

PARLARE OGGI DI DIO SULL'AEROPAGO

Le riflessioni che seguono sono connesse a tale domanda: è oggi possibile parlare in modo efficace di Dio e del Vangelo all'interno di una cultura in buona parte pagana?

- **Henri De Lubac - *Teilhard de Chardin, discepolo di S. Paolo*..... p. 1**
- **Vincenzo Di Marco - *Eclissi di Dio e orfananza dell'uomo* p. 11**

TEILHARD DE CHARDIN, DISCEPOLO DI S. PAOLO¹

Henri De Lubac

Introduzione

Come ha scritto il P. René d'Ouince, - uno di quelli che più intimamente l'hanno conosciuto, e che l'ha veramente compreso nella sua interiorità, - «*Padre Teilhard è stato della razza dei grandi missionari: un Nobili, un Ricci, che partivano verso continenti sconosciuti, ambiziosi di sottomettere la terra a Gesù Cristo*». Egli ha nutrito «*la smisurata, esorbitante e ingenua ambizione*» di «*dargli il mondo moderno*».²

Il giorno seguente alla sua professione religiosa, riflettendo su un'esperienza spirituale già lunga e che, dopo qualche tempo, era divenuta più intensa, aveva detto a Nostro Signore: «*Non mi appartengo più. Io devo propagare il Fuoco che mi hai comunicato!*».³

Ora, l'apostolo, il missionario, il propagatore del Fuoco sul quale si modellava fin d'allora prima di ogni altro, e su cui si modellerà sempre, era san Paolo. (...)

Più d'ogni altro, il suo maestro ed ispiratore fu san Paolo. Come Saulo di Tarso, Pierre Teilhard fu rapito dall'«*incomunicabile bellezza del Cristo*».⁴ Piamente educato in una famiglia cristiana, e sempre rimasto fedele, non ha avuto, come il persecutore fariseo, la sua folgorante visione di Damasco; ma ha potuto dire, come lui, d'aver visto il Cristo. Più d'una volta

¹ Da: *Teilhard de Chardin, missionario del nostro tempo*, edito da Morcelliana nel 1967 e ora fuori commercio. Sono riprodotte parzialmente le pagine 11 - 35 e 53 - 57.

² Allocuzione del 23 aprile 1955 (in: HENRI DE LUBAC, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1962, pp. 371-374, cfr. trad. it., Brescia, Morcelliana, pp. 409-413). Cfr. R. D'OUINCE, *L'Épreuve de l'obéissance dans la vie du père Teilhard de Chardin* (nell'opera collettiva: *L'Homme devant Dieu*, Paris. Aubier, coll. «Théologie», 1964, t. 3, pp. 340-341). N.d.R.- P. Peter-Hans Kolvenbach S.I., ex Superiore Generale della Compagnia di Gesù, ha espresso un concetto analogo: «...È stata già l'esperienza di Matteo Ricci come di Pierre Teilhard de Chardin nel mondo scientifico...» Cfr. <http://www.zenit.org/article-13197?l=italian>

³ *Le Prêtre* (1918), 4: *L'Apostolat (Écrits du temps de la guerre)*, Paris, B. Grasset, 1965, p. 297).

⁴ *Le Christ dans la Matière* (1916), I, *Le Tableau (Écrits...* p. 96).

egli usa i termini «*visione*» e «*veggente*» per descrivere la propria esperienza.⁵ Come nel caso dell'Apostolo, questa visione fu per lui determinante. Fu per lui la sorgente d'un tale attaccamento da potergli applicare le parole d'Origene su san Paolo: «*Fu per il suo estremo amore per Gesù ch'egli parlò sempre e, si potrebbe dire, eccessivamente di Lui*»⁶ e non ha cessato di riferirsi a questo amore come al fuoco sempre ardente della sua vita interiore. All'uno come all'altro, tuttavia, Gesù Cristo non si fece conoscere senza una relazione intima al suo «*corpo*».⁷ Infine, sia per l'uno che per l'altro, la visione si confonde con la chiamata: essa genera subito lo zelo per la conversione dei Gentili. Pierre Teilhard dice con san Paolo: «*Guai a me, se non evangelizzo!*». Così vediamo alternarsi rapidamente, in questo periodo d'intenso ribollimento spirituale, che va dal 1916 al 1920, gli scritti «*mistici*» e gli scritti «*apostolici*», - a meno che, come ne *Le Prêtre*, essi non si fondano insieme.

Dopo venti secoli, tuttavia, la situazione del mondo è cambiata. Chi sono dunque oggi i Gentili verso i quali vuole dirigersi Pierre Teilhard? Com'è questo mondo da convertire, al quale egli si offre?

Due tratti principali lo caratterizzano. Innanzi tutto è un mondo considerevolmente cresciuto, un mondo ormai totale, con tutto lo spessore del suo passato, in tutta la sua espansione spaziale. È una terra ora tutta conosciuta fino all'estremità dei suoi confini, percorsa in tutti i sensi, unificata sotto lo sguardo dell'uomo: tutte le civiltà, tutte le forme religiose, tutta la storia spirituale dell'umanità, - di cui i primi apostoli di Gesù non potevano conoscere che qualche episodio strettamente localizzato, - nell'immensa complessità dei suoi risultati. Ricca materia di riflessione per un Pierre Teilhard, che impara a conoscerla non solamente sui libri, ma attraverso le circostanze della sua vita errabonda. Richiamo multiforme per la sua anima d'apostolo. Dalla Cina, parecchie volte, manda un invito pressante ai suoi amici. Qui, dice loro, in Estremo Oriente, dappertutto, si attende un'opera che evidenzi l'essenza del Cristianesimo, o il punto di vista cristiano, a confronto col Confucianesimo o con il Buddhismo o con l'Induismo ... Ci vorrebbe nello stesso tempo qualcosa di profondo e di concreto, qualcosa di semplice, di vivente, - un'esposizione fatta con ampiezza e serenità, sviluppando molto l'essenziale. Chi dunque, sospira egli nel suo sogno, ci darà questa nuova *Summa ad Gentiles*?⁸ (...)

Ci prova lui stesso in una serie di brevi scritti che sono nel suo pensiero come un abbozzo o

⁵ N.d.R. - A riguardo, la sua più intensa esperienza mistica è descritta ne "*Il Quadro*", il primo dei "*Tre racconti alla Benson*" in "*Il Cristo nella Materia*", Cfr. *Inno dell'Universo*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 28-31.

⁶ ORIGENE, *Sulla Lettera agli Efesini*, frammento 8, 7-10 («*The Journal of Theological Studies*», t. 3, p. 242).

⁷ *Le Milieu Mystique* (1917). *Forma Christi*, note sur l'Élément universel (1918). *Le Christique* (1955).

⁸ Lettera del 7 gennaio 1934. Già il 28 agosto 1926 a Léontine Zanta: «*Sono particolarmente colpito, in questo momento, dal periodo di attesa, di aspettativa, in cui si trova l'Umanità, relativamente al suo bisogno più essenziale, quello di una fede*». Divideva i suoi scritti in due categorie: *ad usum christianorum* e *ad usum gentilium*.

come dei prolegomeni. Si preoccupa di mostrare «*il posto del cristianesimo nel Mondo*»⁹ o di esporre le grandi linee della «*visione cristiana dell'Universo*»; descrive a grandi tratti il quadro d'una «*Mistica dell'Ovest*» ispirata dal personalismo cristiano, di fronte ai panteismi dell'India ed alle altre dottrine fondate sull'identità, ecc.

Ma contemporaneamente e più ancora, egli constata che nella sua parte più dinamica che è pur sempre l'Occidente, il nostro mondo è un mondo nuovo. Mondo formato dalle nuove discipline delle scienze positive; mondo della tecnica, per cui gli uomini sono come rimodellati; mondo della Ricerca, portatore di nuovi ideali e di nuove speranze; mondo dell'Evoluzione, che ci obbliga ad una rielaborazione dei nostri schemi mentali. Ad un tale mondo, di cui ha avvertito la nascita prima della maggior parte dei suoi contemporanei, Pierre Teilhard è unito con tutta una parte di se stesso. Nei suoi confronti egli ha una propria missione. Intende il suo segreto appello, come Paolo intese l'appello della Macedonia, - e della Grecia e di Roma e della Spagna ... - come Saverio intese quello dell'India e del Giappone e della Cina ... «*Oh! – esclama - ecco le Indie che m'attirano più di quelle di san Francesco Saverio!*».

Aggiunge soltanto: «*Ma quale enorme questione, non più di riti ma d'idee, da risolvere prima che li si possa veramente convertire!*». Il fatto è che in effetti, «*per una ragione o per un'altra, e per la prima volta dall'era cristiana, - si è costituita un'umanità civilizzata fuori della coscienza esplicita del Cristo*». «*I pagani, secondo il significato tradizionale della parola, erano o sono dei 'residui'. Di fronte a noi, vi è ora una nascente corrente umana. Situazione nuova e che richiede un nuovo metodo d'approccio e di conversione*». ¹⁰ Nell'attuale umanità, la rivelazione scaturita dalla propria storia e dalla ricchezza sorprendentemente varia delle proprie realizzazioni ha deposto il germe d'un radicale relativismo¹¹; la convinzione che le nuove forze ottenute con la tecnica le permettono di dominare la natura, ha suggerito, in una specie di vertigine, l'idea della sua autosufficienza; infine, per un fenomeno inverso, dinanzi ad un mondo dalle dimensioni quasi improvvisamente cresciute all'infinito, le concezioni tradizionali della Divinità sono impallidite ai suoi occhi; in breve «*l'umanità ha momentaneamente perduto il suo Dio*». ¹²

Ora, durante questo tempo, nonostante uno sforzo missionario considerevole, sembra che il cristianesimo, - nell'idea che si fa di se stesso, nella maniera in cui è vissuto dalla massa dei suoi fedeli e anche per un certo numero di suoi teorici, - si sia a poco a poco ristretto; che si sia ripiegato in se stesso per un riflesso di timida difesa; la linfa dello Spirito circola solo a rilento in questo vasto

⁹ A Léontine Zanta, 3 aprile 1930: «Mi è stato chiesto, e vorrei scrivere, una esposizione del cristianesimo ad uso della giovane Cina. Si intitolerà: Il Posto del Cristianesimo nell'Universo».

¹⁰ Quelques réflexions sur la conversion du monde (1936); Oeuvres, t. 9, p. 157.

¹¹ **N.d.R** – Si noti con quanto anticipo Teilhard abbia percepito la nascita e le cause del “relativismo” moderno.

¹² *Réflexions sur la probabilité scientifique et les conséquences religieuses d'un ultrahumain*, Pasqua 1951 (Oeuvres, Paris, éd. du Seuil, t. 7, 1963, p. 289).

corpo. In breve, conclude Teilhard, «*abbiamo cessato d'essere contagiosi*». Ecco, in una frase terribile, indicata la gran differenza tra la situazione delle prime generazioni cristiane, che potevano sembrare minacciate di soffocamento in seno ad un mondo ostile, e la situazione ch'egli osserva al nostro tempo. Non perché la nostra Fede abbia perso, in se stessa, l'originaria forza di verità e di salvezza, - ma, egli precisa, «*noi non abbiamo più da offrire una concezione viva del Mondo. É una situazione che salta agli occhi non appena si esce dalle chiese e dai seminari*». ¹³ (...)

Verso i nuovi Gentili

«*La realtà benedetta del Cristo!*». È qui che Padre Teilhard de Chardin si mette più particolarmente al seguito di san Paolo. ¹⁴

Egli legge le Lettere paoline. Le rilegge continuamente. Si fa un quadernetto, che porterà con sé per lunghi anni, sul quale ha annotato i testi cristologici dell'Apostolo, in correlazione con quelli di san Giovanni. (...) Sono dei testi ispiratori. Padre Teilhard non entra di norma in alcun dettaglio filologico o storico, in alcuna discussione critica (non era un esegeta di professione), ma si interroga sul loro senso essenziale e si domanda come devono oggi essere accolti da noi, cristiani del ventesimo secolo, per conservare nei nostri spiriti la pienezza dei loro significati.

Ed è così che, partendo dalle Lettere paoline, egli elabora la dottrina del «*Cristo cosmico*», o «*Cristo Universale*», divenuta poi la dottrina del «*Cristo Evolutore*». Perciò, come san Paolo aveva cristianizzato certe vedute stoiche, egli intraprende a cristianizzare la nuova rappresentazione dinamica dell'Universo. Dev'esserci, pensa, nel Cosmo «*un luogo privilegiato, ove, come in un carrefour universale, tutto si vede, tutto si sente, tutto si comanda, tutto s'anima, tutto si tocca. Non è questo un posto meraviglioso per porvi o, meglio, riconoscervi Gesù? Egli è il Primo, è la Testa. In Lui tutto ha avuto avvio, tutto si regge e tutto si consuma*». Così lo vediamo rallegrarsi di queste prospettive. Neanche per un istante dubita ch'esse non siano «*in sorprendente armonia con i testi fondamentali*» di san Paolo, come pure di san Giovanni e dei Padri greci. ¹⁵

Evidentemente ci si può domandare se l'opera di proseguimento e di trasposizione che Padre Teilhard realizza in tal maniera riesca a trovare la sua espressione perfetta. (...) Ciò che maggiormente importa, ciò che è capitale, è la questione di sapere se, nell'idea teilhardiana del Cri-

¹³ Lettera del 7 gennaio 1934. Cfr. *Christologie et Évolution* (1935): «A forza di ripetere e sviluppare astrattamente i nostri dogmi, stiamo per perderci nelle nuvole impenetrabili ai rumori, alle aspirazioni, alla linfa della Terra». *Le Coeur du Problème* (1949): «Il Cristianesimo, nella misura in cui cessa ... di abbracciare tutto l'Umano, perde il mordente della sua vitalità ed il fiore della sua attrattiva».

¹⁴ Da cui non separa mai san Giovanni. Cfr. *Christianisme et Évolution* (Pechino, 1935). *Le Phénomène humain* (Paris, éd. du Seuil, 1955), pp. 330-331.

¹⁵ *Christologie et Évolution* (1933). *Quelques réflexions sur la conversion du monde* (1936).

sto cosmico o del Cristo universale, si ritrovano o no, fedelmente riprodotte, le principali componenti dell'idea paolina. Ora, a tale questione, noi crediamo di poter rispondere affermativamente.

Prima di tutto, checché se ne dica, san Paolo insegna che vi è una vera azione non solamente del Verbo, ma del Cristo risuscitato, sul Cosmo e che tale azione dominatrice è essenzialmente unitiva. Ha cominciato a manifestarsi da quando il mondo ha cominciato ad esistere. Donde il testo che Padre Teilhard ama citare: *In ipso condita sunt universa ... Omnia in ipso constant*, etc.¹⁶ Coloro per i quali l'idea d'una attività cosmica del Cristo «non è accettabile» non hanno studiato profondamente i testi dell'Apostolo, o non lo considerano abbastanza; non hanno neanche intravisto «*il ruolo cosmologico della Sapienza*», di cui il Nuovo Testamento ha trasferito le peculiarità al Cristo. (...) Per lui come per Paolo, la Persona di Gesù Cristo è contemporaneamente, come scriverà Charles-Harold Dodd, autore d'una opera su *San Paolo oggi*, «*intensamente individuale e tuttavia magnificamente universale*». È Gesù stesso che è alla testa del corpo intero, il suo principio unificatore, la cui influenza organica s'estende a tutto l'universo; è il Verbo di Dio fatto carne nel seno della Vergine, morto sul Calvario, risuscitato il terzo giorno. *Descendit, et ascendit, ut impleret omnia*: ancora un testo di san Paolo, che il suo discepolo ama citare, riassumendolo; è proprio per mezzo di questo testo, confidò un giorno Padre Pierre Leroy, ch'egli intendeva esprimere più volentieri tutto il suo pensiero religioso, tutta la sua mistica, - e ciò ci fa comprendere la sua particolare devozione al mistero dell'Ascensione, di cui ogni anno celebrava con amore la ricorrenza. Di per sé, infine, è chiaro che la crescita del Cristo cosmico ed il suo compimento futuro non toccano in nulla, non compromettono in alcuna maniera l'attualità eterna del Verbo divino o la realtà storica iniziale del Verbo Incarnato: «*L'immenso fascino del Milieu divin deve in definitiva tutto il suo valore concreto al contatto umano-divino che s'è rivelato nell'epifania di Gesù ... Il Cristo mistico, il Cristo universale di san Paolo non può avere alcun senso o valore ai nostri occhi se non come un'espansione del Cristo nato da Maria e morto in Croce.*¹⁷ - *Se Nostro Signore Gesù Cristo non ha più una realtà personale ed oggettiva, tutto il corso spirituale cristiano sparisce ed il mondo resta senza Omega. Ma bisogna esplorare le profondità cosmiche del Cristo.*¹⁸

Il Cristo cosmico.

In che cosa consiste dunque la novità in rapporto a san Paolo? In questo, come abbiamo detto: che in un universo concepito come evolutivo (nel senso completo della parola) non più solamente tererstre o biologico, ma spirituale, il Cristo cosmico dovrà essere chiamato «*Cristo evolutore*». Se difatti tutto è stato creato nel Cristo «*come in un centro supremo d'armonia, di coesione, che dà al*

¹⁶ Cfr. *L'Âme du Monde*: «Lungi dall'eclissare il Cristo, l'Universo trova solo in Lui la propria consistenza». (*Ecrits du temps de la guerre*, 1965, pp. 227-228).

¹⁷ *Le Milieu divin*, p. 141.

¹⁸ Scritto nel 1919. L'ardore di tale desiderio fu senza declino.

mondo il suo senso, il suo valore, e per ciò la sua realtà », come afferma il Padre Joseph Huby commentando l'Epistola agli Efesini; se, come s'esprime Padre Teilhard, «*il Cristo universale, è il Cristo che influenza tutto, fisicamente*», per mantenere questa influenza totale, bisogna pensare che essa si eserciti in qualche modo sull'evoluzione del mondo. Ebbene, in ciò Padre Teilhard segue ancora esattamente le orme di san Paolo. Gli è, almeno in linea di massima, più seriamente fedele che se si contentasse di ripetere le sue formule. L'Apostolo integrava la sua concezione del Cristo, lo si è visto sopra, con un certo numero di vedute stoiche divenute correnti alla sua epoca¹⁹: Teilhard ha coscienza di fare lo stesso, quando integra nella stessa fondamentale concezione cristiana le vedute evolutive che caratterizzano la nostra epoca. E come Paolo trasformava completamente quelle vedute, purificandole dal loro originale panteismo, così Teilhard fa di nuovo oggi. Dopo aver constatato, non senza un certo stupore, che la «*teoria del Cristo universale, tale quale l'insegna san Paolo*» (teoria nella quale egli vede «*l'asse stesso dell'albero cristiano, rigonfio di linfa*») ha poco fruttificato fino ai nostri giorni, egli crede sia giunto per essa il momento «*di far riprendere la sua crescita*». Ma cercando di operare così «*la sintesi del nuovo e dell'antico*», egli ha coscienza di non essere affatto un «*innovatore*». Rifiuta questo termine. Nella sua intenzione, in effetti, nessuna modifica tocca il dato della fede stessa. Questa (lo rivedremo) rimane immutata nella sua sostanza, anche se dovrà essere esplicitata con nuovi adattamenti e divenire il principio di nuove sintesi. «*Applicate sulla nuova curvatura presa dallo spirito umano, le direttive morali ed intellettuali contenute nella Rivelazione si conservano senza alterare i rapporti dai quali emergono la figura del Cristo e quella del cristiano*».²⁰

Si tratta sempre di mantenere e di proclamare la «*funzione consumatrice essenziale assunta dal Cristo risuscitato al centro ed al vertice della Creazione*».

È stato osservato molto giustamente: «*Né il Vangelo, né san Giovanni, né san Paolo hanno conosciuto, e non avevano bisogno di conoscere, la visione evolutiva*» che si sviluppa nell'opera teilhardiana. L'osservazione è ovvia e s'impone, per di più, ad ogni cristiano. Padre Teilhard l'avrebbe sottoscritta senza difficoltà. Più ancora, egli l'ha sorpassata. «*Con l'Incarnazione – scrisse - Dio discende nella natura per sopra-animarla e per condurla a Lui*»; egli pensava che, di per sé, questo dogma può accordarsi con diverse rappresentazioni del mondo sperimentale e constatava che in effetti i cristiani non hanno mai provato imbarazzo a pensare la loro fede nel quadro di un universo statico.²¹ Ma non ne consegue affatto che, per mantenere oggi nella loro pienezza e nella loro urgenza le affermazioni di un san Paolo o di un san Giovanni, noi non possiamo magari trasporre «*in*

¹⁹ Su san Paolo e lo Stoicismo: J. DUPONT, *Gnosis* (Louvain Paris, 1949), pp. 431-435, ecc. Teilhard aveva scoperto l'importanza del panteismo stoico, in una tesi (*Le Stoïcisme au seizième siècle*) di Léontine Zanta: lettera del 14 aprile 1919 (*Genèse d'une pensée*, p. 381).

²⁰ Note sur le Christ universel (1920); Oeuvres, t. 9, pp. 43-44. Le sens humain (1929). Comment je crois (1934). Quelques réflexions sur la conversion du monde (1936).

²¹ *La Mystique de la Science* (1939); Oeuvres, t. 6, pp. 220-221.

termini di cosmogenesi la visione tradizionalmente espressa in termini di cosmo» e, di conseguenza, tradurre l'idea di una signoria del Cristo sul Cosmo, nell'idea corrispondente di un «Cristo Evolutore».²²

Questa era almeno la persuasione di Padre Teilhard e noi non vi notiamo nulla di inaccettabile *a priori*, anzi ... Indubbiamente questa trasposizione porrà più di un problema in cui la fede può trovarsi interessata, - problema che non è dato ad un solo uomo di risolvere e neppure di avvertire in tutta la sua ampiezza.

È così che nella sua prospettiva, rimasta quella di uno scienziato, Padre Teilhard non ha analizzato e neppure completamente considerato il tipo di distinzione e di rapporto che corre fra la storia naturale del mondo, la storia umana e la storia della salvezza, - cosa che l'avrebbe condotto a precisazioni integrative sulla funzione del Cristo.

Insufficienze che possiamo dire inevitabili e di cui si rendeva conto, anche quando non le discerneva con piena chiarezza. Rimane il fatto che, cercando di «*enucleare dogmaticamente, nella persona del Cristo, la funzione e l'aspetto cosmici che lo costituiscono organicamente come principio motore e guida, 'anima' dell'Evoluzione*», egli si è mantenuto nella logica del pensiero paolino. Lo aveva ben capito, a Lovanio, Padre Joseph Maréchal.²³ Questi, dopo aver letto uno dei suoi saggi, *Christologie et Évolution*, scrisse un giorno a Padre Teilhard: «*Credo, come lei, che il progresso 'ben compreso' della Filosofia naturale debba arricchire la nostra conoscenza del mistero dell'Incarnazione e dare un significato più reale a certe bellissime espressioni di san Giovanni e di san Paolo che noi abbiamo conservate senza 'realizzarne' sufficientemente il significato primo*».²⁴ Lo stesso Padre Teilhard aveva ben impostato il problema: «*Cosa deve diventare la Cristologia (per rimanere se stessa)?*». E poco dopo definiva egualmente il suo fine precisando che si trattava soltanto, per lui, di «*conservare al Cristo le stesse qualità che fondano il suo potere e la nostra adorazione*».²⁵

Il dogma non si mantiene vivo nell'integrità della sua sostanza se non conserva nell'animo del credente la sua forza assimilatrice. Newman ha scritto in una pagina del suo *Sviluppo*²⁶, libro che Padre Teilhard ha letto attentamente e che ha provocato lunghe riflessioni da parte sua: «*Il Cristianesimo (vissuto dai Padri della Chiesa) era unificatore? Aveva il potere, pur*

²² Cfr. PIERRE SMULDERS, *La Vision de Teilhard de Chardin* (1964), pp. 69-70. Dopo aver osservato che «evolutore» è «il parallelo grammaticale di creatore», l'autore giunge alla conclusione che il «grande merito di Teilhard resterà probabilmente l'aver compreso la necessità di un rinnovamento e di un altro orientamento dell'immagine della creazione».

²³ **N.d.R.** - Il gesuita p. J. Maréchal era professore di biologia e di psicologia sperimentale, poi di filosofia.

²⁴ Lettera a Padre Teilhard, 1933; citata da ÉMILE RIDEAU, *La pensée du Père Teilhard de Chardin* (Paris, éd. du Seuil, 1965), p. 400.

²⁵ *Comment je crois* (1934), La parola «conservare» è sottolineata dall'autore. *Quelques réflexions ...* (1936): «Il Cristo cresce restando ciò che era, o, per meglio dire, *per restare* ciò che era».

²⁶ **N.d.R.** - Si tratta dell'*Essay on the development of Christian doctrine*.

conservando la sua identità, di assorbire gli antagonisti, così come la verga di Aronne, per seguire l'immagine di san Girolamo, divorò le verghe dei maghi d'Egitto? Li ha incorporati a sé, o si è dissolto in essi...? ».

La domanda non investe soltanto il Cristianesimo primitivo; essa rimane attuale d'epoca in epoca. Si capisce che l'opera di Padre Teilhard de Chardin le offre una nuova occasione di presentarsi. Ma bisogna che ce ne convinciamo: se è vero che per la fede cristiana, in noi stessi, vi è sempre un pericolo di morte per dissoluzione, vi è anche, - e certi spiriti conservatori sono troppo portati a dimenticarsene, ma così facendo accrescono per altri il primo pericolo, - un pericolo *opposto*, quello della morte per allontanamento e separazione: quando la verità non è più feconda, essa è prossima a morire. E se il pericolo è evitato dall'uno e dall'altro lato non è difficile vedere da quale parte si trovi lo spirito di san Paolo, cioè il vero spirito missionario, essenziale per lo spirito cristiano.

Tutto ciò è stato perfettamente compreso da M. Jacques-Albert Cuttat, che non poteva non tener conto dell'opera di Padre Teilhard allorché si proponeva di esaminare se l'esperienza cristiana fosse in grado di assimilare la spiritualità orientale:

«... Esaminata, pesata e giudicata alla luce di una teologia il cui oggetto è Qualcuno e non Qualcosa, ... l'ispirazione centrale dell'opera di Padre Teilhard de Chardin, così rivoluzionaria in superficie, mostra il suo nocciolo profondamente biblico e tradizionale. I difensori di un tradizionalismo ecclesiale inamovibile, di una fedeltà statica agli splendori storici del passato, hanno ben riflettuto allo spaventevole "choc di ritorno" che minaccia una coscienza cristiana che finge di ignorare che "noi assistiamo oggi a un cambiamento di volto della natura che ha del prodigioso"? Sanno essi che occorre più - e non meno - fede nel Verbo per mezzo del quale "tutto è stato fatto e niente senza di lui" (Gv. 1, 3) e nel "Padre che opera in continuazione" (Gv. 5, 17), per salvaguardare, preservare intatta in pieno secolo ventesimo - "conservare" rianimandola - la convinzione che "più conosceremo la natura, più potremo conoscere Dio" (Ét. Gilson)? Vi è sforzo più cattolico ed ortodosso che il rinnovare la cosmologia cristocentrica di san Paolo e dei Padri greci sulla scala del nostro orizzonte astronomico, geologico, biologico ed antropologico, orizzonte tanto amplificato da quando appare a tanti spiriti colti, anche credenti, come divenuto inconfondibile con una trascendenza personale?».²⁷

La Fede del missionario

Padre Teilhard de Chardin fu un vero missionario per l'ispirazione che ha guidato tutta la sua

²⁷ Nell'opera collettiva, *La Mystique et les Mystiques*, diretta da ANDRÉ RAVIER, S.J. (Paris, Desclée De Brouwer, 1965), p. 887. Dello stesso autore, *La rencontre des religions* (Paris, Aubier 1957), p. 46: «L'evoluzionismo cristocentrico di Teilhard de Chardin non fa che restituire all'eliocentrismo copernicano tutto il suo vero significato spirituale», e vi giunge «assumendo nella fede cristiana una dimensione contemplativa eminentemente orientale».

opera ed il suo comportamento. «*L'esperienza di una vita trascorsa simultaneamente nel cuore della Gentilità e nel cuore della Chiesa*»²⁸ dà al suo pensiero, nel suo insieme, una rilevanza che manca a tanti altri. Ha potuto dare a volte «*l'impressione di temerarietà o di irriverenza*», ma è anche questa una somiglianza con il grande Apostolo, la cui libertà di parola non ha mancato di urtare parecchi suoi contemporanei, in attesa che altri, nel corso dei secoli, ne abusassero. Ma, sostanzialmente, in lui come in san Paolo vi era soltanto «*una fiducia intrepida nella vittoria di Gesù Cristo*»²⁹, così come, dietro le arditezze del suo programma, vi era solo il desiderio «*che il Suo Volto si riveli sempre più*».

Un autore che non manifesta alcuna simpatia per il sistema teilhardiano ha, ciononostante, saputo riconoscere la purezza della sua ispirazione, e la sua testimonianza nobilmente espressa, è preziosa. «*Tutto san Paolo - ha scritto Étienne Gilson - diviene pensiero di Teilhard, passando in lui, poiché l'elemento Teilhard include, intatto e quasi miracolosamente preservato, sotto continue allusioni scientifiche o d'altra natura, il filone d'oro puro della fede e della pietà della sua infanzia. Egli stesso ha sottolineato questa continuità che è un elemento essenziale per la comprensione dei suoi scritti. Il Cristo cosmico fu da principio per lui il Bambino Gesù, e lo sarebbe rimasto sempre. Il neonato di Natale è lo stesso che divenne il fanciullo di Bethleem e il Crocifisso, il Motore ed il Centro collettore del Mondo intero*». E Gilson aggiunge: «*I lettori possono recepire da Teilhard la lettera delle sue concezioni cosmiche, le nozioni ed i concetti in cui si traduce il suo pensiero, ma non possono ricevere da lui la sua esperienza religiosa, la sua fede semplice, pura, totale, mai da nulla intaccata e che è essenziale per il senso della sua opera. Non è certo un cristiano mediocre che può credersi capace di vivere il pensiero di Padre Teilhard de Chardin*».³⁰

La vocazione di Padre Teilhard fu troppo singolare per poter essere innalzata a norma. Per il cristiano e per il sacerdote vi sono mille altre maniere concrete, più normali, o almeno più ordinarie di seguire il Cristo ed imitare san Paolo. Del resto, Padre Teilhard non ha mai preteso di elaborare, nel suo pensiero, una teologia completa. Più spesso, tutto preso dalla ricerca, o dalla scoperta, egli è unilaterale. Ed infine, circa le verità che pensava di aver trovato, non è riuscito a dire tutto, ed anche quel che ha detto, non l'ha sempre detto molto bene. Egli stesso ha spesso notato questa specie di doppio limite, con espressioni di cui, quanti l'hanno conosciuto bene, possono garantire l'assoluta sincerità. Ha spesso riconosciuto «*quanto vi era di approssimativo e di inadeguato nei (suoi) tentativi di spiegazione*»; ha desiderato lettori capaci di fare uno sforzo per cogliere gli orientamenti fondamentali velati a volte «*sotto espressioni lacunose*». «*Come lei*

²⁸ *Christologie et Évolution* (1935).

²⁹ RENÉ d'OUINCE, allocuzione citata alla nota 2. Cfr. a Marguerite Teilhard, 7 marzo 1940: «Spero che il Signore mi aiuterà, poiché lotto solo per cercare di far vedere ed amare la sua figura»; *Nouvelles lettres de voyage*, pp. 41-42.

³⁰ *Le cas Teilhard de Chardin*, in «*Seminarium*», 17, 1965, pp. 727-728. Noi avremmo solo un po' più di fiducia che non Ét. Gilson circa l'eco che l'esperienza spirituale di un uomo può a volte trovare nella coscienza di altri uomini.

anch'io vado a tentoni - scriveva un giorno ad un teologo che l'aveva consultato. - *Non potrei mai presentarvi che dei suggerimenti. Ma non è forse sul lavoro esitante e comune dei credenti che Dio fa discendere l'azione veramente creatrice della sua luce?».*

Così, con modestia, più di una volta fece ricorso ad altri, quando gli sembrava necessario, per tradurre il suo pensiero in un linguaggio più tradizionale.³¹ Il riconoscere che non è sempre un maestro completo, né spesso molto sicuro, è affermare qualcosa di cui egli stesso aveva coscienza. È stato anche scritto con ragione che «*non si considerava come un maestro e non cercava di reclutare discepoli*».³² Nondimeno, per la sua ispirazione missionaria, che in certi tratti lo avvicina molto a san Paolo, ci può servire da modello. Anche oggi, in una situazione già molto differente da quella da lui conosciuta fino agli ultimi suoi anni, egli può, con la sua fede sperimentata, aiutarci a superare una crisi spirituale i cui effetti si ripercuotono anche su alcune teorie riguardanti la missione della Chiesa.



T. Shilippoteaux - *San Paolo che predica all'Areopago*

³¹ Lettera del 13 luglio 1925 ecc. Si deve tuttavia riconoscere che, soprattutto negli ultimi anni, tendeva a rinchiudersi nelle sue formule, troppo semplici per la realtà che volevano esprimere, e gli riusciva a volte difficile comprendere che non le si adottasse tali e quali.

³² CLAUDE CUÉNOT, *Situation de Teilhard de Chardin*, in «Tendances», otto 1962, p. 593.

ECLISSI DI DIO E ORFANANZA DELL'UOMO

Vincenzo Di Marco*

*E quello per cui pensavate d'essere venuti
è solo il guscio, la buccia di un significato
il cui scopo appare, se appare, soltanto quando è adempiuto.*
(Thomas S. Eliot, *Quattro quartetti*)

Domandarsi fino a che punto l'annuncio nietzschiano della "morte di Dio", le riflessioni teologiche e filosofiche sul "Dio assente", le vicende storico-culturali riguardanti un'epoca che ha proclamato di voler fare a meno di Dio a causa della sua *eclissi* (a parte qualche sprazzo di riviviscenza del "divino" e del "religioso" presente nei rituali delle mode correnti e nel clamore suscitato dall'attivismo politico delle chiese ufficiali), siano oggi da considerarsi le necessarie premesse di quella situazione generale del pensiero che sembra aver sancito con la parola "fine" la crisi dell'interrogazione esistenziale sulle modalità di *relazione* con la trascendenza, non ci sembra affatto un quesito di poco conto. Il pensiero filosofico oggi sembra aver liquidato ogni vertenza definitiva sulla questione di Dio per sua interna necessità o per semplice cedimento nei confronti di una età segnata dalla incapacità di riflettere sull'*ente in quanto ente*. Questo non significa affatto che l'ateismo contemporaneo possa ritenersi un traguardo definitivo, soddisfatto di sé, chiuso nella "tracotanza" che gli deriva dall'aver posto una pietra tombale sulle grandi questioni esistenziali. Il rischio di ripiegare nel settorialismo, nei tecnicismi e nei vantaggi assicurati dal primato del discorso scientifico è molto alto. Al pari di quelle filosofie metafisiche che proseguono il loro corso come se "nulla è accaduto, ma tutto – sul piano del pensiero come della fede – procede come prima"³³, il pensiero filosofico non ha ancora preso coscienza che la dicotomia tra "credere" e "pensare" non risolve la questione della valutazione delle ambiguità che hanno caratterizzato il rapporto tra teologia e filosofia nel corso della loro storia. Se è vero che le "teologie della morte di Dio" hanno finito per dare vita a delle vere e proprie filosofie, le filosofie che hanno rinunciato al compito di pensare la radicalità della relazione Uomo-Dio-Mondo, per acquiescenza nei confronti di un teologismo senza tentennamenti, non sono da meno nel concorrere allo scadimento complessivo del pensiero contemporaneo verso i cosiddetti fatti accertabili e indissolubili che molti pretendono di possedere.

La "fede" è indissociabile dalla "incredulità"; anzi, la fede ha bisogno della incredulità per sostenersi. Deve starle vicino come al proprio nutrimento, senza reprimere, o deprimere, la ragione filosofica, che non è semplice *preambula fidei*, "ratio" accanto ad una "fides" già decisa in partenza. Secondo la nota provocazione di Heidegger, la fede unita alla incredulità consente di evitare il dogmatismo sempre in agguato nella religione. "D'altronde, la fede che non si espone costantemente alla possibilità dell'incredulità non è neppure una fede, ma una comodità e una convenzione stipulata con se medesimo di attenersi in futuro al dogma, come a una qualunque tradizione". La fede che non si interroga è indifferentismo, mortificazione, annullamento dei quesiti fondamentali. L'oscuramento del "domandare" cui fa riferimento Heidegger ha una precisa datazione storica, fa riferimento ad eventi e momenti circostanziati della nostra epoca, che non possono essere evasi tan-

* **Vincenzo Di Marco** è docente di Filosofia e Storia presso il Liceo Statale "Saffo" di Roseto degli Abruzzi (TE) e Presidente del Centro Studi "Vincenzo Filippone-Thaulero". Studioso di estetica, filosofia morale e di argomenti storici, cura l'organizzazione di convegni per la SFI di Teramo. Collabora con numerose riviste filosofiche e ha pubblicato, fra l'altro, per La Cassandra Edizioni, i volumi *Sulla sofferenza* (2006), *Parlare di Dio* (2008), *Inni alla polvere* (2008).

³³ Il riferimento è al volume di Mario Ruggenini, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori Editore, Milano 1997, in nota, a pag. 11.

to facilmente: “Gli avvenimenti essenziali che concernono questo oscuramento sono: la fuga degli déi, la distruzione della terra, la massificazione dell’uomo, il prevalere della mediocrità”³⁴.

D’altra parte non c’è da meravigliarsi più di tanto di fronte all’indifferenza con cui viene recepito oggi l’annuncio della “morte di Dio”. Esso non è più in grado di sconvolgere la coscienza come all’epoca della sua presentazione. Non viene inteso come una “rivelazione” da cui partire per riformulare concetti, prevedere sviluppi, acquisire modalità positive di investimento filosofico e teologico per il futuro. È accaduto al contrario che dapprima Dio, unico protagonista della scena filosofica del mondo (avendo creato l’uomo e la totalità degli enti), si è ritratto nell’abisso della sua “differenza ontologica” (a partire dai secoli della patristica e della scolastica medievale), e poi ha finito col cedere il posto, e la scena, all’uomo senza Dio. In realtà il contesto attuale non è di quelli che possono garantire una reale *esperienza della profondità del mondo*, visto il protagonismo irriflesso della scienza, della politica e della chiacchiera e, in ultimo, ma non ultimo, della “metafisica classica”.

Il destino dell’uomo “confinato” sulla terra non è da addebitare alla tragicità di un pensare che ha rinunciato volontariamente a fare i conti con la divinità e il trascendente. È diventato tale in conseguenza di una linea di sviluppo che era per così dire già iscritta nelle premesse della rivoluzione cristiana, nella fede professata al Dio metafisico della tradizione medievale, come non sembra vada trascurata l’attesa di quell’evento definitivo in grado di garantire un “senso” veritativo e profondo dell’esistenza, che altrimenti risulterebbe “naufragio” irrimediabile. La possibilità di un pensiero ansioso, obliquo, inquieto, capace di accogliere la sfida nietzschiana nella direzione di un efficace contrasto delle “soluzioni definitive” generatrici di violenza (come Kierkegaard, Lévinas e Derrida ci hanno insegnato), è ancora di là da venire. Una vera età dello smascheramento dei valori deve essere pensata anche dalla fede dell’uomo che ha bisogno di “evadere” dalla “presentificazione” del suo Dio e lasciarsi attraversare dal grido dell’uomo folle, senza cedere troppo facilmente, come è sua abitudine, all’universo delle certezze che sono garantite dalla metafisica e dalla scienza occidentali.

In effetti nessuno può dire se faremo definitivamente a meno di Dio o se la nostra epoca sarà capace di riproporne il discorso utilizzando altre modalità di linguaggio e un’altra ermeneutica della ragione. Non a caso insistiamo a parlare di “eclissi” (non ignorando affatto il valore della metafora astronomica cui richiama il testo), cioè di un temporaneo appannamento del discorso “attorno a Dio”, per lasciare spazio a nuovi tentativi ermeneutici che a questo punto si rivelano necessari. Certamente chiedersi che ne è stato di Dio all’epoca della sua morte, resta per il momento il quesito principale da riconoscere e da affrontare, non fosse altro per la presenza quanto mai “allarmante” di un ateismo diffuso, massificato, per lo più non indagato fino in fondo, che non è in grado di occuparsi di Dio, viste le premesse dell’età critico-illuministica che lo precede. Non bisognava aspettare le conclusioni della filosofia hegeliana per rendersi conto della scena contemporanea che si andava preparando, che ha fatto dell’uomo l’eroe e il protagonista dell’agire nel mondo “abbandonato da Dio”, un uomo macchiato di *hýbris*, senza rimorsi e senza ripensamenti, quasi esultante di gioia e di gloria per questa mancanza, che non ha mai significato per lui una perdita dolorosa e definitiva.

Se nessuno si chiede più “Che ne è di Dio?”, allora vuol dire che di questa morte non c’è lutto e disperazione. In fondo l’uomo moderno può rispondere che il Dio metafisico della tradizione è quell’Essere che gli ha lasciato in eredità un mondo di cui dovrà fare buon uso e che — se non ci fosse stato — neanche egli avrebbe potuto ripetere nel presente l’atto creativo della scienza e della tecnica. Quest’*orfano* che è l’uomo dei nostri tempi, abituato a giustificare il proprio destino nel mondo appellandosi ad un Dio creatore capace di generarlo in tutte le sue potenzialità, non è ancora in grado di pensare un’*orfananza* che possa suggerirgli — rispetto all’abbandono generato dal Dio della metafisica classica — chi potrà mai tornare, un giorno, ad essergli Padre. Nel mondo greco il divino era concepito come “immerso in tutte le cose”; l’età medievale non farà altro che prendere le distanze dal Dio greco per eleggere la sua divinità in una dimensione acosmica e atemporale; essa darà vita ad una modernità che ha perduto definitivamente la presenza di Dio nel mondo per far po-

³⁴ Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, trad. dal tedesco di Giuseppe Masi, pag. 55.

sto al “soggetto” gnoseologico e alle sue modalità di essere e di agire; ora si tratta di ritrovare una relazione con Dio indipendentemente dai tentativi compiuti nel passato, con il coraggio dell’interrogazione del suo mistero, definibile come l’Altro per eccellenza.

Mentre per gli antichi greci è quasi inconcepibile pensare l’assenza di Dio nel mondo, considerato il carattere sostanzialmente teomorfico di tutto l’essere, in quanto tutto è “pieno di dèi”, è solo con la comparsa della divinità giudaico-cristiana che la situazione cambia. La separazione di Dio dal mondo è stata possibile, senza ombra di dubbio, ricorrendo al Dio della fede che, se da un lato è in grado di assicurare la stabilità delle leggi umane e naturali, dall’altro farà sentire tutto il peso della sua distanza in quanto Dio *ab-solutus*. La fede è il primo gradino di questa corrispondenza rinnovata tra uomo e Dio, anche se l’incredulità ne diventa paradossalmente l’esito conclusivo. L’incredulità dell’orfano che vede l’eclissarsi del divino nell’abisso di una profondità inaccessibile ha dato certamente all’uomo una grande autonomia come signore della terra, però questa condizione lo ha allontanato sempre di più da un Dio che non ha bisogno di lui per essere quello che è.

Il testo capitale con il quale si compie il tentativo di comprensione razionale di Dio, trasformando l’invocazione della fede proclamata dall’uomo alla ricerca di un argomento logico-dialettico irresistibile, è il *Proslogion* di Anselmo d’Aosta, redatto nel 1077, con cui l’autore cerca l’*unum argumentum* per la dimostrazione a-priori dell’esistenza di Dio e della sua natura di sommo bene. La conclusione di Anselmo è che Dio, *ens quo nihil maius cogitari potest*, è quella realtà da pensare necessariamente come esistente in sommo grado. L’avvio di questo straordinario pensiero, però, è contrassegnato da una ambiguità ineliminabile, che possiede una forza persuasiva pari a quella degli argomenti adoperati per scacciare dall’animo umano le angosce che segnano la vita nei suoi momenti abissali:

“Su dunque, Signore Dio mio, insegna ora tu al mio cuore dove e come cercarti, dove e come trovarti. Oh Signore, se non sei qui, dove ti cercherò assente? Ma se sei ovunque, perché non ti vedo presente? Certamente abiti una «luce inaccessibile» (1Tm 6, 16). E dov’è la luce inaccessibile? Come accederò ad essa? Oppure chi mi condurrà e mi introdurrà in essa, affinché in essa io veda te? E poi in quali segni, sotto quale aspetto ti cercherò?” [1 (98, 1-10)].

Il tentativo di passare dall’incertezza esistenziale, presente in ciascun uomo, alla garanzia dell’essere divino, è quel movimento che ha caratterizzato tutta la storia del pensiero filosofico occidentale, finendo per approdare al risultato di segno opposto, secondo cui la certezza di Dio si tramuta nella situazione abissale dell’uomo che vive senza Dio e che naviga nell’angoscia esistenziale. Il “Dio nascosto” di memoria biblica non può per questo diventare una testimonianza più attendibile a causa di un progetto razionale che assicuri la validità *in aeternum* dell’*unum argumentum* contro i tentativi di confutazione che seguiranno inevitabilmente. La tradizione teologico-filosofica risalente ad Agostino, Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Scoto trova paradossalmente un proseguo imprevedibile nei sistemi metafisici di Cartesio, Leibniz, Hegel e, in ultimo, del profanatore Nietzsche: la sete di verità posta dalla fede umana, e dal suo cuore enigmatico, ha finito per sfociare nella sicurezza garantita dalla razionalità di un pensiero che diventa l’ultima parola da spendere quando ci troviamo di fronte a quesiti irrisolvibili.

Anselmo d’Aosta può essere considerato a pieno titolo il primo di questi “apologeti”. *Quondam Deum veritatem esse credimus*, “poiché noi crediamo che Dio sia la Verità”, è seguita da una meditazione sulla elevazione razionale della fede, che mira a stabilire sulla base di ragioni necessarie, *rationes necessariae*, ciò che un cristiano deve credere sulla natura di Dio e sulle diverse persone trinitarie; quindi avremo ottenuto il risultato di una comprensione indubitabile del dato della fede (partendo dalla *fides quaerens intellectum*), che segna il cammino della fede stessa, dell’intelligenza, della apologia e della negazione eretica al modo dell’allocuzione.³⁵

³⁵ Si vedano a questo riguardo le osservazioni illuminanti di Paul Vignaux, *La filosofia del Medioevo*, Laterza, Bari 1990, nella trad. di Maria Garin, in particolare il Cap. II.

Nel *Monologion*, ad esempio, viene ribadita la “assoluta *aseità* di Dio”, come ciò che non si corrompe e non muta. Anche San Bonaventura da Bagnoregio, attraverso il procedimento mistico-ascensivo che prevede il passaggio dal mutabile all’immutabile, descrive, nel suo *Itinerarium mentis in Deum*, la possibilità della ragione di conquistare l’eterno che è Dio: “Inoltre, mediante un modo più eccellente e immediato il giudizio ci conduce verso la verità eterna che va scrutata con una certezza sempre maggiore. Se infatti il giudizio deve attuarsi attraverso una ragione che astrae dal luogo, dal tempo e dalla mutabilità, e di conseguenza dalla dimensione, dalla successione e dal mutamento, impiegando invece una ragione immutabile, incircoscivibile e interminabile, eccetto ciò che è eterno; inoltre se tutto ciò che è eterno è Dio o è in Dio; dunque su tutte le cose che giudichiamo in modo sicuro, le giudichiamo mediante una ragione di questo tipo, ne consegue che egli è la ragione di tutte le cose e la regola infallibile e la luce della verità nella quale tutte le cose risplendono in modo infallibile, indelebile, indubitabile, inconfutabile, inoppugnabile, immutabile, interminabile, indivisibile, intelligibile”.³⁶

La gloria di Dio conquistata con il metodo inconfutabile della ragione risponde all’impotenza radicale del mondo, come la creatura lo è rispetto al suo creatore, la copia al modello e le tenebre alla luce. Sulle creature si afferma quanto segue: “Siffatte creature di questo mondo sensibile rimandano alle *perfezioni invisibili di Dio* (*Rm*, 1, 20); e ciò si spiega in parte perché Dio è origine, esemplare e fine di ogni creatura, e ogni effetto è segno della causa e il prodotto del modello, la via del fine al quale conduce; in parte per la loro capacità rappresentativa, in parte per mezzo della prefigurazione profetica; in parte per mezzo di un intervento angelico; in parte per mezzo di una istituzione aggiunta posteriormente (i sacramenti). Per natura dunque ogni creatura è una effigie e una similitudine di quella eterna sapienza” (*cit.*, pag. 86). La creatura “effigie e similitudine” della eterna sapienza non poteva non fare affidamento alla conoscenza dell’Unità di Dio attraverso quella che Étienne Gilson ha chiamato “metafisica dell’Esodo”, in cui il primo nome di Dio è l’Essere. Ancora le parole di Bonaventura:

“Il primo modo dirige lo sguardo innanzitutto e principalmente verso l’essere stesso, affermando che il primo nome di Dio “è colui che è” (cfr. *Esodo* 53, 14). Il secondo modo rivolge lo sguardo verso il bene stesso, dicendo che questo è il primo nome di Dio. Il primo nome spetta in particolare all’Antico Testamento, il *quale* propone soprattutto l’unità dell’essenza divina; infatti è detto a Mosè: *Io sono colui che sono* (*Esodo* 3, 14). Il secondo riguarda il Nuovo Testamento che specifica la pluralità delle persone, quando in particolare viene detto di battezzare *nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo* (*Matteo* 28, 19). Ed è per questo che il Cristo nostro maestro, volendo incitare alla perfezione evangelica il giovane che osservava la legge, attribuisce a Dio principalmente e specificatamente il carattere della bontà: *Nessuno è buono se non Dio solo* (*Luca* 18, 19). Per tanto, Giovanni Damasceno, seguendo Mosè, dice che il primo nome di Dio è *colui che è*, invece Dionigi, seguendo Cristo, afferma che il primo nome di Dio è *colui che è buono*” (*cit.*, pag. 104).³⁷

Secondo il parere di Karl Löwith, la necessità primaria della cultura umana è stata sempre quella di dominare il processo temporale che “divora le stesse creature” con una risposta a sfondo teologi-

³⁶ Questa nota e le successive si possono leggere in Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente a Dio*, Piemme, Casale Monferrato 1998, con la trad. e introduzione di Pietro Maranesi, alle pagg. 82-83.

³⁷ Étienne Gilson, nel citato *Lo spirito della filosofia medievale*, afferma che “Per sapere ciò che Dio sia, Mosè si rivolge a Dio stesso. Volendo conoscere il suo nome, glielo domanda; ed ecco la risposta: *Ego sum qui sum. Ait: sic dices filiis Israël: qui est misit me ad vos* (*Exod.* 3, 14). Qui ancora non una parola di metafisica, ma Dio ha parlato, la causa è intesa, e l’Esodo fonda il principio al quale la filosofia cristiana intera sarà ormai sospesa. Da questo momento è inteso una volta per tutte che l’essere è il nome proprio di Dio e che, secondo il detto di Sant’Efreim ripreso più tardi da San Bonaventura, questo nome designa la sua essenza stessa. Ora, dire che la parola essere designa l’essenza di Dio e che Dio è il solo di cui questa parola designi l’essenza, è dire che in Dio l’essenza è identica all’esistenza e ch’Egli è il solo in cui l’essenza e l’esistenza siano identiche. Perciò, riferendosi espressamente al testo dell’Esodo, san Tomaso d’Aquino dichiarerà che tra tutti i nomi divini ve n’è uno che è eminentemente proprio di Dio, ed è *Qui est*, appunto perché esso non significa altro che l’essere medesimo: *non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse*. Principio di una fecondità metafisica inesauribile, e di cui tutti gli studi che seguiranno non faranno che considerare le conseguenze. *Non c’è che un Dio e questo Dio è l’essere, tale è la pietra angolare di tutta la filosofia cristiana; e fu posta, non da Platone, e neppure da Aristotile, ma da Mosè*” (quest’ultimo corsivo è nostro), nella edizione Morcelliana, Brescia 1998, trad. di Pia Sartori Treves, pag. 63.

co-escatologico, alla quale non sono estranee le ideologie del progresso della modernità. Nel saggio dedicato al *Significato e fine della storia* (1949), si dimostra la continuità tra teologia medievale e secolarizzazione moderna: “La concezione escatologica permette di dominare il processo temporale che divora le sue stesse creature, se non è limitato in modo significativo da un fine ultimo. Simile alla bussola, che ci orienta nello spazio e ci permette di dominarlo, la bussola escatologica ci dà un orientamento nel tempo, indicando il regno di Dio come fine e termine ultimo”.³⁸ Dello stesso tenore le precisazioni critiche di Horkheimer-Adorno (*Dialettica dell'illuminismo*), che mostrano in che modo sia avvenuta la sostituzione del pensiero magico pre-moderno ad opera della ragione calcolante, confinante con il desiderio di dominio dell'uomo su tutto ciò che è considerato ingovernabile, per eliminare l'impatto indesiderato di ogni impreveduto umano, esistenziale, storico, fino a concepirsi come un vero e proprio odio del diverso, dell'imperfetto e del finito. Questioni sulle quali ancora non si è riflettuto abbastanza.

Soprattutto la riduzione di Dio a cosa-sostanza (*ousìa*), all'Ente Supremo che presiede alla pensabilità di tutti gli altri enti, alla sua presenza in termini di realtà ipostatizzata e personificata (come nel Cristianesimo), è all'origine del teismo metafisico, senza accorgersi dell'inevitabile prosciugamento dei motivi che hanno reso valido questo dibattito nel corso della storia del pensiero occidentale. Motivi ovviamente da considerare non più sufficienti alla luce delle osservazioni poste in precedenza, ossia dell'esaurirsi della riserva aurea della metafisica greco-cristiana e della progressiva avanzata di un nuovo punto di osservazione della realtà: l'eccessiva e radicale distanza operata da quel pensiero tra il *mondo di Dio* e il *mondo dell'uomo* rende impraticabile ogni discorso che voglia tentare di comprendere la condizione umana, in particolare quella posta di fronte ai dilemmi della sofferenza personale, dell'ingiustizia e della miseria in cui versano le società contemporanee. Interrogare questa distanza, ridurre la “differenza ontologica” tra Dio e mondo, è un compito che lo stesso pensiero religioso della cristianità aveva avviato ai suoi inizi, ma che ha trovato di fronte a sé la strada sbarrata in più di una occasione. L'uomo contemporaneo è così costretto a pensare l'*assenza di Dio*, la sua *eclissi*, la distanza che lo separa dal *principio*. È un destino al quale non può sottrarsi e con il quale dovrà fare i conti anche in futuro, senza illudersi di poter riparare a queste difficoltà con un nostalgico appello al passato teologico-filosofico, o fingendo di ignorare il problema, ma assumendo su di sé, in prima persona, il compito di ri-definire le condizioni di possibilità di una “relazionalità” rinnovata con Dio, con l'apertura di un *nuovo* discorso, di una *nuova* ermeneutica del divino, nella consapevolezza della radicalità della “finitezza” umana, della inesauribilità della comprensione intellettuale e degli abissi contenuti nella coscienza individuale, nelle passioni, nei sentimenti e nelle “emozioni” metafisiche, della “relatività” di ogni affermazione e pretesa di verità, della pluralità delle voci in campo.

Come dicevamo, le ragioni plausibili dell'eclissi di Dio non vanno cercate principalmente nel decadimento dei valori e nell'appannamento delle motivazioni morali e religiose che hanno contrassegnato il rapporto uomo-società fino a questo momento. Le responsabilità sono da addebitare alla stessa cultura di provenienza di noi uomini del mondo occidentale, al progresso come idea secolarizzata per eccellenza, all'*homo faber* ed *oeconomicus* del nostro tempo, allo scetticismo che accompagna ogni passo della vita sociale e della conoscenza culturale, fino a risalire a quella teologia che ha glorificato l'uomo come la più splendida delle creature mai apparsa sulla terra. Il divino che è stato espulso dal mondo è lo stesso che si era ritratto creandolo. La stessa concezione meccanicistica della natura, tanto vituperata, in fin dei conti ha un carattere eminentemente teologico, poiché non vi è nulla nel mondo capace di funzionare se non in totale dipendenza da un Dio trascendente e assoluto (Gilson). Se ogni ente esistente nel mondo è un “prodotto” della divinità, risulterà impossibile immaginare che qualcosa possa trovare una giustificazione del proprio essere indipendentemente dal suo fattore. È ancora Ruggenini a parlare: “Ora, è in virtù dell'introduzione del nulla come totale assenza di essere che Dio viene sciolto dal mondo e il mondo diventa privo di Dio. Ma grazie

³⁸ Si veda tutta l'introduzione in questo senso: in Karl Löwith, *Significato e fine della storia*, Est, Milano 1998, trad. di Flora Tedeschi Negri, pag. 39.

all'assolutezza che così ha guadagnato, Dio diventa disponibile per fornire il mondo della giustificazione di cui ora manca. La logica dell'assolvimento (di Dio dal mondo e del mondo da Dio) prepara gli elementi di un rapporto di asservimento, che si instaura subito come dominio di Dio sul mondo, per rovesciarsi poi nella funzione di rapporto nei confronti del mondo, per cui Dio viene impiegato" (*cit.*, pag. 56) [...] In virtù della "metafisica dell'Esodo", "il prodotto di questa operazione epocale è *il Dio senza mondo della teologia scolastica*, al quale viene attribuita la responsabilità metafisica di *un mondo senza Dio*. [...] Dio comunque resta presente nel mondo come causa solo per quel tanto che è consentito dalla sua fondamentale assolutezza" (*cit.*, pag. 57). In Tommaso d'Aquino è il Dio agente in tutte le cose, ma al tempo stesso un Dio caratterizzato da una lontananza ontologica impenetrabile. Una annotazione di questa portata la ritroviamo nel lavoro citato di Karl Löwith, quando stabilisce un confronto tra la Grecia e la Cristianità: "I greci ricercarono in ultima analisi il *lógos* del *kósmos*, non già il *Signore della storia*" (*cit.*, pag. 25).

Se la potenza assoluta di Dio è pensata in funzione della sua glorificazione e sovranità rispetto al mondo, della sua libera volontà di creare che non può voler dire una semplice azione demiurgica portatrice di una eccessiva dipendenza nei confronti di quella creazione cui sta lavorando, quel Dio "pieno di sé" di cui ha parlato Anselmo non ha veramente bisogno del mondo per essere e pertanto non gli è vicino, ma gli è "lontano" come un abisso senza fondo. Un Dio che è stato pensato per essere ragione, somma causa, fine di questo mondo, è un Dio "senza mondo" poiché non ne dipende e potrebbe esistere ugualmente senza l'uomo. In Meister Eckhart egli diventa un Dio puro di ogni essere che lo riconduca al mondo degli esseri (*puritas essendi*). Dio è più dell'essere stesso che conosciamo: "est aliquid altius esse". Come avvolto in una immobilità pura, in una quiete "desertica" e in perfetto riposo, questo assolutismo teologico tende ad eliminare ogni possibile residuo di compromissione e di dipendenza di Dio nell'umano. L'uomo, così distante da questa "desertica divinità" ai limiti dell'inconcepibile, scopre tutta la sua "nullità" creaturale, il suo puro nulla. Allora diventa più evidente comprendere come la scena filosofico-culturale della modernità derivi da un contesto teologico e non possa effettivamente sorgere in un ambito di riferimento magico ed irrazionale. La legge del Super-uomo è paradossalmente autorizzata da una cultura che pone nelle mani dell'uomo il destino della terra, della società e del futuro. Nietzsche non fa altro che raccogliere i cocci rotti del passato.

Di fronte al testamento biografico di Nietzsche, *Ecce homo*, al destino dell'uomo diventato "buffone", che ha abdicato alla metafisica del divino e che vanta tra i suoi progetti la negazione di ogni forma di religione, di ogni epigonismo, e di ogni santificazione dei maestri, la nostra reazione non può che essere improntata alla "comprensione" autentica di questo straordinario messaggio. Nietzsche non è da temere per le sue profezie che proclamano filosofie all'incontrario, velleitarie e terribili, e neanche per la gioia che gli procura l'idea di essere il primo *immoralista e distruttore par excellence*; la *trasmutazione di tutti i valori* non va presa come un dato di fatto contro il quale bisogna erigere un'opera di contenimento. Piuttosto va pensata nella *positività* di ciò che contiene di annunciante e di profetico: la richiesta di ri-considerare la relazione tra uomo e Dio senza le storpiature e gli errori della tradizione. Una tradizione ovviamente asfissiante, tirannica, oppressiva, che ha pesato come un macigno fino ai nostri giorni. Che ci ha resi incapaci di pensare a Dio se non nei termini di una teologia assolutistica e reso incomprensibile l'incarnazione e il dogma trinitario. Rendere possibile di nuovo l'*incontro* con Dio è il compito posto alle generazioni del futuro, con la necessaria premessa che tutto il movimento di pensiero che va sotto l'etichetta di "morte di Dio" non venga considerato una breve parentesi destinata poi a risistemarsi in perfetta armonia con il passato, ma venga ammesso come necessaria premessa del nostro discorso. La "potenza" del moderno sta tutta qui: di aver "svelato" le incongruenze della metafisica classica e di aver sgomberato il campo, non per far tabula rasa su tali quesiti, ma per dare corso a nuove acquisizioni.

Di nuovo una osservazione di Ruggerini:

"Una religiosità troppo umana, che sia soltanto l'espressione del bisogno dell'uomo di trovare quell'assicurazione del proprio essere che gli fa difetto in modo irreparabile, non può incontrare *il Dio divino*, ma solo *il Dio dell'uomo*. Da questa religiosità troppo "naturale" la teologia non ha saputo prendere le

distanze, anzi ha finito per giustificare le pretese, al di là delle più oneste intenzioni, attraverso la costruzione di un *Dio funzionale* alla richiesta di senso di cui si presume che l'uomo detenga il diritto. L'uomo pretende un senso per la propria vita che Dio gli deve garantire" (*op. cit.*, pag. 12).

Gli fa eco Dietrich Bonhoeffer, che nega a Dio la qualità di un *deus ex machina*, come se visse fuori dal mondo, in alto, indifferente alle sorti umane. Un Dio che può essere recuperato nei termini della "teologia della croce", con la presenza attiva del crocefisso nel mondo, come "possibilità di Dio" sul piano della sofferenza, dello stare con Cristo a vegliare nel Getsemani. La *morte di Dio* di cui qui si parla è l'epoca post-cristiana che ha rinunciato a servirsi del Dio ultraterreno della tradizione, il Dio impassibile dell'età ellenistico-patristica, al quale la modernità risponde con la "demitizzazione, secolarizzazione e deellenizzazione": «Come il Cristo incarnato, il cristiano non deve essere un monaco, un segregato, un estraneo nei confronti del mondo; ma deve vivere nel mondo, penetrare nel mondo, accogliere tutta la realtà mondana», affrontando perciò anche la sofferenza ed il martirio. Egli dev'essere colui che accetta di condividere il dolore di Dio, che veglia con Gesù nel Getsemani".³⁹ L'*angoscia esistenziale*, il caos sociale, il nulla dell'esistenza sono i rischi che l'umanità corre, trovando sulla sua strada un Dio che ha deciso di essergli vicino nella modalità della sofferenza e nella condivisione del destino umano, un Dio presente *nel* mondo e a suo modo non *del* mondo. "Il rapporto con lui non è rapporto con un Ente supremo distaccato dal mondo, ma è compartecipazione al suo amore per gli uomini, anzi, come esorta ancora Bonhoeffer, alla sua sofferenza per essere «caduto nelle mani di un mondo» privo di lui" (Bertin, *cit.*, pag. 31).

La de-sacralizzazione presente in queste parole non indica necessariamente un'età di laicizzazione destinata a rendere impraticabile la possibilità di attingere alla relazione con Dio, ma essa nega che l'Essere delle religioni e della teologia sia l'Essere ontologico della tradizione, senza per questo cadere negli eccessi della filosofia analitica che, a causa di una frusta polemica anti-metafisica che anima i suoi teorici e i suoi scritti, parla dello spirito religioso come di confusione mentale e di "stati patologici dell'intelletto". Piuttosto si tratta di una "fedeltà al mondo" come nel richiamo paradossale di Nietzsche alla "fedeltà alla terra", luogo del "nostro vivere e morire". La critica nei confronti del Cristianesimo ascetico e disincarnato si addice ai cristiani, che devono stare con entrambi i piedi sulla terra, se vorranno ereditare il paradiso. Il Cristianesimo della protesta contro il vecchio Dio della tradizione è anche la protesta nei confronti delle chiese istituzionalizzate, che hanno agito con scarsa lungimiranza, coprendosi di colpe irredimibili, non avendo saputo ostacolare i grandi poteri politici del secolo scorso. L'aspirazione a ciò che regna in alto non si può dissociare dalla denuncia delle ingiustizie che troviamo sulla terra; e solo in questo modo la religione non rischia l'accusa di essere un oppio felice per vivere contenti in mezzo alle ingiustizie. Pur non essendo (quella di Bonhoeffer) una scelta schierata a favore del "dionisiaco" di nietzschiana memoria, lo spiccato "secolarismo" che emerge dalla sua posizione è tutta orientata ad esaltare la figura di un Dio-Cristo terreno, agonizzante, sofferente, sceso nel mondo, compromesso con la storia umana.

Rifiutando la concezione dell'età neotestamentaria, che vedeva nella contrapposizione tra una realtà *divina* (soprannaturale ed eterna) e una realtà *mondana* (profana e non-cristiana) la vera vocazione dell'essere cristiani, Bonhoeffer pensa comunque che si dà vero Cristianesimo se si riconosce la reciproca compenetrazione tra l'una e l'altra sfera. Se Cristo si dà senza il mondo avremo un teismo assoluto, di tipo verticale, e, al contrario, avere il mondo senza Cristo comporta il rischio dell'ateismo e dell'indifferentismo religioso, in una visione di tipo orizzontale. Nell'*Etica*, Bonhoeffer descrive la funzione vicaria dell'*uomo responsabile* parlando della missione di Cristo ricevuta da Dio Padre, che ha assunto il mondo e l'uomo in se stesso: "Il soggetto cui deve riferirsi la riflessione etica non è l'uomo isolato ma l'uomo responsabile" [...] Gesù, che è la vita, la nostra vita, ha vissuto vicariamente per noi in quanto figlio di Dio divenuto uomo; perciò, per mezzo di lui ogni vi-

³⁹ Queste considerazioni sono tratte dal volume di G.M. Bertin, *La morte di Dio*, Armando, Roma 1973, pag. 27, in cui si prospetta una lettura della teologia del Novecento come risposta all'annuncio nietzschiano della "morte di Dio". Le risposte più evidenti, ma al tempo stesso contraddittorie, sono state quelle di Barth (teologia della crisi), di Bultmann (teologia della demitizzazione), Bonhoeffer (cristianesimo laico), de Lubac Chenu Daniélou (nuova teologia francese), Moltmann Pannenberg Metz (teologia della speranza), Cox e Alves (teologia della politica).

ta umana è per essenza una vita vicariamente responsabile. Gesù non era un individuo isolato, preoccupato di raggiungere una perfezione personale, ma ha vissuto unicamente per accogliere e portare in sé l'io di tutti gli uomini".⁴⁰ La rivalutazione delle "cose penultime" nei confronti delle "cose ultime" sta a significare il riconoscimento dell'autonomia morale dell'uomo e del mondo agli occhi della divinità.

"Questa teoria delle cose ultime e penultime, se da un lato evidenzia lo sforzo di Bonhoeffer di procedere al di là delle coppie tradizionali di «grazia-natura», «sacro-profano», «soprannaturale-naturale», «cristiano-secolare», «Chiesa-mondo», ecc., dall'altro lato mostra sin d'ora come ogni lettura di Bonhoeffer in chiave di teologia della secolarizzazione o di teologia della morte di Dio risulti unilaterale e destinata ad entrare in conflitto con troppi testi dello studioso tedesco. Infatti, secondo il nostro, la vita e la storia sussistono in virtù della *mediazione* di Cristo ed il penultimo ha senso e valore solo in rapporto e *in funzione* dell'ultimo. Di conseguenza, la posizione di Bonhoeffer non può venir ridotta a quella di un naturalismo immanentistico a sfondo ateo e panteistico, poiché per lui le realtà naturali (e quindi l'uomo-in-sé ed il mondo-in-sé) sono fasciate dal nulla, anzi, indipendentemente da Cristo, sono costitutivamente nulla".⁴¹ Conviene leggere interamente questa pagina di Bonhoeffer:

"La vita naturale ha una sua forma. La realtà naturale è una struttura inerente alla vita e posta al suo servizio. Se la vita vuol liberarsi da questa struttura, affermarsi indipendentemente da essa e non esserne servita, distrugge se stessa fino alle radici. La vita che si pone come assoluto, come fine a se stessa, si distrugge. Il vitalismo sfocia necessariamente nel nichilismo, nella distruzione di tutto ciò che è naturale. La vita in sé, rigorosamente parlando, è un nulla, un abisso, una caduta nel vuoto; è movimento senza fine e senza scopo, verso il nulla. E non trova pace finché non abbia trascinato ogni cosa con sé in quel movimento distruttivo. Questo vitalismo esiste nella vita individuale e in quella associata. Nasce quando si assolutizza l'idea, giusta in sé, che la vita non sia soltanto un mezzo in vista di un fine, ma anche fine in sé; anche quest'idea vale per la vita individuale e associata. Dio vuole la vita, e le dà una certa forma nella quale possa vivere perché, abbandonata a se stessa, potrebbe soltanto annientarsi. Ma questa forma pone la vita a servizio di altre vite e del mondo, rendendola, in un senso limitato, un mezzo in vista di altri scopi. Il vitalismo pone la vita come fine a se stessa in senso assoluto, e così la distrugge; ma se si assolutizza la vita intesa come mezzo in vista di un fine, si giunge allo stesso risultato; anche questo vale tanto per il singolo quanto per il gruppo. Possiamo definire questo errore come meccanizzazione della vita: il singolo viene inteso esclusivamente per l'utilità che ha per l'insieme, e la comunità per l'utilità che ha per un'istituzione, un'organizzazione o un'idea superiore. La collettività diventa un dio a cui si sacrifica la vita individuale e di gruppo in un processo di meccanizzazione totale. Così la vita viene spenta, e la forma che doveva servirla la domina in modo assoluto. È vinta ogni possibilità della vita di avere un fine in sé, ed essa sprofonda nel nulla; infatti, avendo la meccanizzazione ucciso la vita, deve a sua volta perire, poiché traeva dalla vita la propria forza" (Bonhoeffer, *Etica*, cit., pag. 126).

Una posizione di compromesso raggiunta sacrificando da un lato il soprannaturalismo del Dio chiuso in se stesso della metafisica classica, e dall'altro evitando gli equivoci di un "umanismo" assoluto giocato tutto sul destino terreno dell'uomo. Bonhoeffer crede in un Dio "impegnato" nel mondo attraverso il Cristo, che si dà *con* il mondo pur non essendo *di* questo mondo. L'ultima opera di Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, porta tutti i segni della segregazione e della sofferenza di un uomo costretto a concepire la conciliazione estrema tra Dio e un mondo divenuto oramai "adulto", frutto della secolarizzazione e civilizzazione moderna, e finisce per dichiarare che "tutto funziona ugualmente senza Dio". Lo testimonia la maggiore filosofia europea, quella di Cartesio, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, divenuta pressoché "panteistica". Il mondo va avanti e agisce "etsi deus non daretur" ed è sbagliata quella posizione teologica e politica che vuole risollevarlo Dio in mezzo ad una realtà popolata da uomini frequenti ai cedimenti e alle suggestioni rovinose presenti nella vita moderna. In maniera così evidente il mondo moderno reagisce a questa tensione morale e religiosa assumendo

⁴⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Etica*, Bompiani, Milano 1992, con una Introduzione di Italo Mancini e la trad. di Aldo Comba, pag. 190.

⁴¹ Nicola Abbagnano, *Storia della Filosofia*, Istituto Geografico De Agostini, Novara 2006, pag. 375.

sempre più i contorni di una cultura e di una filosofia dichiaratamente anti-cristiana. Reagire con l'appello alla "religione", con la fedeltà alla istituzione e alla autorità ecclesiastica, quasi fossimo in pieno Medioevo, è un gesto disperato e insensato. Una fede autentica deve guardare al mondo di oggi con una fiducia rinnovata e consapevole.

Piuttosto che attestarsi sulla linea di trincea del Dio "tappabuchi", della restaurazione di un passato che non potrà più tornare, bisogna considerare il fatto religioso come qualcosa di transitorio, almeno come l'abbiamo conosciuto fino a questo momento. Ed è qui urgente la necessità di riproporre le basi di una nuova relazione dell'uomo con Dio senza gli apriorismi del passato. L'apologetica cristiana non ha più ragion d'essere nel mondo di oggi; essa deve "convertirsi" al diverso e assumere la capacità di saper parlare ad un mondo divenuto sostanzialmente "non-religioso" e "anti-religioso".

Ripercorrendo alcune di queste tappe, ci accorgiamo che nel pensiero della modernità il tentativo di "eguagliare" e di "proporzionare" Dio all'uomo, e l'uomo a Dio, conduce necessariamente ad un esito razionalistico ed ateo, come Hegel ci ha insegnato.

"La conoscenza di Dio come Spirito non può più accontentarsi delle semplici rappresentazioni della fede, ma procede oltre verso il pensiero, innanzitutto verso l'intelletto riflettente, e poi deve procedere fino al pensiero concettuale. Se si considera la difficoltà di tale conoscenza, non desta quasi meraviglia che tanti, soprattutto i teologi – i quali non sono più strettamente tenuti a occuparsi di queste Idee –, abbiano battuto vie più facili per risolverla e abbiano accettato volentieri tutto ciò che veniva loro offerto a tal scopo. La via più facile è il risultato già indicato: l'uomo non saprebbe nulla di Dio.

Ora, il requisito per cogliere col pensiero in modo corretto e determinato che cos'è Dio in quanto Spirito è una speculazione profonda e fondamentale. In ciò sono contenute innanzitutto le proposizioni: «Dio è Dio solo nella misura in cui sa se stesso», «il saper-si di Dio è la sua autocoscienza nell'uomo ed è il sapere che l'uomo ha *di* Dio, sapere che procede fino al saper-si dell'uomo *in* Dio».⁴²

Già preannunciato negli scritti teologici giovanili, Hegel muove dal proposito di eliminare dalla religione ogni idea di subordinazione dell'uomo ad un essere superiore, come è nella tradizione giudaica. Il giudaismo è il culto di un "individuo estraneo", di un Dio onnipotente e lontano, mentre il cristianesimo esprime il bisogno pratico di un Dio non remoto, *Deus in nobis*, simile all'immagine che scaturisce dal movimento della ragione. In *Leben Jesu*, Hegel trasforma il Cristo del Vangelo di Giovanni in un annunciatore della ragione. Egli "fa parlare a Cristo un linguaggio kantiano"⁴³, fino a ridurre la stessa religione a morale popolare, preannunciatore di un "ateismo cristiano" come "morte di Dio": "Il *leben Jesu* hegeliano, soprattutto quando più si nutre dello spirito kantiano-illuministico, addita un orizzonte del cristianesimo nel quale si può guardare molto più agevolmente nei propri tempi di teologie della secolarizzazione o della morte di Dio e, soprattutto, di «ateismo cristiano». È in particolare la nozione kantiano-illuministica di «uscita dalla minorità» a favorire l'idea di una «morte di Dio», naturalmente di un Dio di cui si allestisce un culto così esterno da defraudare l'uomo della sua autonomia e della sua dignità" (*cit.*, pag. 54-55).

Lo vediamo soprattutto nella riflessione sulla "coscienza infelice" dell'uomo:

"La coscienza infelice si è in generale già elevata all'elemento del pensiero, ma in un primo modo della sua manifestazione verso l'oggetto, l'intrasmutabile che si è incarnato nella figura della singolarità, essa non ha un rapporto di pensiero: essa piuttosto soltanto va «verso il pensare» ed è quindi da questo lato semplice *devozione*, ossia un «pensare musicale che non arriva al concetto» e che rimane «infinito, puro, intimo sentimento». La coscienza religiosa, in quanto è a questo modo «*coscienza pura*» o «interiore movimento del *puro* animo», non riesce a collocarsi in un autentico rapporto di pensiero, ma giunge soltanto a *sentire* se stessa, a sentirsi «dolorosamente come scissione»: l'esperienza della devozione è quindi il mondo della «infinita no-

⁴² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Introduzione e traduzione di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2000, pagg. 909-911.

⁴³ In Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vita di Gesù*, a cura di Antimo Negri, Laterza, Bari 1980, a pag. 11 nell'Introduzione: "E la *reine Vernunft*, della quale qui si parla, induce immediatamente a chiamare in causa Kant. Cristo, infatti, non annuncia, qui, Dio, come «principio giudaico», ma la stessa ragione kantiana".

stalgia», al cui interno l'oggetto (Dio), proprio perché non concepito concettualmente, si presenta come qualcosa di estraneo».⁴⁴

Questa pretesa immane di “catturare” Dio nella rete filosofica preparata dall'uomo contemporaneo per succedere — nella linea genealogica delle potenze delegate a dominare il mondo — all'abdicazione del divino, è stato l'esito conclusivo di quel pensiero comunemente inteso come onto-teologia, o teologia razionale, che rischia di annullare il mistero di Dio e di far emergere il singolare tentativo di “chiarificazione” concettuale della fede storico-umana. La tradizione onto-teologica non riesce ad esibire alcun valido fondamento capace di dare pieno significato all'esperienza religiosa, che nell'epoca contemporanea si mescola inevitabilmente alla problematica del dolore e all'esperienza della sofferenza come suo nucleo centrale. Essa al contrario fa prevalere l'esigenza di stabilizzare il “fondamento” teologico del religioso di fronte all'appello che proviene dall'esperienza religiosa stessa, senza peraltro riuscirvi adeguatamente. È proprio l'esperienza radicale del dolore a generare ipotesi e congetture diversificate; è la fenomenologia del vivente a porsi innanzitutto come il centro di un “domandare” di cui non si possono conoscere in anticipo le risposte.

Secondo la visione di Martin Buber (*L'eclissi di Dio*), mentre la filosofia e la teologia riducono l'attività di comprensione ad un aspetto formale e oggettuale, la vera intenzione religiosa si definisce nell'incontro con l'altro, in una relazione di appartenenza, o meglio ancora in un “contatto” tra due viventi: Dio e uomo. “La filosofia tende erroneamente ad attribuire un fondamento noetico alla religione, precisamente di una noesi insufficiente; a vedere la sua essenza nel riconoscimento di un oggetto a cui questo atto di conoscenza è indifferente. La filosofia allora comprende la fede come una «affermazione di verità» che sta in mezzo tra un sapere certo e un opinare nebuloso. Mentre la religione, quando parla di conoscenza, non intende un atteggiamento noetico di un soggetto pensante verso un neutrale oggetto di pensiero, ma la reale reciprocità di un contatto presente nella pienezza della vita, tra esistenze attive; e la fede è intesa come l'entrata in questa reciprocità, l'unirsi con un essere non indicabile, non constatabile, non dimostrabile, ma sperimentabile proprio nell'atto di unirsi con esso da cui deriva ogni significato”.⁴⁵

Al contrario, l'esistenzialismo ateo di Sartre parte dal presupposto che bisogna “dimenticare Dio” se si vuole effettivamente dare corso all'autocoscienza valoriale ed etica dell'uomo emancipato del nostro tempo. Il “soggettivismo” gnoseologico, cui inevitabilmente conduce questa posizione, definisce una dimensione dell'uomo solitario che deve decidere, e “scegliere”, nel dramma della decisione stessa, per se stesso e per il suo destino. Ma non si tratta di un semplice illuminismo ateo ed indifferente ai valori metafisici; piuttosto è l'esito consapevole di un rapporto sbagliato tra Dio e uomo nel corso della storia metafisica del pensiero (della metafisica classica), cioè l'esito inevitabile di un pensiero profondo che si autodefinisce programmaticamente “ateo”, incapace di nominare Dio e di evocarlo nelle modalità consolidate della storia e della cultura umana e che in realtà lo “reclama” in altro modo. “Si tratta di vedere se il perdurare del «bisogno religioso» non indichi qualcosa di inerente all'esistenza umana”, come afferma Buber (*cit.*, pag. 79); e inoltre: “Il perdurare del «bisogno religioso», criticato da Sartre come in contrasto con il silenzio del mondo trascendente, indica invece la situazione in cui l'uomo si accorge di questo silenzio in quanto tale”.

Perché Dio tace? L'emancipazione dell'io nelle filosofie della modernità può essere letta come volontaria soppressione nella coscienza dell'uomo della figura di Dio-Padre. È l'uomo ad aver soppresso questa presenza ingombrante. “L'esistenzialismo ateo, che io rappresento – secondo le parole

⁴⁴ In *Hegel*, guida ragionata a cura di Claudio Cesa, Edizioni Laterza, Bari 1997, pag. 256. Più avanti si afferma che: “Proprio perché, su queste basi, la filosofia della religione è una «scienza che non si distingue dalla filosofia», si può affermare che il suo compito fondamentale è quello di sottoporre il contenuto religioso immediatamente dato alla prova del «coraggio del conoscere», proprio perché tale contenuto si dischiuda e si riveli nella sua profondità: il coraggio del conoscere coincide infatti con il «coraggio della verità e della libertà»”, pag. 268.

⁴⁵ Martin Buber, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, nella trad. dal tedesco di Ursula Schnabel, pagg. 50-51.

di Sartre –, è più coerente. Se Dio non esiste, esso afferma, c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo, o, come dice Heidegger, la realtà umana [il riferimento è all'«Esserci» (*Dasein*) di “Esse-re e tempo”]. Che significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che lo concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa”.⁴⁶

L'uomo della scelta anti-metafisica e del gesto estremo della responsabilità che egli compie nella consapevolezza del suo essere “privo” di Dio, di fronte all’“assenza” di Dio, si dà innanzitutto come angoscia e disperazione. La responsabilità è ciò che effettivamente precede — nello stadio ancora prematuro e pre-riflessivo dell'uomo — l'angoscia, considerata come lo stadio maturo della libertà ottenuta nella consapevolezza del pensiero autoriflessivo e autocosciente. Sulla scia del Kierkegaard di *Timore e tremore*, e del Dostoevskij che ha scritto “Se Dio non esiste tutto è permesso”, Sartre comincia a reclamare la responsabilità umana, carica di angoscia, ma base preliminare della sua libertà di agire nel mondo e nella storia. Solo “dimenticando” e facendo a meno di Dio, l'uomo può cominciare a tessere la sua tela di uomo libero ed emancipato: il compito della libertà a cui l'uomo è “condannato” ne è uno splendido paradosso. Libera scelta, abbandono e disperazione qui si intersecano in modo mirabile:

“Tale posizione non cerca per nulla di sprofondare l'uomo nella disperazione. Ma se – come i cristiani – si definisce disperazione ogni atteggiamento di incredulità, esso muove dalla disperazione originaria. L'esistenzialismo non vuole essere ateo in modo tale da esaurirsi nel dimostrare che Dio non esiste; ma preferisce affermare: anche se Dio esistesse, ciò non cambierebbe nulla; ecco il nostro punto di vista. Non che noi crediamo che Dio esista, ma pensiamo che il problema non sia quello della sua esistenza; bisogna che l'uomo ritrovi se stesso e si persuada che niente può salvarlo da se stesso, fosse pure una prova valida dell'esistenza di Dio. In questo senso l'esistenzialismo è un ottimismo, una dottrina d'azione, e solo per malafede – confondendo la loro disperazione con la nostra, – i cristiani possono chiamarci «disperati»” (Sartre, *op. cit.*, pagg. 86-87).

Se il problema della ricerca filosofica e teologica di Dio è consistito essenzialmente nell'indagine razionale dell'esistenza divina e della sua dimostrabilità, di un parlare “di Dio” piuttosto che di un parlare “a Dio”, l'esperienza religiosa autentica rivendica il suo diritto a riconsiderare in una nuova luce questo rapporto, ma rappresenta anche la denuncia della “estraneità” ad una visione del mondo che ha predominato nel tempo addietro. Lo sguardo sul divino è stato innanzitutto l'affermazione della religione come Chiesa istituzionale operante nella storia e come ambito sacro-mitico affidato alla classe sacerdotale, e non la ricerca autentica di un rapporto con il divino non inficiato da questi malintesi. La proclamazione della “morte di Dio”, della sua eclissi, della crisi definitiva del “religioso” nella società del XX secolo, si spiega con l'esigenza di apportare un adeguamento delle dottrine teologiche alla evoluzione storico-sociale e alla liberazione dal senso tradizionale con cui venivano tramandati i significati antropologici e filosofici. Se da un lato lo “svecchiamento” del *religioso* conduce ad un antropocentrismo rinnovato, dall'altro si torna a proclamare “il principio della trascendenza” del divino, “che implica il riconoscimento dell'incompiutezza dell'uomo e dell'incompiutezza di Dio, e pone l'interrogativo di un'integrazione reciproca in vista di un possibile «compimento»”.⁴⁷

Quando Martin Heidegger riflette sul detto di Nietzsche “Dio è morto”, ci invita a prendere sul serio questa affermazione, non come una semplice opinione personale, ma come un destino che se-

⁴⁶ Jean-Paul Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1987, nella trad. di Giancarla Mursia Re, pagg. 28-29.

⁴⁷ G.M. Bertin, *Op. cit.*, pag. 12.

gna due millenni di storia occidentale: “Si potrebbe pensare che l’affermazione «Dio è morto» e-
sprima un’opinione dell’ateo Nietzsche e che rifletta quindi soltanto un atteggiamento personale,
perciò parziale e facilmente confutabile con l’osservazione che, un po’ dappertutto, esistono oggi
uomini che frequentano le chiese e che affrontano le prove della vita con una fede cristiana in Dio.
Resta però sempre la questione se il detto di Nietzsche rispecchi la convinzione stravagante di un
pensatore che si sa certamente esser finito pazzo, o se invece qui Nietzsche non faccia che pronun-
ciare la sentenza che, inespessamente, fu già sempre alla base della storia dell’Occidente metafisi-
camente determinato. Per non dare una risposta precipitosa, è necessario sforzarsi di pensare
l’espressione «Dio è morto» così com’essa è intesa. Faremo dunque bene a sospendere ogni giudi-
zio avventato intorno a questa così tremenda affermazione”.⁴⁸ Un sentimento già presente negli
scritti giovanili hegeliani, per il quale il secolo moderno nasce sotto l’egida di una rinuncia volonta-
ria a Dio con il sottinteso invito alla sostituzione dei grandi valori metafisici con valori spiccata-
mente umani. La morte del Dio cristiano è la morte contemporanea del soprasensibile platonico e
del mondo delle idee, del sovramondo nel quale era riposto il terminale delle aspirazioni umane ver-
so l’alto.

L’epoca del mondo in cui Dio è assente è l’atteggiamento consigliato da Heidegger, che pone il
divieto di appellarsi al Dio della tradizione o di costruirsi un Dio su misura. La ricerca di un nuovo
“ontologismo”, di una nuova via verso la verità, non potrà ripercorrere le tracce del passato. La
messa in guardia contro ogni forma di “religione”, o di contraffazione religiosa del divino, allude al
fatto che il problema non consiste più nel ripristinare una metafisica di vecchio stampo, che si chie-
de “Che cos’è l’Essere?”, ma di porsi rispetto a Dio nei termini di un appello, di una ricerca com-
pletamente diversa. La “riapparizione” del divino non può certo dipendere dalla volontà dell’uomo.
Se gli dèi sono fuggiti – come afferma Hölderlin –, e se il nostro tempo è il tempo della “povertà as-
soluta”, il Dio che gli uomini attendono è quello che si mostra paradossalmente con la sua assenza.
Il Dio che dialoga con se stesso è un “assoluto”; l’uomo che è solo con se stesso è un “disperato”;
mentre l’uomo che cerca di riattivare un dialogo con Dio è un orfano “richiedente”, “implorante”,
mosso dall’angoscia esistenziale.

L’uomo privo di Dio ha di fronte a sé “un nulla infinito”? La dilatazione di questo nulla, la pro-
spettiva del nichilismo sono inevitabili? L’affermazione di Nietzsche è volta a definire la morte as-
soluta del Dio cristiano e l’annuncio di una nuova era che dovrà cominciare dalle sue ceneri, verso
un nuovo dinamismo teologico-metafisico. La svalutazione del Dio cristiano significa in primo luo-
go la rinuncia ad ogni forma di idealismo che ha dichiarato guerra al mondo e alla vita, separato da
essi perché chiuso in una distanza ineguagliabile e irraggiungibile. Il “mondo vero” delle idee af-
fermato da Platone, e confermato dalla tradizione scolastico-medievale, ha finito per indicare il
mondo grottesco delle chimere e delle illusioni di cui è infarcito un mondo che non sa più farsi in-
gannare da tali richiami. Un mondo che chiede “più verità”, che reclama “la” verità, che lancia il
suo grido disperato verso il cielo, è stufo di millenarie promesse di là da venire. Ma l’*erranza* uma-
na nel mondo non si spiega ricorrendo alla facile formula del nichilismo come destino o allo scetti-
cismo dei valori generatore di caos. Piuttosto si potrebbe parlare di “orfananza” come della condi-
zione più chiara ed evidente di cui disponiamo per spiegare l’assenza di Dio rispetto al mondo e il
silenzio dell’uomo che non domanda più in ragione del senso metafisico della vita. L’“orfananza” è
la situazione dell’uomo moderno, chiuso tra volontà d’impegno senza scopo e sfiducia nelle spiega-
zioni secolari che ha ricevuto dalla tradizione.

L’affermazione perentoria del metodo storico-dialettico e del metodo critico-scettico ha finito
per condizionare fortemente la riflessione sul rapporto Dio-uomo e Dio-mondo, significativamente
al problema della giustificazione del male e della sofferenza a duemila anni dall’annuncio cristiano,
e ha messo in serio dubbio la comprensione dei fattori essenziali che stanno alla radice
dell’esperienza del “religioso” e della “posizione dell’uomo nel cosmo”, a causa del “riduzionismo”

⁴⁸ Martin Heidegger, “La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»”, in *Sentieri interrotti*, a cura di Pietro Chiodi, La Nuova
Italia, Firenze 1984, titolo originale *Holzwege*, pagg. 194-195.

che emerge da questi approcci. Se è insensato chiedersi “se esista un Dio”, diventa al contrario plausibile interrogarsi sulla possibilità di “credere in un Dio” in relazione a modalità inedite di rapportarsi a lui, entrando in una relazione esistenziale che considera già religioso lo stesso domandare: “La comunicazione religiosa di un contenuto dell’essere avviene in modo paradossale, cioè non come affermazione dimostrabile (la teologia che pretende questo è piuttosto una specie discutibile di filosofia), ma come l’incitamento a volgere l’attenzione verso il segreto essere di colui che ode, verso ciò che soltanto colà si può sperimentare” (Buber, cit, pag. 61).