

Sguardi

Collana a cura di

PIER LUIGI CABRI e ROBERTO ALESSANDRINI

14. ALBERTO MELLONI, *Galileo al Concilio*
15. LUCIA TRAVAINI, *Il lato buono delle monete*
16. SIMONE PAGANINI, *La capra di Qumran*
17. HANNAH ARENDT, *Il Papa cristiano*
18. DAVIDE ZORDAN, *La Bibbia a Hollywood*
19. FRANCO MOTTA, *La fede e la spada*
20. MARCELLO ACQUAVIVA, *In principio era il Verbo*
21. HANS MAIER, *Contare i giorni*
22. ANGELA ANNA TOZZI, *Il Cantico di Francesco*
23. CLAUDIO BALZARETTI, *La cioccolata cattolica*
24. DONATELLA SCAIOLA, *La donna perfetta*
25. CHRISTOPH THEOBALD – PHILIPPE CHARRU, *La teologia di Bach*
26. PIETRO MARANESI, *Il mercante e la sposa*
27. DEBORA TONELLI, *Le tavole di Mosè*
28. MICHEL SERRES – CLAUDE DAGENS, *La ricerca delle parole*
29. ULRICH BERGES, *La predica e la lezione*
30. CHARLES TAYLOR, *Incanto e disincanto*
31. ROMANO PENNA, *Gesù e Socrate*
32. CHRISTOPH THEOBALD, *La lezione di teologia*
33. FERNANDA ALFIERI, *Il corpo negato*
34. WIESŁAW BLOCK, *Un frate dai Tartari*
35. PIER CESARE BORI, *Il dialogo al pozzo*
36. HANS JONAS, *Evoluzione e libertà*
37. PIERO STEFANI, *Volti di cenere*
38. MARINELLA PERRONI, *Le donne di Galilea*
39. DANIEL MARGUERAT, *Il punto di vista*
40. LUCA MAZZINGHI, *Come nasce un idolo*
41. GÜNTHER STEMBERGER, *La Bibbia raccontata*
42. CHRISTOPH THEOBALD, *I racconti di Dio*

Christoph Theobald

I racconti di Dio

Pensare la teologia narrativa



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

CAPITOLO 1

Pensare la fede in Dio in epoca post-metafisica

Le principali caratteristiche della cosiddetta epoca post-metafisica sono già state ricordate: in positivo, abbiamo visto il pluralismo radicale delle visioni del mondo nelle nostre società postmoderne e la crescente individualizzazione dei nostri stili di vita; in negativo, abbiamo registrato la fine di ogni metafisica che volesse fare di *una* di queste visioni o di *uno* di questi stili un'universale norma di riferimento per tutte le altre culture; questo determina, in definitiva e ancora una volta in positivo, uno *slittamento dell'antico universale metafisico e religioso* verso una meta-riflessione morale e politica sulle deliberazioni che le nostre società e i loro individui pongono effettivamente in essere per «stabilire ciò che sta nell'eguale interesse di ciascuno e ciò che è parimenti buono per tutti».² Oggi pensare Dio implica trarre profitto da questo slittamento (e farlo in positivo) in modo che la fede in Dio appaia sotto una

nuova luce, mai così percepita in epoca metafisica. Ma questo suppone che non si passi sotto silenzio lo statuto aporetico della nostra condizione post-metafisica: infatti questa condizione non può significare la scomparsa della questione della verità o la sua limitazione agli ambiti scientifici e socio-politici. Dobbiamo quindi affrontare questa difficoltà di fondo e attraversarla nell'atto stesso di pensare oggi la fede in Dio.

La condizione post-metafisica

La principale conseguenza della fine della metafisica è il ritrarsi di «Dio» nel campo dell'*inevidenza* radicale, mentre egli si imponeva in società governate e pensate a partire da lui. Nessuno è più obbligato a fare intervenire Dio nella gestione della sua esistenza; e il principio della laicità consiste nel tenerlo a distanza dalle nostre faccende pubbliche. Così, per la prima volta nella storia dell'umanità, compare una distinzione che non potrebbe essere più netta fra ciò che è oggetto del «sapere», del resto sotto tutte le sue forme, e ciò che attiene alla «fede». Il silenzio di «Dio» permette una pluralità di posizioni o atteggiamenti di fronte all'enigma della vita e del mondo; rivela quindi alla «fede» ciò che essa è

in ultima istanza: *un atto di libertà senza alcuna garanzia*.

Questa collocazione radicale della «fede» non è la minore conseguenza del passaggio delle nostre società all'epoca post-metafisica. Risale a Kant e alla sua distinzione fra il sapere e la fede. Il suo è il primo tentativo post-metafisico volto non solo a criticare tutti i *contenuti cognitivi* di una fede religiosa, che oltrepassano l'autonomia della semplice coscienza morale e auto-legislativa – il «dato di ragione» –, ma anche a recuperare di questi contenuti, per conto della stessa ragion pratica, la *modalità* della fede (*Vernunftglauben*) sotto la forma di «postulati». Certo, il filosofo di Königsberg non ha ancora coscienza del pluralismo religioso, ma l'andamento della sua argomentazione trascendentale è paradigmatico; potremmo addirittura dire che il suo modo di continuare a parlare di una «metafisica dei costumi» o anche di una «metafisica della natura» non è un rimasuglio del passato, ma ci avverte di non prendere il «post-» come un invito a rinunciare a pensare la radicalità dell'atto di fede che egli vuole salvare come essenziale.³

A questo punto incrociamo l'interpretazione del gesto fondatore di Kant da parte di Jürgen Habermas, il quale nel prologo della sua opera

Zwischen Naturalismus und Religion (Tra naturalismo e religione) propone una definizione dell'età post-metafisica. Scrive: «Chiamerò quindi di "post-metafisica" [...] le posizioni agnostiche che distinguono nettamente fede e sapere, senza postulare ovviamente (come fa l'apologetica moderna) la validità di una religione particolare, ma anche senza contestare (come fa lo scientismo) a queste tradizioni nel loro insieme un possibile contenuto positivo».⁴

Indubbiamente, tutto questo prologo è attraversato dall'inquietudine di fronte a una «militarizzazione che tende a uscire dai suoi binari»; e, alla maniera di Kant, Habermas spera di trovare nelle tradizioni religiose delle «risorse» di un «linguaggio che apra il mondo e permetta la rigenerazione [...] di una coscienza normativa che si indebolisce da ogni parte».⁵ Egli è infatti ben consapevole dei limiti delle teorie morali formali e deontologiche di ispirazione kantiana, che sono a corto di risposte quando si pone la questione della *motivazione* ad agire come si deve, in particolare quando si affrontano i problemi relativi a un'etica della specie umana in rapporto alle bioscienze e alle biotecnologie. Ma presta ben poca attenzione all'*aporia* inerente all'epoca post-metafisica, aporia che deriva precisamente dalla pluralità delle religioni e visioni del

mondo, ognuna delle quali pretende di avere la verità rispetto ai fedeli di altre religioni e ai non credenti; pur riconoscendo questo fenomeno, egli tende piuttosto a ridurre le convinzioni e la «fede» a delle «opinioni»,⁶ collocandole nello schema aristotelico dell'opinione (*doxa*) e del sapere (*episteme*).⁷

Effettivamente molti credenti considerano la loro «fede» un'«opinione» (*doxa*) fra altre, mentre molti non credenti pongono la loro libertà semplicemente al riparo da ogni interrogativo ultimo, restando in un cosiddetto «riserbo agnostico»; in realtà, gli uni e gli altri adottano istintivamente lo stesso atteggiamento di fondo di fronte al plurale che è il loro elemento, o accontentandosi dello stato di fatto della loro credenza o rifiutando di impegnarsi. Per quanto legittimi e necessari siano un tale agnosticismo e una tale tolleranza di fatto sul piano pubblico delle nostre società democratiche, bisogna tuttavia chiedersi se questi atteggiamenti non conducano in definitiva a ridurre le tradizioni religiose alla loro utilità storico-sociale.

Certamente Habermas esalta il pensiero post-metafisico di un Kierkegaard che si confronta con l'«insuperabile eterogeneità» della fede⁸ e raccomanda un atteggiamento di «non ingerenza» nei riguardi delle religioni, ma tutto som-

mato riduce queste ultime a «risorse» e definisce «apologetico» il tentativo interno alla teologia cattolica di mantenere la questione della verità sul terreno delle convinzioni religiose, una posizione, a suo avviso, simmetricamente opposta allo scientismo, che le considera *per sé* non vere, illusorie o prive di senso.⁹

Quanto alla fede cristiana, essa non può accontentarsi dello statuto di «opinione», perché la convinzione intima che essa reclama da parte del soggetto è al tempo stesso un impegno nei riguardi *della* verità e della *sua* propria verità; un impegno tanto più inespugnabile per il fatto che la «fede» trova nell'epoca post-metafisica il posizionamento radicalmente libero e senza garanzia di cui si è detto all'inizio. Ma bisogna aggiungere subito che la conservazione della questione della verità nel campo specifico del nostro vivere insieme che sono le nostre convinzioni non è vantaggiosa solo per la Tradizione cristiana, ma importa anche alle nostre società; infatti la scomparsa della ricerca del vero in questo campo sarebbe disastrosa perché priverebbe l'umanità di un ultimo potenziale di motivazione di cui ha bisogno per la sua sopravvivenza.

È certamente qui che risiede la principale difficoltà della teologia contemporanea. Non che non si possa dimostrare il carattere inespugna-

bile della questione della verità: infatti, appena si argomenta a favore di questo o di quello, si suppone una possibile verità; vivendo in un ambiente multiculturale e multireligioso, lo stesso credente non può non adottare una prospettiva «panoramica» e «comparatistica» sul fenomeno religioso e quindi chiedersi *perché* aderisce alla fede cristiana, mentre si trova davanti molte altre scelte che reclamano in qualche modo la sua adesione.

Questo modello di «argomentazione» può essere facilmente universalizzato, postulando come condizione ultima del vero che nessuno sia escluso dall'argomentazione e non venga esercitata alcuna violenza sugli interlocutori; mira «utopica» certamente necessaria – come denunciare altrimenti violenza ed esclusione? – ma al tempo stesso impossibile – come non riconoscere il carattere «fittizio»? Infatti l'«utopia» del consenso universale e senza costrizione garantisce unicamente la possibilità di porsi *al di là* dello scetticismo (nulla è vero) e del dogmatismo (io conosco la verità); posizione che il concilio Vaticano II chiama «ricerca responsabile della verità» (*Dignitatis humanae*, n. 3: EV 1/1047).

Ma, ciò detto, bisogna riconoscere che nessuno è obbligato ad argomentare. Come in passato, per lo più i nostri contemporanei vivono

interi periodi della loro esistenza senza ricorrere a questo tipo di razionalità. Le loro convinzioni ultime riguardo al senso che danno alla loro vita derivano maggiormente, come abbiamo già ricordato, dal registro emotivo. A questo clima generale si aggiunge l'aporia inerente alla questione della verità: pur essendo «una» o «comune» a tutti gli esseri umani, essa è irrimediabilmente segnata dalle nostre divisioni storiche e quindi attraversata dall'insuperabile pluralità delle nostre convinzioni «assiali» o ultime. Mentre questa aporia, maggiormente percepibile nel nostro contesto mondiale e post-metafisico, ma certamente strutturale dell'enigmatico fenomeno umano, costringe il pensiero a mantenere *al tempo stesso* il rispetto della pluralità e l'argomentazione a favore del «vero», essa continua a essere ridotta a un insieme indistinto di opinioni multiple, persino a degradarsi in violenza o semplicemente in indifferenza reciproca.

Come argomentare, in questo clima globale di «dolce nichilismo», a favore della pretesa all'assolutezza della fede cristiana?

La dottrina del «postulato»

Per affrontare la questione nel quadro dell'aporia già segnalata, a nostro avviso, l'unico

approccio possibile è un rinnovamento della dottrina kantiana del «postulato», rimodellata su una concezione dossologica dell'atto di fede. Infatti la critica della metafisica nell'epoca post-moderna non può significare la fine di un pensiero del vero che deve allora, per conservare l'apertura radicale dell'umano, aprirsi un cammino molto precario fra il dogmatismo e lo scetticismo.

Anzitutto, riguardo al suo *versante filosofico*, noi riaffermiamo lo statuto «fittizio» dell'utopia di una comunicazione universale e senza costrizione e aggiungiamo già che, per l'ermeneutica filosofica, il «grande racconto biblico», detto anche «grande codice»,¹⁰ ha un carattere «fittizio»; statuto che riguarda più particolarmente la sua metafora centrale, quella del regno di Dio. Ma precisiamo subito che questa sensibilità nei riguardi del mondo «biblico» come totalità non esclude assolutamente, ma al contrario include, l'interesse storico per la genesi di questo mondo e per coloro che l'hanno inventato e aperto. È precisamente qui che interviene l'atto di «postulazione»: esso conserva – fino in fondo e al di là di ciò che è, propriamente parlando, conoscibile – un «assoluto» che, pur essendo dell'ordine della finzione o di un «come se», si presenta come condizione necessaria per

permettere a colui che lo pone di condurre una vita «sensata».¹¹

In Kant, che al riguardo si basa sul «fatto razionale» dell'imperativo categorico, questo atto di fede ragionevole postula un'istanza divina, cioè un autore morale del mondo, in grado di riconciliare i due ordini della legge naturale e della legge morale.¹² Ma qui poco importa il dettaglio dell'argomentazione: è il suo stesso andamento che ci interessa e soprattutto un modo di valorizzare la creatività interna di una «fede» che esplicita ed estrapola progressivamente tutto ciò di cui essa dispone per resistere all'assurdo e al male,¹³ fino ad anticipare un'«entità etica comune», una sorta di Chiesa universale e invisibile sulla terra di cui il regno di Dio è il simbolo.

Ma se la dottrina kantiana del postulato vuole conservare soprattutto l'autonomia assoluta della coscienza morale e, in qualche modo, la «gratuità» del rispetto dell'altro e di sé, resa indipendente da ogni promessa di premio o di castigo, allora bisogna chiedersi ciò che motiva in definitiva questo atto gratuito, rendendolo così possibile. Kant riflette sul problema della volontà corrotta e pervertita dal male e sulla sua possibile rigenerazione, ma non cede quanto alla necessità di lasciare solo all'uomo e al-

le sue opere ciò che egli deve diventare, buono o cattivo.

Ora è qui, proprio nel luogo della massima fragilità della volontà umana, che si può introdurre, in una prospettiva più paolina, l'esperienza e la nozione del «poter essere se stessi» o del «poter essere più proprio» del sé. Kierkegaard, al quale dobbiamo la prima di queste espressioni, guida la traversata del sé, mediante la sua trascendenza interiore, fino all'immersione nella potenza che l'ha posto,¹⁴ mentre Heidegger, autore della seconda espressione, identifica l'emergenza del sé con una «chiamata ascoltata»: «Al Se-stesso chiamato, nulla è gridato, ma esso è convocato a se stesso, cioè al suo poter-essere più proprio».¹⁵ A causa del carattere formale del ragionamento, si tratta, in entrambi i casi, di una vera «postulazione»; in Kierkegaard, essa prende la forma di una resistenza al male che il pensatore cristiano usa nell'analisi di ciò che chiama la «malattia mortale», il fallimento salutare di ogni atto di affermazione di sé mediante il sé.

È chiaro che, in tutti questi casi, la tradizione narrativa della Bibbia è servita da «risorsa», permettendo l'articolazione filosofica di questa «fede» post-metafisica sotto le sue diverse forme. Per ragioni che si chiariranno in seguito, il teologo non può che reagire positivamente di fron-

te a questo fenomeno di apprendimento e di «riutilizzo», pur conservando la propria libertà di esprimere delle preferenze per questa o quella ripresa. Non basta, in una prospettiva neotestamentaria, affermare che questa «fede di ragione» *si aggiunge*, come in Kant, alla «coscienza morale» nella sua autonomia; ci sembra che si possa, e addirittura si debba, poter dimostrare che essa rappresenta in qualche modo il nocciolo di una «coscienza spirituale» che, in un'esperienza di gratuità originaria, si mostra autorizzata a esistere per se stessa, nell'intersoggettività umana e nella sua inalterabile solitudine; condizione relazionale e socio-politica di cui si parlerà più avanti.¹⁶

La dimensione dossologica o teologale della «fede» emerge dal cuore di questa postulazione, precisamente là dove si manifesta una gratuità assolutamente discreta e quindi senza esigenza di riconoscenza o di «ritorno». Se, sul piano filosofico, l'uomo biblico appare anzitutto come credente che fa esistere «Dio», questo atto di «invenzione», se si osa parlare in questo modo, consiste, da un punto di vista propriamente teologico, nel conferire a Dio lo statuto di «soggetto»; il che implica un'«inversione» dello sguardo o una «conversione» del soggetto umano che affronta ormai il «reale» con stupore (*thaumazein*), adot-

tando «in qualche modo» lo sguardo stesso di Dio su di lui: «Nella tua luce, noi vediamo la luce», canta il salmista, seguito da tutta una tradizione che usa la metafora dell'«immagine» e dello «specchio» per attribuire l'azione della sapienza o del *Logos* nell'umanità a Dio (cf. Sap 7,26s; 1Cor 13,12; 2Cor 3,18).¹⁷

La libera creatività della «fede» viene assunta in quest'esperienza dossologica; essa non è annullata, poiché il silenzio di «Dio» ne è la riproduzione. Anche questo silenzio assume, nell'atto stesso di pregare e lodare Dio, una nuova connotazione; ora esso abita la fede, la trascende dall'interno e l'ingloba al tempo stesso come ingloba tutto il «reale», manifestandosi come semplice «sì» divino. Perciò l'atto di fede propriamente teologale resta il risultato di una *synthesis* che simultaneamente si prova e si comprende come realizzazione, persino come incarnazione di un «disegno divino»¹⁸ di cui può rendere conto solo un pensiero narrativo in forma olistica; lo mostreremo nella seconda parte.

Di fronte ai rischi della storia e alle molteplici manifestazioni del male, questa fede continua a resistere all'assurdo e al tragico, ma ormai procedendo a una «ponderazione» della vita umana a partire dal «sì» silenzioso di Dio. Indubbiamente la confessione di fede dell'aposto-

lo Paolo ne è l'espressione più alta. Concludendo un lungo processo di riflessione condivisa con i Romani, egli afferma: «Ritengo (*logizomai*) infatti che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi» (Rm 8,18). La conservazione e la proclamazione di un vangelo fin nella prova del male e della morte può avere come soggetto solo Dio: bontà radicale di colui «che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che non esistono» (Rm 4,17).

L'aporia della condizione post-metafisica

Al punto in cui siamo giunti nell'argomentazione della fede a favore della sua propria consistenza, possiamo già ritornare sull'aporia inerente alla questione della verità, cioè l'inespugnabile unità del «vero» e la minaccia che sembra pesare su di essa a causa dell'insuperabile pluralità delle convinzioni ultime che coabitano più o meno difficilmente in seno alla stessa umanità.

Riguardo al modo specifico della tradizione biblica e cristiana di affrontare questa aporia insuperabile, la *forma* propria che le dà consiste nell'assumere fino in fondo la fragilità umana

che quest'enigmatica condizione produce: la fede «prende *su di sé*» la menzogna, la violenza e ogni esclusione, persino l'assenza di ogni interesse per il vero; essa applica semplicemente la regola d'oro (cf. Mt 7,12) riguardo alle altre convinzioni assiali dell'umanità.

Integrare in questo modo la prospettiva altrui, qualunque essa sia, al punto da prendere su di sé le situazioni limite dell'intersoggettività umana, compreso l'eventuale rifiuto di comunicare, significa *identificare la verità in definitiva con un modo di comunicare con l'altro*; un modo che il Nuovo Testamento, in particolare l'apostolo Paolo, riconosce al Messia che è per lui Gesù di Nazaret. Questa prospettiva, che si può chiamare «kenotica» (cf. Fil 2,5s) o assimilare alla «santità» biblica, suppone non solo che il soggetto mantenga fino in fondo la coerenza con se stesso (cordanza fra pensieri, parole e atti) e attivi la sua capacità paradossale di mettersi (con simpatia e compassione) al posto dell'altro senza mai lasciare il proprio posto; ma essa implica anche e soprattutto che, precisamente nelle situazioni limite della comunicazione, sia cambiato il suo rapporto con la morte; su questo ritornerò più esplicitamente nell'ultima parte.

La fede, che come abbiamo detto esplicita ed estrapola, in un processo di valutazione e pon-

derazione, tutto ciò di cui dispone per affrontare situazioni inedite di comunicazione, assimilando questa santità assolutamente non esigibile a Dio, considerato come colui che rende possibile nella storia «l'improbabile», persino «l'impossibile». Nella sua forma propriamente dossologica di spossessamento di sé, essa dà così alla sua bontà radicale il suo ultimo significato, al quale mirano la teologia del XX secolo e il concilio Vaticano II quando usano l'espressione paradossale di «auto-rivelazione di Dio come mistero» (*Dei verbum*, nn. 2 e 6: EV 1/873 e 878).

Notiamo, per concludere questo primo tempo, che tale concetto risponde perfettamente alle esigenze di un pensiero post-metafisico, inaugurato mediante la messa in risalto della *modalità* della fede: se Dio ha donato *tutto*, compreso *se stesso* – come indica la nozione di «auto-rivelazione», – allora si comprende non solo il *silenzio* di colui che ha detto tutto, ma anche la forma ultima di una fede che non può che essere un atto libero senza alcuna garanzia, ricevendo da Dio – senza confusione con le nostre conquiste cognitive e tecniche – ciò che per sempre lui solo può donare all'uomo, cioè se stesso nella sua santità assolutamente gratuita.

Queste riflessioni sul pensiero di Dio nell'epoca post-metafisica riuniscono tutte le con-

dizioni per liberare i racconti di Dio da un'utilizzazione puramente circostanziale, persino folkloristica, e introdurli in una teologia narrativa che non schiva la pretesa della fede di porre Dio in posizione di «soggetto» di un intrigo universale. È ciò che mi propongo di fare ora, nel secondo tempo.