

Giacomo Fronzi

ATTORNO AD ALCUNE QUESTIONI DI FEDE

Le Dieu nécessaire est le Dieu inaccessible
(E.P. Senancour)

1. Premessa

«La ricerca di Dio è il segno più autentico della vita dello spirito perché rispetto a Dio ogni epoca della storia dell'umanità, le singole civiltà e le stesse coscienze singole si specchiano come nella misura del proprio rapporto all'Assoluto»¹. Queste parole, con le quali Cornelio Fabro apre il volume *L'uomo e il rischio di Dio*, bene sottolineano la profonda radicazione del problema di Dio e dell'Assoluto nella coscienza umana e nella storia dell'umanità. Affrontare, per dirla con Peter Berger, "balbettando"² problemi e questioni attinenti al sacro, alla fede o alla religione, comporta inevitabilmente da un lato discutere di quanto di più tipicamente umano si possa pensare (l'afflato mistico o l'anelito verso un "oltre") e dall'altro addentrarci in una sfera letteralmente "più grande di noi", (divina per chi crede, spirituale in senso lato per chi non crede), nella quale ci troviamo ad essere dei figli ansiosi di conoscere il volto e le intenzioni del Padre.

Ciò che si tenterà in queste pagine non sarà di affrontare in termini specifici e con un folto apparato bibliografico di riferimento (indubbiamente

¹ C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Editrice Studium, Roma 1967, p. 7.

² In realtà P.L. Berger riprende questa suggestiva espressione da Hans Jonas il quale, a sua volta, si rifà al *Vermächtnis alt-persischen Glauben* di Goethe.

sterminato) questioni di teologia né tanto meno si tenterà di ricostruire le tendenze della teologia contemporanea. L'orizzonte di domande e problemi che si apre dinanzi a chi si pone questioni di fede o di religione resta, a chi scrive, in massima parte offuscato. Dunque ciò che si cercherà di fare è discutere, con cautela, e timidamente rilanciare alcune problematiche e alcune categorie attinenti alla fede, mossi dalla consapevolezza che la complessità e contraddittorietà dell'attuale momento storico (nel quale fanatismi, relativismi, pluralismi rappresentano il fulcro di conflitti intellettuali e non) impone una chiarificazione prima di tutto personale rispetto a certe questioni, prescindendo dalle proprie convinzioni in merito: «ci sono buone ragioni per cui molte persone vivono, spesso con grande successo, senza fede. Più difficile è capire come si potrebbe non essere *interessati* all'argomento»³.

I problemi che si addensano sono innumerevoli e difficilmente accessibili, in più la mancanza di competenza potrebbe portare chi scrive a tralasciare colpevolmente molte e importanti questioni. Ciononostante si cercherà quantomeno di focalizzare l'attenzione su alcune questioni-chiave quali il processo di secolarizzazione e il suo rapporto con l'azione di Dio, gli attributi di Dio, la scelta di Dio (laddove il genitivo è da intendersi soggettivo e oggettivo), il problema della distinzione tra il Gesù storico e il Cristo della fede, il rapporto tra tolleranza e fede eccetera.

Il pretesto per avvicinare questi argomenti ci è stato offerto dalla lettura del volume, di recente pubblicazione, *Questioni di fede. Una professione scettica del cristianesimo*, di Peter L. Berger, indubbiamente uno degli esponenti più rappresentativi, ormai da qualche decennio, della sociologia della religione.

Nel corso del Novecento (sia per ragioni storiche che squisitamente culturali) si è assistiti ad una vigorosa ripresa dei grandi temi della teologia. Accanto alla riflessione dei teologi di professione si sono ampliati gli studi sul fenomeno religioso, tanto dal punto di vista sociologico, quanto da quello psicologico o filosofico. *Questioni di fede* (2004) costituisce l'ultimo apporto di Berger alla riflessione teologica non ufficiale e non legata alle gerarchie clericali, per usare un'espressione dello stesso Autore, alla "teologia laica". Dopo *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967), *A Rumore of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (1969), *The Heretical Imperative. Con-*

³ P.L. BERGER, *Questioni di fede. Una professione scettica del cristianesimo*, trad. it. di M. Serra, Il Mulino, Bologna 2005, p. 11.

temporary Possibilities of Religious Affirmation (1979), e *A far glory* (1992), Berger ritorna nuovamente a trattare problemi di fede, non nascondendo mai la sua formazione di matrice sociologica da un lato e la propria fede "scettica" nel cristianesimo (protestantesimo liberale) dall'altro⁴.

Il discorso condotto in *Questioni di fede* è strutturato a partire dal *Credo degli apostoli*, ciascun capitolo si basa infatti su una frase da esso tratta. La scelta è stata dettata, chiarisce Berger, dal fatto che il *Credo* rappresenta la più compatta affermazione (insieme al *Credo niceno*) della fede cristiana; quale migliore guida, dunque, per compiere quello che lo stesso Autore definisce un "giro d'orizzonte delle convinzioni cristiane".

Il sottotitolo del volume, *Una professione scettica del cristianesimo*, appare fin da subito particolarmente significativa per inquadrare lo sfondo sul quale si stagliano le riflessioni di Berger. I due termini *professione* e *scettica*, sostiene l'Autore, non costituiscono un ossimoro, anzi, catturano l'istanza programmatica dello scritto. Il ragionamento ivi condotto «non presuppone la fede e non si sente vincolato da nessuna delle tradizionali autorità in materia di fede», ma nonostante ciò esso «sfocia in una professione di fede cristiana»⁵.

La posizione di Berger scaturisce dalla chiara consapevolezza (derivata anche dalla sua formazione sociologica) che l'inarrestabile processo di secolarizzazione (caratteristico del Novecento e probabilmente non ancora concluso) impone una riformulazione delle idee di "religione", "fede", "Dio", "Chiesa". Nonostante «sotto l'assalto della secolarizzazione l'onnipresenza del divino ha cominciato a farsi evanescente»⁶, l'Autore si colloca comunque in una posizione non già di sconfitta o di nostalgia bensì di "riscoperta del soprannaturale"⁷, tentando di indicare nuove vie per affrontare, oggi, il problema della verità della fede e, per usare un termine di Piergiorgio Grassi, della sua "plausibilità".

⁴ Nell'espressione «Sono cattolico, ma...», ripresa da Berger, il "ma" assume una rilevanza notevole per via del suo aprire ad una discussione dei problemi di fede senza dare per scontata la tradizione nella quale, cionondimeno, siamo inseriti e dalla quale non si può non prendere le mosse e con la quale non ci si può, criticamente, non confrontare.

⁵ P.L. BERGER, *Questioni di fede*, cit., pp. 7-8.

⁶ ID., *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, trad. it. di A. Prandi, Il Mulino, Bologna 1995, p. 129.

⁷ Il termine soprannaturale è qui inteso nell'accezione di Berger il quale lo utilizza sì per indicare un "mondo altro" ma anche per distinguere questa ulteriore dimensione sia dal "sacro" sia dal "mistico".

Un ulteriore elemento va preso in considerazione per definire sommariamente il pensiero di Berger ed è l'idea per la quale oggi, in maniera imprevista, «siamo diventati contemporanei dei primi cristiani, che vivevano nel mondo greco-romano caratterizzato da un vivace pluralismo e per i quali la fede cristiana era possibile solo come scelta deliberata»⁸. Questa che può apparire una sorta di provocazione è, a ben vedere, una lucida presa di coscienza dell'attuale momento storico. Ne *L'imperativo eretico* Berger proponeva questa espressione come cifra identificativa dell'odierna situazione del credente, il quale si pone in una prospettiva *eretica* nel momento in cui egli compie una *hairesis*, una scelta, attraverso la quale accetta alcuni aspetti della propria tradizione religiosa e ne rifiuta degli altri. Questo rappresenta, nell'ottica bergeriana, l'unico modo per dirsi ed essere credente «senza uscire dalla modernità».

2. Secolarizzazione tra negazione e purificazione della fede

Ma torniamo per un momento a chiederci quale senso rivesta oggi, ancora tramortiti dagli ammonimenti nietzscheani e travolti dall'imperante mondanizzazione dell'esistenza, porsi delle questioni di fede. Chi crede perché crede? E in che cosa crede? Quali caratteri può avere una fede religiosa (si considerino nella fattispecie le tre grandi religioni monoteistiche) che se da un lato resta inevitabilmente legata ad una precisa tradizione plurimillennaria dall'altro si trova a fare i conti con le esigenze dell'uomo contemporaneo che non possono venire soddisfatte da quella tradizione dalla quale proviene?⁹ E le istituzioni tradizionali preposte alla difesa, alla con-

⁸ P.L. BERGER, *Questioni di fede*, cit., p. 9.

⁹ Proprio a questo riguardo Gianni Vattimo pone il problema dell'impossibilità di «aderire a una dottrina che appare troppo duramente in contrasto con le "conquiste" della ragione illuminista, troppo impastata di miti che richiedono imperiosamente di essere smascherati» (G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996, p. 64). A partire da questa posizione sarebbe interessante farla "giocare" con le tesi di Charles Larmore, il quale, in un suo saggio sul rapporto tra religione e Illuminismo, dopo aver affermato che «se noi seguiamo Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer, come io propongo, e identifichiamo "religione" con l'uso di Dio per scopi cosmologici o morali, distinguendola dalla fede, allora possiamo dire che *la società moderna è oltre la religione*» si pone la seguente domanda: «le idee fondamentali dell'Illuminismo, in cui la modernità ha trovato così spesso la sua espressione, sono capaci di assumere le funzioni da cui Dio è stato sollevato?» (CH. LARMORE, *Oltre la religione e l'Illuminismo*, in "Fenomenologia e società", Anno XV – numero 1, dicembre 1992, pp. 13-30: 16).

servazione ma anche alla costante rivitalizzazione dei dogmi di fede mantengono intatta e inalterata la loro “infallibilità”? Ma se le istituzioni possono subire modificazioni (finanche capovolgimenti di vedute) nel tempo la stessa cosa accade per il messaggio, per il *kerygma*, sul quale una religione si poggia saldamente?

A queste, come a numerose altre domande, il pensiero contemporaneo (perché sostanzialmente ad esso si farà riferimento) ha risposto in modi molteplici e differenti. Lo stesso processo di secolarizzazione viene giudicato in maniera diversa attribuendo ad esso ora un segno positivo ora uno negativo. Conviene, probabilmente, partire proprio da questo concetto e dalla sua controversa interpretazione, per avvicinarci a certe questioni di fede, dal momento che la secolarizzazione rimette in gioco le possibilità stesse di fare teologia oggi, portando ad interrogarsi «sull'esistenza delle condizioni che permettono un pensiero teologico e sul modo di realizzarsi dello stesso pensiero»¹⁰, in una dimensione, quella contemporanea, *post mortem Dei*.

Parlare di secolarizzazione¹¹ significa richiamare un fenomeno tipico della modernità, e che sostanzialmente possiamo, in prima istanza, considerare come un graduale processo di scomparsa del “soprannaturale” dall'orizzonte umano, come un progressivo allontanamento dalla sfera del “sacro”, come il venir meno dell'idea per la quale al di là del mondo fenomenico, dell'esperibile, ci sia una realtà trascendente¹² ed impalpabile (*i-*

¹⁰ P. GRASSI, *Secolarizzazione e teologia. La questione religiosa in Peter L. Berger*, QuattroVenti, Urbino 1992, p. 51.

¹¹ Berger, giustamente, sottolinea come «il termine “secolarizzazione” non è da prendere nella semplice accezione che serve ad indicare quanto è avvenuto a livello delle istituzioni sociali (per esempio: la separazione della Chiesa dallo Stato), ma per denotare sviluppi interni alla mente umana. Per farla breve, si tratta della secolarizzazione della coscienza» (P.L. BERGER, *Il brusio degli angeli*, cit., p. 14). La letteratura sull'argomento “secolarizzazione” è chiaramente molto vasta. Ci limitiamo ad indicare, oltre ai già citati Grassi e Fabro, ed i già citati lavori di Berger, S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Edizioni di Comunità, Milano 1961; H. COX, *La città secolare*, trad. it. di A. Sorsaja, Vallecchi, Firenze 1968; H. LÜBBE, *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1970; S. ACQUAVIVA – G. GUIZZARDI (a cura di), *La secolarizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1973; P.L. BERGER, *La désécularisation du monde: un point de vue global* in ID., (sous la direction de), *Le réenchâtement du monde*, Bayard Éditions, Paris 2001.

¹² Mounier sostiene che la realtà trascendente non va intesa in relazione a rappresentazioni spaziali, «una realtà trascendente a un'altra, non è una realtà separata e sospesa, come un soffitto, al di sopra dell'altra, ma una realtà superiore per quel che riguarda la qualità dell'essere, che non può essere raggiunta con un movimento continuo,

neffabile, si potrebbe dire con Meister Eckhart). Il presupposto fondamentale di ogni esperienza religiosa è costituito proprio dalla credenza che esista un livello esistenziale differente rispetto alla nostra esperienza quotidiana (*vita terrena vs vita eterna*) e che questa realtà "altra" sia benevola. Il processo di secolarizzazione avrebbe come suo tratto distintivo un preponderante interesse dell'uomo verso "questo mondo", verso "questa esistenza", mettendo da parte o, quantomeno, smorzando notevolmente, la potenza del soprannaturale, «oggi il soprannaturale come realtà significativa è assente o remoto dall'orizzonte della vita quotidiana di moltissimi uomini, per non dire forse della maggioranza di essi, che vivono nella società moderna. Essi sembrano, infatti, poterne fare facilmente a meno»¹³.

Ma il concetto di secolarizzazione non può essere declinato soltanto in termini di scomparsa del soprannaturale dall'orizzonte umano. L'assenza, in Berger, di un'interpretazione più articolata che esprima anche una valutazione è dovuta al fatto che egli si limita a considerare «un'accezione del termine puramente descrittiva, senza caricarla di quei giudizi di valore che hanno sempre accompagnato la storia del concetto»¹⁴; rifiuta pertanto ogni accezione di tipo valutativo, preferendo ad essa un approccio puramente descrittivo. Come sottolinea Grassi, Berger intende la secolarizzazione come «il processo tramite il quale settori della società e della cultura sono sottratti all'autorità delle istituzioni e dei simboli religiosi»¹⁵, specificando però che non si tratta di soli processi socioculturali e che la secolarizzazione investe anche, a livello puramente soggettivo, la coscienza individuale. Ma quali possono essere le prospettive dalle quali spiegare il processo di secolarizzazione? Non potendo addentrarci nelle profondità di questo intricato argomento, ci limiteremo a richiamare alcuni punti di vista in merito.

Innanzitutto c'è da rilevare che il termine ha acquisito, nel tempo, valenze e significati vari e contraddittori. Ad esempio, ha designato, con significato giuridico, il passaggio di beni ecclesiastici ai laici; ha rappresentato il risultato del superamento di un passato di impronta cristiana a favore dell'affermazione della moderna civiltà laica; ha indicato il passaggio del potere politico dalle istituzioni ecclesiastiche a quelle pubbliche statuali. In più non ha sempre e univocamente contraddistinto una distinzione e con-

senza un salto dialettico espressivo» (E. MOUNIER, *Il personalismo*, trad. it. di A. Cardin, Editrice A.V.E., Roma 1999¹¹, p. 99, corsivo mio).

¹³ ID., *Il brusio degli angeli*, cit., p. 16.

¹⁴ P. GRASSI, *Secolarizzazione e teologia*, cit., p. 57.

¹⁵ Ivi, p. 61.

trapposizione reale tra potere temporale e potere religioso. In uno dei momenti più bui e drammatici della storia della Chiesa, vale a dire durante il periodo di attività del tribunale della Santa Inquisizione, ad esempio, il potere ecclesiastico si è servito della sua proiezione secolare (il *braccio secolare*, per l'appunto) per combattere qualsiasi manifestazione eretica (reale o presunta). La condanna a morte degli eretici, non potendo essere eseguita direttamente dalla Chiesa in virtù della massima *ecclesia abhorret a sanguine*, veniva resa esecutiva, con un certo grado di crudele ipocrisia, dal *braccio secolare*. Queste rapide indicazioni stanno a suggerire l'ambiguità (nel senso di non univocità) di fondo che ha caratterizzato (e caratterizza) il processo di secolarizzazione.

Dagli inizi del Novecento, intorno agli anni Venti e nel periodo tra le due grandi guerre, la secolarizzazione assume quei connotati negativi con i quali ancora oggi si tende ad identificarla, arrivando a simboleggiare la profonda crisi dell'uomo, delle istituzioni e della società contemporanee: «la parola che indicava un progresso storico universale sta ora al centro di una teoria del progressivo decadimento»¹⁶. La secolarizzazione diviene la cifra indiscutibile di una nuova società caratterizzata «dal crollo della religione, della morale tradizionale e da una nuova civiltà urbana, con i tratti della privatizzazione della religione, della razionalità funzionale e del pluralismo»¹⁷. Nella interessante ed efficace lettura che ne fa Grassi, la secolarizzazione può essere intesa come graduale perdita di *plausibilità* della religione, sviluppatasi su tre livelli: istituzionale, culturale e psicologico. Nel primo caso si tratta del processo di emancipazione delle istituzioni civili dalla tutela delle istituzioni ecclesiastiche. A livello culturale tanto nelle scienze quanto nella cultura in generale il riferimento alla religione scolorisce e scompare. La terza articolazione, di ordine psicologico, fa riferimento al fatto che nel mondo contemporaneo aumentano sempre di più le persone che vivono senza rapportarsi a Dio nel quotidiano. Siamo, dunque, all'interno di una concezione negativa e/o degenerativa del processo di secolarizzazione alla quale potremmo contrapporre un'altra, che punta a spiegare la secolarizzazione in termini di affermazione della trascendenza di Dio, di un Dio che esiste nella misura in cui non ha più bisogno di esistere.

E' questa la posizione di Dietrich Bonhoeffer, una delle figure più affascinanti nel panorama del pensiero (non solo teologico) del Novecento. La

¹⁶ H. LÜBBE, *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto*, cit., p. 76.

¹⁷ P. GRASSI, *Secolarizzazione e teologia*, cit., p. 61.

sua riflessione poggiava sull'idea della secolarizzazione vista come un processo progressivo attraverso il quale il "mondo diviene adulto", quasi come una kantiana "uscita dallo stato di minorità". Il punto focale è rappresentato dall'abbandono della concezione di Dio come «*ipotesi di lavoro*¹⁸ per la spiegazione del mondo stesso: si deve vivere nel mondo come se Dio non ci fosse»¹⁹, quindi *etsi deus non daretur*.

Secondo Bonhoeffer è indubitabile che intorno al XIII secolo si è assistiti ad un movimento verso l'autonomia dell'uomo; egli ha imparato a bastare a se stesso, a spiegare la realtà senza riferirsi a Dio. «Nelle questioni riguardanti la scienza, l'arte e l'etica, questo è divenuto un fatto scontato [...] ma da circa 100 anni ciò vale in misura sempre maggiore per le questioni religiose; si è visto che tutto funziona anche senza "Dio", e non meno bene di prima»²⁰. Ma come rispondono la Chiesa e il mondo cristiano a questo processo indiscutibilmente inarrestabile? Le soluzioni che si sono fatte strada sono due. Da un lato si è cercato di dimostrare all'uomo che non può vivere senza "il tutore Dio", lasciando a Lui le risposte in relazione alle "questioni ultime", arrivando così a vivere «in certa misura delle cosiddette questioni ultime dell'uomo. Ma che cosa accadrà quando esse un giorno non esisteranno più come tali, ovvero quando anch'esse troveranno risposta "senza Dio"?»²¹. E' a questo punto che, secondo Bonhoeffer, intervengono gli "epigoni secolarizzati della teologia cristiana", che cercano di dimostrare (e siamo alla seconda via di fuga²²) all'uomo che la felicità che crede di aver raggiunto (senza Dio) non è che illusoria. Essa nasconde la volontà di non riconoscere la propria condizione disperata e infelice. La teologia si è così aggiustata «facendo giocare a Dio solo più il ruolo del *deus ex machina* in relazione alle cosiddette questioni ultime; Dio cioè diventa la risposta alle questioni esistenziali, diventa la soluzione delle pene e dei conflitti della vita. Se dunque un uomo non ha nulla di simile da esibire, ovvero si rifiuta di entrare in tali questioni e di farsi compiangere, allora per Dio egli è effettivamente inaccessibile, oppure si deve dimostrare a quest'uomo privo di questioni esistenziali che, senza ammetterlo e saperlo, in realtà è profondamente immerso in questi problemi, miserie, conflitti

¹⁸ L'espressione è proprio di Bonhoeffer, cfr. D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere* (1943-1945), trad. it. di A. Gallas, Edizioni Paoline, Milano 1988, p. 398.

¹⁹ P. GRASSI, *Secolarizzazione e teologia*, cit., p. 60.

²⁰ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, cit., pp. 398-399.

²¹ *Ibidem*.

²² Bonhoeffer parla di "uscite d'emergenza" (Cfr. *ivi*, p. 439).

ecc.»²³. Lungo questa linea la teologia cristiana ha portato da un lato ad attribuire a Dio quello che Bonhoeffer definisce “ruolo di tappabuchi” rispetto all’incompletezza delle nostre conoscenze e dall’altro a considerarlo come la soluzione delle pene e dei conflitti della nostra vita. Il mondo è diventato adulto e l’uomo *deve* vivere facendo a meno di Dio ed è Egli stesso che, con il suo ritirarsi dal mondo, lo afferma. «Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona»²⁴, proprio come è avvenuto a Cristo sulla croce. Nella sua interpretazione “non religiosa” del cristianesimo²⁵ la presa di coscienza della “mondanità del mondo” comporta l’adesione all’idea di un Dio impotente e sofferente in questo mondo, di un Dio che si lascia cacciare²⁶ e, in questo modo, ci aiuta. Cristo non aiuta in forza della sua onnipotenza, ma della sua debolezza. Nell’ottica di Bonhoeffer la nostra fede e la nostra unica possibilità di trascendenza sono connesse strettamente a questa condizione di Dio e alla partecipazione all’essere di Gesù il quale “esiste per altri”, esclusivamente: «il nostro rapporto con Dio non è un rapporto “religioso” con un essere, il più alto, il più potente, il migliore che si possa pensare – questa non è autentica trascendenza – bensì è una nuova vita nell’“esserci-per-altri”, nel partecipare all’essere di Gesù»²⁷.

²³ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, cit., pp. 416-417.

²⁴ Ivi, p. 440.

²⁵ Le tesi proposte da Bonhoeffer sono state gravide di conseguenze teoriche. Tra gli orientamenti che a lui si richiamano indichiamo, per via della sua paradigmatica radicalità, la cosiddetta *Death-of-God Theology* (peraltro per alcuni studiosi già defunta). I più noti esponenti di questa “teologia radicale” possono essere considerati John A. T. Robinson, il quale ha sottoposto a radicale critica l’idea di un “Dio” personale e trascendente, residuo, a suo avviso, di una mentalità mitica pre-secolarizzata, soprannaturale e religiosa (cfr. J.A.T. ROBINSON, *Dio non è così*, trad. it. di G. Sighinolfi, Vallecchi, Firenze 1968); Paul M. Van Buren, il quale, utilizzando gli strumenti della logica, analizza il linguaggio (e la terminologia) della fede, giungendo a considerarlo privo di senso e insignificante da un punto di vista logico-linguistico (cfr. P.M. VAN BUREN, *Il significato secolare dell’Evangelo*, a cura di F. Gentiloni Severi, Gribaudi Torino 1969); Thomas J.J. Altizer, che invita a considerare l’ateismo come la più grande conquista della teologia, dal momento che, liberati dai miti, tanto il Vangelo quanto Dio sono profondamente e radicalmente atei (cfr. T.J.J. ALTIZER, *Il Vangelo dell’ateismo cristiano*, prefazione all’edizione italiana di S. Quinzio, Ubaldini, Roma 1969).

²⁶ Ma «il fatto che Dio è stato allontanato dal mondo, dalla dimensione pubblica dell’umana esistenza, ha portato al tentativo di mantenerlo presente ancora almeno nell’ambito del “personale”, dell’“interiore”, del “privato”» (Ivi, p. 421).

²⁷ Ivi, p. 462.

Dio, dunque, non va più chiamato in causa per spiegare la realtà mondana, Dio è stato crocifisso e cacciato dal mondo e solo nella sua impotenza e sofferenza può starci vicino e aiutarci. A partire da queste posizioni, Charles Larmore ha potuto affermare che «Dio è così grande che non ha bisogno di esistere. [...] Noi non abbiamo più bisogno di Dio per spiegare il mondo e per stabilire le regole della nostra convivenza»²⁸ e così facendo esoneriamo la religione e la fede dal compito di utilizzare Dio per scopi conoscitivi e pratici.

Vi è dunque una sorta di purificazione e chiarificazione della fede? E' ciò che ritiene, partendo da altre considerazioni, il filosofo Gianni Vattimo. Egli, innanzitutto, cerca, e a suo parere trova, una stretta connessione tra pensiero debole e secolarizzazione come senso positivo della rivelazione cristiana. Con Vattimo siamo ben lontani dalla teologia dialettica di Barth dai cui presupposti si muoveva Bonhoeffer²⁹ e per la quale la secolarizzazione avrebbe l'effetto di mettere sempre più in luce la trascendenza di Dio. Né, per Vattimo, è corretto far coincidere un fenomeno di per sé positivo come ad esempio la laicizzazione dello stato con un congedo dal cristianesimo. La secolarizzazione, allora, «come fatto positivo significa che le strutture sacrali della società cristiana, il passaggio a un'etica autonoma, alla laicità dello stato, a una meno rigida letteralità nell'interpretazione dei dogmi e dei precetti»³⁰, come profonda realizzazione della *kenosis*, inaugurata con il patto tra Dio e il "suo" popolo e continuata con l'incarnazione di Cristo. Il processo di secolarizzazione, per Vattimo, rappresenta un momento di *purificazione* della fede.

²⁸ CH. LARMORE, *Oltre la religione e l'Illuminismo*, cit., p. 16. Tra l'altro Larmore propone un'interessante considerazione per la quale il processo moderno di secolarizzazione avrebbe le sue radici proprio nello stesso monoteismo giudaico-cristiano, rappresentando una logica interna ad esso. Detto sinteticamente, secondo Larmore la moderna secolarizzazione si caratterizza per il ripudio degli idoli e il rispetto per la trascendenza di Dio. «Ma il Dio della bibbia è un Dio geloso: la proibizione degli idoli sta proprio al principio del Decalogo. E così per Dio, era un destino [...] quello di essere sollevato da compiti umani di questo mondo» (ivi, pp. 13-14). Lungo questa via Larmore, servendosi delle riflessioni di Bonhoeffer sul dover esonerare Dio dallo spiegare tanto le questioni mondane (per altro già spiegate dalla scienza) quanto le questioni ultime, giunge a dire che «la trascendenza di Dio se pensata coerentemente fino alla fine, deve condurre alla secolarizzazione» (ivi, p. 15).

²⁹ Lo stesso Bonhoeffer tratteggia una linea di continuità nella riflessione protestante caratterizzata, potremmo dire, dal fattore B: Barth-Bultmann-Bonhoeffer (cfr. D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, cit., p. 388).

³⁰ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., pp. 40-41.

Non solo. Vattimo, nel già citato *Credere di credere*, mette in relazione la secolarizzazione con il “pensiero debole”, con l’ontologia debole, dal momento che l’istituzione di questa connessione può fornire “un punto di vista unitario” dal quale guardare la nostra epoca. Partendo dal definire la secolarizzazione come «rapporto di provenienza da un nocciolo di sacro da cui ci si è allontanati e che tuttavia rimane attivo anche nella sua versione “decaduta”, distorta, ridotta a termini puramente mondani»³¹, Vattimo sostiene l’intimo legame che questo processo intrattiene con il graduale indebolimento dell’essere. Se, dunque, da un lato si è assistiti ad un processo di consumazione e dissoluzione delle strutture forti dell’essere, dall’altro la secolarizzazione ne rappresenterebbe l’emblema. Di più: «l’ontologia debole è una trascrizione del messaggio cristiano»³². Il processo di secolarizzazione, mettendo comunque al centro il concetto di *caritas*, punta a distruggere ogni concezione “naturalistica” di Dio e della religione. Alla luce della considerazione per la quale il sacro naturale, come Girard ha dimostrato, è costitutivamente violento³³, la positività della secolarizzazione sta, dunque, proprio nella «de-sacralizzazione del sacro violento, autoritario, assoluto della religiosità naturale»³⁴, contribuendo in maniera decisiva alla “purificazione della fede”. Secondo Vattimo questo processo costituisce l’essenza stessa del cristianesimo, rappresenta il «tratto essenziale della storia della salvezza»³⁵, nella misura in cui guardare il rapporto di Dio con il mondo dal punto di vista della *kenosis* significa ridurre, indebolire e smentire ciò che la mentalità religiosa naturale credeva di poter pensare della divinità. La riduzione, dunque, che si compie attraverso la secolarizzazione e che rappresenterebbe una tappa decisiva nella storia della rivelazione, ha una corrispondenza nella storia secolare. La filosofia, alla fine dell’epoca della metafisica, «scopre di non poter più credere al fondamento, alla causa prima oggettivamente data avanti agli occhi della mente [...], si è accorta (essendo stata educata a ciò anche, o proprio, dalla tradizione cristiana) della violenza implicita in ogni ultimità, in ogni principio primo che metterebbe a tacere qualunque ulteriore domandare»³⁶. Vattimo, nel suo ragionamento (che per la scelta di una scrittura “personale e impegna-

³¹ Ivi, p. 9.

³² Ivi, p. 35.

³³ Cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

³⁴ G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., p. 34.

³⁵ Ivi, p. 56.

³⁶ Ivi, p. 63.

ta” assume i connotati di un discorso sulla propria esperienza di fede) compie un passo avanti, stabilendo un rapporto tra il “ritrovamento del cristianesimo” tipico di questi tempi e il superamento della metafisica. Il «ritorno di Dio nella cultura e nella mentalità contemporanea [ha] a che fare anche con la condizione di scacco in cui sembra trovarsi la ragione di fronte a tanti problemi che si sono ingranditi proprio nei tempi più recenti», ma questo non deve significare, afferma con forza Vattimo, «che si debba ritenere insuperabile l’immagine della trascendenza divina come potenza minacciosa e negativa»³⁷. La proposta di Vattimo, (che va considerata come una lettura filosofica del cristianesimo) punta, dunque, ad affermare la stretta (e positiva) relazione sussistente tra storia della salvezza, ontologia debole, secolarizzazione e ritorno di Dio, rifiutando, però, la tendenza tipica del pensiero religioso moderno a cercare le prove di Dio nella precarietà e tragicità della condizione umana³⁸.

3. *Quale Dio?*

Il punto di vista di Vattimo ci dà la possibilità di spostare il discorso su di un altro vastissimo problema, quello degli attributi di Dio (questione dalla quale scaturiscono ulteriori problemi come quello della creazione e quello della teodicea). Anche in questo caso si tratterebbe di inserirsi in un dibattito plurisecolare che volutamente è mantenuto fuori da questa discussione. Cercheremo, dunque, di tratteggiare il problema focalizzando l’attenzione su alcuni temi.

Innanzitutto, riprendendo il discorso di Berger, potremmo dire che, dato il pluralismo religioso nel quale ormai siamo immersi, credere nel nostro Dio e non in quello degli altri impone con forza una riflessione sulla propria condizione di credenti in “questo” Dio piuttosto che in “quello”. Ci si può rapportare al Dio delle altre religioni in tre differenti modi che rinviano ad altrettanti approcci: pluralista, esclusivista e inclusivista. L’approccio pluralista, che vede nel teologo protestante John Hick uno dei suoi massimi rappresentanti, sostiene tesi per le quali è necessario «riconoscere che “Dio ha molti nomi”». Tutte le religioni affermano la presenza di una realtà bene-

³⁷ Ivi, pp. 14-15.

³⁸ Per un’ulteriore approfondimento di queste problematiche nella riflessione di Vattimo cfr. G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.

vola e trascendente»³⁹ e, di conseguenza, la religione cristiana deve rinunciare a qualsiasi pretesa di possesso della verità assoluta. Rispetto a questa posizione Berger sottolinea, giustamente, come essa renda troppo relativo la nozione di “verità”, al punto da renderla insignificante. Mentre gli esclusivisti si caratterizzano per la forte e ferma affermazione dell’assolutezza del messaggio cristiano, gli inclusivisti, definendo Dio come “terra dell’essere” (Tillich) si aprono all’inclusione delle altre tradizioni religiose, definendo, come nel caso di Karl Rahner, i loro membri “cristiani anonimi”. Al di là della scelta tra queste tre posizioni, Berger (che si dichiara, qualora fosse costretto a scegliere, più vicino alla prospettiva inclusivista) si pone il problema dell’affermazione del proprio Dio rispetto al Dio di altre tradizioni religiose, rilevando che «il problema di come mettere in relazione con gli altri dèi il Dio della tradizione biblica è [...] assai più antico delle preoccupazioni della teologia moderna»⁴⁰. Appurato che non si può prescindere, in questo discorso, dal peso che lo spazio, il tempo, la collocazione in un dato periodo storico e in una data società rivestono nell’adesione ad un credo religioso, essa è sostanzialmente riconducibile e riducibile alla “scelta”⁴¹ tra due correnti, rispettivamente provenienti dall’Asia minore e dall’Asia occidentale, per le quali Berger utilizza altrettante felici abbreviazioni: *Benares* («la città più santa dell’induismo, nei cui sobborghi Buddha pronunciò il suo primo sermone») e *Gerusalemme* («la città dove sorse il tempio ebraico e dove Gesù morì e risorse e da cui Maometto ascese al cielo»⁴²).

Riferirsi a queste due “opzioni” può risultare utile per accennare ad una delle questioni più “scottanti” relative alla concezione di Dio: Egli è un Dio personale o un’entità impersonale? Se le tradizioni ruotanti intorno a Gerusalemme hanno preferito la prima possibilità, quelle imperniate su Benares hanno optato per la seconda. A questo punto: Dio in quanto persona può entrare in contatto, in dialogo con me oppure in qualità di entità impersonale rimane irraggiungibile e lontano dal discorso umano? Sofferiamoci ora nel solco della tradizione cristiana e riferiamoci esclusivamente al Dio biblico. Il problema della comunicazione tra Dio e l’uomo è decisivo per definire lo stesso atto di fede, dato che la scelta tra avere o non

³⁹ P.L. BERGER, *Questioni di fede*, cit., p. 31.

⁴⁰ Ivi, p. 37.

⁴¹ Berger chiarisce che la parola “scelta” è, comunque, fuori posto: «In una prospettiva di fede è Dio che sceglie noi e la nostra scelta non è che una debole risposta a Lui» (Ivi, p. 38).

⁴² Ivi, p. 41.

avere fede, credere o non credere è immediatamente connessa con la voce o il silenzio di Dio, tanto da poter discutere della fede all'interno di un «ragionamento a partire dal silenzio»⁴³. Simone Weil, figura definita da Berger “donchisottesca” per via della sua goffaggine, della sua testardaggine e della sua salute sempre precaria, rappresenta un esempio paradigmatico di come ci si può rapportare al *silenzio di Dio*⁴⁴.

La pensatrice francese «riduce la questione di Dio al punto in cui la sola indicazione della sua presenza è la mia sofferenza per la sua assenza»⁴⁵. In un certo senso la Weil si può inserire all'interno di quella tradizione mistica cristiana cosiddetta “apofatica” il cui punto centrale è la convinzione che Dio non può essere compreso mediante il linguaggio. Ma cosa succede se, invece, cerco il contatto con Dio rompendo il suo silenzio con la mia voce, con le mie preghiere? E come può la mia voce arrivare a rompere il silenzio di Dio? E se quel silenzio fosse solo apparente e Dio avesse scelto di comunicare con me con modalità diverse? Si giunge così ad ipotizzare una presenza divina che si realizza attraverso fugaci apparizioni di Dio nella realtà umana. Berger ha a lungo ipotizzato di poter costruire una “teologia induttiva” a partire da quelli che definisce “segnali di trascendenza”⁴⁶; non si tratta di “prove” ma di indicazioni «del fatto che, *se ho fede, posso ricollegare questa fede a una serie di realtà umane particolarmente significative*»⁴⁷, come l'esperienza della gioia, dell'amore, della bellezza o la propensione verso l'ordine. Ma posso considerare queste manifestazioni come segno indiscutibile dell'esistenza di Dio?⁴⁸ Potremmo rispondere con una suggestiva espressione di Senancour che «tutto ci indica l'infinito,

⁴³ Ivi, p. 19.

⁴⁴ Per Edith Stein il nascondersi di Dio e il suo tacere rappresentano la cifra dell'imperscrutabilità dei misteri divini: «Dio è presente ma nascosto e la sua voce tace. Perché è così? Sono i misteri di Dio, dei quali parliamo e che non si lasciano svelare completamente» (E. STEIN, *Incontro a Dio. Antologia di scritti spirituali*, a cura di Maria Cecilia del Volto Santo, Edizioni San Paolo, Milano 1998, p. 55).

⁴⁵ Ivi, p. 21.

⁴⁶ Non può non venire alla mente, discutendo del “dialogo” tra uomo e divino trascendente la celebre raccolta di “confessione estatiche” curata da Martin Buber. Dopo aver letto le testimonianze di coloro che hanno cercato di dire l'indicibile, che “hanno osato raccontare l'abisso”, le domande eterne circa la presenza di Dio tra noi o in noi si fanno indubbiamente ancora più pressanti. Cfr. M. BUBER, *Confessioni estatiche*, a cura di C. Romani, Adelphi, Milano 1987.

⁴⁷ P.L. BERGER, *Questioni di fede*, cit., p. 26.

⁴⁸ «Le sue qualità invisibili si contemplanò infatti, rese intelligibili attraverso le opere della creazione del mondo» (San Paolo, *Lettera ai Romani*, 1, 20).

niente lo svela»⁴⁹, eppure non può bastare. Considerazioni di questo tipo «non conducono al tempio della fede in maniera diretta e incontrovertibile. Esse, tuttavia, mi collocano in una sorta di anticamera di questo tempio»⁵⁰ e da questa anticamera, o da quella che San Giovanni della Croce definiva “l’oscura notte dell’anima”, parte il cammino intimo e personale alla ricerca di Dio.

Nel momento in cui ci poniamo il problema di comunicare con Dio assumiamo anche il ruolo di chi si aspetta una risposta. Il più delle volte le nostre preghiere⁵¹ rappresentano il bisogno di realizzare delle speranze, di raggiungere degli obiettivi, di alleviare delle sofferenze. Ma se possiamo rivolgerci a Dio mossi dall’idea di vedere ascoltate ed esaudite le nostre preghiere è per via di una qualità essenziale attribuita a Dio: la sua onnipotenza.

Nel corso del secolo scorso, però, a causa soprattutto di particolari eventi drammatici (ad esempio l’Olocausto) è stata ripensata l’immagine di un Dio onnipotente. Come può Dio, onnipotente e benevolo, governare un mondo pieno di innocenti che soffrono e malvagi che restano impunti? Berger si pone questo acuto problema intrecciando insieme la questione delle qualità di Dio e gli interrogativi connessi alla giustizia divina.

La domanda sui tempi di realizzazione della giustizia di Dio su *questa* terra affligge già i primi cristiani ma, non essendo quel momento giunto, appare ai cristiani di oggi ancora più scottante. Il Vangelo di Luca, ricorda Sergio Quinzio, narra della parabola, raccontata da Gesù, della vedova che riesce ad ottenere giustizia dinanzi ad un giudice iniquo assillato dalle ripetute insistenze della donna: «E il Signore disse: “Ascoltate quel che dice il giudice ingiusto. Dio non renderà dunque giustizia ai suoi eletti che giorno e notte gridano a lui? Tarderà nei loro confronti? Io vi dico che renderà giustizia con prontezza»⁵². A questo punto Quinzio si domanda se mai potremmo dire «che questa giustizia è stata davvero resa, da duemila anni a

⁴⁹ E.P. SENANCOUR, *Pensieri*, cit., p. 51.

⁵⁰ P.L. BERGER, *Questioni di fede*, cit., p. 27.

⁵¹ E’ particolarmente interessante, pur nella sua apparente ovvietà, la distinzione che compie Berger tra *meditazione* e *preghiera*. Mentre nel primo caso si tratta di un movimento interiore in cui l’individuo catalizza la propria attenzione e le proprie energie rivolgendole su se stesso, «la preghiera è qualcosa di diverso: essa si rivolge verso l’esterno, non verso l’interno, ed è un *atto linguistico*, non un’immersione in una realtà silenziosa» (ivi, p. 127, corsivo mio).

⁵² Vangelo secondo Luca, 18, 6-8.

questa parte»⁵³. Sembra difficile poter affermare che giustizia è stata fatta, ma si potrebbe immediatamente obiettare che la giustizia di Dio non è di questo mondo, non si potrà realizzare interamente in questa vita, ma troverà pieno compimento nella vita eterna dopo la morte. Ma per poter dire se «Dio ha reso o non ha reso giustizia, [se] ha esaudito o non ha esaudito le millenarie richieste di quelli che, confidando nella sua parola, hanno gridato a lui giorno e notte»⁵⁴ è necessario preventivamente chiederci che cosa Dio ci ha promesso. Quinzio sostiene che fin dai primi secoli della chiesa si è fatto l'errore di leggere molti passi della Bibbia in chiave allegorica, restando all'interno di una interpretazione che egli definisce "ellenizzante". L'idea per la quale «i beni "materiali" promessi nell'Antico Testamento [...] non sono che il simbolo dei beni spirituali promessi ai beati nell'eternità celeste»⁵⁵ ha fatto sì che il messaggio e il significato dei vangeli e, in generale, del Nuovo Testamento, siano stati trasposti. Le promesse fatte da Dio e la redenzione cristiana non riguardavano le realtà interiori e spirituali, ma la concretezza dell'esistenza storica e della corporeità, e se le promesse di Dio «sono fatte alla carne, la carne non può che esigerne l'immediato compimento»⁵⁶. Le Sacre Scritture, sostiene con forza Quinzio, sono ricche di riferimenti a sofferenze concrete e a speranze altrettanto concrete, come, ad esempio, nel libro Giobbe, in cui «tutto il discorso è costruito sullo scandalo della sofferenza, e di una sofferenza che consiste anzitutto nella perdita dei beni, dei figli, della salute»⁵⁷. L'erronea lettura che dei testi sacri si è fatta, in relazione a questo tema, e la conseguente interpretazione delle realtà materiali come allegoria di quelle spirituali ha comportato anche un'ulteriore distorsione per la quale l'anima è contrapposta al corpo e lo spirito alla materia. Questa distinzione, rileva Quinzio, non era affatto presente alle origini cristiane: «alla carne è promessa la vita senza fine»⁵⁸.

L'idea di una immediata realizzazione delle attese umane nell'esistenza "naturale" e "mondana" trova magnificamente un punto di raccordo con la

⁵³ S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992, p. 15.

⁵⁴ Ivi, pp. 15-16.

⁵⁵ Ivi, p. 21.

⁵⁶ Ivi, p. 30. Ma è anche vero che San Paolo pone una distinzione notevole tra "carne" e "spirito" nel momento in cui afferma che «chi vive secondo la carne ha le aspirazioni della carne, mentre chi vive secondo lo spirito ha le aspirazioni dello spirito» (*Lettera ai Romani*, 8, 5).

⁵⁷ S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, cit., p. 17.

⁵⁸ Ivi, p. 26.

prospettiva messianica e apocalittica propria del Nuovo Testamento in un passo della Lettera ai romani di San Paolo che, secondo Quinzio, è stato dichiarato oscuro per sfuggire alla radicalità dei suoi contenuti⁵⁹. Da questo passo scaturisce l'idea di una creazione "sottomessa alla caducità", di una creazione che attende anch'essa di essere liberata dalla corruzione, di una creazione che geme e che soffre. Ma una tale creazione è da considerarsi opera di un Dio anch'Egli *sofferente* e non già onnipotente, dal momento che «l'idea della sofferenza di Dio implica una temporanea limitazione della sua onnipotenza»⁶⁰. Non solo. La creazione appare, in questa prospettiva, misteriosamente difettosa. Questo difetto nella creazione, tra l'altro, non va limitato alla storia umana, dato che la sofferenza ha investito, prima che si abbattesse sull'uomo, tutto il mondo non umano. Conseguentemente questo difetto, ragiona Berger, deve essere considerato in una dimensione metastorica e, forse, cosmica. Parlare di difetto implica parlare di fallimento, di sconfitta, dato che un Dio infallibile e onnipotente non può produrre una creazione imperfetta.

Secondo la Kaballah di Yitzchaq Luria, (importante cabalista vissuto nel Cinquecento) la creazione è frutto di un preciso comportamento di Dio, lo *tzimtzum*, il suo "contrarsi"⁶¹. Questo movimento di *autolimitazione* di Dio, secondo la Kaballah, si è rivelato necessario per poter innescare la creazione di una realtà diversa da quella divina. Dio si ritrae per fare posto al mondo, perché «nella sua totalità infinita e perfetta, che non lascia nulla al di fuori di sé, non avrebbe altrimenti potuto trovare posto ciò che è altro da lui»⁶². A questa "abissale" dottrina si riconnette un importante filosofo ebreo contemporaneo, Hans Jonas, nonostante egli vada "ben oltre questa concezione", dal momento che nella sua visione della creazione «la contrazione è totale; in quanto "l'intero" infinito si aliena nel finito, grazie al proprio potere»⁶³.

⁵⁹ Cfr. *Lettera ai Romani*, 8, 19-26.

⁶⁰ P.L. BERGER, *Questioni di fede*, cit., p. 62.

⁶¹ In relazione a questo tema cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. di G. Russo, Il Melangolo, Genova 1986; ID., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, trad. it. di M. Bertaglia, Marietti, Genova 1986 e H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, trad. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1990.

⁶² S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, cit., p. 40. Questa idea di un contrarsi della realtà divina si ritrova anche in Emmanuel Lévinas: «L'Infinito si produce rinunciando all'invasione di una totalità in una contrazione che lascia un posto all'essere separato» (E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. id. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1982², p. 105).

⁶³ H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., p. 38.

Jonas è uno dei riferimenti imprescindibili nel momento in cui si discute intorno al tema della sofferenza di Dio. L'esperienza dell'Olocausto ha posto con forza la drammatica domanda: Dio come ha potuto permetterlo? E' evidente che «la scottante questione dell'inerzia di Dio di fronte all'Olocausto»⁶⁴ ha coinvolto in maniera ancora più profonda gli uomini e gli intellettuali ebrei. Auschwitz non può essere considerato un episodio come altri né tanto meno un "semplice" fatto bellico. Esso rappresenta un *evento* della storia del mondo, un evento che per la sua immane tragicità ha creato una frattura nel corso storico, tanto da poter parlare di un *prima* e di un *dopo* Auschwitz. Successivamente a questo "omicidio amministrato"⁶⁵ di milioni di persone ci si è posta la domanda se può ancora avere senso fare poesia⁶⁶, esercitare il pensiero, sperare, avere fede; si è obbligati a ripensare radicalmente Dio, e ciò vale in particolar modo per gli ebrei. Non soltanto perché (paradosso dei paradossi) fu proprio «l'antico popolo dell'alleanza [...] e non un altro ad affrontare il destino dell'annientamento totale con il falso pretesto della razza»⁶⁷ ma anche perché a differenza del cristiano il quale proietta la salvezza nell'aldilà, per l'ebreo «che vede nell'al di qua il luogo della creazione, della giustizia e della salvezza divina, Dio è in modo eminente il signore della *storia* e quindi "Auschwitz" [...] rimette in questione il concetto stesso di Dio che la tradizione ha tramandato»⁶⁸. Dinanzi a questo problema, Jonas, nel suo tentativo di proporre una teologia speculativa, suggerisce di ripensare Dio chiarendo e rimettendo in relazione tre suoi attributi: l'onnipotenza, la bontà e la sua comprensibilità (come possibilità di essere compreso dall'uomo). Secondo Jonas essi non possono coesistere, sono in rapporto tale che ogni relazione tra due di loro esclude il terzo: dopo Auschwitz dobbiamo affermare che un Dio onnipotente o è privo di bontà o è totalmente incomprensibile. «Il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente»⁶⁹. Solo a questa condizione pos-

⁶⁴ P.L. BERGER, *Questioni di fede*, cit., p. 59.

⁶⁵ L'espressione è di Theodor W. Adorno.

⁶⁶ In merito alla possibilità della poesia e della cultura dopo Auschwitz rimangono emblematica la posizione di Th.W. Adorno (cfr. TH.W. ADORNO, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, trad. it. di C. Mainoldi et Alii, Torino, Einaudi 1972, p. 22; ID., *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, Einaudi Torino 2004, p. 330).

⁶⁷ H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., p. 22.

⁶⁸ Ivi, pp. 22-23.

⁶⁹ Prima di Jonas, ricorda Sergio Quinzio, anche l'ultimo Schelling aveva riflettuto sulla possibilità di una rinuncia all'onnipotenza da parte di Dio. E sulle tracce di Schelling Pareyson aveva ipotizzato un "Dio prima di Dio", stando con ciò ad indicare un originario atto di volontà per mezzo del quale Dio pone se stesso e, conseguentemente,

siamo affermare che Dio è comprensibile e buono e che nonostante ciò nel mondo c'è il male»⁷⁰.

A partire da queste considerazioni il filosofo ebreo avanza due idee: quella di un Dio *sofferente* e quella di un Dio *diveniente*. Nel primo caso Jonas si riconnette alla citata dottrina dello *tzimtzum* e, quindi, al misticismo luriano; nel secondo caso viene suggerita l'idea di un Dio «che non ha ancora raggiunto la pienezza del suo essere e si trova quindi in un processo di doloroso divenire»⁷¹, di un Dio in divenire e non già immutabile, «che diviene nel tempo anziché possedere un essere completo, sempre identico a se stesso, nell'eternità»⁷².

Il mancato mantenimento delle promesse, la creazione vista come misteriosamente difettosa, un Dio non onnipotente, un Dio sofferente, un Dio per il quale risulta impossibile intervenire nella storia del mondo, un «Dio che non ha il dominio assoluto su ciò che ha creato»⁷³, lo stesso sacrificio di Cristo, rappresenterebbero le tappe di una storia continua di fallimenti, ma se realmente così fosse, «Dio con tutte le sue sconfitte a che cosa può servirci?»⁷⁴. A questa vertiginosa domanda Quinzio risponde che il Dio delle sconfitte può servirci perché è il nostro modello, l'unico modello di cui possiamo ancora sperare di disporre. Il credente non può sottrarsi alla speranza che la sconfitta di Dio si rovesci, alla fine dei tempi, in gloriosa vittoria; non si dà salvezza se non in Dio e, al contempo, non c'è nessun Dio separato dalla sua e dalla nostra salvezza. E se questa salvezza non dovesse mai giungere? Se la stanchezza e la delusione del credente le cui aspettative sembrano irrimediabilmente negate dovesse avere il sopravvento sulla speranza e sul prolungamento dell'attesa? La parabola della vedova e il giudice iniquo si conclude con un'angosciante domanda: «Ma quando il Figlio dell'uomo verrà, troverà la fede sulla terra?»⁷⁵. A questa domanda non si può che dare una sola risposta, afferma Quinzio. Egli dovrà venire sulla terra, nonostante la millenaria attesa e nonostante l'eventuale mancanza di fede, della cui responsabilità non dovranno essere imputati soltan-

pone la scelta tra bene e male, scegliendo il bene. Così il male sarebbe da sempre in Dio ma in lui sarebbe superato, restando, però, una possibilità disponibile per ogni uomo (cfr. S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, cit., p. 45).

⁷⁰ H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., p. 34.

⁷¹ P.L. BERGER, *Questioni di fede*, cit., p. 61.

⁷² S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, cit., p. 43.

⁷³ Ivi, p. 51.

⁷⁴ Ivi, p. 66.

⁷⁵ Vangelo secondo Luca, 18, 8.

to gli uomini. Se la fede andrà perduta non sarà soltanto colpa loro. «Noi siamo qui perché siamo figli di questo immane, insostenibile ritardo»⁷⁶.

4. Sulla figura di Gesù

Il primo problema che si pone, parlando di Gesù Cristo, risiede nella relazione tra il Gesù storico e il Cristo della fede. Tale questione era presente fin dalla origini della storia cristiana se è vero che, come sottolinea Berger, lo stesso Gesù chiese ai suoi discepoli: «Voi chi dite che io sia?».

La tensione che si crea tra questi due punti di vista (quello storico e quello della fede) rischia, nella sua oscillazione da un versante o dall'altro, di falsare il problema o, quantomeno, di renderlo poco chiaro. Optare per una prospettiva storica potrebbe implicare il dover prendere in considerazione aspetti negati dalla fede o definire come "storicamente non accertati" (né accertabili) capisaldi della fede. Al contrario, privilegiare in maniera esclusiva la prospettiva della fede potrebbe non tendere alla completezza nel trattare la figura di Gesù.

Pur consapevoli della potenziale divergenza dei due punti di vista e della eventuale differenza dei punti di approdo, sarebbe forse opportuno mettere in dialogo le due prospettive, non per *spiegare* l'una con l'altra ma, semmai, per rafforzarle reciprocamente.

Berger, in *Questioni di fede*, ripercorre quelle che alcuni studiosi definiscono le "tre ricerche" che, dalla fine del Settecento ad oggi, si sono occupate della figura storica di Gesù, pu nella convinzione, tutta teologica, che è «necessario liberare le affermazioni di fede dalle sabbie mobili della ricerca storica»⁷⁷

La "prima ricerca" inizia con il *Dello scopo di Gesù e dei suoi discepoli*, pubblicato da Hermann Reimarus nel 1778, il quale quasi nulla di interessante può oggi aggiungere all'approfondimento della figura di Gesù, dato che egli veniva sostanzialmente ridotto ad «un profeta politico fallito, in quanto tale ucciso dalle autorità romane, il cui corpo fu trafugato dalla tomba dai suoi seguaci, che poi cominciarono a costruire un mito intorno alla sua persona»⁷⁸. Evidentemente non può essere accettata una prospettiva che vede il cristianesimo come semplice amplificazione di questo mito

⁷⁶ S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, cit., p. 38.

⁷⁷ P.L. BERGER, *Questioni di fede*, cit., p. 91.

⁷⁸ Ivi, p. 87.

originario; ciò che di Reimarus ha avuto notevoli conseguenze è stato l'aver sottolineato le differenze tra il Gesù storico e il Cristo della fede.

Nel corso dell'Ottocento le ricerche storiche soprattutto sul Nuovo Testamento erano finalizzate ad offrire alla fede una forte base. Ma, proprio in questo periodo e in conseguenza di queste ricerche, nella molteplicità delle interpretazioni si sviluppò un consenso diffuso attorno all'idea che la storia non può fungere da supporto per sostenere le tesi della fede e che la fede deve, conseguentemente, rendersi indipendente rispetto ai risultati della ricerca storica.

Un esempio emblematico può essere considerato l'evento centrale della fede cristiana cattolica: la resurrezione di Cristo⁷⁹. Può mai questo evento essere testimoniato in maniera incontrovertibile da fonti storiche che non siano passi desunti dal Nuovo Testamento? Chiaramente la frattura tra ragione storica e fede si incrementa.

Nel corso dell'Ottocento, però, non si sono avuti soltanto tentativi di utilizzare la ricerca storica per supportare il punto di vista della fede. Nel 1863 Joseph-Ernest Renan pubblicò la sua celebre e discussa *Vita di Gesù*⁸⁰, alla cui base c'era l'idea di applicare i principi del positivismo comtiano alla storia delle religioni. Proprio a partire dal rifiuto, tutto positivista, di ogni residuo metafisico e trascendente, Renan riconduce le vicende di Gesù a sole vicende storiche. L'opera di Renan ci consegna un Gesù "umano" inteso come modello morale insuperabile a cui l'uomo deve tendere. Grazie alla sua esemplare esistenza Gesù è riuscito a fare compiere all'umanità il massimo passo verso il divino: «E' permesso chiamare divina quella sublime persona, che ancora presiede ogni giorno ai destini del mondo, non perché Gesù in se stesso abbia assorbito tutto il divino, o perché sia stato *adeguato* [...] ma perché Gesù è l'individuo che alla sua specie fece fare il massimo passo verso il divino»⁸¹.

Nel 1906 viene pubblicata *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* di Albert Schweitzer, nella quale viene fortemente criticata l'erronea modernizzazione della figura di Gesù e la moralizzazione del suo messaggio, finalizzata a «renderlo più attraente per una mente liberale moderna»⁸². Veniva

⁷⁹ Questa centralità è meravigliosamente sottolineata ed enfatizzata da San Paolo, cfr. *Prima Lettera ai Corinti*, 15, 12-19.

⁸⁰ Primo dei sette volumi che andranno a costituire la *Storia delle origini del Cristianesimo* (1863-1881).

⁸¹ J.-E. RENAN, *Vita di Gesù*, a cura di F. Grisi, Newton Compton, Roma 1994, p. 189.

⁸² P.L. BERGER, *Questioni di fede*, cit., p. 88.

in questo modo rafforzata la dicotomia, iniziata con Reimarus, tra storia e fede.

La “seconda ricerca”, iniziata nel 1953 con una conferenza di Ernst Käsemann su *Il problema del Gesù storico* in cui veniva affermata l'eccessiva radicalità dello scetticismo manifestato da Rudolf Bultmann nei confronti della possibilità di ricostruire storicamente la vita di Gesù, è stata seguita da una “terza ricerca”, che sarebbe iniziata negli anni Ottanta e che ha insistito sulla collocazione di Gesù nel suo contesto ebraico.

Per l'approccio teorico di Bultmann riflettere sul *kerygma* cristiano appare decisivo per poter affrontare il rapporto storia-fede rispetto alla figura di Gesù. Secondo Bultmann si rivela necessaria un'opera di “demitizzazione” del Nuovo Testamento, dal momento che «la visione del mondo [ivi contenuta] è completamente mitologica, poiché interpreta il mondo come continuamente attraversato da forze sovranaturali, tra cui spicca in particolare quella di Cristo»⁸³. A partire da questa posizione Bultmann suggerisce una liberazione dei testi sacri dalle incrostazioni mitologiche che rendono incomprensibile ed inaccettabile, agli occhi dell'uomo moderno, il messaggio cristiano. Ponendo delle basi filosofiche alla propria riflessione, Bultmann recupera il pensiero di Martin Heidegger e della filosofia dell'esistenza. Considerando l'esistenza umana nella sua alienazione, il *kerygma* diventerebbe il *medium* per poter ad essa sfuggire, esso «annuncia [...] la possibilità di essere liberati da tale alienazione e trasportati in una nuova dimensione di autenticità»⁸⁴.

Secondo Berger nel progetto di Bultmann sarebbero riscontrabili due errori: mentre, da un lato, egli avrebbe espresso una visione della mente moderna troppo ristretta, dall'altro avrebbe espresso un'interpretazione troppo ampia della mitologia. Affermando che l'uomo moderno non può più credere ai miracoli, sottolinea Berger, egli svolge una considerazione di natura non teologica bensì sociologica, e neppure con forti sostegni empirici, dal momento che secondo diversi sociologi della religione, «gli uomini moderni sono senza dubbio assai inclini ad accettare ogni sorta di miracoli nonché di visioni del mondo interamente “mitologiche”»⁸⁵. Come controcanto troviamo un'eccessiva amplificazione del concetto di mitologia; Bultmann considera mitologia qualsiasi intrusione del trascendente nel mondo umano. Eppure, nonostante questa visione troppo ampia, diversi

⁸³ Ivi, p. 93.

⁸⁴ Ivi, p. 94.

⁸⁵ Ivi, p. 97.

critici hanno fatto notare come la qualifica di “mitologico” Bultmann l’abbia limitata soltanto ad alcuni passaggi della narrazione biblica, escludendo «l’“evento” della presenza di Dio in Gesù e nel *kerygma*»⁸⁶. Con queste considerazioni, Berger decreta, a suo modo di vedere, una sostanziale incoerenza del metodo di Bultmann, considerando il suo progetto come «un’interpretazione filosofica in qualche modo eccentrica dell’alienazione e dell’inautenticità della condizione umana, la liberazione della quale può essere espressa [...] altrettanto bene in un linguaggio non cristiano»⁸⁷. Ciò che sembra importante sottolineare della prospettiva di Bultmann è l’affermazione che la fede non può essere fondata su basi storiche.

Cosa, dunque, possiamo dire sulla figura storica di Gesù? Secondo Berger possiamo dire molto. Probabilmente che Egli era un predicatore carismatico e un autore di miracoli, che proclamava la venuta del regno di Dio. Non era sua intenzione proporre un nuovo codice morale⁸⁸. Ma se non possiamo limitare l’azione di Gesù né alla sola sfera morale né a quella spirituale, come va più giustamente considerato? Il passo ulteriore da compiere va fatto a partire dalla morte di Gesù e, soprattutto, dalla sua Resurrezione⁸⁹.

L’unione e la fusione tra il Gesù storico e il Cristo della fede sta proprio nella negazione del primo nei confronti del secondo, il che equivale a dire che Cristo si afferma con (e dopo) la morte di Gesù. «Solo attraverso la Resurrezione Gesù può essere percepito come il Cristo, cioè come redentore cosmico e come vincitore sui mali e le sofferenze di questo mondo»⁹⁰. La crocifissione di Gesù, la sua morte e la sua Resurrezione rappresentano il culmine dell’azione dirompente di Dio nell’esistenza mondana e umana. Gesù Cristo è stato inviato da Dio per espiare i peccati e le colpe dell’umanità. San Paolo, a riguardo, è molto chiaro: «Gesù Cristo [è stato]

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ivi*, p. 98.

⁸⁸ Berger afferma che «se il cristianesimo è un progetto morale, non è un progetto molto interessante» (*Ivi*, p. 93).

⁸⁹ Bonhoeffer distingue tra la vittoria sul morire e la vittoria sulla morte, avvalendosi di un rapido confronto tra la morte di Socrate e quella di Cristo: «Socrate ha vinto il morire, Cristo ha vinto la morte in quanto *ἔσχατος ἐχθρός* (1Cor 15,26). Venire a capo del morire non significa ancora venire a capo della morte. La vittoria sul morire rientra nell’ambito delle possibilità umane, la vittoria sulla morte si chiama resurrezione» (D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, cit., p. 314).

⁹⁰ P.L. BERGER, *Questioni di fede*, cit., p. 102, corsivo dell’autore.

designato da Dio come strumento di espiazione attraverso la fede nel suo sangue»⁹¹. Nella *Lettera ai Romani* San Paolo sottolinea in maniera particolarmente efficace come tanto la colpa quanto l'espiazione siano dipese da un solo uomo. Per colpa di un solo uomo, Adamo, il peccato entrò nel mondo; grazie ad un solo uomo, Gesù Cristo, la sovrabbondanza della grazia di Dio ed il dono della giustificazione regneranno nella vita. E «se la caduta d'un solo portò alla condanna di tutti gli uomini, così anche la giustizia d'uno solo portò alla giustificazione e alla vita di tutti gli uomini»⁹².

Si potrebbe dire, come sostiene Quinzio, che, a distanza di duemila anni, il peccato e il male sono rimasti tra noi e che la resurrezione dei morti (che, come abbiamo visto, rappresenta il fulcro della fede) non sembra essere avvenuta. Siamo di fronte ad un ulteriore clamoroso fallimento di Dio? La crocifissione di Gesù sarebbe effettivamente null'altro che la crocifissione di Dio stesso? Da tutto ciò non possiamo che aspettarci anche la crocifissione e la morte della fede, «eppure, morendo – e facendo in questa morte l'esperienza dell'incombente sconfitta di Dio -, agonizzando nella consapevolezza del definitivo orrore che la sovrasta, essa fa la sua invocazione più potente, la più vicina, la più simile, al limite quasi dell'identificazione, a quella di Gesù Cristo»⁹³.

Il grido assoluto di sofferenza e di abbandono che si levò dal Golgota risuona nelle nostre preghiere, rivive ancora oggi in ogni credente, in ogni figlio di Dio che sente più forte che mai il silenzio del Padre.

5. *Fede, verità e tolleranza*

Una simile rapida incursione nel problematico e insidioso terreno della fede non può che concludersi con un movimento retrogrado, ripiegando circolarmente su se stessa.

In apertura ci siamo posti alcune domande in merito alla possibilità o la plausibilità che la fede può avere per l'uomo del Terzo millennio. E' indubitabile che la fede religiosa, negli ultimi decenni in particolare, e con un'impennata in questi primi anni del Duemila, non è certo rimasta chiusa all'interno di una dimensione privata, interiore. A prescindere dalla scelta tra un punto di vista che accetti le varie Autorità tradizionali (siano esse le Scritture, i corpi dottrinari o le gerarchie istituzionali) e uno che non le ac-

⁹¹ *Lettera ai Romani*, 3, 25.

⁹² *Ivi*, 5, 18-19.

⁹³ S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, cit., p. 100.

cetti, l'incidenza del credo religioso rispetto alle vicende storico-politiche attuali sembra essere cresciuta a dismisura.

Questo movimento, non fosse altro per le proporzioni mondiali che esso assume e le forti implicazioni politiche che porta con sé, è sostanzialmente riconducibile al rapporto tra *cristianesimo* e *islamismo*. A fronte di un diffuso sentimento di apertura riscontrabile tanto in Occidente quanto in Oriente, il dialogo tra le due religioni non può certamente essere rubricato sotto il segno della reciproca tolleranza.

Senza entrare nel vivo dello spinoso problema a cui abbiamo appena accennato, cosa possiamo dire in merito alle possibilità attuali della fede e in relazione al rapporto fede-tolleranza?

Anche su questo complesso e ampio argomento non potremo che dare soltanto qualche indicazione.

L'espressione latina *credo quia absurdum*, attribuita a Tertulliano, sintetizza ciò che caratterizza la fede religiosa⁹⁴. Chi crede lo fa in qualcosa che non è dimostrabile, non è conoscibile, è, per l'appunto, "assurdo". Ma questa indimostrabilità coincide non con l'assoluto non-vero ma con qualcosa che non esibisce la propria verità: «Credere significa essere convinti di qualcosa che non esibisce il proprio fondamento veritativo. Lo esibisse, in qualcosa non sarebbe creduto, ma saputo»⁹⁵. La fede possiede un'intrinseca "infinita problematicità" (*unendliche Problematik*) che risiede nel suo rivolgersi a ciò che trascende e travalica il sapere, il conoscibile ma, nonostante questo, pretende adesione in virtù del fatto che essa propone e presenta un sistema di verità chiaro e certo.

Credere, dunque, significa entrare in rapporto con la verità. Il punto centrale della riflessione di Jaspers (che ci sembra paradigmatica per un approccio valido al problema della fede) sta nell'affermare il fondo intollerante e totalitaristico della fede religiosa, intesa come «qualcosa che esprime la verità esclusiva»⁹⁶. Ma cerchiamo di chiarire questo punto.

⁹⁴ Remo Bodei, in merito all'espressione latina appena citata, afferma che «si ha fede nell'assurdo perché l'assurdo ha, in fondo, una sua "verità", che [...] "non è materiale, ma storica"» e prosegue sostenendo che «anche quando credo di credere quia absurdum, in realtà credo quia *non* absurdum. Le illusioni o le delusioni [...] a cui si va incontro sono scontate, perché non c'è fede senza lotta, senza strenua volontà di credere che si riafferma dopo ogni "caduta"» (R. BODEI, *Le logiche del delirio*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 48-49, corsivo mio).

⁹⁵ U. GALIMBERTI, *Introduzione* a K. JASPERS, *La fede filosofica*, trad. it. di U. Galimberti, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 35.

⁹⁶ K. JASPERS, *La fede filosofica*, cit., p. 143.

Innanzitutto cosa intende Jaspers per fede? In essa si coniugano un momento soggettivo ed uno oggettivo, troviamo congiunti «il potere che la fede ha di convincermi e l'oggetto di questa convinzione che io faccio mio: la fede che realizzo, e la fede di cui nella realizzazione mi approprio; *fides qua creditur* e *fides quae creditur*»⁹⁷. La posizione che privilegia l'unità tra soggettivo e oggettivo ha però di fronte anche altre due posizioni: la prima «considera la fede come una verità *oggettiva* che determina la fede, invece di esserne determinata», mentre la seconda finisce per considerarla «come una verità *soggettiva* che, invece di essere determinata dall'oggetto in cui si crede, è essa stessa a determinarlo»⁹⁸. Ma qual è il rapporto tra fede e verità?

Se è vero che nel mondo post-metafisico è stata decretata la limitatezza della verità, «se nel tempo la verità naufraga nella contraddizione, non è contraddittorio quel pensiero che, attraverso un trascendimento formale⁹⁹, progetta un "oltre il tempo" come possibile dimora della verità assoluta»¹⁰⁰. A questo punto, la fede si presenta come un sentiero del non-veritativo che, in virtù del suo affidarsi all'"oltre il tempo", potrebbe celare un rapporto con la verità, ma che rimane nell'orizzonte del non-dimostrabile. Da qui l'alto grado di "rischio" che la fede implica¹⁰¹.

Tanto la *fede religiosa* quanto la *fede filosofica* indicano il compimento e il dispiegamento della verità al di là del tempo, nella Trascendenza. Ma è rispetto al rapportarsi alla verità che sta la profonda differenza tra le due fedi. Secondo Galimberti, sulla scia di Jaspers, mentre la *fede filosofica* non afferma di disporre una verità universalmente valida e, nella convinzione di essere "una" delle possibili vie, «non scambia la via incerta con la meta definitiva»¹⁰², la *fede religiosa* non si proporrebbe come "una" possibilità, ma come "la" possibilità per giungere alla verità. Una verità che risulterebbe così isolata, dimenticata, sostituita dalla fede stessa.

⁹⁷ Ivi, p. 67.

⁹⁸ Ivi, p. 68, corsivo mio.

⁹⁹ Si tratta di trascendimento formale perché esso è compiuto dall'uomo, soggetto finito che non può spingersi "oltre il tempo" ma che può esclusivamente interagire e interpretare i segni che la Trascendenza rilascia nel tempo e ad esso li affida.

¹⁰⁰ U. GALIMBERTI, *Introduzione*, cit., p. 36.

¹⁰¹ In un certo senso risuonano in questo concetto di Jaspers le celebri riflessioni di Pascal attorno alla fede intesa come "scommessa" (cfr. B. PASCAL, *Pensieri*, trad. it. di P. Serini, Mondadori, Milano 1968, in particolare pp. 123-131).

¹⁰² U. GALIMBERTI, *Introduzione*, cit., p. 41.

Le fede religiosa sarebbe, dunque, caratterizzata da una “pretesa esclusivistica” nei confronti della verità. Ma, nell’ottica di Jaspers, esattamente sul campo della rivendicazione o della rinuncia a questa pretesa si gioca l’autenticità o l’inautenticità della fede. La “volontà di verità”, per una fede che poggia su delle verità vissute come inderogabili e insostituibili, si tramuta in “volontà di potenza” nel momento in cui rifiuta categoricamente qualsiasi ulteriore possibilità. Ma non è la fede che può escludere con “fondamento”, ma «solo il *Logos*, la verità, il discorso incontrovertibile, la *scientia*, l’*ἐπιστήμη* [...] perché il loro porsi è accompagnato da quella motivazione o fondamento che non consente il porsi del contrario, pena la contraddizione»¹⁰³. Questo porsi diviene, così, un imporsi e questo atteggiamento, caratteristico del *Logos*, non è accettabile da parte della fede che, aderendo ad una visione di questo tipo, diviene totalitaria e intollerante.

Agli occhi di Jaspers la religione cristiana rappresenta, storicamente, la manifestazione più emblematica di questa visione del rapporto tra fede e verità. Il cristianesimo¹⁰⁴, fin dalle predicazioni di Cristo, si presenta come una religione che ha la pretesa di custodire una verità assoluta e valida per tutti, mentre «tutte le altre religioni [sarebbero] un ammasso di non-verità, o, nei casi migliori, di verità parziali»¹⁰⁵. Jaspers, pur non tralasciando l’aspetto rilevantissimo degli straordinari ed indiscutibili effetti che il cristianesimo (e le grandissime figure che lo hanno rappresentato nel tempo) ha prodotto nella storia del mondo, rileva come la religione cristiana («le cui origini – precisa Jaspers – non avevano nulla da spartire con la violenza»¹⁰⁶) ha sostituito la *Wille zur Wahrheit* con la *Wille zur Macht*, cercando di imporre, spesso con la forza e con la violenza, se stessa lì dove non veniva accettata. La pretesa di validità assoluta ha spinto la religione cristiana verso il dominio del mondo. La missione apostolica maschera una guerra perenne di conquista. Certo è che «completamente diversa è la fede cristiana che si libera dalla pretesa esclusivistica e dalle sue conseguenze»¹⁰⁷.

¹⁰³ Ivi, p. 46.

¹⁰⁴ Jaspers chiarisce che il cristianesimo rappresenta una delle forme religiose che incarnano la pretesa esclusivistica, non la sola, dal momento che essa è presente anche «nel legalismo giudaico, nella religione nazionale, nell’Islam» (K. JASPERS, *La fede filosofica*, cit., p. 149).

¹⁰⁵ Ivi, p. 147.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Ivi, p. 149.

Tale pretesa può venire meno nel momento in cui il credente riconosce la non esclusività del suo punto di vista, della sua verità, pur restandone legato e pur affermandola, anche vigorosamente. Dirsi credenti dovrebbe significare abbandonarsi alla ricerca della verità lungo la via della propria fede, riconoscendo però la possibilità di non seguire l'unico sentiero possibile, e ciò si rivela ancora più necessario nell'epoca odierna, caratterizzata dall'affermazione diffusa di una dimensione pluralistica della vita sociale. In una società pluralistica essere integralisti ed esclusivisti significa spostarsi sempre di più verso una lotta continua e su vasta scala.

Essere credenti nell'era del pluralismo comporta, secondo Berger, una sorta di superamento della prospettiva comunitaria della fede a favore di quella, a suo dire molto più libera, della prospettiva individuale. Ferma restando l'appartenenza ad una data comunità, l'individuo odierno ha la possibilità di scegliere la propria collocazione religiosa, tale possibilità denota un grado di libertà maggiore, che implica e presuppone solitudine: «*solo l'individuo solitario può compiere un atto di fede*»¹⁰⁸. Solitudine e alienazione, in questo contesto, vanno a coincidere segnalando la condizione di libertà dell'uomo "urbano", moderno, la cui esistenza e il cui rapporto con la realtà sono una scelta e non un destino¹⁰⁹. Eppure una fede religiosa che implichi una chiusura solipsistica, un'isolamento sociale, non sembrerebbe del tutto accettabile. Tutt'altro. La dimensione sociale (e politica¹¹⁰) della fede sembra imprescindibile. La fede religiosa va considerata nel suo essere fede *personale* e, al contempo, fede *comunitaria*: è nella tensione tra

¹⁰⁸ P.L. BERGER, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, cit., p. 88, corsivo dell'autore.

¹⁰⁹ Si tratta di una posizione che può suscitare delle perplessità. Basterebbe fare riferimento alla spietata teoria critica della società elaborata dagli esponenti principali della Scuola di Francoforte per rovesciare completamente il ragionamento.

¹¹⁰ Nel 1992 l'allora cardinale Joseph Ratzinger affermava che l'interrogativo attorno alla responsabilità sociale e politica della fede si pone nel mezzo della tensione tra due opzioni estreme: la demondanizzazione della fede, da un lato, e la sua politicizzazione dall'altro. Nel primo caso, all'interno del quale uno degli esponenti più autorevoli resta Bultmann, si tratterebbe di una posizione teorica che punta ad interpretare la fede cristiana come "demondanizzazione" e la vedrebbe mirata «non alla santificazione del mondo, ma alla sua radicale laicizzazione» (J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, trad. it. di C. Fedeli, Edizioni Paoline, Milano 1992, p. 54). La progressiva e sempre maggiore desacralizzazione e mondanizzazione dell'esistenza risulterebbe così la massima realizzazione del messaggio cristiano. Tale concezione generò, a parere di Ratzinger, una tendenza opposta, per la quale, la fede divenne ideologia politica e la politica assorbì la fede. Tra questi due estremi si pongono le possibilità della fede di incidere nella vita sociale e politica.

queste due peculiarità e nel raggiungimento del loro equilibrio che si può rintracciare gran parte della loro plausibilità.

L'opinione di Berger non si pone su questa linea, dal momento che sembra essere caratterizzata da un orientamento privatistico-borghese che in un certo senso elimina la relazione tra sfera religiosa e ambito etico-pubblico. Naturalmente questa relazione risulta molto problematica, implicando quelle derive fondamentaliste ben note all'uomo contemporaneo. Seguire la verità della propria fede non può e non deve significare edificare l'ordinamento statale sulla base dei dettami religiosi. Far valere le ragioni del proprio dio nella vita pubblica e manifestare la propria fede, in modo laico, è possibile.

Sembrerebbe eccessiva la posizione di chi si chiede (rispondendosi negativamente) se «si possa dare una società aperta e libera *etsi Deus daretur*»¹¹¹, di chi crede nell'impossibilità di fondare una società laica che affermi chiaramente la propria identità culturale e religiosa. Negli ultimi tempi si è sempre di più amplificato il dibattito attorno a questi temi particolarmente scottanti, per via della loro potenziale applicazione più o meno sapiente. L'acceso dibattito si svolge sul delicatissimo campo della tolleranza socio-culturale e religiosa, che trova sul suo terreno insidiose e autentiche mine concettuali (ma non soltanto) quali il *relativismo*, il *pluralismo*, il *fondamentalismo* e così via. Gli schieramenti che si contendono l'approccio più autentico e corretto alla realtà e alla verità vedono fronteggiarsi il mondo, variamente rappresentato, dei cosiddetti *teo-con* da un lato e quello, altrettanto variopinto, dei *laicisti* dall'altro. Giulio Giorello si pone sul fronte del laicismo, per così dire, "convinto" e, nel *pamphlet* su citato, tenta di elaborare una teoria "offensiva" del perfetto laico, tanto da invitare i laici non più a difendersi ma ad attaccare (verrebbe da chiedersi se la laicità e il laicismo sono così in pericolo da richiedere e reclamare un'offensiva tanto vigorosa). Egli definisce la sua posizione come quella di colui che è di nessuna chiesa, compresa una chiesa di atei¹¹². Eppure egli afferma di essere laico, forse appartiene, dunque, a una chiesa di laici? Dunque Giorello non sarebbe propriamente di nessuna chiesa... Ma, a prescindere da questioni di collocazione e di appartenenza, vorrei concludere richiamando una lettura a mio avviso opinabile che Giorello fa del pensiero

¹¹¹ G. GIORELLO, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 59.

¹¹² «Chi è di nessuna chiesa non si ritrova neppure in una chiesa di atei» (ivi, p. 75).

di Joseph Ratzinger, ora papa Benedetto XVI. Per farlo metterò rapidamente a confronto una citazione posta in apertura del *pamphlet* di Giorello e alcuni passi, dello stesso Ratzinger, di qualche anno precedenti.

Giorello, facendo dialogare Karl Popper e Joseph Ratzinger in merito alla teoria dell'evoluzione di Darwin, conclude che la posizione di Ratzinger a favore del primato della ragione cristiana mostri come «la questione non riguard[i] tanto l'abusata contrapposizione tra *fides* e *ratio*, quanto quella tra fallibilismo e infallibilismo, tra una verità che non pretende di salvare neanche se stessa e una verità che promette salvezza a chiunque vi si sottometta, tra una ragione che misura la propria gratuità e finitezza senza aver nostalgia di un fondamento e una ragione che nell'imposizione del fondamento trova il proprio sostegno e la propria giustificazione»¹¹³.

Da queste parole risulterebbe il profilo di un pensiero cristiano forte, tendente all'affermazione-imposizione di una verità e di una ragione considerate come assolute; sembrerebbe trattarsi di una conferma di quella "volontà di potenza" che Jaspers denunciava in relazione ad alcune manifestazioni del cristianesimo. Ma le cose stanno realmente così? In un preciso capitolo del volume *Das neue Volk Gottes Entwürfe zur Ekklesiologie*¹¹⁴, (pubblicato in Germania nel 1969, in anni in cui la fama dell'allora Pastore Ratzinger era legata ad una sua intransigenza dottrinale), dal titolo *Il problema dell'assolutezza della via di salvezza cristiana*, Ratzinger ha affrontato in maniera diretta il problema della pretesa assolutistica della fede cristiana. Dopo aver rilevato come «l'esperienza della relatività di tutti i fattori umani e di tutte le forme storiche [sia] uno dei dati spirituali informativi della nostra epoca» e dalla quale abbiamo preso coscienza del fatto che «tutto ciò che prima si riteneva unico, trova dappertutto paralleli, e tutto ciò che si riteneva assoluto, si mostra nei suoi vincoli temporali» compreso il «fatto cristiano»¹¹⁵, offre alcune osservazioni circa l'"assolutezza" della fede cristiana. Ma in che termini essa si presenta? Innanzitutto il termine "assoluto" non va inteso come "disgiunto", dato che lascerebbe intendere una realtà sussistente in sé e per sé. Tale affermazione non sarebbe adeguata perché la fede cristiana «non sussiste per sé, ma per l'altro ed anche in uno scambio con esso»¹¹⁶. Si potrebbe considerare il termine "assoluto"

¹¹³ Ivi, pp. 34-35.

¹¹⁴ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, trad. id. di G. Re, Queriniana, Brescia 1971.

¹¹⁵ Ivi, p. 391.

¹¹⁶ Ivi, p. 392.

come indicante qualcosa che sta per sé senza rientrare in un concetto comune generale, il che significherebbe che la fede cristiana «non ricade insieme alle altre religioni sotto un comune concetto generico di religione»¹¹⁷. Dinanzi a questa affermazione si dovrebbe obiettare che non può esistere un concetto generico di religione che inglobi in sé tutti i fenomeni singoli. Ratzinger offre l'esempio della religione atea buddista, la quale «si chiude ad ogni definizione comune con i tipi di religione ateistici dell'Occidente. E nessuno ha il diritto di dar il nome di 'religione' soltanto ai tipi occidentali, come di solito siamo tentati di fare»¹¹⁸.

E dunque, in che senso si può parlare di "assolutezza" della fede cristiana, nonostante l'affermazione della relatività del fatto cristiano? L'assolutismo cristiano non è altro che «un *universalismo*, fondato sull'universalismo di Israele, il quale, superando i suoi confini nazionali, adora solo ed unicamente il Dio dell'universo, il 'Dio dei cieli'»¹¹⁹. Non solo, l'inevitabilità della pretesa cristiana di absolutezza è basata, secondo Ratzinger, sull'absolutezza della persona, concetto stringentemente connesso alla concezione del Dio personale. La differenza tra il monoteismo e il politeismo rispetto alla concezione di Dio sta «nel credere che gli si possa parlare e che l'Assoluto stesso possa parlare»¹²⁰. La pretesa del cristianesimo risiede, inoltre, anche nella convinzione di potersi rivolgere direttamente all'Assoluto, ed è questo elemento che ha comportato, secondo Ratzinger, la divisione tra la fede cristiana e il mondo moderno, tra la «pretesa cristiana ed il carattere politeistico dell'ateismo moderno»¹²¹.

Dunque, per sintetizzare il ragionamento condotto da Ratzinger, l'assolutismo del cristianesimo è riconducibile non ad una chiusura autoreferenziale, né ad una pretesa di autosussistenza in sé e per sé, tutti fattori che, condotti all'exasperazione, potrebbero produrre una visione intollerante ed esclusivista. La pretesa della fede cristiana risiede nel dialogo con l'Assoluto e nell'universalismo su cui essa fede è fondata. Di più, l'espressione più autentica e che dichiaratamente non costituisce «un opposto per la tolleranza»¹²², è costituita dalla *missione* e dal *dialogo*. Ci interessa qui sottolineare come la dimensione dialogica che Ratzinger considera costitutiva del messaggio cristiano lasci intravedere un'apertura all'altro,

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Ivi, p. 393

¹¹⁹ Ivi, p. 399, corsivo mio.

¹²⁰ Ivi, p. 396.

¹²¹ Ivi, p. 397.

¹²² Ivi, p. 403.

una *disposizione* all'ascolto che va in una direzione opposta rispetto all'*imposizione*. Il dialogo dev'essere inteso come un «prendere sul serio la ricchezza e la profondità del domandare umano, quel partecipare alla totalità della *passio humana*, quel 'diventare tutto a tutti' (1, Cor. 9,22), che è infinitamente più di un accorgimento pedagogico»¹²³.

Sembrerebbe che il messaggio di Ratzinger sia un invito profondamente umano alla condivisione delle reciproche peculiarità, all'affermazione della fede cristiana come possibilità di dialogo con l'Assoluto ma anche di dialogo con l'altro uomo, cristiano, non cristiano o ateo che sia, dal momento che anch'egli «ha una sua testimonianza da portare, una testimonianza che interessa il cristiano e che lo costringe all'ascolto e alla riflessione»¹²⁴.

¹²³ Ivi, p. 318.

¹²⁴ Ivi, p. 319.