autonomia dà una testimonianza eloquente della bellezza e della potenza del Dio che l'ha fatto.²⁶

Le implicazioni concrete dell'intrecciarsi della trascendenza e dell'immanenza divine devono essere comprese in modo cristologico: il Verbo incarnato in persona fornisce la massima rivelazione di ciò che significa per Dio essere unito alla creatura, senza compromettere la natura propria di entrambi. Leggere la relazione trascendenza-immanenza da un punto di vista cristologico ci aiuta a capire che la stessa autosufficienza di Dio è ciò

²⁴ SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason*, 37.

²⁵ MCFARLAND, *From Nothing*, XII e 19.

²⁶ D.B. HART, *Atheist Delusions. The Christian Revolution and its Fashionable Enemies*, Yale University Press, New Haven (CT) 2009, 201.

che rende possibile il suo amore sconfinato per le creature²⁷ e la sua volontà di farle fiorire.²⁸ In effetti, l'amore di Dio per le creature non dipende dalla "loro" natura, dal "loro" povero contributo, ma precede interamente la loro esistenza ed essenza e azione. Il Verbo incarnato è *perfectus Deus*, non un Dio menomato, compromesso o ridotto, ed è *perfectus homo*, l'uomo autentico anche se perfettamente realizzato, che per questa ragione «manifesta l'uomo all'uomo».²⁹

Sokolowski scrive: «La distinzione tra Dio e il mondo, la negazione che Dio nella sua divinità sia parte o dipendente dal mondo, è stata portata avanti con maggiore chiarezza attraverso la discussione del modo in cui il Verbo si è fatto carne».³⁰ Infatti, la distinzione che la creazione stabilisce tra Dio e le creature è precisamente ciò che rende possibili la comprensione giusta dei misteri della Trinità, della grazia e dei sacramenti.³¹

²⁷ Vanno notate le seguenti parole della badessa Giuliana di Norwich del secolo XIV: «[Il Signore] mi mostrò una cosa piccola, non più grande di una nocciola, che giaceva nel palmo della mia mano, come mi sembrava, ed era rotonda come una palla. La guardai con gli occhi della mia comprensione e pensai: cosa può essere? Mi stupivo che potesse durare, perché pensavo che a causa della sua piccolezza sarebbe improvvisamente caduta nel nulla. E mi fu risposto nella mia comprensione: dura e durerà sempre, perché Dio la ama; e così ogni cosa ha l'essere attraverso l'amore di Dio. In questa piccola cosa ho visto tre proprietà. La prima è che Dio l'ha fatta, la seconda è che Dio la ama, la terza è che Dio la conserva. Ma cosa ho visto in essa? È che Dio è il creatore e il protettore e l'amore» (JULIAN OF NORWICH, *Showings* V, Paulist Press, New York 1978, 183).

²⁸ McFarland insiste su questo punto. «Interpretare la creazione *dal nulla* come se significasse che in principio non c'è nient'altro che Dio, che *non* è stato creato *nulla a parte Dio* e che nella creazione *nulla limita Dio* – questa interpretazione in prima istanza suggerisce visioni molto tradizionali dell'autosufficienza divina, dell'onniscienza e della sovranità, rispettivamente. Letti all'interno della cornice specificamente cristologica suggerita dai versi iniziali del Vangelo di Giovanni, tuttavia, questi attributi proibitivi acquistano un aspetto piuttosto diverso: *Niente a parte Dio* indica che l'autosufficienza divina prende la forma dell'amore che si realizza nella comunione reciproca del Padre con il Figlio nella potenza dello Spirito. *Niente a parte Dio* propone una visione dell'onnicomprendività divina come l'estensione al di fuori di Dio della condivisione dell'essere che costituisce la vita trinitaria di Dio stesso. *Nulla limita Dio* significa che la sovranità divina si perfeziona nel fatto che Dio rende la vita di una creatura propria di Dio, come mezzo per assicurare la fioritura della creazione. Visto in questo modo triplice e cristologico, il punto della creazione dal nulla non è, come temono i critici della dottrina, affermare l'indifferenza finale di Dio per le creature, ma piuttosto la dedizione totale e illimitata di Dio per loro» (McFARLAND, *From Nothing*, 106).

²⁹ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo. Un trattato di antropologia teologica*, Edusc, Roma 2013, 64-85.

³⁰ SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason*, 37.

³¹ *Ibid.*, 38.

Ciò che avviene nel sacramento può essere compreso solo nel contesto in cui il mondo è visto come creato e come distinto dal Dio cristiano. Se non si apprezza questo contesto, i sacramenti diventano semplicemente commemorazioni di un evento passato, segni delle decisioni di una comunità, espressioni delle disposizioni di qualcuno o simboli di principi o verità.³²

I sacramenti, invece, sono molto più di questo; come l'incarnazione del Verbo e in base a questo mistero, essi danno espressione non solo all'unione tra Dio e la creatura che realizzano, ma anche alla loro assoluta distinzione.

2. La mediazione cristiana

Abbiamo appena parlato delle azioni sacramentali, momenti privilegiati della *mediazione* cristiana della grazia divina, che esprimono non solo il realismo della vita di Dio resa presente in quella dei credenti, ma anche, inseparabilmente, dell'assoluta distinzione tra Dio e il mondo creato. È chiaro che Dio adopera le mediazioni quando si comunica con gli uomini: i profeti, la parola e l'alleanza nell'Antico Testamento; Cristo nella sua umanità, che trova espressione nelle sue parole e opere nel Nuovo Testamento. E a partire da Cristo, nella Chiesa, nei sacramenti, ecc. Nel Nuovo Testamento, tuttavia, si può osservare come questa mediazione si applica principalmente alla *salvezza*, alla redenzione, come spiega Paolo nella prima lettera a Timoteo:

... Dio, nostro salvatore, il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità. Uno solo, infatti, è Dio e uno solo anche il mediatore [*mesitēs*] fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti (1Tm 2,3-6).

Un solo mediatore, quindi, che rende possibile una serie di mediazioni derivate o partecipate.

D'altra parte, i testi del Nuovo Testamento che parlano della creazione del mondo, specialmente Giovanni e Paolo, dicono diverse volte che la creazione ebbe luogo «per mezzo» del Verbo eterno, oppure «per mezzo di Cristo».³³ Il Verbo incarnato, quindi, viene presentato come il «mediatore» della creazione, offrendo così un quadro completo: Cristo come unico me-

³² *Ibid.*, 146.

³³ Cf. O'CALLAGHAN, *God's Gift of the Universe*, 78-95.

diatore tra Dio e il creato, nella creazione e nella salvezza. Tutto ciò sembra abbastanza vicino alla classica dottrina greca del *logos* o *demiurgo* generato o emanato da Dio per poter fare/plasmare il mondo. In diversi modi si trova in Platone, Filone di Alessandria, Plotino e molti autori cristiani, tra cui Ario di Alessandria.³⁴ Tuttavia, ci sono differenze tra la visione greca e quella cristiana.

Per i greci, il *logos* (o *demiurgo*) svolge un ruolo essenziale di mediazione nel superamento del divario tra Dio e il mondo. Secondo Platone il bene è irraggiungibile e praticamente sconosciuto, perché il divino non ha un contatto diretto con il mondo, con i mortali, con la materia e i sensi, che sono tutti corruttibili. Quindi una mediazione tra i due ordini è fornita, dice Platone, dal cosiddetto *demiurgo* (*dēmiourgos*), che significa «lavoratore pubblico». Si tratta di una divinità alta che secondo il *Timeo* di Platone plasma il mondo in due fasi: prima contemplando il mondo delle forme e, poi, organizzando e costruendo le cose visibili a partire dalla materia prima, cioè la materia preesistente non formata. Chiaramente, il *demiurgo* plasma e modella le cose materiali, ma non *crea* o dà esistenza ad esse. La ragione stessa della sua esistenza è quella di fare o fabbricare il mondo. Si tratta sempre, però, di una divinità intermedia, né Dio, né uomo, presente nel cuore della gerarchia che costituisce tutto ciò che esiste. Questa spiegazione si trova, approfondita, in Filone e Plotino,³⁵ e poi in Ario agli inizi del IV secolo.

Ma Ario era cristiano. In base all'insegnamento consolidato nel II secolo con Ireneo e Teofilo di Antiochia, egli afferma che il mondo è stato creato *ex nihilo* da Dio. Questi l'hanno insegnato in base alla convinzione che se Dio non avesse creato il mondo dal nulla, allora lui non sarebbe più sovrano sulla creazione.³⁶ Dire *creatio ex nihilo*, «creazione senza presupposti di alcun genere», equivale all'affermazione dell'assoluta sovranità (e

³⁴ Cf. *ibid.*, 127-139.

³⁵ Nelle parole di Colin Gunton, «il vero contrasto [tra Plotino e la comprensione cristiana del mondo] è tra il fluire dell'inferiore dal superiore, in cui all'ordine materiale viene dato a malincuore un piccolo posto, e l'atto personale della creazione che afferma l'intero mondo, materia e spirito allo stesso modo. È tra la creazione come risultato della preoccupazione dell'Uno per se stesso e l'amore del Dio trino per ciò che non è lui stesso» (C. GUNTON, *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids [MI] 1998, 36).

³⁶ Cf. O'CALLAGHAN, *God's Gift of the Universe*, 99-102.

trascendenza) di Dio. Ario, in base ad alcuni testi biblici e alla posizione filosofica neoplatonica, insegna che Cristo è subordinato a Dio, situato tra Dio e le creature... come dice, «ci fu un tempo in cui lui [il Verbo] non esisteva». In altre parole, Dio una volta esisteva come uno, ma successivamente il Figlio è venuto all'essere, dando origine a una divinità duale, o diade, per poter dare forma al mondo. Detto in modo tecnico, la Trinità è esclusivamente «economica».

Ario, quindi, doveva porsi la domanda che non si dovevano porre né Platone né Plotino: da che parte sta il Cristo? Da quella di Dio o da quella delle creature? Ario conclude che il Verbo è chiaramente dalla parte della creazione, come creatura suprema, ma pur sempre una creatura. E nella *Thaleia* si chiede: perché Dio lo ha generato? E risponde: perché «il *Logos* è stato creato *quando il Padre ha voluto crearci*». ³⁷ In altre parole, la figliolanza creata del Verbo è strumentalizzata ai fini della fabbricazione del mondo. Nelle parole di Rowan Williams: «Il *Logos*, come mediatore, principio di pluralità, fonte di strutture intelligibili, esiste principalmente per il bene della creazione, e non ha alcun ruolo distinguibile prima della decisione del Padre di creare». ³⁸

Quindi riassumendo: tre elementi vanno insieme nel pensiero di Ario: (a) Dio è trascendente, completamente sovrano sull'universo creato; (b) il Verbo/Figlio è creatura, la prima tra le cose create e (c) Dio ha «generato» il Verbo per poter dare ordine al mondo (*kosmos*). Il Verbo/Figlio è innanzitutto mediatore cosmico, oltre a essere quello salvifico. Una divinità pagana, quindi, pur sofisticata, e con essa, inevitabilmente, una religione pagana.

Però sappiamo che il Concilio di Nicea nel 325 d.C. insegnò che il Verbo/Figlio è «consostanziale» (*homousios*) al Padre e, quindi, è co-eterno con lui. Se si include la riflessione posteriore sullo Spirito Santo e la sua divinità, si capisce che il triade divino, la Trinità, è eterno, essenziale a Dio. In questo senso il Verbo/Figlio nella sua divinità, malgrado ciò che Giovanni e Paolo affermano, non è mediatore in senso stretto, non è il ponte intermedio tra il divino e il creato, perché è «Dio da Dio, Luce da

³⁷ Cit. da G. BARDY, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Beauchesne, Paris 1936, fr. IV, 262.

³⁸ Cf. R. WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition*, Darton - Longman & Todd, London 2001, 190.

Luce, Dio vero da Dio vero».³⁹ Il Verbo, che poi si incarna, appartiene pienamente, quindi, alla vita divina, è interamente trascendente rispetto alle creature, non è per niente creatura e non è stato generato per poter creare il mondo.

Per questa ragione dobbiamo dire che Cristo non è da considerarsi «mediatore» secondo la sua *divinità* (come vorrebbero Platone, Filone, Plotino e, in parte, Ario), ma invece secondo la sua *umanità*. Lo spiega bene san Tommaso:

Nel mediatore si possono considerare due aspetti: primo, la posizione intermedia rispetto agli estremi; secondo, la funzione di unirli tra loro. Ora, per essere in mezzo occorre al mediatore una certa distanza da ambedue gli estremi; per unirli invece bisogna che egli trasmetta all'uno ciò che appartiene all'altro. Ora, nessuna di queste due caratteristiche è attribuibile a Cristo in quanto Dio, ma solo in quanto uomo. Infatti, come Dio egli non differisce dal Padre e dallo Spirito Santo nella natura e nell'onnipotenza, né il Padre e lo Spirito Santo hanno qualcosa che non appartenga al Figlio, così che sia possibile a quest'ultimo comunicarlo agli uomini come cosa non sua. Ambedue le caratteristiche sono, invece, attribuibili a Cristo in quanto uomo. Egli, infatti, in quanto uomo, dista da Dio per la natura e dagli uomini per la dignità della grazia e della gloria. E così pure in quanto uomo unisce tra loro Dio e gli uomini, comunicando a questi i precetti e i doni di Dio, e offrendo a Dio per gli uomini espiazioni e suppliche. Perciò si dice con tutta verità che egli è mediatore in quanto uomo.⁴⁰

Ciò che dice Tommaso è questo: Cristo è mediatore secondo la sua umanità, che è diverso da Dio, da una parte, e dall'uomo creato e caduto, dall'altra. Ed è mediatore in due sensi: in senso discendente, perché agli uomini comunica i precetti divini e i doni di Dio; in senso ascendente, perché offre a Dio da parte dell'uomo le espiazioni e le suppliche. Quindi, è mediatore nell'ordine della salvezza e della grazia. Però questo vuole dire che Cristo *non* è mediatore, nel senso stretto della parola, della creazione. Il mondo creato riflette in qualche modo la ricchezza del *Logos*, la sua intelligibilità, la bontà e bellezza che comunica al mondo... Però il Verbo non esiste in funzione del mondo, ma piuttosto il mondo esiste per il Verbo. L'universo creato deve imitare il Cristo, rimandare al Verbo e, in lui, al

³⁹ *Credo niceno-costantinopolitano*, in H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 2000, n. 150.

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *STh* III, 26, 2c.

Padre. Nella potenza dello Spirito Il creato è destinato a conformarsi sempre di più al Verbo/Figlio incarnato. Per questo Paolo insiste che l'universo è stato creato *per Cristo*, «in vista di lui» (Col 1,16).⁴¹ Solo in questo senso si dice che l'universo è stato creato «per mezzo» del Verbo, di Cristo.

Così si capisce che a partire del mondo e della vita umana (la creazione) in cui siamo immersi, semplicemente non “troviamo” Iddio. A partire da esso possiamo “dedurre” l'esistenza di Dio e alcuni dei suoi attributi.⁴² Poiché Dio è assente dal mondo, nel senso che non è mescolato con il mondo, perché è trascendente al mondo. Per questa ragione possiamo considerare e studiare il mondo creato (con le scienze) senza dover fare teologia allo stesso tempo. Le domande alle quali non sappiamo ancora dare risposta non diventano automaticamente domande indirizzate a Dio... forse la scienza e la ragione ci serviranno ancora per comprendere ciò che succede. Lo studio scientifico mantiene tutto il suo valore. Se si considerano i doni divini associati alla salvezza e alla redenzione, invece, allora ci troveremo dinanzi alla persona incarnata del Figlio di Dio, Gesù Cristo, che agisce nella sua Chiesa, mediante la grazia, la rivelazione e la fede. La grazia e la forza di Dio sono presenti “misteriosamente” nell'agire di Cristo nella sua Chiesa, e quindi nei sacramenti nella loro materialità; però il mondo per il cristiano non è pieno di divinità, o di forze divine, o di tracce degli dèi. Per questo, quindi, come le altre persone che abitano questa terra, i cristiani possono vivere in qualche modo «come se Dio non esistesse». La nostra piena secolarità, l'appartenenza al mondo, non è un controsenso. Il Dio onnipotente, che crea tutto, che lo mantiene nell'essere e nell'agire, e lo porta alla sua pienezza, rimane sempre invisibile.

A tutto ciò bisogna aggiungere una questione: l'uomo è un essere caduto, tutti gli uomini nascono peccatori.⁴³ E perciò abbiamo bisogno, in pratica, della grazia del Dio trascendente e del suo perdono per vivere questa “secolarità” in modo genuino, credendo solo in Dio da cui dipendiamo come figli, senza dover mescolare il mondo con divinità o tracce divine, che in qualche modo vogliamo controllare.

⁴¹ Cf. O'CALLAGHAN, *God's Gift of the Universe*, 155-157.

⁴² Cf. *ibid.*, 28-30.

⁴³ Cf. *ibid.*, 311-363.

3. Conclusione

Il fatto che molte persone che vivono un ateismo pratico, come se Dio non esistesse, è dovuto a due cose: da una parte, ovviamente, alla peccaminosità insita nella vita umana; e, dall'altra – e qui c'è il paradosso –, dalla medesima visione cristiana del mondo creato e redento. Appunto, si tratta di un mondo che è gerarchicamente collegato a Dio dalle tracce divine che sono dappertutto. Si tratta, invece, di un mondo creato da un Dio completamente trascendente, un Dio che allo stesso tempo si fa intimamente presente nel mondo da lui creato, un Dio che non conta delle mediazioni create.

FARE TEOLOGIA SECONDO FRANCESCO. LUCI PER IL FUTURO

GIUSEPPE MARCO SALVATI

PATH 21 (2022) 289-306

1. Introduzione

Negli anni recenti, sono stati molti gli scritti dedicati alla «teologia di Francesco».¹ In essi si parla delle radici del modo di intendere l'identità cristiana o quella della Chiesa da parte del papa argentino; oppure si sottolineano le prospettive ecclesologiche, morali, ecologiche del suo insegnamento; talvolta vengono sottolineati i punti di continuità e discontinuità

¹ Cf., tra gli altri: K. APPEL - J.H. DEIBL (Hg.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Verlag Herder, Freiburg i.B. 2016; A. COZZI - R. REPOLE - G. PIANA, *Papa Francesco. Quale teologia?*, Cittadella, Assisi 2016; W. KASPER, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore. Radici teologiche e prospettive pastorali*, Queriniana, Brescia 2015; F. MANDREOLI (ed.), *La teologia di papa Francesco. Fonti, metodo, orizzonte e conseguenze*, EDB, Bologna 2019. Da segnalare, inoltre, la collana «La teologia di papa Francesco» della LEV (Città del Vaticano 2017) nella quale figurano i seguenti volumi: L. CASULA, *Volti, gesti, luoghi. La cristologia di papa Francesco*; P. CODA, «La Chiesa è il Vangelo». *Alle sorgenti della teologia di papa Francesco*; A. FUMAGALLI, *Camminare nell'amore. La teologia morale di papa Francesco*; C. GALLI, *Cristo, Maria, la Chiesa e i popoli. La mariologia di papa Francesco*; P. HÜNERMANN, *Uomini secondo Cristo oggi. L'antropologia di papa Francesco*; S. MADRIGAL TERRAZAS, «L'unità prevale sul conflitto». *L'ecumenismo di papa Francesco*; M. PERRONI, *Kerygma e profezia. L'ermeneutica biblica di papa Francesco*; R. REPOLE, *Il sogno di una Chiesa evangelica. L'ecclesiologia di papa Francesco*; M.I. RUPNIK, *Secondo lo Spirito. La teologia spirituale in cammino con la Chiesa di papa Francesco*; J.C. SCANNONE, *Il Vangelo della misericordia nello spirito di discernimento. L'etica sociale di papa Francesco*; J. WERBICK, *La debolezza di Dio per l'uomo. La visione di Dio di papa Francesco*.

con il recente passato della teologia o si evidenziano gli aspetti originali del modo di esercitare il ministero petrino.

Il presente articolo si inserisce in questo quadro, però si connota per l'intenzione di individuare i principali e più tipici elementi del magistero di papa Francesco relativo all'esercizio del ministero teologico, che – in modo diretto o indiretto – potrebbero aiutare chi lo esercita, ossia i teologi, ad assolvere nella Chiesa contemporanea un delicato impegno: in atteggiamento dialogico, far risplendere la bellezza e la rilevanza del volto del Dio di Gesù Cristo, in un tempo in un mondo nei quali si registra un'evidente crisi di disponibilità, sia nei confronti di Dio, sia nei confronti della proposta cristiana. Se lo spazio per Dio sembra essersi pesantemente ridotto,² la teologia ha il compito di prendere in esame le domande e le difficoltà che stanno alla base dell'indifferenza o del rifiuto esplicito di Dio; ciò non per mettere in atto una superba difesa o una presuntuosa (e sterile) apologetica, ma per cogliere le sfide, le sollecitazioni, gli interrogativi che dobbiamo portare con noi, quando – da teologi – accogliamo la Parola, la scandagliamo e la annunciamo affinché sprigioni tutta la sua potente e radiosa carica di salvezza.³

In altre parole, qui si intendono evidenziare, all'interno del magistero di Jorge M. Bergoglio, Vescovo di Roma venuto «dalla fine del mondo»,⁴ le luci utili a illuminare l'impegno di coloro che, con il loro ministero teologico, contribuiscono all'annuncio del Vangelo in un mondo e in tempo – quali sono i nostri – che, se da una parte sembra ignorare la dimensione religiosa, dall'altra non manca di proporre segnali di interesse e di nostalgia

² Papa Francesco rileva che è ormai in atto, soprattutto in Occidente, un «processo di secolarizzazione [che] tende a ridurre la fede e la Chiesa all'ambito privato e intimo. Inoltre, con la negazione di ogni trascendenza, ha prodotto una crescente deformazione etica, un indebolimento del senso del peccato personale e sociale e un progressivo aumento del relativismo, che danno luogo ad un disorientamento generalizzato» (FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* [24 novembre 2013] [EG], n. 64).

³ Questo stile del teologare riflette quello che papa Francesco indica per la pastorale nell'Esortazione apostolica postsinodale *Amoris laetitia* (19 marzo 2016) (AL), n. 38: «Tuttavia, molte volte abbiamo agito con atteggiamento difensivo e sprechiamo le energie pastorali moltiplicando gli attacchi al mondo decadente, con poca capacità propositiva per indicare strade di felicità»; «le realtà che ci preoccupano sono sfide. Non cadiamo nella trappola di esaurirci in lamenti autodifensivi, invece di suscitare una creatività missionaria» (AL 57).

⁴ Come papa Francesco ebbe a dire di se stesso la sera del 13 marzo 2013: FRANCESCO, *Primo saluto e benedizione «urbi et orbi»*.

nei confronti della realtà-Dio.⁵ Tale apporto si configura secondo una tripla modalità: una prima è costituita dal richiamare alcuni tratti “classici” della figura del teologo e dell’attività teologica; una seconda, invece, s’ispira a elementi caratteristici della teologia contemporanea; un’ultima consiste nel proporre declinazioni del tutto originali dell’impegno teologico.

2. Alcuni tratti “classici” della figura del teologo e dell’attività teologica

Al di là di una *vulgata* che attribuisce a papa Francesco una scarsa simpatia o comunque una certa distanza nei confronti dei teologi e del loro specifico impegno nella Chiesa, non è difficile individuare nel suo magistero esplicite testimonianze di stima e di fiducia nei confronti di quanti sono impegnati nella comunità ecclesiale a coltivare l’*intellectus fidei*. Ne abbiamo una luminosa prova in un passaggio di *Evangelii gaudium*:

La Chiesa, impegnata nell’evangelizzazione, apprezza e incoraggia il carisma dei teologi e il loro sforzo nell’investigazione teologica, che promuove il dialogo con il mondo della cultura e della scienza. Faccio appello ai teologi affinché compiano questo servizio come parte della missione salvifica della Chiesa. Ma è necessario che, per tale scopo, abbiano a cuore la finalità evangelizzatrice della Chiesa e della stessa teologia e non si accontentino di una teologia da tavolino (EG 133).

Vale la pena di sottolineare alcuni contenuti di questo testo. Anzitutto, papa Francesco riconosce che *non si dà missione evangelizzatrice senza l’apporto dei teologi*; il loro impegno non si configura come un semplice esercizio professionale, ma è un compito *salvifico*, ossia collegato con il progetto che la Trinità destina al bene delle proprie creature. In questa prospettiva, è sempre opportuno parlare di «ministero» teologico, che uomini e donne credenti esercitano nella comunità e per suo conto, per un fine salvifico. C’è una sorta di ansia missionaria, nel lavoro teologico; anche quest’ultimo nasce, in ultima analisi, dall’accogliere la parola di Cristo: «Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura» (Mc 16,15). Solo questo implicito e costante riferimento all’annuncio del Vangelo trasforma i teologi in testimoni che, a loro modo, fanno risuonare nel mondo la parola del Maestro.

⁵ Su ciò, cf., ad esempio, R. KEARNEY, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Fazi, Roma 2012.

Inoltre, si sostiene che i teologi devono *intrattenere doverosamente un dialogo con le persone dedite a elaborare «cultura» e «scienza»*. Come a dire: la teologia non è pacifico, asettico e autoreferenziale impegno di alcuni credenti; essa comporta, tra l'altro, la necessità di *portarsi alle «periferie» del pensiero*, là dove si trovano nuove forme di contestazioni, di rifiuto motivato, di obiezioni nei confronti di Dio, del credere, del cristianesimo. Ciò non può essere ignorato da chi «pensa la fede», come fa il teologo; anzi, deve costituire un sano «pungolo», una spinta a portare verso la parola di Dio le parole umane «di confine». Tra l'altro, non poche volte si sperimenta che, presso queste «frontiere esistenziali», risiedono non poche «attese di Dio», oppure invocazioni di luce, sete di ulteriorità e di senso che solo in Dio troveranno il loro appagarsi. Il teologo è «uomo delle periferie», che con coraggio e audacia ascolta la Parola, scandaglia il patrimonio di fede maturato dalla comunità ecclesiale nel corso dei secoli, cercando in essi la luce – discreta e «calda» – che si posa sulla storia delle persone. Questo tipo di sensibilità e di preoccupazione è sempre stato presente presso i migliori teologi, rendendo proficuo e interessante il loro lavoro, trasformandoli in compagni di viaggio degli uomini del proprio tempo, uditori attenti, sia della parola di Dio, sia delle parole umane, innamorati dei sogni di Dio, ma non insensibili a quelli degli uomini e delle donne a loro contemporanei. In quanto espressione di una comunità che vive *nel* mondo senza essere *del* mondo, l'attività teologica ne riflette l'indole: si colloca tra il cielo e la terra, tra l'eternità e il tempo.⁶

Non manca, nell'insegnamento di papa Francesco, il riferimento alla teologia quale attività che risponde alla «sete di coscienza e di comprensione [...] di ciò che crediamo».⁷ Con queste parole egli richiama un altro aspetto fondamentale dell'esperienza di fede: essa è un atto responsabile, che coinvolge l'intelligenza e la volontà di una persona umana, anche se non è frutto di una ricerca intellettuale o di una decisione immotivata.

⁶ «Le domande del nostro popolo, le sue pene, le sue battaglie, i suoi sogni, le sue lotte, le sue preoccupazioni, possiedono un valore ermeneutico che non possiamo ignorare se vogliamo prendere sul serio il principio dell'incarnazione. Le sue domande ci aiutano a domandarci, i suoi interrogativi c'interrogano. Tutto ciò ci aiuta ad approfondire il mistero della parola di Dio, Parola che esige e chiede che si dialoghi, che si entri in comunione» (FRANCESCO, *Videomessaggio* al Congresso Internazionale di Teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina «Santa Maria de los Buenos Aires», 1-3 settembre 2015).

⁷ FRANCESCO, *Discorso* all'Associazione Teologica Italiana (29 dicembre 2017).

L'incontro con Dio che si realizza nella fede, «non solo non mutila ciò che è umano, ma si presenta sempre quale appello alla libertà delle persone».⁸

Ovviamente, questo impegno a scandagliare l'abisso del mistero rivelato, che la teologia prova ad assolvere, allena a esercitare «un pensiero aperto»: ⁹ciò è premessa di dialogo, di fraternità intellettuale, di ascolto umile e di condivisione serena della ricerca di senso che accomuna credenti e non credenti. La sensibilità dell'uomo contemporaneo, che dopo le conquiste della modernità pretende – giustamente – di non rinunciare alla propria autonomia e alla propria dignità, viene qui perfettamente rispettata. Se tante volte la comunità cristiana ha lasciato sospettare che la fede riduca l'uomo a recettore passivo della rivelazione oppure a semplice esecutore di comandamenti che sembrano un insieme di «proibizioni e di “no”»,¹⁰ la teologia deve oggi fare la propria parte nella promozione di quell'uomo *adulto*, che non ha timore, ma anzi sente il dovere, di mettere a frutto le qualità di cui è dotato; e ciò anche quando vive l'esperienza della fede. La ragione è un'alleata e non una concorrente della fede; quest'ultima non la mortifica, ma, al contrario, le offre slancio e prospettive nuove, la apre all'*oltre*, accende in essa una *sancta inquietudo*. Se pensate in pacifico e costruttivo rapporto, come fa, ad esempio, l'Aquinate, ragione e fede rendono possibile la «conciliazione tra la secolarità del mondo e la radicalità del Vangelo».¹¹ Ambedue spingono l'uomo a una ricerca che non ha mai sosta; se ciò è molto evidente per la ragione atea, non lo è meno per chi crede:

La fede non è *visio facialis*. Vince il dubbio, non lo annulla. Rinsalda la ricerca, dà voce all'interrogare, non lo elimina; lo rende, anzi, così esigente da durare fino all'ultimo giorno, fino all'*éschaton*.¹²

Da sottolineare ancora un aspetto. Nell'*Evangelii gaudium* si rigetta la così chiamata «teologia da tavolino» (EG 133). Con quest'ultima espressione si vuole certamente indicare una riflessione neutra, disincarnata, fine a

⁸ *Ivi*.

⁹ FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium* (27 dicembre 2017) (VG).

¹⁰ BENEDETTO XVI, *Omelia* nella festa del Battesimo del Signore (8 gennaio 2006).

¹¹ PAOLO VI, Lettera Apostolica *Lumen Ecclesiae* (20 novembre 1974), n. 43. Su questo cf. G.M. SALVATI, *L'indissolubile alleanza tra ragione e fede in Tommaso d'Aquino. Rileggendo la Fides et ratio*, in ID., «*Palea adhuc nutriens*». *Studi su Tommaso d'Aquino*, Angelicum University Press, Roma 2020, 173-189.

¹² M. CACCIARI, *Generare Dio*, Il Mulino, Bologna 2017, 21.

se stessa, sterile racconto di una sequenza di dati, morta riproposizione di elementi culturali religiosi. Una tale teologia non serve né alla Chiesa, né al mondo; se non è collegata con la vita, tanto del teologo, quanto della comunità ecclesiale, è lettera morta; se non si lascia commuovere dalle piaghe dei crocifissi, né sente il bisogno di fare la propria parte affinché esse siano cancellate o alleviate, non ha ragione di esistere. Sotto questo profilo, l'esperienza delle Chiese latinoamericane, che fa da sfondo del pensiero e della prassi di papa Francesco, formatosi in un contesto ecclesiale e teologico particolare, qual è quello argentino,¹³ nei tempi recenti ha insegnato che è necessario «sporcarsi le mani», essere in sintonia con il popolo di Dio, se si vuole fare teologia in modo autentico e autorevole. Una teologia siffatta porterà necessariamente i credenti là dove sono presenti tanti uomini di buona volontà, che hanno a cuore i diritti degli ultimi, che lottano per la giustizia, per la pace, per la salvaguardia del creato.

Al rifiuto della «teologia da tavolino», si collega strettamente un'altra esigenza: quella di «fare teologia in ginocchio»,¹⁴ ossia nella consapevolezza che, solamente grazie a una relazione esistenzialmente forte con il mistero del Dio trino, che trova nella preghiera una delle sue espressioni più tipiche, si può realizzare un'autentica teologia. Evagrio Pontico scriveva: «Se sei teologo, pregherai sul serio, e se pregherai sul serio, sarai teologo».¹⁵ Come osservava Pavel Evdokimov, «nessuno è vero teologo o vero discepolo di Cristo, se la sua fede non si contraddistingue essenzialmente come il vissuto di un incontro personale con Dio».¹⁶ Teologia «in ginocchio» non è teologia «devota», non è pio esercizio, ma consapevolezza che solo una profonda connaturalità e amicizia con il Dio che si rivela agli uomini consente di annunciare il Vangelo e di pronunciare parole ricche di senso per ogni uomo, credente o non credente.¹⁷ Solo rimanendo «in ginocchio», il teologo

¹³ Su ciò, cf. J.C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Éditions Lessius, Bruxelles 2017 (tr. it. *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, Queriniana, Brescia 2019).

¹⁴ FRANCESCO, *Discorso all'ATI*.

¹⁵ Cit. da O. CLÉMENT, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines*, Stock, Paris 1982, 167.

¹⁶ P. EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito*, Ancora, Milano 1980², 9.

¹⁷ «La prima motivazione per evangelizzare è l'amore di Gesù che abbiamo ricevuto, l'esperienza di essere salvati da lui che ci spinge ad amarlo sempre di più [...]. La migliore motivazione per decidersi a comunicare il Vangelo è contemplarlo con amore, è sostare sulle sue pagine e leggerlo con il cuore. Se lo accostiamo in questo modo, la sua bellezza ci stupisce,

saprà «non perdere la capacità di stupirsi; fare teologia nello stupore»,¹⁸ diventare suscitatore di nostalgia e testimone di un amore, quello per Dio e per tutte le creature, che non può passare inosservato, in un mondo che spesso vive, opera e giudica *etsi Deus non daretur*.

Un'ultima notazione. La teologia è attività *ecclesiale* e non impegno individualistico; essa esprime la speciale identità della Chiesa, che è comunione di persone umane fondata sulla comunione trinitaria. Si fa teologia «insieme», così come «insieme» si ascolta la Parola, la si annuncia, si professa la fede, si celebra il mistero, si presta servizio a Dio e alle creature. I teologi sono

persone che sono immerse in una comunità teologica la più ampia possibile, di cui si sentono e fanno realmente parte, coinvolte in legami di solidarietà e anche di amicizia autentica.¹⁹

Non è difficile cogliere il valore di testimonianza della fraternità e dell'amicizia che da ciò deriva; e quanto sia indicativo di uno stile di rapporto fra gli uomini di cui si sente il bisogno, oggi come sempre. I teologi dovrebbero «in dulcedine societatis quaerere veritatem»,²⁰ come insegnava sant'Alberto Magno: l'amicizia e la solidarietà rendono il mondo migliore. Anche sotto questo profilo, i teologi e la teologia hanno un compito rilevante per la storia del loro tempo.

3. Ispirandosi alle sensibilità presenti e diffuse nella teologia contemporanea

Com'è facilmente immaginabile, gli insegnamenti di papa Francesco riflettono alcune sensibilità e prospettive tipiche della teologia del nostro tempo.

C'è una prima e costante attenzione, nel magistero di papa Bergoglio: che il Concilio Vaticano II sia la stella polare del pensiero e della prassi della Chiesa cattolica contemporanea. Qualche testimonianza. Nel momento dell'indizione il Giubileo straordinario della misericordia (2015-2016) scrive così:

torna ogni volta ad affascinarci. Perciò è urgente recuperare uno spirito *contemplativo*, che ci permetta di riscoprire ogni giorno che siamo depositari di un bene che umanizza, che aiuta a condurre una vita nuova. Non c'è niente di meglio da trasmettere agli altri» (EG 264).

¹⁸ FRANCESCO, *Discorso all'ATI*.

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ ALBERTO MAGNO, *Liber VIII Politicorum*, ed. Par. VIII, 804.

Aprirò infatti la Porta Santa nel cinquantesimo anniversario della conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II. La Chiesa sente il bisogno di mantenere vivo quell'evento. Per lei iniziava un nuovo percorso della sua storia. I Padri radunati nel Concilio avevano percepito forte, come un vero soffio dello Spirito, l'esigenza di parlare di Dio agli uomini del loro tempo in modo più comprensibile. Abbattute le muraglie che per troppo tempo avevano rinchiuso la Chiesa in una cittadella privilegiata, era il tempo di annunciare il Vangelo in modo nuovo. Una nuova tappa dell'evangelizzazione di sempre.²¹

Questa sintonia con il Vaticano II è segnale evidente della condivisione delle intenzioni di fondo dei padri conciliari: riflettere sull'identità della Chiesa e sulla relazione di quest'ultima con la storia, in un momento in cui le chiese non sono più «il centro del villaggio», mentre gli uomini rivendicano una sempre più grande autonomia e pongono Dio ai margini della propria esistenza. Paolo VI aveva detto che «è stato raccomandato al Concilio di allacciarsi alla comunità umana contemporanea, stabilendo una sorta di ponte».²² Papa Francesco ha raccolto questo invito, proponendo, tra l'altro, una «teologia in uscita nell'orizzonte di una Chiesa in uscita»,²³ attenta al presente, ai bisogni e ai sogni degli ultimi, alla costruzione della pace, alla salvaguardia del creato.

Un ulteriore riflesso di questa attenzione al Vaticano II è costituito da EG 17, in cui papa Francesco dice esplicitamente di aver fatto riferimento alla Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), nell'individuare alcuni temi che tratterà nell'enciclica:

In questo quadro, e in base alla dottrina della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, ho deciso, tra gli altri temi, di soffermarmi ampiamente sulle seguenti questioni... (EG 17).

Sempre al Vaticano II fa riferimento quando parla della Chiesa quale «popolo di Dio», costituito da persone che sono in comunione, e quando ricorda che Dio

²¹ FRANCESCO, Bolla *Misericordiae vultus* (11 aprile 2015) (MV), n. 4.

²² PAOLO VI, *Allocuzione* nel solenne inizio della seconda sessione del Vaticano II (29 settembre 1963), 7.1.

²³ A. CARFORA - S. TANZARELLA, *Il metodo di Bergoglio: conseguenze per la teologia*, in MANDREOLI (ed.), *La teologia di papa Francesco*, 133.

ha scelto di convocarli [gli uomini] come popolo e non come esseri isolati. Nessuno si salva da solo, cioè né come individuo isolato né con le sue proprie forze. Dio ci attrae tenendo conto della complessa trama di relazioni interpersonali che comporta la vita in una comunità umana (EG 113).

Questa prospettiva ecclesiologica conciliare può diventare particolarmente significativa per il presente e il futuro della storia. Com'è stato correttamente rilevato, essa costituisce

un aspetto tutt'altro che irrilevante anche all'interno dello specifico contesto culturale occidentale, dal momento che uno degli esiti più nefasti e disumanizzanti di certa postmodernità va nella linea di un individualismo libertario, che vede l'individuo sganciato da qualunque legame e in diritto di espandersi fin dove la sua potenza gli consente.²⁴

Anche quando ricorda ai teologi che è loro compito «ripensare i grandi temi della fede cristiana all'interno di una cultura profondamente mutata»²⁵, papa Francesco fa loro presente la necessità di essere e rimanere «fedeli e ancorati [...] al Concilio e alla capacità che lì la Chiesa ha mostrato di lasciarsi fecondare dalla perenne novità del Vangelo di Cristo».²⁶

Non pochi insegnamenti e riflessioni di papa Bergoglio raccolgono, poi, in modo evidente alcuni temi tipici della teologia contemporanea. Ne riprendo alcuni, sempre intenzionato a mostrarne la rilevanza per la sensibilità e la cultura del nostro tempo, soprattutto in relazione ai problemi dell'assenza/presenza di Dio. Lo si può notare quando afferma che «tutto è collegato, e questo ci invita a maturare una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità».²⁷

Il riferimento alla Trinità quale radice di solidarietà viene ripreso anche nella *Veritatis gaudium*, là dove papa Francesco rivolge ai centri di insegnamento e ricerca ecclesiastici l'invito a «scoprire in tutta la creazione l'impronta trinitaria che fa del cosmo in cui viviamo “una trama di relazioni”» (VG 4a). Com'è stato rilevato, qui appare con una certa chiarezza che «dalla Trinità deriva un'antropologia di comunione, che permette di

²⁴ R. REPOLE, *Per una Chiesa a misura del Vangelo*, in COZZI - REPOLE - PIANA, *Papa Francesco. Quale teologia?*, 88.

²⁵ FRANCESCO, *Discorso all'ATI*.

²⁶ *Ivi*.

²⁷ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS), n. 240.

recuperare le dimensioni reali di quell'«ecologia integrale» che l'umanità va cercando tra mille difficoltà».²⁸

Professare la fede cristiana significa avere occhi nuovi e «fraterni» nei confronti di tutte le creature esistenti; è impegno a pensare il mondo come «bella d'erbe famiglia e d'animali»²⁹. Il riferimento alla Trinità è fondamentale anche per capire la stessa realtà della famiglia. Papa Francesco lo fa notare quando scrive: «Il Dio Trinità è comunione d'amore, e la famiglia è il suo riflesso vivente» (AL 11). «Oggi possiamo dire anche che la Trinità è presente nel tempio della comunione matrimoniale».³⁰

Si noti che questo riferimento alla prospettiva trinitaria è espressione di quell'uscita dall'oblio del mistero del Dio trino, che si è verificata in modo speciale durante la seconda parte del XX secolo. Riflette la consapevolezza, ormai acquisita dalla comunità ecclesiale, che la Trinità è origine, centro e fine della vita e del pensiero; è paradigma per comprendere qualunque aspetto o momento della vita credente.³¹ Orbene, dalla riflessione trinitaria, ne sono convinto, può provenire non poca luce, per illuminare gli angoli «oscuri» dell'esistenza e tutti i limiti che tante volte conducono al rifiuto di Dio. Soprattutto quando si è consapevoli che il Dio trino si è fatto «compagno» di tutti i crocifissi della storia.³²

Com'è, poi, facilmente immaginabile, non sono pochi i temi strettamente ecclesiologici ricorrenti nell'insegnamento di papa Francesco. Ne

²⁸ A. COZZI, *La verità di Dio e dell'uomo in Cristo. Il teologico e l'antropologico nella cristologia di J. Bergoglio*, in COZZI - REPOLE - PIANA, *Papa Francesco. Quale teologia?*, 43.

²⁹ U. FOSCOLO, *I sepolcri*. Sul rapporto tra la fede nella Trinità e la realtà creata cf. G.M. SALVATI, *Dimensione trinitaria della creazione*, in R. GERARDI (ed.), *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, Studium, Roma 1990, 65-93; ID., *Trinità e Vangelo della creazione. Riflessioni sulla Laudato si' di papa Francesco*, in *Il-Hidma tal-Iskular Bibliku fil-Knisja. A Festschrift in Honour of Prof. Joseph Agius OP* [«Il lavoro dello studioso della Bibbia nella Chiesa»], in «Knisja 2000» 114 (2015) 53-67.

³⁰ AL 314. Sul rapporto fra Trinità e famiglia, cf., tra l'altro: A. MELONI, *L'analogia familiare della Trinità. Il contesto, la storia, un bilancio*, Cittadella, Assisi 2021.

³¹ Su questo argomento, cf., tra l'altro: E. DURAND - V. HOLZER, *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, 2 voll., Cerf, Paris 2008-2010; G.M. SALVATI, *Desarrollos de la teología trinitaria. De la Lumen gentium a nuestros días*, in «Estudios Trinitarios» 1 (2005) 3-22; ID., *La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare. Autori e prospettive*, in A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, 9-24; A. STAGLIANÒ, *Teologia trinitaria*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 89-174.

³² Su ciò, cf. G.M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, LDC, Leumann (TO) 1987.

ricordo qualcuno: la valorizzazione del *sensus fidei fidelium*, che «chiede di essere intercettato ed ascoltato»;³³ l'affermazione del primato del popolo di Dio, con una speciale attenzione, che deve estendersi fino a quella che potrebbe sembrare la «periferia» della comunità ecclesiale, ossia le persone molto semplici, perché esse «sanno aguzzare gli “occhi della fede”»;³⁴ la volontà di riformare la Chiesa nel segno della povertà; l'accentuazione della «sinodalità»; l'intenzione di riformare le strutture ecclesiali; la valorizzazione e promozione del ruolo delle conferenze episcopali locali.³⁵ Anche se si tratta di problemi o aspetti che riguardano direttamente la comunità ecclesiale, non è difficile notare come l'impegno a rendere la Chiesa più fedele alla volontà del suo Signore e maggiormente al servizio della storia, soprattutto dei poveri, ha delle necessarie ricadute al di fuori della stessa comunità dei credenti. Una Chiesa meno appesantita da infedeltà o da strutture non essenziali sarà più efficace nell'impegno a far brillare per le donne e gli uomini del nostro tempo «la bellezza dell'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto».³⁶

4. Nuove declinazioni dell'impegno teologico

In quest'ultima parte, vorrei evidenziare alcune tematiche teologiche o riflessioni ad esse collegate che connotano l'originalità del ministero teologico di papa Francesco. E non si può che cominciare dal tema della misericordia.

4.1. *La misericordia*

In un libro dedicato al papa argentino e alla Bolla *Misericordiae vultus*,³⁷ Ghislain Lafont osservava che l'attenzione alla misericordia sollecitata da papa Bergoglio potrebbe costituire l'indizio di una svolta nel modo di pensare Dio, che potrebbe essere di aiuto, al fine di superare le aporie che si presentano con la trattazione abituale del discorso *teo*-logico. Quando, infatti, si mette l'accento sull'idea di un Dio onnipotente, sovrano, provviden-

³³ FRANCESCO, *Discorso all'ATI*.

³⁴ *Ivi*.

³⁵ Cf. REPOLE, *Per una Chiesa a misura*; SCANNONE, *La teología del pueblo*.

³⁶ FRANCESCO, *Discorso all'ATI*.

³⁷ G. LAFONT, *Piccolo saggio sul tempo di papa Francesco*, Queriniana, Brescia 2017.

te, buono, si fa poi molta fatica a comprendere il senso della presenza del male (in tutte le sue espressioni) nel mondo.³⁸ Pensare Dio quale «amore misericordioso», invece, potrebbe diventare «la luce teologica nuova e antica di cui abbiamo bisogno per avanzare».³⁹ Si potrebbe aggiungere: una nuova impostazione del discorso su Dio, probabilmente, aiuterebbe a superare quel tipico fenomeno della postmodernità, che è l'eclissi di Dio dagli orizzonti dell'umano, che si registra, ad esempio, nelle varie forme di ateismo, oppure nell'esperienza quotidiana di moltissime persone o in tanti ambiti della cultura.⁴⁰

Il riferimento alla misericordia è fondamentale non soltanto per la prassi pastorale della Chiesa, ma deve diventare decisivo nel modo di elaborare e insegnare la teologia:

Senza misericordia, la nostra teologia, il nostro diritto, la nostra pastorale, corrono il rischio di franare nella meschinità burocratica o nella ideologia, che di sua natura vuole addomesticare il mistero.⁴¹

Sempre a proposito dell'attività teologica, è bene notare l'invito di papa Francesco a esercitarla in modo adeguato ai bisogni e alle urgenze del mondo contemporaneo; in particolare, la teologia deve aiutare tutti i cristiani a testimoniare

il volto salvifico di Dio, il Dio misericordioso, specie al cospetto di alcune sfide che coinvolgono l'umano: [...] crisi ecologica, [...] sviluppo delle neuroscienze o delle tecniche che possono mortificare l'uomo [...] disu-

³⁸ È il problema della teodicea. Su questo tema, cf., tra l'altro: A. KREINER, *Dio nel dolore. Sulla validità degli argomenti della teodicea*, Queriniana, Brescia 2015²; Y. LABBÉ, *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, Cerf, Paris 2003; P. RICŒUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 2015⁶.

³⁹ LAFONT, *Piccolo saggio*, 20.

⁴⁰ Su questo vasto e complesso tema, cf., tra l'altro: U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma - Bari 2009; M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra filosofia e religione*, Mondadori, Milano 2005; N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico*, EDB, Bologna 1993; J.F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia 2009; G. MAZZILLO (ed.), *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2022; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. 1. Du deuil au dévoilement de Dieu*, Cerf, Paris 2002.

⁴¹ FRANCESCO, *Lettera al Gran Cancelliere della «Pontificia Universidad Católica Argentina»* (3 marzo 2015).

guaglianze sociali o delle migrazioni [...] relativismo teorico ma anche di quello pratico.⁴²

4.2. *Il dialogo*

È poi urgente che quanti si dedicano all'*intellectus fidei*, in particolare nei centri di studio ecclesiastici, siano pronti a valorizzare la «inter- e trans-disciplinarietà» (VG 4c) e avvertano

la necessità urgente di «fare rete» tra le diverse istituzioni che, in ogni parte del mondo, coltivano e promuovono gli studi ecclesiastici, attivando con decisione le opportune sinergie anche con le istituzioni accademiche dei diversi Paesi e con quelle che si ispirano alle diverse tradizioni culturali e religiose, dando vita al contempo a centri specializzati di ricerca finalizzati a studiare i problemi di portata epocale che investono oggi l'umanità, giungendo a proporre opportune e realistiche piste di risoluzione (VG 4d).

Questa visione dell'impegno teologico susciterà importanti conseguenze, anzitutto sul piano delle strutture: «Anche gli studi ecclesiastici, nello spirito di una Chiesa “in uscita”, sono chiamati a dotarsi di centri specializzati che approfondiscono il dialogo con i diversi ambiti scientifici» (VG 5); ma anche sul piano della presenza nella storia:

Una teologia dell'accoglienza e del dialogo [...] con le istituzioni sociali e civili, con i centri universitari e di ricerca, con i *leader* religiosi e con tutte le donne e gli uomini di buona volontà, per la costruzione della pace di una società inclusiva e fraterna e anche per la custodia del creato.⁴³

Per dirla con le parole di *Fratelli tutti*,⁴⁴ la teologia deve aiutare a «pensare e generare un mondo aperto» (FT 87) e un «cuore aperto al mondo intero» (FT 128), favorire la convinzione che «le religioni [sono] al servizio della fraternità nel mondo» (FT 271).

Si potrebbe anche parlare di un duplice movimento da mettere in atto; il primo, quello «dal basso», consiste nel procedere «con senso di ascolto e

⁴² FRANCESCO, *Discorso all'ATI*.

⁴³ Visita del santo padre Francesco a Napoli in occasione del Convegno «La teologia dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo», promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione San Luigi – di Napoli, *Discorso del santo padre*, Venerdì, 21 giugno 2019. D'ora in poi: PTIM.

⁴⁴ FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020) (FT).

discernimento, con ogni istanza umana e storica, tenendo conto di tutto lo spessore dell'umano»;⁴⁵ il secondo, invece, è

un movimento dall'alto verso il basso – dove «l'alto» è quello di Gesù innalzato sulla croce – che permette, nello stesso tempo, di discernere i segni del regno di Dio nella storia e di comprendere in maniera profetica i segni dell'anti-regno che sfigurano l'anima e la storia umana.⁴⁶

La teologia deve, tra l'altro, favorire «la maturazione di una fraternità sempre più dilatata ed inclusiva [...] senza spirito di conquista, senza volontà di proselitismo [...] e senza un intento aggressivo di confutazione».⁴⁷

Non è difficile cogliere quanto questo stile si mostri profetico per tutti gli uomini di buona volontà, indipendentemente dal loro essere o meno credenti. Esso è matrice di pace, di rispetto, di collaborazione. Per i teologi ciò comporta, tra l'altro, praticare l'interdisciplinarietà e la necessità di superare «l'individualismo nel lavoro intellettuale [...] le logiche autoreferenziali, competitive [...] accecanti».⁴⁸

Comporta, inoltre, il dovere di porsi «in solidarietà con tutti i “naufraghi” della storia»,⁴⁹ contribuendo così «all'edificazione di una società giusta e fraterna, in cui la cura del creato e la costruzione della pace sono il risultato della collaborazione tra istituzioni civili, ecclesiali, interreligiose».⁵⁰

È necessario, oggi, raggiungere anche le periferie del pensiero e favorire una sorta di «pentecoste teologica», «che permetta alle donne e agli uomini del nostro tempo di ascoltare “nella propria lingua” una riflessione cristiana che risponda alla loro ricerca di senso e di vita piena».⁵¹

In campo economico, ciò significa abbattere la cultura dello scarto e promuovere una sempre più grande attenzione agli ultimi della storia e una maggiore premura nei confronti dell'ambiente. A quest'ultimo proposito, la consapevolezza che tutto il creato è non solo espressione dell'onnipotenza creatrice della Trinità, ma anche oggetto della premura benevolente di Dio, fa dell'ecologia una necessità, un dovere, un'esigenza imprescindibile della

⁴⁵ FRANCESCO, *Discorso* al Convegno «La teologia dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo» (21 giugno 2019).

⁴⁶ *Ivi.*

⁴⁷ *Ivi.*

⁴⁸ *Ivi.*

⁴⁹ *Ivi.*

⁵⁰ *Ivi.*

⁵¹ *Ivi.*

morale cristiana. Non è più pensabile una pastorale che escluda dai propri obiettivi la sollecitazione a costruire rapporti di armonia e di rispetto con la natura. Anche per il fatto che «le creature di questo mondo non ci si presentano più come realtà meramente naturale, perché il Risorto le avvolge misteriosamente e le orienta a un destino di pienezza» (LS 100).

Con il proprio insegnamento, papa Francesco invita a instaurare «un rapporto positivo con la natura che, senza sacralizzarla, solleciti l'assunzione di comportamenti rispettosi della sua identità».⁵² Invita a una vera e propria «conversione ecologica» (LS 217) che susciti comportamenti virtuosi nei confronti dell'ambiente e promuova decisioni politiche ed economiche che tutelino e rispettino l'ambiente (cf. LS 174-175).

4.3. *La Chiesa in uscita*

Erede di una sensibilità teologica molto presente in America Latina dopo il Concilio Vaticano II, papa Francesco torna frequentemente sulla missionarietà come impegno a essere «Chiesa in uscita», che si dirige in modo speciale verso le «periferie» della storia, per portarvi il regno quale annuncio della misericordia e quale progetto di vita che promuove gli ultimi, che combatte le ingiustizie, che suscita scelte – anche sociali – rispettose della dignità di ogni uomo (cf. EG 177ss). Se si dimentica ciò, si riduce il Vangelo a fatto privato; invece

non si può affermare che la religione deve limitarsi all'ambito privato e che esiste solo per preparare le anime al cielo. Sappiamo che Dio desidera la felicità dei suoi figli anche su questa terra, benché siano chiamati alla pienezza eterna, perché egli ha creato tutte le cose «perché possiamo goderne» (1Tm 6,17), perché *tutti* possano goderne (EG 182). Dunque, tanto l'annuncio quanto l'esperienza cristiana tendono a provocare conseguenze sociali (EG 180).

Ecco perché è necessaria una «conversione pastorale» (EG 25), che dovrebbe, tra l'altro, suscitare «uno sforzo intenso di ripensamento della fede, alla luce delle sfide imposte dalla secolarizzazione».⁵³ Tra queste ultime, quella del cosiddetto «ateismo religioso» è tra le più delicate. Ed è compito

⁵² G. PIANA, *Il magistero morale di papa Francesco. Tra radicalità e misericordia*, in COZZI - REPOLE - PIANA, *Papa Francesco. Quale teologia?*, 163.

⁵³ REPOLE, *Per una Chiesa a misura*, 106.

urgente dei teologi prenderla in considerazione. Così com'è urgente pensare in modo nuovo e adeguato l'antropocentrismo; quest'ultimo, da una parte appare strettamente collegato alla rivelazione biblica; dall'altra, ha suscitato non poche conseguenze, tanto sul piano teorico, quanto su quello pratico. Un tema, questo, che tra l'altro appare molto problematico alla coscienza ecologica contemporanea. Ecco alcune sollecitazioni proposte da papa Francesco alla teologia: essa deve far comprendere che

un antropocentrismo deviato dà luogo a uno stile di vita deviato. Nell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* ho fatto riferimento al relativismo pratico che caratterizza la nostra epoca, e che è «ancora più pericoloso di quello dottrinale» (EG 80). Quando l'essere umano pone sé stesso al centro, finisce per dare priorità assoluta ai suoi interessi contingenti, e tutto il resto diventa relativo. Perciò non dovrebbe meravigliare il fatto che, insieme all'onnipresenza del paradigma tecnocratico e all'adorazione del potere umano senza limiti, si sviluppi nei soggetti questo relativismo, in cui tutto diventa irrilevante se non serve ai propri interessi immediati. Vi è in questo una logica che permette di comprendere come si alimentino a vicenda diversi atteggiamenti che provocano al tempo stesso il degrado ambientale e il degrado sociale (LS 122).

Non è difficile immaginare l'impatto pubblico di queste ultime affermazioni; e insieme la capacità che esse hanno di costituire un punto di confronto costruttivo e di dialogo con chi non è credente. Stessa cosa può accadere, pensa papa Francesco, se la teologia si pone con coraggio e profezia a riflettere sulla cosiddetta

cultura del relativismo [che] è la stessa patologia che spinge una persona ad approfittare di un'altra e a trattarla come un mero oggetto [...]. Se non ci sono verità oggettive né principi stabili, al di fuori della soddisfazione delle proprie aspirazioni e delle necessità immediate, che limiti possono avere la tratta degli esseri umani, la criminalità organizzata, il narcotraffico, il commercio di diamanti insanguinati e di pelli di animali in via di estinzione? [...]. E allora non possiamo pensare che i programmi politici o la forza della legge basteranno a evitare i comportamenti che colpiscono l'ambiente, perché quando è la cultura che si corrompe e non si riconosce più alcuna verità oggettiva o principi universalmente validi, le leggi verranno intese solo come imposizioni arbitrarie e come ostacoli da evitare (EG 123).

La teologia, poi, deve anche favorire il superamento del relativismo presente nella prassi di tanta parte dell'umanità contemporanea. A tal

fine, papa Francesco sollecita a intendere l'essere «buoni cristiani» come «acquisizione di stili di vita conformi alla logica evangelica e orientati alla promozione umana». ⁵⁴ Tali stili possono favorire quel «dialogo della vita» che è fondamentale nel rapporto con chi ha smarrito Dio oppure lo ha volutamente estromesso dal proprio orizzonte.

4.4. *La Chiesa povera*

In conclusione, vorrei richiamare un'altra importante sensibilità di papa Francesco, che non solo connota in modo originale il suo magistero, ma può costituire un valido terreno di incontro con gli uomini che ignorano Dio: volere una Chiesa «povera per i poveri» e che rifiuta la *mondanità*. La prima espressione, utilizzata fin dall'incontro che papa Bergoglio ebbe, a pochi giorni dalla sua elezione a Vescovo Roma, con i rappresentanti dei *media* (16 marzo 2013), ha trovato così la sua sintesi:

Per la Chiesa l'opzione per i poveri è una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica. Dio concede loro «la sua prima misericordia». Questa preferenza divina ha delle conseguenze nella vita di tutti i cristiani, chiamati ad avere «gli stessi sentimenti di Gesù» (Fil 2,5). Ispirata da essa, la Chiesa ha fatto un'opzione per i poveri intesa come una «forma speciale di primazia nell'esercizio della carità cristiana, della quale dà testimonianza tutta la tradizione della Chiesa». Questa opzione – insegnava Benedetto XVI – è implicita nella fede cristologica di quel Dio che si è fatto povero per noi, per arricchirci mediante la sua povertà. Per questo desidero una Chiesa povera per i poveri (EG 198).

Quanto alla *mondanità*, con un ragionamento filosofico-teologico preciso, papa Francesco afferma che essa scaturisce, da una parte, dal

fascino dello gnosticismo, [da] una fede rinchiusa nel soggettivismo, dove interessa unicamente una determinata esperienza o una serie di ragionamenti e conoscenze che si ritiene possano confortare e illuminare, ma dove il soggetto in definitiva rimane chiuso nell'immanenza della sua propria ragione o dei suoi sentimenti (EG 198).

⁵⁴ PIANA, *Il magistero morale di papa Francesco*, 128. In questo saggio l'Autore, ispirandosi alle omelie di papa Francesco, ricorda alcune espressioni concrete della vita virtuosa: «Gratuità, servizio, dolcezza, tenerezza, ascolto, compassione, pazienza, accoglienza, mitezza, fedeltà, magnanimità, coraggio, armonia, stupore, franchezza, gioia, umiltà, misericordia, perdono, semplicità, povertà, generosità» (*ibid.*, 128-129).

Dall'altra parte, si collega al

neopelagianesimo autoreferenziale e prometeico di coloro che in definitiva fanno affidamento unicamente sulle proprie forze e si sentono superiori agli altri perché osservano determinate norme o perché sono irremovibilmente fedeli a un certo stile cattolico proprio del passato. È una presunta sicurezza dottrinale o disciplinare che dà luogo a un elitarismo narcisista e autoritari (EG 198).

Non è difficile cogliere in questi due esigenze, ossia il «sì!» alla povertà e il «no!» alla mondanità, un'esplicita testimonianza di quella «passione» per Cristo e per il grande santo di Assisi che da sempre anima l'esperienza cristiana, sacerdotale ed episcopale di papa Francesco. Quale luce più grande potrà rischiarare le tenebre dell'assenza di Dio in tanta parte dell'umanità contemporanea?

5. Conclusione

È ben noto che l'autorità e il ministero petrino di papa Francesco, pur riguardando direttamente la Chiesa cattolica, hanno di fatto una risonanza e rilevanza che vanno al di fuori dei suoi confini, suscitando un grande consenso, soprattutto quando egli sollecita il rispetto del creato, la fraternità, l'accoglienza reciproca, la sollecitudine verso gli ultimi, la necessità di mettere l'economia al servizio di tutti. Questo impatto extra-ecclesiale si realizza anche quando papa Bergoglio, con la propria prassi e con il proprio pensiero, fa o insegna la teologia. Scandagliando la parola e la fede, per annunciarle agli uomini del nostro tempo e intercettando attese e domande dell'uomo di sempre e di oggi, annunciando il mistero del Dio di Gesù Cristo, amico delle proprie creature, evocandone la presenza quale compagno delle loro croci e fonte inesauribile di misericordia, quale fondamento e custode di tutto il creato, datore di speranza e di gioia, egli traccia un sentiero per gli stessi teologi, immette linfa feconda, accende entusiasmo, sollecita la responsabilità, restituisce speranza.

LA RAGIONE FILIALE. NOTE SUL RAPPORTO FEDE-RAGIONE IN TEOLOGIA MORALE

RÉAL TREMBLAY

PATH 21 (2022) 307-314

La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso.¹

La citazione riporta il noto *incipit* dell'enciclica di Giovanni Paolo II dedicata al rapporto fra ragione e fede. In essa, per designare il ruolo dell'una e dell'altra, si utilizza la metafora delle ali che consentono allo spirito umano di innalzarsi alla contemplazione della verità. L'immagine indica che fede e ragione sono distinte, non si confondono (sono «due» ali), ma al tempo stesso allude al fatto che sono entrambe necessarie allo spirito umano perché possa giungere alla verità, dal momento che con una sola ala non si potrebbe spiccare nessun volo. Distinzione, dunque, ma anche complementarità.

Ora, al di là dell'espressione «ragione filiale» che serve da titolo a questo contributo (vi ritornerò), nel sottotitolo vengono ricordati i due ordini appena menzionati, ossia quello della ragione e quello della fede. Sono due ordini che appartengono al tessuto, per così dire, della teologia morale. Questi due ordini sono qui collegati, legame che non vuol dire “mescolan-

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), *introduzione*.

za” o “confusione”. Per essere accostati, questi due ordini devono essere accuratamente distinti. Detto ciò, non è questo l’aspetto che qui riterrò, ma la loro *unità*, divenuta, nel contesto postconciliare della teologia morale, di primaria importanza.

1. La teologia morale postconciliare

In che senso la teologia morale postconciliare ha smarrito la profonda unità fra questi due ordini? E perché si è prodotta una tale divaricazione?

Si deve osservare, anzitutto, che tanto nella cosiddetta teologia morale “progressista” quanto in quella “tradizionale”, si constata la tendenza a separare i due ordini *a vantaggio della ragione*. Senza pregiudizio dell’insistenza e della serietà più o meno grande con cui si tratta di tale questione nelle teologie sopra citate, un elemento è comune ad esse: l’assillo di parlare a tutti per evitare, si dice, lo spirito di ghetto e per non urtare i non credenti di buona volontà in modo da aprirli, eventualmente, allo «specifico» cristiano.

Analizzare in dettaglio le motivazioni e le espressioni concrete di una tale scissione avvenuta nella teologia morale contemporanea ci porterebbe lontano ed esulerebbe dai confini di queste pagine. Basterà qui ricordare le preziose riflessioni fatte dall’allora Cardinale Joseph Ratzinger in occasione di un convegno per i dieci anni dell’enciclica *Veritatis splendor*.² Nel suo intervento Ratzinger ripercorreva la vicenda del rinnovamento della teologia morale nel postconcilio soffermandosi in particolare sul rapporto fra sacra Scrittura e teologia morale. Se prima del Concilio, la Sacra Scrittura era emarginata *de facto* dal discorso teologico-morale, servendo in ultima analisi come deposito di *dicta probantia* per un’argomentazione portata avanti con la sola ragione,³ dopo il Concilio, per quella che egli definiva nei termini di un’«eterogenesi dei fini», il riferimento alla Scrittura – e dunque all’ordine della “fede” – veniva scartato anche *de iure*. Ecco le sue parole:

² GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993).

³ Su questo cf. V. VIVA, *Bibbia e morale nel contesto dei manuali post-tridentini di teologia morale*, in V. VIVA - G. WITASZEK (edd.), *Etica teologica nelle correnti della storia. Contributi dell’Accademia Alfonsiana al secondo Congresso mondiale dei teologi morali cattolici*, Lateran University Press - Editiones Academiae Alfonsianae, Città del Vaticano 2011, 39-50.

Mentre si auspicava un rinnovamento della teologia morale nel senso di un superamento dell'impianto giusnaturalistico in favore di una più profonda ispirazione biblica, proprio la nuova teologia morale ha finito col marginalizzare la sacra Scrittura in una forma anche maggiore rispetto alla manualistica preconiliare. Infatti, in quest'ultima la sacra Scrittura era assente *de facto*, benché forse in teoria ci si volesse ispirare, pur senza riuscirvi. Invece ora essa è marginalizzata *de iure*: si ritiene cioè che la sacra Scrittura non possa offrire principi morali adeguati alla costruzione delle nostre azioni. Essa offrirebbe solo un orizzonte intenzionale e delle motivazioni, ma senza entrare nei contenuti morali dell'agire. Questi ultimi sono lasciati alla razionalità propriamente umana. Si coglie qui il riflesso della concezione che intende l'azione morale come profana, avendo istituito una dialettica tra legge e Vangelo: tale concezione si traduce ora nell'affermazione di una pura razionalità della morale, la quale, per aprirsi all'universale comunicabilità ed entrare nel dibattito comune dovrebbe costruirsi unicamente sulla base della ragione.⁴

Proprio ciò appare come l'intenzione di fondo della teologia morale contemporanea, che si tratti di una teologia "progressista" o più "tradizionale": «Aprirsi all'universale comunicabilità ed entrare nel dibattito comune».

Ma questo intento porta necessariamente a fondarsi sulla sola ragione? Non significa privarsi di un'«ala» necessaria per elevarsi alla contemplazione della verità?

2. Importanza e fragilità della ragione

Va detto anzitutto che questa tendenza a servirsi della ragione in modo da poter entrare nel dibattito etico condiviso si nutre dello spirito di dialogo assai presente nel pensiero cristiano contemporaneo. Si ricollega anche a una tradizione fortemente influenzata dall'ingresso in teologia dell'ellenismo (Platone e soprattutto Aristotele) e si appoggia sulla dottrina del *Logos* considerato in se stesso senza rapporto immediato con il mistero pasquale.

⁴ J. RATZINGER, *Il rinnovamento della teologia morale. Prospettive del Vaticano II e di Veritatis splendor*, in L. MELINA - J. NORIEGA (edd.), *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2004, 35-45, qui 38-39. Analoghe riflessioni in J. RATZINGER, *Magistero ecclesiastico - Fede - Morale*, in J. RATZINGER - H. SCHÜRMAN - H.U. VON BALTHASAR, *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Città Nuova, Roma 1986, 37-58.

Si pensi, solo per offrire un esempio assai conosciuto, alla prospettiva di Giustino martire (II secolo). Richiamandosi alla filosofia stoica, nella quale il *Logos* era il principio metafisico impersonale che governa tutto il cosmo conferendo ad esso ordine e razionalità, Giustino afferma che tutto il genere umano partecipa in qualche maniera del Verbo divino che semina la conoscenza della verità (*logos spermatikos*). Pur ritenendo che solo in Cristo abiti la pienezza del *Logos*, Giustino – per poter dialogare con i pagani – si appoggia sull'ordine della ragione, su quella razionalità che è diffusa in tutti gli uomini.⁵

Ora, contare o appoggiarsi sulla ragione non è un male in sé. Lo è, tuttavia, quando si dichiara che la ragione è sufficiente e che la fede è inoperante per la teologia morale! Promuovere così la ragione con l'esclusione della fede è un grave errore. In realtà questa elevazione la abbassa poiché affidarle la "salvezza" dell'uomo supera le sue risorse e la sfinisce fino a distruggerla. In definitiva, riemerge qui l'antica tentazione delle origini di farsi dio (*eritis sicut deus* [Gen 3,5]) con i propri mezzi, con la conseguenza di ferire mortalmente l'uomo e, con lui, la sua ragione.

La ragione non è onnipotente. È dell'uomo e, a questo titolo, ha innanzitutto bisogno di purificazione e di redenzione. È un aspetto su cui ha insistito con grande lucidità Benedetto XVI, ricordandoci che «la ragione deve sempre di nuovo essere purificata, perché il suo accecamento etico, derivante dal prevalere dell'interesse e del potere che l'abbagliano, è un pericolo mai totalmente eliminabile».⁶ Questa necessità che alcuni potreb-

⁵ Cf. B. ALTANER, *Patrologia*, Marietti, Torino 1977⁷, 70-71: «Con la sua teoria del *λόγος σπερματικός* Giustino getta un ponte tra la filosofia antica e il cristianesimo. In Cristo apparve, in tutta la sua pienezza, il *Logos* divino, ma ogni uomo possiede nella sua ragione un germe (*σπέρμα*) del *Logos*. Questa partecipazione al *Logos* (*I Apol.* 46; *II Apol.* 8), e conseguente disposizione a conoscere la verità, fu in alcuni particolarmente grande; così nei profeti del giudaismo e, fra i greci, in Eraclito e Socrate. Molti elementi della verità sono passati, così egli opina, nei poeti e nei filosofi greci dell'antica letteratura giudaica, poiché Mosè era ritenuto lo scrittore assolutamente più antico. Di conseguenza i filosofi, in quanto vissero e insegnarono conformemente alle regole della ragione, furono dei cristiani, in un certo senso, prima della venuta di Cristo. Tuttavia solo dopo questa venuta i cristiani sono entrati in possesso della verità totale e sicura, priva di ogni errore (*I Apol.* 46; *II Apol.* 8,13). Il pensiero teologico di san Giustino è fortemente influenzato dalla filosofia stoica e platonica».

⁶ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), n. 28. Il tema della purificazione della ragione è molto presente nel magistero di Benedetto XVI. Ricordo, solo per fare un esempio, il suo discorso nella *Westminster Hall* del 17 settembre 2010 nel quale afferma che il ruolo della religione è quello «di aiutare nel purificare e gettare luce

bero ritenere insignificante, cioè senza presa sul reale, si lascia facilmente illustrare con i fatti di tutti i giorni, che essi si situino a livello individuale, sociale o planetario. Nel contesto di oggi, basterà evocarli senza descriverli, poiché questo ci condurrebbe troppo lontano.

La ragione ha anche bisogno della presenza di Dio che fa comunicare al mistero divino, che filializza. La ragione non è sufficiente in se stessa. Vi è in essa un vuoto *costitutivo*, un'apertura su qualcosa di più di sé, che diventa pertanto condizione di possibilità della sua realizzazione. Blaise Pascal, con le sue folgoranti intuizioni, lo afferma in modo insuperabile:

Il supremo passo della ragione sta nel riconoscere che c'è un'infinità di cose che la sorpassano. È ben debole, se non giunge a riconoscerlo. Se le cose naturali la trascendono, che dire di quelle soprannaturali.⁷

Certo, l'ordine della fede o della grazia non è parte integrante della ragione. Se lo fosse, il divino apparterrebbe alla natura dell'uomo. Ma il mondo della fede è il coronamento della ragione, nel senso che è la risposta alla sua aspirazione al "più" di se stessa. Se il Creatore ha depresso nella ragione questa aspirazione al superamento e se solo l'ottenimento di questo superamento è capace di pacificarla, è perché Dio vuole donarglielo nella sua sovrana libertà. L'uomo non può condizionare Dio. Da questo punto di vista, sarebbe un errore grave e un'illusione dalle conseguenze incalcolabili fermarsi, per salvaguardare il *proprium* della ragione, alle soglie della fede.

3. Dalla fede alla ragione

Ricordavo sopra il pericolo di rimanere fermi alla ragione nel quadro del percorso classico della ragione e della fede. Per evitare questo pericolo assai reale, non sarebbe opportuno raccomandare ai teologi moralisti di utilizzare anche il percorso inverso che va *dalla fede alla ragione*? Infatti, *vi è della ragione nella fede*. Basta leggere le lettere paoline e i Padri della Chiesa per convincersene.

sull'applicazione della ragione nella scoperta dei principi morali oggettivi» e al contempo sostiene però che si deve prestare attenzione «al ruolo purificatore e strutturante della ragione all'interno della religione». Purificazione della ragione ad opera della fede, dunque, ma anche – reciprocamente – purificazione della fede ad opera della ragione.

⁷ B. PASCAL, *Pensieri*, Mondadori, Milano 1970⁴, 114 (pensiero n. 139).

Un esempio a questo riguardo. Leone Magno († 461) è partito dalla sua fede nell'unità del Cristo nella dualità delle «nature» per esplicarne razionalmente la fondatezza. In questo processo, egli si è servito sicuramente dei dati cristologici preesistenti, spesso ispirati alla filosofia greca circostante. Ma egli ha anche dotato la ragione di un elemento nuovo chiamato a sconvolgere il mondo del pensiero: *la realtà della persona*. Di fronte alla «sostanza» del mondo ellenico, incapace – i Cappadoci lo hanno sperimentato – di render conto della persona, egli è giunto per le esigenze della fede a staccare la persona dalla «sostanza» e a considerarla, non più come un «accidente» di quest'ultima, ma come una categoria che gode dello stesso statuto d'essere della «sostanza» e capace, pertanto, di unire le due «nature», la divina e l'umana, nella loro differenza.

Perciò tenuto ben fermo quanto appartiene alle singole nature – quella divina e quella umana –, parimenti affermato quanto appartiene alla sostanza, unite in un'unica persona, la maestà divina ha fatto propria la debolezza umana; la onnipotenza ha fatto propria la fragilità dell'uomo; e quanto è eterno ha preso su di sé quanto è mortale. Per scontare il debito della nostra colpa d'origine piombata nella condizione terrena, la natura divina che non soffre variazioni di sorta, s'è voluta unire alla nostra che è passibile. Per fare quanto era congruente a portare rimedio al nostro essere, l'unico e medesimo mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo, fece sì che, per un verso, potesse morire, e, per un altro, morire non potesse. [...] Ha assunto la forma di servo, ma senza la macchia di peccato che è nell'uomo; ha potenziato la natura umana senza però portare danno alla divina, in quanto l'abbassamento mediante il quale da invisibile che era si è reso visibile, e da Creatore e Signore di tutte le realtà volle anch'egli essere uno tra i mortali, fu per la condiscendenza della sua misericordia, non per il venire meno della sua onnipotenza. Pertanto, colui che rimanendo Dio, si è insieme fatto anche uomo nella forma di schiavo, è lui che aveva creato l'uomo. Conserva la proprietà che gli appartiene, senza nulla perdere, dell'una o dell'altra natura; e come la forma di Dio non sopprime la forma dello schiavo, allo stesso modo la forma dello schiavo nulla tolse alla forma che appartiene alla divinità.⁸

È qui l'essenziale del *Tomo a Flaviano* assunto in seguito dal Concilio di Calcedonia e ripreso nel suo *Credo*. È così che il “più” della fede – l'unità delle «nature» nella persona del Figlio – fa esplodere i limiti della ragione

⁸ LEONE MAGNO, *Lettera 28ª a Flaviano, vescovo di Costantinopoli*, in ID., *Lettere dogmatiche*, Città Nuova, Roma 1993, 77-95, qui 82-84. Ho corretto la traduzione dell'ultima frase.

e arricchisce quest'ultima di una realtà chiamata a rivoluzionare la storia del pensiero.

È dunque inesatto affermare che il mondo della fede minaccia la ragione indebolendola o distruggendola. Questa affermazione è in realtà una trappola. Nel contesto del mondo attuale, è una delle strategie di cui si servono coloro che sono ostili a Dio e alla Chiesa per marginalizzare la fede cristiana e farla dimenticare. Davanti a questa strategia, i teologi moralisti dovrebbero raddoppiare la vigilanza. La posta in gioco è grande. Si tratta di lasciare agli uomini la possibilità di incontrare Cristo e di aver accesso alla salvezza.

4. Per una ragione “filiale”

Il titolo di queste pagine parla della «ragione filiale». Indica che è a partire dal disegno eterno di Dio di creare l'uomo per filializzarlo nel suo Figlio (cf. Ef 1,4-6) (= fede) che si cerca di scoprire la ragione e dunque avvicinarla alla fede o unirla. Come ho già mostrato altrove, una riflessione forte e coerente a partire dal mistero della predestinazione è capace di far emergere le strutture essenziali dell'antropologia e di far risaltare il dinamismo di fondo dell'agire morale colto nel processo del “riceversi” dal Padre (risposta alla domanda: «da dove vengo?») e del “ritornare” al Padre (risposta alla domanda: «dove vado?»).⁹

In particolare, mi permetto di richiamare un mio testo nel quale mostro come un'antropologia filiale – fondata sul riconoscimento dell'uomo come predisposto e preparato alla filiazione e reso, per grazia, «figlio nel Figlio» – riesce a rispettare le esigenze di fondo della ragione umana portandola al suo compimento in Cristo. In questo testo enucleavo quattro grandi assi del rapporto fra antropologia filiale e teologia morale:

Un'antropologia di tipo filiale *non lascia spazio a una «morale autonoma»* nella quale la consistenza dell'*humanum* (evidentemente da rispettare assolutamente) è considerata in sé o slegata dal *divinum*. Come fattori di questo in sé o di questo isolamento, includo le relazioni d'origine, di senso e di fine con il Trascendente, promosse da questo tipo

⁹ Cf. R. TREMBLAY, *Dalla persona umana capax Dei in Filio alla persona filiale*, in R. TREMBLAY - S. ZAMBONI (edd.), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2016², 169-185.

di morale in quanto esse sono concepite per creare o liberare uno spazio in cui l'*humanum* sarebbe slegato dal *divinum*, autosufficiente e senza rapporto costitutivo con la grazia. Nel credente, l'*humanum esiste concretamente legato all'adozione filiale che determina il suo essere*. Un'antropologia di tipo filiale è, per la vita morale, *un fattore di unificazione e di interiorità* nel senso che essa permette di raggruppare le norme particolari attorno ad una norma fondamentale che è quella di fare la volontà del Padre. [...] Un'antropologia di tipo filiale mette in scacco una «morale dell'agire eccellente» o della prestazione umana nelle cui pieghe può sempre annidarsi l'orgoglio dell'uomo (cf. Gv 5,44) *per far posto a una morale votata esclusivamente alla glorificazione del Padre* (cf. Mt 5,16). [...] La morale diviene il luogo in cui Dio si rende presente nel mondo e si vede in questo modo investita di una forza evangelizzatrice di primaria importanza. Un'antropologia di tipo filiale dà luogo *a una morale del maximum*. Che significa? Da una parte, i figli adottivi si impegnano, nella potenza dello Spirito, ad amare il Padre come il Figlio lo ama e ad amare il Figlio di ogni compiacimento da parte del Padre (cf. Mt 17,5s). D'altra parte, essi cercano, nella forza dello stesso Pneuma, di servire i fratelli come il Padre ha voluto che il suo Figlio li serva (cf. Gv 13,1s; Gal 5,13).¹⁰

Certo, sarebbero necessarie altre riflessioni per precisare, arricchire e approfondire queste scoperte, ma esse non le rinnegheranno mai. Arriviamo così alla *pericoresi* della fede e della ragione. La fede alimenta la ragione e la compie mentre la ragione conferma la fede. Ancora una volta: senza la cooperazione di queste due ali, lo spirito umano non può innalzarsi alla verità, né a quella teoretica, né a quella morale.

¹⁰ R. TREMBLAY, *Una antropologia filiale: cosa significa?*, in *L'antropologia della teologia morale secondo l'Enciclica «Veritatis Splendor»*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, LEV, Città del Vaticano 2006, 57-72, qui 71-72.

IL CORTILE DEI GENTILI

GIULIANO AMATO

PATH 21 (2022) 315-318

Nacque undici anni fa, nel marzo del 2011, il «Cortile dei Gentili», a seguito di due giornate parigine, fra l'Unesco e la Sorbona, guidate dal Cardinale Gianfranco Ravasi. La gestazione, però, risale a diversi anni addietro e il suo protagonista era stato Joseph Ratzinger, prima nella sua veste di Cardinale, poi quando era divenuto Benedetto XVI.

È vero, infatti, che si suole far riferimento a un discorso del dicembre 2009, nel quale lo stesso Benedetto XVI aveva asserito che «la Chiesa dovrebbe aprire un Cortile dei gentili, dove gli uomini possano agganciarsi a Dio anche senza conoscerlo». Ma la necessità e il senso del *Cortile* erano maturati ben prima: nel famoso dialogo fra il Cardinale Ratzinger e Jürgen Habermas del gennaio 2004 e poi nel discorso che Benedetto XVI tenne a Ratisbona nel settembre 2006, peraltro discusso nei giorni successivi soprattutto per un passaggio sui rapporti con l'islam.

Ebbene, era stato in primo luogo in quelle due occasioni che era emersa la necessità di una piattaforma di valori comuni per la vita stessa e il futuro delle nostre società, alla costruzione della quale tutti fossero chiamati, credenti e non credenti, persone di fede cristiana o di altra fede. La missione era quella di mettere a fuoco una ragione comune alla quale tutti potessero approdare, quali che fossero le loro posizioni di partenza. E l'assunto era il dubbio, condiviso, che possano sopravvivere società nelle quali l'etica sia frutto di vicende soltanto individuali, ovvero scaturisca da verità di gruppi sociali diversi, che si contrappongono con incompatibile intolleranza. In entrambi i casi manca, infatti, un tessuto comune, che è

invece irrinunciabile; la stessa convivenza è in pericolo e, comunque sia, i valori migliori in cui si creda rischiano fortemente di essere negati.

Su queste premesse, delle quali ero fortemente convinto, partecipai anch'io agli incontri di Parigi e li sostenni con forza che era urgente assumere un siffatto impegno comune e che potevano farlo con prospettive di successo i credenti disposti ad andare oltre la tolleranza nel capire e fare anche proprie le ragioni degli altri, e i non credenti disponibili da parte loro a non chiudersi davanti alle ragioni del divino.

Così, negli anni, ci siamo incontrati, abbiamo discusso, abbiamo condiviso conclusioni comuni nel *Cortile*. E così, felicemente, stiamo continuando anche adesso, con una platea crescente di persone che vengono a conoscerci e ci chiedono molto spesso di poter condividere il nostro lavoro. Devo sottolineare, in nome della precisione storica, che il *Cortile*, nato e vissuto come Fondazione di diritto italiano, impostava inizialmente tutte le sue attività attraverso il Consiglio di Amministrazione, da me presieduto. Poi, quando divenni giudice della Corte Costituzionale, il Cardinale Ravasi molto opportunamente dette vita a una Consulta Scientifica del Cortile, chiedendomi di presiederla e liberandomi così dalle mansioni e dalle responsabilità amministrative che avevo in precedenza. La Consulta elabora i propri programmi, sempre e solo di riflessione culturale, si riunisce più e più volte per discutere dei singoli temi e delle bozze elaborate su di essi dai suoi componenti; decide, quando è giunta a un elaborato comune, come divulgarlo, sollecitando e ottenendo sempre, in tali occasioni, l'incoraggiamento del Cardinale Ravasi.

Tanti sono gli esempi che potrei dare di questo lavoro. E non posso non citare per primo il nostro elaborato sull'accanimento terapeutico e sul possibile ricorso alla sedazione profonda, sopraggiunto a un dibattito sul tema nelle aule parlamentari, che si era arenato davanti alla rigidità delle posizioni contrapposte. Ebbene, noi innestammo il tema sulla centralità della relazione terapeutica, sulla costruzione perciò di un rapporto fra medico e paziente che finisse per rendere comuni, ovunque possibile, le decisioni sul trattamento, smussando così l'assolutezza dei diritti in campo. Non credo di sbagliare se ne desumo che la bella Legge n. 219 del 2017 fu anche frutto del nostro lavoro.

Più di recente abbiamo anche affrontato altri temi: quelli generalissimi di un futuro nel quale il peso demografico sempre più ridotto dell'Europa potrebbe portare a un indebolimento del tessuto di valori che oggi è so-

prattutto la stessa Europa a far valere nel mondo e quindi a rendere problematiche le azioni con le quali quei valori potranno essere difesi (pochi – mi sia consentito notarlo – hanno messo a fuoco questo inquietante risvolto delle tendenze demografiche globali).

E poi, da ultimo, i temi sollecitati dalla pandemia e dal cambiamento climatico, ai quali abbiamo dedicato ben due volumetti, entrambi contenenti visioni comuni a tutti noi e contributi individuali; ed entrambi attenti tanto ai guasti che si producono nelle coscienze e nelle vite di tutti e di ciascuno, quanto ai macro problemi e ai macro rimedi che l'economia e la società intera hanno davanti.

Siamo, infine, alle prese con l'intelligenza artificiale e il lavoro che stiamo facendo su di essa è un'eccellente testimonianza di ciò che ha significato il dialogo comune nel *Cortile*, un dialogo per la maggioranza di noi pluriennale.

Eravamo in partenza diversi, credenti e non credenti, economisti e giuristi, filosofi e medici, fisici e biologi. Avevamo, perciò, categorie concettuali diverse e risposte diverse alle stesse questioni che chiamiamo "ultime". Condividevamo, però, l'attitudine mentale che – lo dicevo all'inizio – era ed è il presupposto irrinunciabile della comprensione reciproca e quindi del successo – misurabile in frutti comuni – della nostra esperienza nel *Cortile: in primis*, la fede vissuta senza intolleranza e l'apertura di chi ne manca alle ragioni di chi invece la possiede.

Ebbene, su questo fondamento ci troviamo ora ad apprezzare, unanimemente, i grandi benefici che l'intelligenza artificiale ci sta portando, ma anche a scorgere, altrettanto unanimemente, i confini al di là dei quali essa non va spinta, se non vogliamo cancellare ciò che di specifico, e di prezioso, c'è nell'umano: la creatività, l'inevitabilità dell'errore (da cui spesso la creatività è alimentata), il senso stesso del limite che, ciò nondimeno, non può non segnare la vita e lo spazio di chi a questo mondo è comunque creatura.

Che questi pochi, essenzialissimi punti siano condivisi da tutti è il segno forse più eloquente della condivisione a cui il *Cortile* è riuscito a portarci. Ha avuto modo di constatarlo chi ha preso parte a un primo seminario nel settembre 2021 con la Cattolica di Milano (che su queste cose stava lavorando dal tempo), nel quale ci siamo espressi – evoco qui il titolo del seminario – contro il transumano, contro il postumano e a favore del semplicemente umano.

In quel seminario, e in ulteriori occasioni che abbiamo costruito, abbiamo cercato di dialogare anche con altri ambienti: da quello, ancora, universitario, a quello dei manager d'impresa a quello dei tanti cultori dello sviluppo sostenibile. Ci pare, così facendo, di allargare la condivisione, anche al prezzo di sollevare qualche conflitto su singoli punti. Conta in primo luogo, per noi, che sia condiviso il metodo con cui affrontiamo le diversità e che condivisi arrivino a essere i principi con cui lo facciamo.

Siamo consapevoli che il nostro è davvero un minuscolo microcosmo, ma è un microcosmo nel quale sperimentiamo processi di ascolto e di comprensione reciproca che, utilizzati via via su scale più elevate, potrebbero essere benefici per mondi ben più ampi.

Non credo di sbagliare se attribuisco proprio a una tale prospettiva il lancio dell'idea da parte di un Pontefice. E se allo stesso modo spiego l'attenzione costante, la disponibilità a partecipare. La generosità nell'apprezzare che manifesta verso di noi il Cardinale Ravasi.

I grandi cambiamenti – leggiamo in un libro recente di Gal Beckerman, *The Quiet Before. On the Unexpected Origins of Radical Ideas* (Crown, New York 2022) – raramente vengono da ciò che già incombe e occupa grandi spazi fra di noi; vengono dal piccolo, spesso dal piccolo minoritario. Anche questo ci incoraggia a continuare.

*Finito di stampare
nel mese di Luglio 2022
dalla Tipografia Giammarioli snc
via Enrico Fermi, 8/10 - Frascati (Roma)
www.tipografiagiammarioli.com*

PATH

CONSILIUM DIRECTIONIS

Mons. Ignazio SANNA (*Præses*)

Riccardo FERRI (*Prælatus a secretis*)

Giulio MASPERO (*Camerarius*) – Paul O'CALLAGHAN (*Consiliarius*)

Giuseppe Marco SALVATI (*Consiliarius*) – Roberto NARDIN (*Consiliarius*)

ACADEMICI AD HONOREM

Card. Angelo AMATO – Card. Walter BRANDMÜLLER – Mons. Enrico DAL COVOLO
Mons. Augustine DI NOIA – Card. Raffaele FARINA – Mons. Rino FISICHELLA
Mons. Bruno FORTE – Mons. Savio HON TAI-FAI – Card. Estanislao Esteban KARLIC
Mons. Brendan LEAHY – Card. Oscar MARADIAGA – Mons. Charles MOREROD
Card. Marc OUELLET – Card. Gianfranco RAVASI – Mons. Domenico SORRENTINO
Mons. Yannis SPITERIS – Mons. Antonio STAGLIANÒ – Card. Jozef TOMKO

ACADEMIÆ SOCIATI

Jean-Noël ALETTI – Sergio Paolo BONANNI – Luigi BORRIELLO – Giacomo CANOBBIO
Giovanni CAVALCOLI – Nicola CIOLA – Piero CODA – Santiago DEL CURA ELENA
Gerard DEL POZO ABEJÓN – Jeremy DRISCOLL – Marcella FARINA
Wojciech Marian GIERTYCH – Cesare GIRAUDO – Santiago M. GONZÁLEZ SILVA
Bruno HIDBER – Vincent HOLZER – Wilhelm IMKAMP – Andre-Marie JERUMANIS
George KARAKUNNEL – Bernhard KÖRNER – François-Marie LÉTHEL
Frédéric LOUZEAU – Luca MAZZINGHI – Livio MELINA – Fernando OCÁRIZ
Daniel OLS – Chantal REYNIER – Emanuela PRINZIVALLI – Paolo SCARAFONI
Franz SEDLMEIER – Pierangelo SEQUERI – Manlio SODI – Valeria TRAPANI
Réal TREMBLAY – Joseph Hak Piu WONG

ACADEMICI EMERITI

Angela ALES BELLO – Inos BIFFI – Pietro BOVATI – Gianfrancesco COLZANI
Ysabel DE ANDIA – Pierre GAUDETTE – Alvaro HUERGA – José Luis ILLANES
Romano PENNA – Czesław RYCHLICKI – Gian Paolo SALVINI – Max SECKLER
Pietro SORCI – Johannes STÖHR – Donato VALENTINI

ACADEMIÆ COLLABORATORES

Félix María AROCENA – Francesco ASTI – Amador Pedro BARRAJÓN
Denis CHARDONNENS – Jacques DE LONGEAUX – Luigi Michele DE PALMA
Samuel José FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE – Carlos María GALLI – Jean-Miguel GARRIGUES
Paul VAN GEEST – Robert IMBELLI – Łukasz KAMYKOWSKI – Maria KO
Jean Paul LIEGGI – Ignazio PETRIGLIERI – Flavio PLACIDA – Arvydas RAMONAS
María del Pilar RÍO GARCÍA – Teodora ROSSI – Laurent TOUZE – Dario Edoardo VIGANÒ
Robert Józef WOŹNIAK – Andrzej ŻĄDŁO – Stefano ZAMBONI

ISBN 978-88-6788-299-1



9 788867 882991

€ 25,00