

ELMAR SALMANN

PASSI E PASSAGGI
NEL CRISTIANESIMO

Piccola mistagogia
verso il mondo della fede

a cura di Armando Matteo
postfazione di Pierangelo Sequeri

Cittadella Editrice

capitolo secondo

**RADIOGRAFIE DELLA NOSTRA CONDIZIONE
SPIRITUALE POSTCONCILIARE**

Le radiografie non sono fotografie. Piuttosto le radiografie illuminano gli sfondi, le genesi, le viscere, che altrimenti non si vedono – e questo ovviamente solo in parte.

Ci sono probabilmente tante persone che hanno sperimentato il Concilio e il tempo postconciliare come liberazione e rinnovamento, quante altre che lo hanno vissuto come sconfitta e minorazione. Ed entrambi hanno sempre ragione, ciascuno a partire dalla sua prospettiva: entrambi sono giustificati. Qui si vorrebbe chiarire un poco questa posizione di equilibrio, questa situazione contraddittoria. Rappresentiamoci allora un pastore, di Gelsenkirchen o di Genova, o un portiere comunista di Bari o di un sobborgo di Mosca negli ultimi trenta anni. Che cosa è capitato a questi uomini? Attraverso che cosa sono passati nella storia del cambiamento? Pensiamo ad un pastore che nel 1963 era parroco di 8000 "anime", come allora si diceva in modo adeguato, attualmente esse sono ancora 3000. Quando egli arrivò, la frequenza della Chiesa si attestava intorno al 45%, ora al 12% – e di 3000. Una carriera, la sua, con un bilancio in rosso. Dunque la Chiesa è chiaramente, nonostante ogni alta lode del Concilio, che a suo modo era kairologicamente necessario, anche una negativa azienda fallimentare. Questo significa che ha perso un terzo dei suoi clienti nell'Europa occidentale e naturalmente ci si riferisce all'Europa occidentale e non all'Africa o a Ceylon. Che cosa questo possa significare per la

storia dell'anima di un normale pastore medio o per la storia di un convento di suore, che ora muore nel corpo vivente, lo si può immaginare.

Chiaramente col tempo non si è persa soltanto ogni sicurezza ideologica, ma in tutto ciò è sorta un'insicurezza ancora più fondamentale nei confronti del futuro: nessun uomo sa come si svilupperà il rapporto tra individualità, autodeterminazione e società nelle forme di vita come per esempio nel matrimonio; nessun uomo sa se e come nei rapporti plurali di società e di conoscenza un concetto di verità potrà resistere o rinnovarsi; nessun uomo sa come potrà alla lunga definire se stesso in relazione al lavoro e al tempo libero; nessun uomo sa come andranno le cose con l'industrializzazione e con i problemi ecologici: tutto ciò ovviamente gioca un ruolo anche per i credenti e per la loro visione del mondo.

In questa situazione vi sono due possibilità di comportamento da parte della Chiesa: da un lato, ci si può ritirare su una linea fondamentalistica chiara, cioè affermare qualcosa, senza riflettere sulla genesi, sulla condizionatezza storica e relatività della propria affermazione. Ci sono sufficienti porzioni nella Chiesa che puntano su questa strategia, cosa che è umanamente comprensibile. Un'altra è l'accomodamento del discorso ecclesiale proprio a ciò che è corrente, concentrando il proprio messaggio su un po' di umanitarismo, di solidarietà, su Gesù quale amico, quale soccorritore e cose del genere – in sé stesse per nulla false, ma è una scelta non priva di ambiguità.

È necessaria ora una più precisa valutazione. Si paragoni, allora, da un punto di vista sacramentale, quel cattolico che circa 35 anni fa andava due volte all'anno a confessarsi, che l'una o l'altra domenica dopo la confessione prendeva la comunione dopo tre ore di astinenza (e quale terrore, quando si aveva bevuto soltanto un sorso d'acqua!), quel cattolico insomma che curava una religiosità,

con quello che oggi va a prendere l'ostia con un *look* da tempo libero. Si consideri che è lo stesso uomo – almeno in generale. E ovviamente il cattolico del tempo che fu si asteneva dai rapporti sessuali durante gli otto giorni in cui si comunicava: questo era ancora per tutti ovvio. Ora si compari questo cattolico con quello di oggi, con tutte le implicazioni che si debbono trarre: che cosa tutto ciò presuppone, quale immagine del mondo, quale immagine del mondo del sacro – qui già ci si meraviglia che questo uomo, che noi, che ciascuno di noi possa ancora dire *io*.

E un tale cambiamento vale anche per molte altre cose di tipo sociale: come accennato, perfino il fatto più elementare del poter dire *io* – cioè la nostra identità – è del tutto inaffidabile. Tutto cambia a livello fisico e psichico. Eppure non possiamo non affermare la nostra ipseità. Appartiene a ciò che è più conturbante e più affascinante. Che razza di uomini erano allora, come pensavano, come sentivano? Chiaramente nulla di ciò che passa nel cuore e nel cervello dell'uomo odierno.

Ci si deve spaventare di questa rottura e svolta di mentalità e meravigliare della storia del cambiamento dell'uomo. Fin qui l'elemento atmosferico.

Esaminiamo ora più da vicino la situazione del sacro, dell'ecclesiale e della rappresentazione di ciò che è santo.

1. UNA RADIOGRAFIA E UN RENDICONTO

Come si è configurato negli ultimi 25 anni il rapporto della Chiesa con l'ambiente sociale? Dal punto di vista di chi scrive, gli ecclesiastici e i fedeli sono schiacciati tra due fronti principali. Da una parte, tra l'antimodernismo della Chiesa, la quale fondamentalmente nutre ancora un risentimento nei confronti della modernità e della contemporaneità, e ciò che tutti noi per lo più a livello spirituale

viviamo e dobbiamo vivere, cioè l'essere uomini contemporanei e postmoderni. Dall'altra parte, la Chiesa entra in confidenza, anche in modo singolarmente curioso e a volte scioccamente, con ciò che è in voga e si lega a realtà che per la decadente modernità sono già divenute quasi obsolete. Spesso accoglie dalla modernità proprio quelle cose che i contemporanei lasciano andare o che giudicano equivocate. Si veda per esempio il recente *pathos* ecclesiale della scienza. Dopo sospetti e battaglie di ritirata durati secoli, il mondo ecclesiale festeggia il progresso della scienza proprio nel momento in cui a tutti noi è divenuto chiaro quanto ambigua sia la scienza. O che il Concilio accolga posizioni dell'Illuminismo – in ogni caso ad un livello più basso (diritti dell'uomo, tolleranza, lingua natale, ecc.) – nel tempo in cui l'Illuminismo appare in sé ambiguo. Si tratta di un processo totalmente bizzarro.

Per questo bisogna un po' comprendere le difficoltà dei preti ed anche la loro perdita di fisionomia, divenuti per lo più raffinati funzionari, che non sanno come debbono muoversi: da una parte incrociano un risentimento antimoderno della Chiesa e dall'altra un adattamento a modelli fondamentali della decadente modernità, che sono già stati quasi dismessi da quest'ultima.

Su questo doppio fronte la Chiesa si muove già da tempo, come si può per esempio vedere nella storia della Neoscolastica. Da una parte essa venne reintrodotta in quanto antimoderna (*Teologia e filosofia della preistoria*, così un titolo famoso), dall'altra la Neoscolastica ha imitato dalla mentalità moderna un razionalismo molto scarso e povero, ed ancora ad un livello più basso. E ciò che Kant, l'Illuminismo e i teologi pastorali intorno al 1770-1790 hanno scritto è stato introdotto nella Chiesa dai 180 ai 190 anni più tardi, ovviamente senza capire che cosa lì si faceva e a che cosa si andava incontro.

La situazione è così difficile! Se i credenti fossero sem-

plicemente antimoderni e bloccati, allora sarebbe semplice: potrebbero costituire una setta; ma la realtà è più complicata, cosa che si intende qui chiarire attraverso alcune coordinate.

1.1. Soggettività

La Chiesa prova angoscia rispetto alla libertà e alla contrastante densità dell'esperienza del soggetto, cioè di fronte al progetto dell'Illuminismo. Certamente essa ha accolto qualcosa di ciò: parla oggi di diritti umani, di tolleranza, di libertà di coscienza del singolo (sebbene poi si debba sempre barcamenare, quando per esempio si tratta della sessualità). Ed essa stessa al suo interno incontra molte difficoltà con tutto ciò. Si pensi per esempio alla mancanza di divisione di poteri nella Chiesa: non sussiste alcuna separazione tra potere esecutivo, legislativo e di giurisdizione, ma è sempre la stessa istanza. Quanto in modo elementare appartiene alla consistenza fondamentale della modernità, non è in essa in generale ancora assicurato. Esige verso l'esterno dunque democrazia e divisione dei poteri, cosa che all'interno ancora non vive neppure in modo approssimativo: una situazione precaria, come si vede. Dall'altra parte si deve naturalmente anche dire che il soggettivismo, la ricerca di libertà e di esperienza oggi sono forse già giunti ad un limite, che cioè la stessa modernità nella sua fase postmoderna si è spinta sino alle estreme conseguenze e si è già quasi ribaltata. Noi siamo oggi ricercatori di esperienze, vitalmente orientati senza limiti ("Luna Park collettivo", dice Kohl, non totalmente a torto), urtiamo ad un limite della mobilità umana e di ciò che ci si può permettere a livello di autorealizzazione.

Tutto ciò cade su di sé in modo catastrofico: l'antimo-

dernismo della Chiesa, cioè una paura di fare della soggettività, dell'esperienza e della concretezza della vita il luogo della teologia (la teologia della liberazione, per esempio, fa diventare le esperienze di un piccolo gruppo, di una determinata Chiesa, luogo teologico fondamentale, dal quale poter dunque ottenere criteri e anche argomenti positivi – esattamente ciò che le viene contestato) e la situazione fondamentale di crisi della nostra società aperta.

1.2. Democrazia

La Chiesa ha difficoltà con l'ideale democratico, il quale al momento non soltanto viene politicamente applicato, ma ci è migrato nell'anima. L'anima stessa è diventata "parlamento", con molte frazioni; noi pensiamo e sentiamo in modo multiprospettico, democratico. Non si tratta dunque solo di una forma esterna di ordine, ma la democrazia è divenuta una forma interna di percezione. Essa viene raccomandata dalla Chiesa in modo enfatico, i teologi si comportano a volte come se essa fosse l'unica forma di governo con la quale si possa essere cristiani, dall'altra parte gli ambienti ecclesiali, come appena mostrato, sono molto lontani da questa mentalità.

1.3. Sguardo psicologico e sociologico della società

La Chiesa ha difficoltà con lo sguardo psico-sociologico della nostra società. Da una parte lo sminuisce, cerca di giustificare il mistero contro lo "psicologismo", così come si dice, dall'altra entra in confidenza con esso nella sua parte liberale, nella sua cura d'anime.

Non si tratta di lamentarsi di tale situazione, ma di proporre un'analisi dei fenomeni.

1.4. Mentalità plurale, ermeneutica ed ecumenica

La Chiesa ha anche difficoltà con una mentalità che non procede da una verità sostanziale, ma dalla gioia per la traduzione *di e tra* le prospettive – e in tal modo vive ciascuno di noi oggi, perfino quello che si stima ortodosso e “fondamentalista”. Si pensi alla questione, nella discussione ecumenica, della comunione eucaristica, la quale da una parte viene ostacolata da un ideale di unità e di verità di natura astratta, sebbene tutti dall'altra parte si abbandonano quasi senza limiti alla mentalità ecumenico-ermeneutico-plurale – almeno nel linguaggio. Come sarebbe da pensare l'ecumenismo senza questa costrizione? Quale rapporto di saluto, di correzione e di ospitalità potrebbe sorgere?

1.5. Funzionalismo e strutturalismo

Da una parte la Chiesa cerca di reggersi su qualcosa di sostanziale, su qualcosa che si opponga alla funzionalità e allo strutturalismo, dall'altra essa per esempio nell'immagine del prete ha quasi senza ritegno funzionalizzato e strutturato la fisionomia del mestiere: tutto viene sistemato in direzione del concetto di servizio, cosa che risulta una falsificazione. Non si può in verità funzionalizzare la professione, definirla totalmente a partire dal servizio, e contemporaneamente mantenere una così arcaica rinuncia come quella del celibato – questo non sta in piedi. Qui la Chiesa si deve decidere, non può volere ed ottenere entrambe le cose: i due linguaggi non possono concordare, cosa che ogni cieco vede, mentre sfugge a quasi ogni ecclesiastico. Qualunque fenomenologo o psicologo delle religioni confermerebbe immediatamente che così non può andare. Ma con sublime *pathos*, sebbene un po' disperato, viene annunciato l'ideale escatologico, l'assoluta di-

sponibilità, realtà che tuttavia non coincidono più con la effettività spirituale della collocazione della professione ecclesiale.

Questi erano ora alcuni ambiti fondamentali, nei quali i credenti da una parte si chiudono a riccio e dall'altra si adattano. E stanno proprio in mezzo e questo rende la Chiesa al presente qualcosa di misero. Sorge un'immagine totalmente oscillante tra un sublime e irremovibile tener fermo, che pur sta su piedi di argilla, e dall'altra parte nella prassi un gergo ed una frenesia, dei quali non si sa già più che cosa ne dia ragione. In mezzo a ciò ci si trova un po' congelati, naturalmente anche più liberi di prima – ciascuno cucina la sua zuppa, cosa che è pure bello: tutto è così cucinato in modo più appetitoso, più soffice, più leggero. Nella cura delle anime i pastori cercano da una parte anche di dire che la Chiesa incentiva tutto ciò che reca gioia all'uomo, ciò che è bello ed umano, dall'altra se la prendono proprio con questo: parlano permanentemente di una “società consumistica”, sono scontroso e aggressivi. Anche qui mancano un linguaggio ed un atteggiamento che siano abbastanza equilibrati. Non si sa dunque alla fine che cosa fare con il cristianesimo e con la modernità.

Fin qui la radiografia, che è rivolta ai sintomi della malattia. Si deve ora fare un passo indietro e osservare da lì.

2. ESAME DELLO SFONDO DELLA CONDIZIONE SPIRITUALE ATTUALE

2.1. Secolarizzazione quale crollo del retromondo platonico

Il cristianesimo vive, almeno dal secondo secolo, da Origene, di platonismo. Ha assunto una visione del mondo ed ha incorporato primati precisamente definiti, idee,

valutazioni e possibilità di esperienze del sacro. Per i cristiani fino al 1960 era stabilito che c'era un primato dello spirito sul corpo, dell'ascesi sulla vita, dell'unità sulla molteplicità, della volontà e dell'intelletto sul sentimento, dell'eternità sulla temporalità ecc. In realtà questo mondo già intorno al 1300, per dirla con Umberto Eco intorno al 1327, è crollato con la nascita del nominalismo, con il famoso sorriso, che il bibliotecario cieco del romanzo *Il nome della rosa* intende ostacolare, perché il sorriso è fin troppo sovversivo, distrugge l'ordine gerarchico e ribalta proprio i primati platonici sopra richiamati. Qui allora non c'è più l'essere sostanziale, ma il libero dare nomi.

Oggi viviamo un mondo di tutt'altro tipo, con un primato della molteplicità sull'unità, del corpo sullo spirito, della storicità sulla verità, della vita sulla privazione della vita e sull'ascesi, della critica sulla positività, della possibilità sull'effettività e sull'essere, dell'oltrepassamento tentante sulla trascendenza (siamo una società che tutto sperimenta, vive di piccoli attraversamenti di confini, cosa che non coincide affatto con la trascendenza), del sentimento sull'intelletto. È evidente che ancora non è chiaro che cosa si dovrebbe fare con tutto ciò a livello teologico, che cosa esso significhi per gli stati di vita. Gli ordini religiosi come anche l'antico ideale del matrimonio vivevano dell'ideale e del primato platonico. Così siamo stati educati tutti, o almeno i più anziani, e ora non sappiamo che fare con tutto ciò.

Freud faceva i conti ancora con una società di nevrotici ossessivi, che in modo isterico volevano e dovevano sovvertire gli antichi valori platonici. Le donne prese in cura da Freud erano isteriche, volevano distruggere l'antica morale di coppia, il primato del mascolino e la forza anteposta al sentimento vissuto. Oggi questo è in larga misura accaduto. Non c'è nessuna forza centrale, nessuna gerarchia, alcuna rappresentazione che si imponga più.

Oggi non si è più nevrotici ossessivi e isterici, forse eccetto che nel bisogno di mobilità, ma piuttosto depressivi e schizoidi, e per tali così non vi è alcun rimedio. Ciascuno di noi, che ogni giorno vede la televisione e che ancora va in Chiesa, vive in troppi mondi; saltella di qua e di là e soltanto raramente gli riesce una traduzione tra di essi. E si diventa depressi: se tutto è possibile, niente è poi così reale e si va avanti galleggiando, il che a volte risulta piacevole.

Si vede che cosa a partire dalla società degli anni cinquanta sia cambiato: il crollo del mondo platonico. In sé e per sé il cristianesimo non è sposato con il platonismo, ma 1500/1600 anni di storia del sacro pesano molto e non ci si può sbarazzare di essi da un giorno all'altro, tanto più che l'anima necessita di un tempo lungo, molto di più dell'intelletto e la Chiesa è prima di tutto naturalmente una comunità di anime.

2.2. Stutturismo al posto della sostanzialità

Si consideri l'immagine del mondo tra gli anni 1905 e 1910: allora subentrò, ad un ordine di rappresentazione di tipo gerarchico-sacramentale ed ad un mondo segnato da una prospettiva centrale, un mondo strutturale multiprospettico e democratico, e questo a tutti i livelli. Si confrontino i romanzi di Theodor Fontane con quelli di Proust. Si vedrebbe come qui abbia avuto luogo un balzo quantistico: incommensurabile. Pensiamo all'ultimo Mahler e alla sinfonia da camera di Schönberg del 1906, nella quale non si trova alcuna dominante, alcuna armonia, ma ogni tono ha lo stesso valore.

Pensiamo al sorgere di ciò che oggi chiamiamo arte "astratta" o "non-oggettuale": a *Les Femmes d'Alger* (1907) di Picasso. È il primo quadro astratto, con la

perdita della forma, della riconoscibilità, dell'identificabilità, dell'oggettività a favore di un processo di visione anonimo e di un rapporto democratico tra immagine ed osservatore, il quale per così dire deve rivendicare la molteplicità di significati dell'immagine stessa. Sorge la sociologia, un'analisi differenziata delle società complesse: Simmel, Durkheim. La psicologia del profondo: l'anima non è più un'entità spirituale, ma una struttura di istinti e la stessa morale è parte di questa struttura nel super-Io. La coscienza è un debole medio tra le strutture e gli istinti (Freud 1905). Il suffragio universale si impone e diventa per la prima volta un ideale. Inizia ciò che viene chiamata la "critica del linguaggio": il linguaggio non viene più percepito in modo sostanziale, ma si comincia ad analizzarlo.

In tal modo non si dà più nulla di centrale, nessun narratore, nessuna oggettività, soltanto ancora possibilità di classificazione perfino nella fisica, dove nella teoria della relatività non si dà più alcun nesso causale di tipo newtoniano, piuttosto tutto ricade sulla prospettiva e sul sentimento temporale dell'osservatore, dai quali dipende che cosa si offra a lui di obiettività (esattamente non più presente). Lo stesso vale per la fenomenologia di Husserl, dove si ha a che fare con le diverse possibilità circa il gioco tra la posizione dell'osservatore e il mondo di volta in volta presente, che così sorge. Per questo Husserl ha messo in movimento infinite analisi, lasciando 40.000 pagine inedite, poiché il gioco può andare avanti addirittura infinitamente: ciascuno di noi ha molti atteggiamenti e se si mettono insieme più uomini ciò si moltiplica: ciascuno ha in sé un'intera gamma di corrispondenze tra le diverse ottiche e mondi.

Questa si può definire *immagine strutturale del mondo*: concatenamenti e libero gioco tra prospettive e livelli strutturali – questo definisce l'immagine della vita e dell'io. Anche in questo caso non si sa ancora come e in qua-

le misura si deve introdurre tutto ciò nella vita della Chiesa e della teologia. Pensiamo alla discussione sull'eucaristia: transustanziazione o transignificazione? Modello sostanziale o modello ermeneutico? Al momento sembrano ancora escludersi. Pensiamo all'intero apparato gerarchico della Chiesa con la sua forza, anche con la sua potente forza nel giusto senso della rappresentazione della *doxa*, della gloria. Tutto ciò ha qualcosa di impressionante nel duplice senso del termine: imponendosi in modo pesante come il piombo, provocando meraviglia e consolazione al tempo stesso. Passeremo dal modello patriarcale a quello fraterno nella Chiesa? Da una dogmatica verso una mistagogia del cristianesimo, da una morale proibente-prescrivente verso una liberante ed incoraggiante?

2.3 Il primato del pensiero ebraico su quello cristiano

Gli ebrei secolarizzati sono gli scopritori del postmoderno. Quasi tutti gli autori citati sono ebrei. Ciò significa che il pensiero ebraico determina il nostro inconscio. Tutto ciò che oggi ci determina in modo totalmente naturale nella nostra visione dei valori e del mondo, è ebraicamente plasmato: socialismo, psicologia del profondo, scuola di Francoforte, dia-logismo (Levinas, Rosenzweig, Buber), Schönberg e Einstein, Simmel in quanto sociologo, filosofia della vita (Bergson), Kafka, Karl Kraus, Wittgenstein e altri. Qual è ora il significato di tutto ciò?

Il pensiero ebraico nel nostro secolo significa: impossibilità di una prospettiva centrale, impossibilità di un centro della storia, impossibilità di scrivere una storia dei vincitori. A partire da ciò è difficile essere cristiano, puntare su *un* Logos, su *un* evento storico di salvezza, sulla storia vittoriosa del dogma e della Chiesa. Ecco la fatalità: le persone, che a partire dalla *Lettera agli Ebrei* erano rite-

nute eliminate, stanno dal punto di vista della mentalità in prima linea, fatto che si traduce per il cristianesimo in una situazione precaria.

Si pensi ancora allo sguardo di Kafka, dal basso, dall'ottica della vittima ferita; ad Adorno e alla scuola di Francoforte, che ci mostrano come ogni affermazione assoluta della verità distrugge troppo e si rende da sé impossibile. Tutto viene visto sempre dall'altra parte. Si riflette subito, appena qualcuno afferma qualcosa in modo troppo convinto, su quali interessi egli nutra, su che cosa nasconda, contro che cosa egli sia effettivamente, che cosa in verità desideri soffocare – e quale posizione ambisce ad occupare. Pertanto non si recepisce più il lieto annuncio della Chiesa.

I giovani hanno una sensibilità acuta per l'attenzione esatta del momento. L'attenzione è l'unico sacramento che oggi resta, la porta attraverso la quale ogni uomo può entrare. Essi sono, dunque, per l'assolutezza del momento e per la relatività del tutto. L'intero ha sempre torto. È sempre dispari, dice Adorno. Non possiamo più in modo veritiero esperire qualcosa di intero, di assoluto, di totale, alcun senso totale.

Al contrario il discorso ecclesiale è ancora sempre determinato dall'antico modo di pensiero: l'"unico Logos", l'"unico Cristo", che è il vincitore (nel secolo scorso è stata introdotta la festa di Cristo re e si parla ancora della unità politica dei cattolici oppure di *una* verità). Con ciò non è detto che un tale pensiero strutturale abbia ragione e che la Chiesa sia nel torto. Qui si descrive solo l'ingragnaggio nel quale essa si imbatte.

2.4. Reellenizzazione: il ritorno al mito dell'Ellade

Nel postmoderno accade una sorprendente mescolanza di razionalità, di ragione tecnica e di mistica. Ciascun

uomo vuole essere un mistico, vuole avere sentimenti profondi, ma vuole al contempo essere razionale, all'altezza della ragione tecnica: una straordinaria posizione di equilibrio tra irrazionalismo e razionalismo. Lo stesso si dica dell'uomo e della natura, soprattutto sotto il segno dell'ecologia: non si sopporta più l'antropocentrismo ed il centralismo storico del cristianesimo, e si vuole tornare alla natura, essere naturali, circondati dal verde, avere una nicchia – naturalmente a partire da ragioni di sopravvivenza. Karl Löwith (discepolo di Heidegger, grande amico di Gadamer a Heidelberg) ha descritto, oltre 40 anni fa, tutto ciò come ebraico e "greco", come l'umano mediterraneo. Lo stesso si dica dell'elemento androgino della nostra società: nessun uomo nell'Occidente europeo vuole essere più effettivamente maschio, piuttosto ciascuno desidera essere sensibile, la femminilità è "in". La forza maschile è fin da principio sospetta. L'"uomo" deve essere smascherato, trasformato. Parole come "forza", "autorità", ecc. sono a priori sinistre. Si è imposta un'atmosfera che tende all'omofilia, un'atmosfera androgina: ciascuno è sensibile, vuole sempre prevenire l'altro, sebbene ciascuno allo stesso tempo vuole e deve in modo narcisistico ed in modo sottilmente brutale cavarsela. Così qualcosa è più camuffato, ma non di meno evidente.

I maschi diventano dunque femminei, le donne in qualche misura si mascolinizzano e noi non sappiamo ancora che cosa ciò significhi per il matrimonio e per i ruoli nella Chiesa, per il maschio celibatario, il quale ha il potere e per le molte teologhe laiche, le quali a ragione chiedono un maggior riconoscimento. E non sappiamo neppure che cosa ciò significhi per l'immagine di Dio: si scoprono tratti materni in Dio. Che cosa significa ciò per la rappresentazione di questo Dio nella sua Chiesa? Debbono continuare ad esercitare ciò i maschi, debbono essere maschi sposati? Che cosa significa ciò per le pari opportunità del-

l'uomo e della donna in una coppia? Al momento ciò significa che nessuno sa più che cosa si debba fare. Già sul come chiamarsi, in molti stati europei, non si sa più come procedere. Ogni formazione di un nome è un gruppo di Laocoonte. Ci si perde nella sterpaglia del doppio nome.

Tutto ciò è segno di una società che è saltata in aria. Ciascuno deve inventare la sua vita dal punto zero e deve arrangiarsi. La vita come arrangiamento: in qualche modo libero e bello, ma anche sovraccarico.

Infine sorge un'atmosfera gnostico-orfica: il terrestre, l'archetipo, il sentimentale, l'olistico, qualcosa che oscilla tra scienze naturali ed empatia, e che unisce Est ed Ovest. Si prende un po' di buddismo e di personalismo, un po' di meditazione e di fede e ciò è bello, raffinato, sottile, attraente, ci si può in esso bagnare e cullare. Certamente è difficile ottenere da tutto ciò un concetto di vita e portarlo avanti per sessanta anni – questo è il problema. Al presente ci si muove in qualche modo tra Hermann Hesse, Carl Gustav Jung, Teilhard de Chardin e zen-buddismo, e a partire da ciò ciascuno mescola la sua fede a modo suo.

Tutte le correnti si uniscono nel movimento del '68, non come esso era nei suoi inizi marxisti o pseudomarxisti, ma nelle sue conseguenze anarchico-marxiste in quanto rivoluzione della cultura, che hanno colpito noi tutti dentro la nostra anima. Qui esso ha avuto un immenso successo. Esso era *anarchico*: cioè rappresentava l'elemento liberale, il singolo, la libertà, l'arruffato, esigeva l'auto-sviluppo: ciascuno è qualcosa di eccezionalmente particolare – e *marxista*: tutti sono uguali. I due movimenti si sono allora incrociati, cosa che si manifesta in segni esterni come nell'impulso costante al dare del tu e nel continuo *look* da tempo libero, ma soprattutto nel fatto che sono spariti gli stati di vita. Sino al 1965 ogni uomo ragionevole apparteneva almeno a cinque stati di vita, dai quali derivava le regole dell'esistenza e la sua dignità collettiva:

posizione di lavoro e di matrimonio, nazione, "ideologia" (partito, chiesa), associazione e posizione militare. Ciò dava – pur con ogni limitazione – un ordine alla vita, un sostegno, un'aura, un'affidabilità. Oggi ciascuno deve inventare il suo stile e il suo valore dipende da ciò che riesce a fare di sé. Ciò ci ha resi infinitamente più liberi, ma anche esposti e sovraccarichi, ora ciascuno deve inventare la sua identità, e questo è difficile. Questa appare la principale conseguenza del movimento del '68, per questo si sopporta appena qualcosa di oggettivo ed i discorsi della Chiesa cadono nel vuoto e risultano quasi ridicoli: la anima umana, pur infinitamente capace di cambiamento, dinanzi a tutto ciò si trova impotente.

3. OPZIONI E PROSPETTIVE FUTURE

Si ascolti un testo da un libro su Meister Eckhart: «Esseri capaci di sensazioni e di conoscenza possono sperimentare un processo di trasformazione in diversi modi. Possono farlo accadere su di sé con riluttanza quale violenta modifica di una data situazione, che essi vogliono conservare. Possono in modo anonimo sopportarlo e arrendersi ad esso, senza sapere che cosa loro capiterà. Ma essi possono anche accogliere tutti i suoi momenti in libertà, alla luce della nascita di una vita più alta. Nel primo caso essi subiscono il processo come *alteratio*, come alterazione, nel secondo lo riconoscono e lo fanno come *generatio*, come concepimento di una nuova vita».

3.1. Ogni tempo è *kairos* ed è vicino a Dio

Contro l'ordinario risentimento antimoderno della Chiesa, che fa male solo a se stessa e la fa essere irrilevante per

gli altri, si deve scommettere sul fatto che la modernità e la postmodernità siano un *kairos* per la rivelazione di Dio e per la sua presenza. Il Medioevo non era più vicino a Dio e a Cristo che la modernità. Il cristianesimo puro non si dà, in nessun tempo – forse si è dato nel momento in cui Cristo è salito in croce e dopo ciò il cristianesimo è fermento, sale, orizzonte, idea regolativa, rimemorazione, schematismo ermeneutico del mondo. Nello stesso tempo scompare anche e sempre nell'incredibile *minestra* della normale esperienza del mondo. Perciò noi partecipiamo in fondo ad una possente storia di trasformazione, ad una storia del ruolo del cristianesimo, nella quale si costellano il tempo di volta in volta presente e ciò che esso ha compreso della fede. Per questo non si dovrebbe parlare permanentemente di "secolarizzazione"; la modernità infatti è debitrice di elementi essenziali della Riforma, delle sette, della mistica del cristianesimo (democrazia, interiorità, pensiero trascendentale) e il cristianesimo a sua volta si modifica sotto la pressione ed il seguito della contemporaneità. Così il tempo postmoderno rappresenta il sacro in un nuovo modo – come resta pure bisognoso di compimento e di redenzione. Su ciò si deve possibilmente puntare.

3.2. Ogni tempo sta per così dire sulla soglia del Nuovo Testamento

Gli uomini d'oggi reagiscono ancora in modo anticotestamentario, pagano, ellenico, almeno per il 90% della loro vita. Il passo nell'effettività del discorso della montagna e del Nuovo Testamento è sempre davanti a loro, perciò l'elemento ebraico, pagano ed ellenico non è oggi qualcosa di inquietante, è qualcosa di normale. La terra promessa, la realizzazione del Nuovo Testamento sta ancora

davanti anche per gli stessi credenti – ciò è avvilente, ma è anche fonte di consolazione. In questo modo bisogna forse occuparsi di storia della salvezza.

3.3. Il cristianesimo non più quale verità ideologica, ma come motivo invitante

Innanzitutto, come in un museo: nel cristianesimo vi è molto da vedere, esso possiede una storia enormemente ricca, tante cose degne di amore e tanta ricchezza culturale. I misteri svelano un paesaggio, nel quale per prima cosa si può a lungo spaziare. Non si deve subito e sempre credere, per una volta si può anche vedere. Che si debba subito ritenere vera la fede, è una strettoia. Vi è là moltissimo da scoprire ad un primo livello mistagogico. Il cristianesimo come motivo della volontà: incoraggiante, che insegna la scoperta. Come motivo e compito della comprensione, che fa comprendere meglio la vita. Come motivo della sinfonia della vita sullo stile delle melodie wagneriane, che difatti determinano un intero filo del destino e impastano il tessuto vitale. Che sarebbe, se i misteri del cristianesimo venissero offerti e presentati in modo esistenziale, sapienziale e in quanto motivi? I credenti si risparmierebbero molti spasmi. Un motivo è qualcosa di più forte! Non è in alcun modo indefinito, ma ha qualcosa che va verso la direzione del credere, del puntare, della scommessa, del fidarsi.

3.4. Cristianesimo come mistica

Senz'altro quell'attuale è l'epoca della privazione di Dio. Dio non si verifica più nel modo dell'entrare in azione come accade nella Bibbia, così che lo si possa discer-

nere da ciò che è mondano. Egli è diventato anonimo, ed in ciò Balthasar e Rahner concordano: entrambi parlano dell'anonimità della rivelazione. Questo costituisce per i credenti una grande difficoltà. Nella Bibbia Dio si mostra ancora in modo storico attraverso eventi pubblici, in certa misura in maniera verificabile, con una qualche forma e fisionomia, e proprio questo si è completamente perso. Il nostro è un mondo strutturale, cioè non gerarchico, un mondo non più caratterizzato da differenze essenziali. Pertanto credere è diventato difficile. Si vive per così dire in una notte dell'agnosticismo, dell'*agnosia* – e questo deve essere accolto in modo completamente realistico quale comune destino di credenti e non credenti. Tutti, orfani di Dio. E Giovanni della Croce e Teresa di Lisieux e altri grandi santi hanno qui già scavato molti tunnel.

3.5. Un'altra immagine di Dio...

...dipende proprio da tutto ciò. Da Lutero e da Hegel in poi – e questa è un'opinione comune della teologia – Dio si manifesta in modo anonimo, non più quale il potente, onnipotente "Padreterno", il quale entra in azione, non più quale prospettiva centrale, non più come l'uomo sulla luna, ma quale accadimento trinitario: povero, debole, in qualità di mendicante, trinitario, dunque in quanto struttura, multiprospettico, quale reciproco dono. E forse, questa è la scommessa di chi scrive, si scoprono ora alla fine della modernità per la prima volta in tale purezza molte autentiche tracce del concetto cristiano di Dio. Per la prima volta con Hegel, la Trinità, la rivelazione, la povertà di Dio, la rivelazione di Dio in croce diventano il centro della riflessione e della storia.

Per tutto ciò non si hanno ancora forme di rappresentazione ecclesiale. Non si sa ancora come ciò possa diveni-

re in qualche modo visibile sul livello sociale e sul livello elementare dell'esistenza. I santi, che godono di grossa popolarità come Francesco, sono in questa direzione come dei "fanali". Come dovrebbe diventare visibile il Dio cristiano, non più il Dio pagano, non più Zeus, il Dio cristiano, che in sé reca un'essenza materna, paterna, filiale, razionale e accogliente? Forse a partire da qui sarebbe possibile anche un consenso ecumenico.

3.6. L'essenza del cristianesimo sorge nuovamente

Sorge di nuovo nel tempo presente in un modo preciso il tentativo di fissare l'"essenza del cristianesimo". Non a caso appaiono continuamente dal passaggio di secolo scritti con tale titolo. Il cristianesimo viene per la prima volta percepito dall'esterno: quale è propriamente la sua fisionomia? Ed in ciò si compie una riduzione ed una centralizzazione dei misteri: che cosa è Trinità, creazione, il creato, l'incarnazione, il Venerdì santo e la Pasqua, che cosa la grazia? Questi misteri fondamentali del cristianesimo non si possono impacchettare, bloccare: non si lasciano fissare neanche dogmaticamente, ma sono pieni di mistero e precari, ovvero passaggi bisognosi di preghiera. Tali misteri, come già i grandi dogmi fanno, possono venire abbozzati e circoscritti formalmente solo con concetti negativi, ma il loro centro non può essere fissato. Sono spazi e passaggi. Proprio ciò che oggi è chiesto di vivere ad ogni credente sono anche le stigmate dei misteri cristiani: essere passaggio, essere povero, ricettivo, coraggioso e umile.

Si dovrebbe trovare gioia in un cristianesimo così riscoperto e allora si potrebbe attraversare il nostro tempo in modo diverso. E questo sarebbe l'atteggiamento da augurarsi: gioia nell'avventura, gioia nella molteplicità del-

la storia del cristianesimo e delle sue forme, confessione della nostra mancanza di linguaggio (non sappiamo ancora come sia da rappresentare questo Dio) e un *humour*, che saltelli qui e là tra cielo e terra, tra antico e nuovo, tra angoscia e gioia dell'avventura. Questo *humour* manca in modo evidente nella Chiesa attuale – a tale scopo dovrebbero forse gli stessi credenti venire privati ancora di più e spogliati delle proprie sicurezze, come scrive Eckhart: «La cosa più alta e più estrema che un uomo può fare è poter lasciare Dio per volontà di Dio. Così san Paolo lasciò Dio per volontà di Dio: lasciò tutto ciò che poteva prendere da Dio, e lasciò tutto ciò che Dio poteva donargli e tutto ciò che egli poteva ricevere da Dio. Quando lasciò ciò, egli lasciò Dio per volontà di Dio. E allora gli rimase Dio così come Dio è in se stesso fonte eterna, un divenire accogliente e un divenire ricevuto, sempre di nuovo, eternamente giovane».

**Avvio teorico:
tra sfondo ontologico, confronto e apertura**

CONOSCERE IL MONDO IN DIO
Per una nuova visione dell'ontologismo

Le vicende del cosiddetto ontologismo nella storiografia e nella valutazione ecclesiale sono state piuttosto infelici, come del resto la storia di molti semi teorici del pensiero agostiniano¹. Dato il divorzio tra teologia e mistica sotto il dominio di un tomismo aristotelico e la sua teoria dell'astrazione e dell'analogia *entis et nominum*, si è offuscata la semplice verità che Dio di per sé non può essere un oggetto o una scoperta posteriore, ma deve presentarsi come fondamento e orizzonte, garante e sorgente, come unica vera condizione trascendentale e luce di ogni essere e conoscere. Vi è una circolarità tra le due movenze del pensare e conoscere: da un lato conosciamo Dio per via del mondo, a mo' di un'illazione, di un rinvio simbolico di una ascesa analogica; ma, appunto, queste forme di approccio non possono giungere alla loro meta e il mondo limitato non può essere concepito come tale senza l'orizzonte infinito, la luce intramontabile di una verità presupposta. Mondo e conoscenza risultano concrezioni di una compresenza del principio di ogni essere nonché della sua "esperienza". Non già che avessimo una conoscenza di-

¹ Perfino nell'ultimo resoconto di questa storia (K.H. MENKE, *LThK*, vol. I, terza ed., 1056s) prevale un tono puramente negativo e apologetico, che presuppone un concetto giobertiano della nostra causa, mentre noi pensiamo ad una concezione agostiniana più vasta, condivisa in fondo anche da quell'esimo studioso di Rosmini che Menke è.

retta o tematica del divino prima della percezione della realtà contingente (come lo asserisce l'ontologismo giustamente sospetto di un Gioberti), nondimeno è grazie alla luce del divino che intravediamo le cose e noi stessi, anche se non ce ne accorgiamo. «Alla tua luce vediamo la luce» (Sal 36,10): Dio è il primo conosciuto sul piano trascendentale, non su quello categoriale, per usare le categorie suggestive, ma discutibili di Rahner. E infatti, autori tanto diversi come Augusto Del Noce, Karl Rahner e Henri De Lubac² sottolineano con certo *pathos* e con molti riferimenti ad una grande tradizione anche tomista (da Tommaso fino a Gardeil e Maréchal) questa verità fondante del cristianesimo. L'intento del nostro piccolo contributo è quello di voler indicare e individuare alcuni tipi e tappe di un tale ontologismo ortodosso, che potrebbe aiutarci a tener insieme teologia, filosofia e mistica, conoscenza del mondo e visione di Dio, giustificando così uno stile di concepire il rapporto tra la contingenza e l'eterno che è stato sottovalutato e perfino scomunicato. E mi pare un buon segno che le condanne inflitte al Rosmini ultimamente sono state revocate. Questo gesto del magistero potrebbe incoraggiarci a rivedere una storia tanto tormentata quanto promettente.

La sorgente e culla, l'integrale di una tale *Denkform* si trova senza dubbio in Agostino. Rientrando in sé, l'occhio della mente intravede con l'aiuto di Dio la luce intramontabile che è più alta e sublime perché ha creato la stessa mente. «Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam»³. La mente ricono-

² Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, Paoline, Roma 1984; H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Cerf, Paris 1956 (la storia tormentata delle diverse edizioni di questo volume, al quale si rimprovera appunto una concezione ontologista della conoscenza di Dio, dimostra già da sé la necessità di una revisione del concetto); A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo* (1964), Il Mulino, Bologna 1990, 377-511.

³ *Confessiones* VII,10.16 (da comparare con la Visione di Ostia in IX,10).

sce se stessa e Dio «quale fondamento apriorico del conoscere, in sé trascendente e nello stesso tempo operante nell'interno della coscienza. Nel ritorno a se stesso il pensiero si confronta dunque in modo consapevole con la struttura dialettica dell'in-esistenza e della trascendenza della assoluta verità», per riconoscere in tutto ciò Dio stesso come *lucifica lux* e sorgente di ogni conoscenza vera e illuminazione⁴. Come tale si esprime congenialmente nel Verbo-Figlio e invita la ragione a rientrare e a riflettersi in sé per comprendersi come riverbero del Verbo e della chiarezza della autopresenza trinitaria di e in Dio. Più la mente si riflette e si coglie in sé, più si realizza in modo differenziato nella propria struttura dinamica e si accorge delle condizioni trascendentali della stessa conoscenza di sé e del mondo, del suo *intelligere*, valutare, parlare e amare: un vero laboratorio della *exercitatio mentis* che trova il suo acme e compimento nei libri VIII-X/XIV-XV del *De Trinitate*. In questi libri, l'approccio cauto e circospetto al mistero dal basso e la percezione rivelatrice ed illuminante del carattere simbolico ed espressivo della ragione si incrociano sempre di nuovo, un cammino che non sarebbe possibile senza aver ricevuto qualche luce divina apriori in vista del carattere simbolico della stessa ragione. Assistiamo al cambio continuo di prospettive tra una riduzione fenomenologico-trascendentale e la dischiusura deduttiva della sua condizionatezza fondata in Dio, un ritmo che determina la dinamica e la composizione di questa opera geniale e quanto mai complessa (e che ritroveremo nell'andamento del *Corso fondamentale* di Rahner)⁵.

⁴ W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt 1998, 180-183; Id., *HWPh* 5 (1980) 284.

⁵ *De Trinitate* VIII,3; VIII,6.9/8.12; IX,4-9; X,1; XIV,6; XV,10. Cfr. H.I. MARROU, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 1994, 267-276; J. BRACHTENDORF, ed., *Gott und sein Bild. Augustins "De Trinitate" im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Schöningh, Paderborn 2000.

Sulla scia di una tale riflessione di Agostino (si deve aggiungervi pure la sua teoria della mistica del libro XII del suo commento alla *Genesi*) si muove anche la visione di S. Benedetto, riportataci da S. Gregorio Magno nei suoi *Dialoghi sui miracoli dei Padri italici*. Il Santo, vegliando di notte alla finestra della sua cella, vide «quasi compendato in un sol raggio di sole il mondo intero (*omnis etiam mundus, velut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est*) e poté scorgervi l'anima di Germano portata in cielo dagli angeli in un globo di fuoco». Significativo è il commento teologico di Gregorio. «Anima videnti Creatorem angusta est omnis creatura», perché «rapita nel lume divino, l'anima del veggente trascende se stessa dilatandosi e capisce, nello stato di esaltazione, come sia minuscolo ciò che, nello stato di umiliazione, non poteva valutare nella sua interezza» (II,35). Non si tratta, dunque, di una contrazione della sfera mondana, ma di un allargarsi dell'orizzonte del veggente. Potremmo dire che ciò che normalmente avviene in modo atematico e anonimo (cioè la visione del mondo alla luce del divino e della sua presenza), nella visione straordinaria di Benedetto si esplicita; non è solo un'esperienza trascendentale, ma piuttosto un'esperienza del trascendentale e delle vere proporzioni che vigono tra il finito e l'infinito, e in tutto questo vi è un inveroamento condensato di quella certezza ed evidenza che accompagna e sorregge il processo conoscitivo e il giudizio di ogni persona in quanto vive e conosce «in verità».

Il *Monologion* di S. Anselmo si rifà del tutto alla logica del *De Trinitate* VIII,3, pur sottolineando e formalizzando la circolarità argomentativa che sorregge l'impianto agostiniano, allargandolo ed approfondendolo mediante una teoria stringente della logica intratrinitaria (*Monol.* 29-62). L'unico argomento del *Proslogion* (che corregge e ri-fonda la logica del *Monologion*) si deve, inoltre, alla

grazia di una illuminazione e condensa così l'itinerario di Agostino e di Gregorio sul piano logico-formale. Siamo al punto culminante del connubio tra mistica e «illuminismo» razionale. L'*id quo maius cogitari nequit* è l'intrigo stesso tra il concetto massimo della autoriflessione della ragione che riflette (sul)le ultime condizioni di possibilità del suo *intelligere* e un concetto e nome che non può non essere l'integrale, il garante e la quintessenza primordiale di ogni conoscere⁶.

Non siamo lontani dalla pretesa e dal punto culminante del viaggio visionario di Dante che si compie e si articola nell'ultimo canto della *Commedia*, ove l'incisività e la pregnanza della visione sinottica risultano la sorgente della sua forza poetica (*Par.* 33,67-93):

O somma luce, che tanto ti levi
da' concetti mortali, a la mia mente
ripresta un poco di quel che parevi,
e fa la mia lingua tanto possente
ch'una favilla sol de la tua gloria
possa lasciare a la futura gente.

Grazie all'acume (sofferto) del vivo raggio della luce divina, Dante contempla la sorgente unica e unente di tutto ciò che per noi rimane disperso:

Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna;
sustanze e accidenti e lor costume
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch'io dico è un semplice lume.

⁶ Per Anselmo: E. SALMANN, «Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von "Monologion" und "Proslogion"», in M. HOEGEN, ed., *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta*, Benedictina, Roma 1990, 143-228 (164ss); Id., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero, Padova 2000, 223ss.

Raggiungiamo qui la vetta, se non della visione di Dio, almeno della visione del mondo e di tutta la parabola dantesca alla luce... della luce divina.

In Cusano, la concezione ontologica del *non-aliud*, della contrazione e concentrazione sorgiva e strutturale del diverso nella identità divina si rispecchia anche nella sua gnoseologia; e viceversa, la *visio Dei* (genitivo oggettivo e soggettivo) risulta il luogo e il processo dell'inverarsi e realizzarsi della ontologia di una sempre maggiore forza dell'"implicazione" divina in mezzo ad una pur tanto grande differenza dimensionale tra le sfere. Non basta più una illazione o proiezione da parte dell'uomo, ma, data la co-implicazione tra finito e infinito, il progetto dell'argomento ontologico deve concretarsi in una reciprocità corriflessiva tra lo sguardo di Dio e quello umano, in un gioco prospettico tra le libertà che, sia pure asimmetricamente, si evocano a vicenda: «Nemo te videre potest nisi inquantum tu das ut videaris. Nec est aliud te videri quam quod tu videas videntem te»⁷. «Omnis igitur facies, quae in tuam potest intueri faciem nihil videt aliud aut diversum a se, quia videt veritatem suam» (VI, 112). Una tale dialettica e convergenza speculare e speculativa della verità umana in Dio (e viceversa) porta necessariamente ad una reciprocità nell'accrescimento della libertà dei soggetti. «Necessitates enim libertatem, cum tu non possis esse meus nisi et ego sim mei ipsius», aspettando che l'uomo scelga se stesso come soggetto della sua visione del mondo e della sua azione del mondo (VII, 120).

Un tale occhio liberato potrà imparare da Dio come si contempla l'universo in modo originale e sinottico, co-

⁷ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei V: Philosophisch-theologische Schriften III*, Herder, Wien 1964, 108 (citeremo sempre i capitoli dell'opera e poi le pagine secondo questa edizione); per il concetto di visione e l'architettura dell'ospizio di Kues: A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo. Il vedere tra mistica, filosofia ed arte*, Benedictina, Roma 1996, 130ss.

gliendo l'unità sorgiva e la particolarità individuale di ognuno, allo stesso modo di come tu, Dio, «unico intuito simul et singulariter discernas» (VIII, 124). Non vi è più nessuno iato tra essere, vedere, conoscere, tra unità e differenza, tutto converge e coincide in Dio, senza perdere la sua originalità e diversità; tutto è un "presente" della (e perciò presente alla) compresenza assolvante e concipiente divina (IX-X). E Dio, pur essendo invisibile, viene, nondimeno, intuito da ogni veggente in qualsiasi momento e in qualsiasi oggetto, come se Dio stesso fosse la similitudine delle cose – e magari la nostra creatura – un'illusione prospettica necessaria per garantire la verità e libertà dell'essere umano che non può cogliere la verità sua e quella del mondo se non in Dio stesso ed in una co-azione sinottica e speculare con Esso:

O inexplicabilis pietas, offers te intuenti te quasi recipias ab eo esse et conformas te ei, ut eo plus te diligat, quo appares magis similis ei... Ostendis te Deus quasi creaturam nostram ex infinitae bonitatis tuae humilitate, ut sic nos trahas ad te... Et coincidit in te Deus creari cum creare... Si ego enim in te similitudine mea diligere debeo... (XV, 162).

È ovvio che qui ci muoviamo su un crinale tra arditezza speculativa e proiezione, tra Anselmo e Feuerbach/Freud. Già Anselmo (*Monol.* 29-33) aveva toccato questo punto delicato ove visione umana e rivelazione divina si incrociano e non si sa più chi sia l'archetipo dell'altro. A questo punto, ci vorrà una conversione alle vere dimensioni e proporzioni del finito e dell'infinito. Questa visione è, in verità, la realizzazione intuitiva e concreta di una *cogitatio* che trova il suo acme, il suo riflesso gnoseologico fondante e finale nell'argomento ontologico e nella ontologia della coincidenza. Una visione dell'universo che si rispecchia in modo congeniale nella cappella dell'ospizio costruito dallo stesso Cusano, ove la colonna centrale nella quale tutte le volte della navata (uno spazio quasi qua-

drato) si concentrano impedisce lo sguardo al coro, pur rinviando ad esso; e proprio nel coro le forme e i motivi di tutte le chiavi di volta si rifigurano e coincidono. La colonna figura, quindi, come rappresentazione e promessa della coincidenza e come quel muro che la nasconde e rivela. Sembra che l'argomento ontologico e "l'ontologismo" siano teoremi, anzi visioni della realtà, espresse da e per animi arditi, da quei cavalieri dello spirito (per riprendere alcune espressioni di Kierkegaard e di Guardini) che si avventurano ad esplorare i limiti e il baricentro dell'intelligenza umana e divina nonché del loro riflettersi a vicenda⁸.

Un tale cavaliere che si inserisce perfettamente in questa linea è secondo molti anche Cartesio⁹. L'idea (evidente e di per sé chiara ed illuminante) dell'infinito, dell'*ens necessarium* e assolutamente perfetto risulta la base per ogni rapporto conoscitivo attendibile al mondo oggettivo e alle idee e percezioni dello stesso soggetto. Solo un tale Dio potrà strapparci dal turbine del dubbio e delle illusioni.

In Malebranche molte delle idee finora presentate si ripropongono e si condensano in una figura di pensiero alquanto originale. Siccome l'atto conoscitivo presuppone e si realizza come un processo di unione tra soggetto e oggetto, la mente umana (essendo spirito) può, sì, percepire, ma non conoscere immediatamente i corpi

⁸ R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1980, 187-234.

⁹ Per Cartesio e la linea accennata: W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 380ss.; H. HEIMSOETH, *Die sechs großen Themen der abendländischen Philosophie*, Stuttgart 1958, 114s.; W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Klett-Cotta, Pfullingen 1957; H. ROMBACH, *Substanz-System-Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* I, Alber, Freiburg, 1966, 150ss., 355ss., 438ss.; E. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* I, Mohn, Gütersloh 1964, 144, 161.

o il mondo (poiché sono troppo lontani) e nemmeno se stessa (essendo troppo vicina), ma a causa e per via di un'affinità spirituale conosce soltanto Dio in modo immediato, per una semplice *vue*. E questo per due motivi positivi: da un lato, sembra evidente che Dio si conosce non per illazioni e per vie *traverse*, ma solo mediante Dio stesso, in uno sguardo semplice, nel quale visione, intuizione e pensiero coincidono. Dio non può essere un oggetto separato, che sarebbe ancora da scoprire o da escogitare. Non può essere un'idea soggettiva o una fantasia né può dovere la prova della sua esistenza ad un ragionamento supplementare o posteriore. Egli deve intendersi da sé e in sé, e come tale è colto in una visione immediata, sinottica, poiché è già da sempre presente in ogni pensiero dell'infinito il quale fa parte integrale, anzi, è l'integrale dell'intelligenza umana.

E qui tocchiamo il secondo motivo, la concezione malebranchiana della conoscenza del finito e soprattutto dei corpi che non potremmo percepire come estesi se non vedendoli in Dio, cioè per via delle loro idee e alla luce e nella prospettiva di uno spazio infinito. Solo in Dio vediamo la verità e la relatività, l'idealità delle cose, che non possono che in-esistere in Dio il quale è il garante della loro verità ideale e reale, della rettitudine del giudizio e dell'agire umano sul piano ontologico e morale, gnoseologico-veritativo e dialogico. In questa prova ontologica si riprendono intuizioni anselmiane e cusaniane dopo Cartesio e Spinoza (l'idea dell'estensione intelligibile infinita rispecchia un'ossessione del Seicento e prepara l'idea kantiana delle categorie e degli schemi trascendentali dello spazio e del tempo). Senonché Malebranche corregge le idee affatto chiare sulle idee che si trovano in Cartesio. Queste non possono essere oggetti mentali, interiori (innate) né puramente oggettive o extramentali, ma devono determinare sia la verità oggettiva che quella mentale, di-

stinguendosi da entrambe. Perciò, le idee non possono essere create, ma risultano identiche alla vita e alla conoscenza di Dio stesso che solo può incidere sulla mente umana. Pertanto guardiamo e percepiamo (*regarder*) le cose a livello sensibile, ma le vediamo (*voir*) nella loro verità solo in Dio, la cui esistenza necessaria viene intuita nel medesimo momento come istanza ontologica e trascendentale del nostro essere e conoscere. «Se si pensa Dio, bisogna che egli sia... Non si può vedere l'essenza dell'infinito senza l'esistenza... Così vedete che la proposizione "C'è un Dio", è per se stessa la più chiara di tutte le proposizioni che affermano l'esistenza di qualcosa... Inoltre vedete ciò che Dio è, poiché Dio e l'essere, ossia l'infinito, sono semplicemente la stessa cosa»¹⁰. Tuttavia, questo semplice sguardo che coglie la semplicità dell'essere infinito e di Dio come apriori di ogni conoscenza (*vision de Dieu*) non è una conoscenza diretta dell'essenza di Dio (questo sarebbe un ontologismo giustamente incriminato), ma intravede nel medesimo attimo «in quel che egli è il rapporto alle creature possibili» in quanto Dio comunica a tutte le creature le sue perfezioni (*vision en Dieu*)¹¹. Non ci sono dunque rappresentazioni approssi-

¹⁰ N. MALEBRANCHE, *Colloqui sulla Metafisica, la religione e la morte* II, 5-6, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1999, 128s; per la nostra interpretazione: H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris 1948, 312-353; M. ECKHOLT, *Vernunft in Leiblichkeit bei N. Malebranche. Die christologische Vermittlung seines rationalen Systems*, Tyrolia, Innsbruck 1994, 136-216; per la concentrazione cristologica: P. HÜNERMANN, *Jesus Christus-Gottes Wort in der Zeit*, Aschendorff Verlag, Münster 1994, 281-301: «La Parola incarnata è la luce nella quale la soggettività moderna scopre se stessa» (282).

¹¹ Si veda la ripresa di Malebranche in Blondel: «Nel fondo della mia coscienza c'è un io che non è più io, ma vi è riflessa la mia immagine peculiare. Io non vedo che in lui. Il suo mistero impenetrabile è come lo strato di stagno che riflette in me la luce» (*L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi* [1893], San Paolo, Cinisello Balsamo [Mi] 1993, 449). Il contesto è la ripresa raffinata dell'argomento ontologico che tiene conto di Anselmo, Cartesio e della scommessa di Pascal, reintegrandoli nella dinamica dell'azione: l'idea

mative di Dio, ma solo una visione precisa della sua infinitezza, senza la quale non si potrebbe cogliere e definire nulla come il finito. Teocentrismo, razionalismo scettico e illuminato, senso geometrico e passione dell'infinito si fondono in questa visione originale del mondo che andrebbe ancora completata dall'idea di un ordine cosmico semplice (che riflette la logica degli attributi di Dio), regolato da alcuni meccanismi elementari (cioè, l'occasionalismo ontologico e trascendentale: tutto è occasione per vedere le cose in Dio e per intuire la sua potenza nel funzionamento dei nessi strutturali nella storia) e dalla configurazione e concentrazione cristologica di tutte le linee del sistema nella figura di Cristo come adoratore congeniale del/al Padre e mediatore della grazia (naturale) del poter desiderare Dio.

Una raffigurazione affine a queste idee si trova nella pittura di Philippe de Champaigne e di E. Le Sueur. Nelle tele *San Carlo Borromeo in preghiera* e *La messa di Santa Giuliana* non vediamo «una immagine accessibile ai sensi, ma un oggetto del pensiero. Esso tende ad orientare la meditazione verso il prototipo e non verso la sua rappresentazione. In un'operazione di *translatio*, mette in comunicazione il fedele non con l'immagine in sé e le sue illusioni, ma con ciò che l'immagine rappresenta». Tutto è posto «al di là delle contingenze temporali... Lo spazio vuoto non lascia posto allo spettatore: è solo riempito dalla presenza di Dio... Champaigne riesce a dipingere non il racconto di una visione, ma la visione stessa, il dialogo semplice e fervente tra l'uomo e Dio, il cerchio e il qua-

di perfezione «non è tanto una visione quanto una vita. E non deriva da una speculazione, ma è legata a tutto il movimento del pensiero e dell'azione. Non è un'astrazione..., ma un atto che fa agire. Non è un ideale..., ma un reale nel quale si trova l'ideale» (*ivi*, 450). Sono le pagine che preparano il terreno per le idee di De Lubac e di Rahner.

drato, il visibile e l'invisibile e propone così all'uomo una *Pensée*»¹².

Il barocco è stato una grande stagione del connubio tra evo moderno e cristianesimo che si arricchirono e incrociarono a vicenda su tutti i livelli della cultura filosofica, artistica, erotico-sensuale. Ed era il genio di S. Agostino che incentivava tutti i dibattiti attorno alla teologia e alla mistica. Nel romanticismo, una tale visione platonica si rinnova all'insegna di un allargamento incisivo sia della sensibilità che del senso speculativo. Ed è soprattutto la figura di Schleiermacher che spicca nel campo teologico. Nella sua ottica, la religione non si lascia ridurre ad una morale o metafisica, ma è un fenomeno originale e autonomo, che si realizza (così nei *Discorsi* del 1799) come percezione dell'universo e sentimento dell'infinito, alla luce dei quali il mondo può apparire come mondo, come simbolo e presenza del mistero della vita.

Accogliendo questo sfondo dell'assoluto, possiamo accettare la finitezza (anche del corpo e dell'eros), rispettare con pudore l'individualità di ogni persona e la fragilità dell'esistenza, realtà spesso trascurate dai suoi compagni intellettuali a Berlino. In età matura nascerà da questo germe teorico la sua idea fondante della devozione come sentimento della dipendenza assoluta dell'assoluto che determina la coscienza ed è la base di ogni conoscenza e concezione del mondo. Un tale sentimento sottende e ac-

¹² O. BONFAIT, *Il Dio nascosto. I maestri francesi del Seicento e l'immagine di Dio*, De Luca Editori d'Arte, Roma 2000, 242ss; si potrebbe pensare anche alla iconicità e alla luce pacata della pittura di G. de La Tour: I. LAVIN, *Caravaggio e La Tour. La luce occulta di Dio*, Donzelli, Roma 2000. Sarebbe suggestivo paragonare questo tipo di pittura (pensiamo anche alla luce che rischiarava le tele di Rembrandt) con 2Cor 3,18-4,6 e l'interpretazione di W. KRÖTKE, *Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes 'Eigenschaften'*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 104-131, creando un intreccio fitto tra gli attributi di Dio e il modo del suo manifestarsi luminoso e illuminante; H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* III, 2.2, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, 255ss.

compagna ogni forma di un'autopresenza passiva del soggetto a se stesso e al mondo e ci ricorda che in mezzo ad una pur tanto grande attività e libertà prevale e si afferma una sempre maggiore differenza tra me e me, tra me e il mondo, tra me, il mondo e Dio, e questo come indice di un'eteronomia beata, perché fonte di ispirazione e comprensione. Il soggetto si trova "ispirato", dotato della sua stessa libertà che non potrà mai fondare¹³. L'intimità spontanea, cosciente e senziente di ognuno, cioè la nostra libertà non è mai padrona di se stessa, non può attivarsi in sé e da sé, ma è già da sempre affetta, toccata, determinata da un'altra libertà; essa vive solo nel contatto con essa, altrimenti non si sentirebbe o realizzerebbe. Così possiamo e dobbiamo rispettare e intuire l'autopresenza di ognuno nella sua assolutezza assoluta e liberata. Questa intuizione formerà la base dell'unità tra pensiero ermeneutico, estetico, trascendentale, sociale-etico e della devozione del pensiero in e di Schleiermacher.

Anche questo modo di pensare trova una sua espressione pittorica congeniale nei dipinti di C.D. Friedrich, pensiamo soltanto al *Monaco al mare* e alla *Croce in montagna*, ove l'insieme tra tocco intimo, l'immedesimazione colla prospettiva situata del soggetto e il vortice di una prospettiva infinita dell'infinito eserciteranno un fascino religioso su ogni spettatore. Vediamo, di nuovo, il mondo e noi stessi alla luce della dinamica di questo orizzonte infinito. Solo così rivestono la loro verità e presenza.

Un contemporaneo cattolico di Schleiermacher e di Goethe, l'amabile fondatore di una teologia pastorale e

¹³ Cfr. F. D. SCHLEIERMACHER, *Sulla Religione*, Queriniana, Brescia 1989, 65ss; ID., *Der christliche Glaube* (1831-1832), §§ 5-11, de Gruyter, Berlin 1980, 18ss; R. OSCULATI, *Schleiermacher. L'uomo, il pensatore, il cristiano*, Queriniana Brescia 1980, 85ss, 337ss.

morale nonché di uno stile nuovo di devozione in lingua tedesca, J.M. Sailer (1751-1832), professore di teologia a Dillingen e Landshut e vescovo di Regensburg, ha concepito una teologia morale partendo non dall'idea della norma, ma fondandola in quella dell'amore e della coscienza come luogo della realizzazione della libertà e della teonomia dell'esistenza umana. In questa sede, ci interessa la sua visione della voce della coscienza, che gli è valso il sospetto permanente del magistero e un'indagine sul presunto ontologismo del suo sistema da parte di uno dei suoi successori sulla sede episcopale (I. von Senestrey). La conoscenza immediata di Dio, della sua immensità e bontà, è per Sailer il presupposto di ogni vera conoscenza di sé, del mondo e di ogni decisione moralmente responsabile. Non possiamo decidere se non siamo sicuri di agire secondo la legge e la voce divina chiaramente percepita in mezzo al brusio di questo mondo. E, infatti, Dio che vive in sé e da sé in modo assoluto e che si assolve per poter essere noi stessi, è il fondamento di ogni certezza umana. Questo Dio si rivela ad ogni essere umano degno di questo nome ed è presente in mezzo alla sua vita, alla sua esistenza e alla sua coscienza spontanea ed immediata.

Che Dio è e che Dio è da sé, in sé e per sé, ciò è per la ragione non soltanto la cosa più conosciuta in sé, ma la certezza dell'essere di Dio è per essa necessariamente l'ultima ragione di ogni altro essere.

La vivente coscienza di Dio nel suo rapporto all'umanità, e dell'umanità nel suo rapporto a Dio – costituisce la ragione pura, la quale rende l'uomo umano.

La percezione di Dio e del suo rapporto all'umanità è l'essenza della ragione e della coscienza umana.

«Se ora dunque la ragione è un percepire Dio, di conseguenza nella coscienza viene percepita l'autentica parola di Dio: così è dunque evidente che il preciso signifi-

cato di ciò che si chiama coscienza ... dovrebbe essere quello più significativo in ogni morale»¹⁴. Una tale coscienza non è soltanto l'istanza più egregia e inappellabile dell'uomo, ma il vero legame tra Dio e uomo. Una tale ragione (*Vernunft*, non *Verstand*) non coglie Dio in sé in modo astratto (non si tratta dunque di un ontologismo "eretico" o misticcheggiante), ma è la percezione e la coscienza del divino in Dio e in tutto ciò che Dio è e compie; in vista della morale si tratta della coscienza della legge divina e in e con questa della libertà consapevole e realizzata in ogni persona. Una tale percezione è la radice immediata dell'amore della libertà altrui, del rispetto di ogni persona e della ragionevolezza di ogni decisione che attinge i propri criteri non da un'istanza eteronoma, ma da un ascolto attento della voce della coscienza che ci ispira una descrizione attenta della realtà creaturale come è. Perciò non sarà un fatto casuale che Sailer verso la fine del terzo volume del suo manuale, in un lungo paragrafo sull'etica del commercio, afferma che quest'ultimo trova il suo scopo, la sua ragione in nient'altro se non nel lucro per poter poi evidenziare i criteri di un guadagno giusto ed equo, cioè non autodistruttivo o controproducente.

A partire da queste intuizioni e da un tale cattolicesimo culturalmente impegnato, sarebbe suggestivo riprendere il discorso sull'ontologismo di Rosmini come una forma di azione parallela a quella di Sailer. Forse, esso potrebbe risultare come una cerniera tra la logica regressiva e progressiva del cammino trascendentale-teosofico, tra intuizione dell'essere, prova di Dio, ontologia e

¹⁴ J.M. SAILER, *Handbuch der christlichen Moral. Zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*, 3 voll., München 1817; le citazioni si trovano sulle pagine I 42s; II 120.

gnoseologia, tra illuminazione e pensiero teosofico-trinitario¹⁵.

A questo punto incontriamo un altro tratto caratteristico del nostro filone "ontologista": lo sfondo "mistico" della conoscenza divina conferisce alla realtà contingente il suo senso di misura, per garantire la sua libertà e un sano realismo; questa vena di una fenomenologia attenta e realistica, la osserviamo nella *Regola* di S. Benedetto, nell'atteggiamento politico di S. Gregorio, nell'apertura culturale del Cusano e di Malebranche, di Schleiermacher e di Sailer. A monte di tutto ciò ci sarà l'atteggiamento della attenzione, cioè una presenza di spirito ospitale senza le forzature dell'intenzionalità, un'attenzione nella quale già Malebranche aveva individuato la fonte della filosofia, della morale e della preghiera naturale, e che in S. Weil ha trovato la sua avvocatessa più sobria ed entusiasta.

E non ci stupiremo che anche negli splendidi *Paradosi* di De Lubac si respiri una tale aria; essi sanno di un realismo disincantato che permette una fenomenologia attenta della realtà a nome e per via di una coscienza della presenza di Dio in ogni atto conoscitivo. L'esperienza trascendentale di Dio come presupposto concomitante di ogni azione e percezione, come integrale della coscienza creaturale, è per lui come per Karl Rahner, nonostante la divergenza tra i loro stili di pensare, la prospettiva centrale della vita del cristiano. E sarebbe un'impresa affascinante poter rileggere le prime cento pagine del *Corso fondamentale della fede* alla luce del nostro piccolo cammino per cogliere me-

¹⁵ Per Rosmini: K.H. MENKE, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini*, Tyrolia, Innsbruck 1980; M. DOSSI, *Profilo filosofico di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1998, 257ss; K.H. MENKE - A. STAGLIANÒ, ed., *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1996.

glio l'intrigo permanente tra l'esperienza trascendentale (e la sua dialettica intrinseca tra percezione del concreto e orizzonte dell'essere, tra orizzonte dell'essere e l'essere assoluto) e l'argomento ontologico, le due linee e cerniere teoriche e mistiche del testo che si condensano e incrociano nella conoscenza del nome e della presenza oscura del mistero divino e nella coscienza della creaturalità dell'uomo e del carattere simbolico e mediatore del mondo, nonché della responsabilità morale del nostro agire nei confronti di questo orizzonte primordiale e ultimo¹⁶.

Riassumendo il nostro itinerario, si chiarirà forse il concetto di un ontologismo cristiano: una tale concezione ontologico-trascendentale della visione del mondo in Dio e di Dio come orizzonte e presenza concomitante della coscienza umana e della conoscenza del contingente, parte dalla e finisce colla intuizione che solo a Dio spetti la prima e l'ultima parola nonché il primato sul piano ontologico e gnoseologico. Solo Dio s'intende da sé e in sé, tutta la sfera del contingente si conosce e co-nasce alla luce della sua presenza ri-velata. Un tale apriori non va frainteso nel senso di una visione immediata e diretta dell'essenza o della luce divina; preferiamo parlare di un elemento fondante e atematicamente immediato che si realizza soltanto in mezzo ad ogni conoscenza contingente del contingente che, tuttavia, si sa tale solo grazie a quell'orizzonte - e che poi nella sua autoriflessione potrà cogliersi come riverbero del Verbo divino, come riflesso della luce divina, come autopresenza libera concessasi.

Ovviamente, questa struttura originaria dell'esperienza primordiale del divino può realizzarsi in diverse forme e con modalità quanto mai variegiate. Già in Agostino in-

¹⁶ Si vedano le cerniere e le svolte della parte introduttiva del *Corso fondamentale*, 30, 42, 57s, 83s, 95, 99.

contriamo delle concezioni mistiche accanto a quelle intellettuali. Così abbiamo trovato in S. Benedetto una sua forma straordinaria, mistica, visionaria, in Dante si configurano una visione umile di stampo mistico con il fiero compimento di una conquista intellettuale e artistica, in Anselmo e Cusano una struttura ontologica e gnoseologica e l'esperimento intellettuale con l'evento mistico, in Malebranche una concezione razionale e uno sfondo spirituale, in Schleiermacher una definizione originale della esperienza religiosa e una ricostruzione intellettuale-critica e culturale del mondo della fede, in Sailer una forte vena mistica con una concezione razionalmente convincente della morale e della prassi ecclesiale. E in tutte queste coordinate si dimostrerà un'affinità elettiva, un tipo di esperienza e di riflessione alle quali la storia del cristianesimo non potrà mai del tutto rinunciare.

Stranamente, una tale linea di pensiero è allo stesso momento incontrovertibile e contestabile, essa rimane una proposta fragile sul piano storico e teorico. Per concludere, vorremmo cogliere questa ambivalenza del nostro percorso, vedendo come due grandi teologi hanno reagito ad un pensatore mistico ugualmente famoso e discusso come Angelus Silesius. Nei confronti dei suoi distici "eckhartiani" che insinuano una compresenza tra la coscienza purificata ed illuminata dell'uomo e l'essenza eterna divina, Henri De Lubac rimane affascinato e li cita parecchie volte come istanza e autorità nel suo libro *Sur les chemins de Dieu*. Karl Barth e E. Jüngel, invece, lo chiamano un monello che tenderebbe a confondere la sfera divina con quella umana e rimproverano alla sue "pie insinuazioni" (*fromme Unverschämtheiten*) che non saprebbero distinguere bene tra esperienza e fede, tra amore umano e fiducia in Dio, preparando così le strade a una visione umanistica del cristianesimo che avrebbe trovato il suo acme nella teologia pseudoluterana di Feuerbach. E tra queste

interpretazioni, troviamo ancora la voce di J. Derrida che si muove con una destrezza senza pari tra le oscillazioni e le ambivalenze dei paradossi del nostro, confermando ed esasperando sempre di nuovo gli estremi (im)possibili del suo discorso e di ogni teologia negativa (che non può non reiterare e cancellare permanentemente se stessa). Monello o mistico, agnostico latente o anima credente e ortodossa, razionalista o devoto? Non lo sappiamo, ma lasciamo a lui l'ultima parola che in fondo ha già marcato l'inizio e la ragione del nostro cammino, un *Beschluß*, che è una vera conclusione e allo stesso momento la decisione per un'apertura ulteriore: «Amico, basta oramai. Se vuoi leggere ancora, / Va', e diventa tu stesso la scrittura e l'Essenza»¹⁷.

¹⁷ ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubico*, VI, 263, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1992, 399; cfr. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* § 21, Mohr Siebeck, Tübingen 1977, 453ss; DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu* (ed. tedesca: *Auf den Wegen Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1992, 100, 112, 188, 232, 260, 264, 276s, 288); J. DERRIDA, *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, 129-177.

LA TEOLOGIA SOTTO L'OCCHIO DELLA FILOSOFIA

Il titolo di questo capitolo potrebbe sorprendere – eppure per Agostino o Tommaso, per Anselmo o Eckhart, per la grande tradizione di Tubinga come per Rahner, era di per sé evidente l'essere all'altezza del tempo e l'introdurre nella teologia forme, ottiche e contenuti del pensiero della filosofia contemporanea, pur con una attenzione critica. Il pensiero di volta in volta presente fu sempre un *locus theologicus*, un parametro rispetto al quale si deve dare ragione di sé – e sotto il quale non si dovrebbe cedere per motivi meschini (quali la pigrizia o la mentalità da ghetto). Pertanto dobbiamo interrogare alcune delle correnti filosofiche oggi attuali al fine di sapere che cosa hanno da dire alla teologia e per indagare poi se e in quale misura quest'ultima dovrebbe cambiare e allargarsi, qualora recepisce i loro orientamenti e metodi.

Oggi non si dà più una prospettiva centrale, un tipo dominante di mentalità globale (come il platonismo o il modello ontologico-sapienziale, che sino al 1960 dominava senza opposizioni il campo della teologia cattolica) e neppure una filosofia, nella quale si collegano le aspirazioni di un'epoca. Si danno invece diversi modelli, i quali abbozzano ogni volta un'altra struttura e dinamica del mondo, illuminano e attuano un altro integrale panorama dell'essere. La tesi del presente tentativo è che, allo stesso modo in cui Dio è Logos e pneuma e in ciò dona un libero seguito ai diversi tempi, anche questa (postmoder-

na) molteplicità del pensiero, in sé democratica, debole e liberante, non venga “dal diavolo”, ma sia una possibilità, uno spazio per lo sviluppo di una teologia genuinamente cristiana. Allo stesso modo il teologo dovrà affrontare le diverse visioni e i diversi stili di pensiero, se egli vuole comprendere se stesso, la ricchezza della propria persona e ancora propriamente la ricchezza del mondo che lo circonda e trovare per essa un linguaggio. Se al contrario i progetti filosofici si riferiscono in molteplici forme a temi ed esperienze fondamentali del cristianesimo, non possono fare a meno di riflettere e formulare a loro modo la vulnerabilità e la libertà, la redenzione e la storia. Da tutto ciò – e di questo qui si tratta – il teologo può imparare. Ci si chiede dunque che cosa per costui negli stili di pensiero qui brevemente presentati sia di aiuto dal punto di vista del metodo e del contenuto, che cosa sia innegabilmente giusto ed indispensabilmente necessario per una nuova coscienza critica, se egli non vuole restare prigioniero in un ambito di pensiero che non conosce neppure le proprie leggi e i propri effetti.

1. IL PENSIERO TRASCENDENTALE

Il pensiero trascendentale, inaugurato da Kant e introdotto (con prudenti modifiche) nella teologia da Rahner, insegna per prima cosa la *moderazione*, istruisce la ragione circa i suoi limiti, aiuta a separare la proiezione dalla percezione, la percezione dalla costruzione invero e tutto ciò dalla verità possibile. Mostra che molti problemi non possono essere affatto risolti e perciò persino parecchie questioni sono insensate e ingiudicabili, mostra pure sotto quale interdetto dovrebbero essere posti i principali contenuti della teologia metafisica classica. Così nulla, se non a livello ipotetico, può essere stabilito circa

l'inizio e rispettivamente l'eternità del mondo, l'esistenza e le proprietà dell'infinito o addirittura di Dio, e ciò secondo Kant è un dato positivo, perché proprio in questo modo la libertà umana dell'interpretazione si salva — e con essa l'umiltà della ragione, la quale altrimenti si lancerebbe verso l'assoluto, magari identificandosi.

Positivamente il procedere trascendentale, la sua criteriologia come il suo orizzonte di interpretazione, sono indirizzati alla promozione di una *libertà comunicativa*, per la quale all'intera iniziativa spetta qualcosa di fiero, di filantropico, ma contemporaneamente di rigoroso. Più recenti interpretazioni seguono l'inclinazione delle *Critiche* di Kant sino allo scritto sulla religione, all'*Antropologia* e all'*Opus postumum* nel senso di un addestramento nelle condizioni storiche di una libertà e di una socialità concrete, dunque di una sapienza vissuta e vivibile. Perciò questi scritti non sono per nulla appendici della sua dottrina, ma ne fanno parte integrale. Abbiamo dunque il riflesso di una *via di pensiero e di esperienza* davanti a noi, che in modo critico e produttivo si sforza di attraversare e scandagliare tutte le forme, le condizioni e gli orizzonti del conoscere, del fare e dello sperare e a partire da qui avvista pure la necessità e i limiti di un discorso su Dio. *In modo critico* una tale filosofia si rivolge contro una teologia che scambia le proprie rappresentazioni con la realtà e la realtà con la verità: contro cioè una teologia che ritenga di dover imporre dogmi sovranaturali senza la controprova dell'autointerpretazione della libertà e della morale ad essa commisurata. In questo ambito una tale filosofia mostra a quali imbarazzi dovrebbero condurre affermazioni della religione cristiana prese in modo letterale (come l'ispirazione della Scrittura, la predestinazione, la richiesta di grazia, l'intervento miracoloso di Dio, l'elezione speciale, la redenzione espiante, la Trinità, l'assoluta grazia senza sforzo, ecc.). Perlomeno sarebbe necessaria, da

parte della teologia, una nuova considerevole interpretazione, che mettesse a proprio fondamento i parametri sopra evidenziati quali criteri e principio.

In questo punto si è inserita la trasformazione e la *nuova interpretazione di temi cristiani* e di motivi in Rahner. E non si potrà dire che la teologia da allora abbia proseguito e abbia posto con ancora più coraggio le questioni e le abbia elaborate più fruttuosamente. In generale il discorso teologico è ancora troppo poco modesto, autocritico, non riflette affatto sulle condizioni e sui limiti di ciò che è conoscibile. Si parla della Trinità, della croce e della grazia così come se tali concetti si dessero in modo evidente e si potesse da questi dati dedurre tutto il resto. Con quanta imprecisione si parla di persona, natura, amore, vocazione, storia della salvezza ecc., quanto raramente vengono nominate le condizioni della verità e della sua verifica oppure anche soltanto l'umana desiderabilità e capacità di accoglienza di tali misteri. Per Rahner perciò non poteva darsi alcuna affermazione teologica che non avesse determinato il proprio percorso di conoscenza e i limiti ed il valore di quest'ultimo. Ancora di più, i misteri fondamentali del cristianesimo si lascerebbero evidenziare soltanto lì, nel luogo del loro manifestarsi e a partire dalla dinamica e dalla delimitazione, dall'infinitezza e dalla limitatezza del conoscere, e da esso proromperebbero in modo salvante e giudicante per ripercuotersi ovviamente su di esso. La Trinità, l'incarnazione e la grazia appaiono soltanto (significativi) quali condizioni di sostegno della possibilità di una comprensione libera e liberante della persona e del mondo. Pertanto si misurano (nonostante la loro asimmetria) in modo reciproco. Un mistero che non si manifestasse quale concessione di una libertà e di un processo di comprensione aperto e non venisse così accolto, sarebbe inaccettabile mitologia. E al contrario: una libertà che non fosse consapevole che essa è soltanto in

quanto premessa ed imposta a se stessa, dotata di se stessa e perciò (davanti a se stessa e alla sua origine) debitrice, sarebbe titanica, irreal e le spetterebbe il verdetto di essere un falso e camuffato illuminismo; altrettanto varrebbe per un intelletto che non si esponesse a ciò che non è compreso e a ciò che è incomprensibile, e non si definisse a partire da lì.

Autocritica limitazione della ragione, obbedienza produttiva nei confronti delle *leggi e dei limiti della conoscenza così come della libertà* sono dunque contemporaneamente *luogo, compimento, tema, metodo e criterio* del pensiero trascendentale, la cui cifra consiste proprio in questa coerenza di forma, procedimento e contenuto. Un'effettiva coniugazione di una teologia cristiana a partire da questo parametro è senz'altro un compito aperto, specialmente ed in modo sofferto in quelle dottrine che sono collegate in profondità con il concetto di realtà e di libertà, dunque i concetti di grazia, di vocazione, di provvidenza, di ispirazione – e la loro appena abbozzata relazione con la mistica. Essi non sono (in modo estrinseco) veri in quanto semplicemente irrompono dall'alto e neppure sempre validi in quanto realtà e modelli esplicativi generali (si pensi al cattivo uso che con essi può essere fatto e viene fatto), ma si danno a partire da un cammino esperienziale lungo ed individuale, e dalla sua interpretazione – quali immemore origine e destinazione di quest'ultimo, nella misura in cui l'umana libertà si esperisce e si manifesta al centro di se stessa come misurata, dotata, dovuta, in modo inatteso feconda, e in tutto ciò espropriata e a sé (e in ciò a molti) destinata.

Nella misura in cui ciasc-uno è incondizionatamente investito di e iniziato nel centro della sua persona, la libertà si lascia pensare soltanto in quanto autorapporto, il quale si relaziona a se stesso e nello stesso momento a tutte le altre libertà e al comune fondamento e orizzonte,

di fronte e nel quale tutti sono allo stesso modo co-originari (così si potrebbe riformulare l'imperativo categorico). A partire da un'autoispezione della libertà, fondata in modo trascendentale e fenomenologico, si lascerebbe allora prudentemente ricostruire il significato di questi misteri, ricordare il loro carattere liberante e consolante, che sosterebbe anche la biografia dei singoli. Il corrispondente stile di annuncio non è allora la catechesi né la predica moralistica, ma la mistagogia, che risveglierebbe e scoprirebbe con delicatezza l'anonima presenza dei misteri cristiani nella vita, la quale dovrebbe contemporaneamente diventare avviamento verso una riuscita storia di identità.

2. IL PENSIERO (EBRAICO) DELL'IN-CONTRO

Più difficile e più necessario ancora è il confronto della teologia cristiana con l'ebraismo. Da duemila anni ritenuti dal cristianesimo superati, sono proprio i pensatori, gli scrittori, i compositori, i fisici, gli psicologi e i sociologi ebrei che determinano il (sub-)conscio del nostro secolo. Probabilmente proprio per ciò risulta così difficile all'uomo europeo di oggi decidersi per una prospettiva centrale della storia (Cristo), per una verità, per una forma di rappresentanza. Il pensiero (postmoderno) è infatti improntato all'ebraismo, cioè si comprende in quanto aperto, prospetticamente multipolare, pluri-dimensionale, democratico, analizzando ogni posizione in modo critico a partire dal suo contrario e dalle sue possibili conseguenze negative. In tutto ciò esso si definisce non più pensando a partire dall'unità, dall'assoluto e dalla verità, ma in vista della rottura del reale, della vulnerabilità e fragilità dell'esistenza, delle vittime dell'unità e della totalità. È come se in tale pensiero la logica della croce, la quale parte dagli scon-

fitti, dai deboli, da coloro che sono privi di forza, per la prima volta fosse entrata nel *metodo del pensiero*, e questo dopo duemila anni di discorso cristiano sulla croce.

Memorabile dunque il coraggio di reggere al nulla, alla rottura, al dolore e alla morte e alla violenza, di rivederli in modo preciso e senza paura; il coraggio di pensare a partire da essi, senza cedervi – e senza sapere subito di una soluzione o di una salvezza; il coraggio di lasciare le cose aperte, di esporle ad una molteplice controlettura, per lasciarsi in tutto ciò impressionare e considerare a partire da esse. Memorabile quanto precisamente, dal punto di vista fenomenologico, vengano determinati il dialogo, l'amore, la parola, e solo in questo modo si mostrano quale rivelazione dell'Io/Egli di Dio; e tale Dio compare come evento imponente che avanza impetuosamente e dona a ciasc-uno nome e presenza, senza che ci sia molto da dire di lui e della sua essenza eterna (Rosenzweig, Buber, Levinas).

Memorabile come Scrittura, grazia, reprobazione, morale cristiano-borghese, vengano prese alla lettera e considerate per così dire dal basso, dal punto di vista delle possibili vittime e come con tutto ciò vengano convinte della loro problematicità se non addirittura della loro irrealtà (Kafka, Adorno); memorabile come in modo preciso e apertamente non dogmatico si legga la Scrittura e la tradizione, si spazzoli contropelo il testo, e come sembri che da essi e da ogni parola si carpiscano anzi si spremano i possibili significati (Benjamin).

Memorabile in quale misura la giustizia pratica, il valore utopico della speranza delle immagini e delle rivelazioni (Bloch), l'umanità di una libera intelligenza, che non si piega ad alcun *totum/totem*, costituiscano il *pathos* e la vibrazione dei loro scritti (Canetti, H. Arendt); memorabile quanto precisamente il senso del tempo, dell'intuizione e dell'oggettività venga determinato (Husserl, Sche-

ler) e come il passato venga ricordato con una metodica anamnesi (Freud, Bergson, Proust). Memorabile quanto coraggiosamente e attentamente questi pensatori ascoltino la stupenda inesauribilità e impossibilità di una biografia, il messaggio dell'inconscio e dei sogni (Freud, H. Broch), quanto tempo viene concesso e dedicato alla sventura spesso rimossa dell'umana esistenza (S. Weil, Freud, Socialismo), quanto in generale l'attenzione per l'istanza del momento, per il *kairos* plasmi tutto, come questa attenzione affilata, acuta eppure accogliente sia per così dire il sacramento originario, dal quale tutti i tratti elencati si nutrono (Buber). Da qui la vicinanza di mistica, *ethos* e precisione della scienza, uniti al senso per il singolo in quanto singolo e per il flusso della vita (Simmel), mantenendo vivi la relazione correlativa e seriale e la molteplicità di ottiche, che determinano tutto e ognuno (Einstein, Schönberg).

Molte domande possono venire poste a partire da qui al cristianesimo e alla sua teologia: sembra che entrambi nella loro autorappresentazione, nella storia della Chiesa e dei dogmi, tendono ad una storia dei vincitori, che tutto misura in riferimento solo alle categorie di questi ultimi. A partire dalle ottiche sopra evidenziate sarebbe da chiedere come il cristianesimo si pone nei confronti delle proprie vittime, se non sarebbe necessario una revisione del suo discorso sugli eretici, sugli ebrei e sulle altre religioni, se in verità proprio questi non possano risultare permanenti luoghi della verità, che preserverebbero l'ortodossia dall'eresia, dalla scissione e dall'unilateralità. Che succederebbe per esempio, se si considerasse la teoria della grazia non solo seguendo Agostino, ma anche le giuste intuizioni di Pelagio, se si considerasse la verità cattolica con gli occhi dei protestanti, e a partire da ciò si tentassero nuove interpretazioni, dunque se non si seguisse la logica dell'autoaffermazione, ma quella della *kenosi*, anzi

se proprio questa diventasse *metodo teologico* (anche se forse basterebbe già solo un minimo di cortesia e di urbanità). Altro e più differenziato sarebbe il discorso circa l'origine del cristianesimo in mezzo all'ebraismo, circa la rottura tra il Cristo terreno e il Cristo risorto, tra il Cristo e la Chiesa, tra Dio e il mondo (M. de Certeau). La teologia cristiana è qui sempre fissata nella ricerca di continuità, di unità, di fondamenti di tutto ciò che è essenziale nell'evento del Cristo. È questo necessario, legittimo, utile? Non sarebbe più vero teologicamente, umanamente e fenomenologicamente indugiare più a lungo nel luogo dello iato, della rottura, della croce, senza appellarsi subito alla risurrezione, tanto più che questa, nella sua insistenza evidente, resta un processo assolutamente inaccessibile e fragile, anzi polivalente (perfino agli occhi e nella reazione degli stessi apostoli)? E come dovrebbe apparire un possibile concetto della verità della rivelazione, che partisse dalla presenza degli ebrei, considerata nella sua rilevanza spirituale e salvifica, e non cadesse sotto il livello delle dialettiche di Rm 9-11? Appena pensabile è sinora, infine, una teologia che lasciasse aperto molto, leggesse proprio la Scrittura, la croce e la storia della Chiesa con diverse ottiche e garantisse anche la *perplexità*, la quale conviene al teologo più che a chiunque altro.

Noi sappiamo ancor molto poco del principio del tempo (non inizia la *Genesi* con la seconda consonante dell'alfabeto ebraico, lasciando a Dio l'origine effettiva?) e del cosmo, dell'inizio della Chiesa, delle effettive intenzioni di Gesù – o addirittura di Dio. Sappiamo poco di ciò che significhi “amore” per Dio e per gli uomini, presso coloro che vivono in Asia o in Africa o in Europa, che cosa indichi “redenzione attraverso la croce” e come questa si realizzi, che cosa di essa sia visibile nella storia della Chiesa e dello spirito; ancora di meno sappiamo dell'escatologia, del corso e della fine catastrofica o evoluti-

va della storia, dello stadio intermedio, del giudizio e dei suoi criteri.

Questa produttiva perplessità, questa elasticità nel *rovescio delle prospettive*, questa imposta capacità di abitare le *distanze*, il non-ancora e il non-più e il loro troppo, di pensare l'*assenza di Dio*, attraverso la quale soltanto egli sembra splendere (in modo sufficientemente oscuro), di non stancarsi nella ricerca del nome e della salvezza di ognuno – tutto ciò sarebbe se non da assumere per la teologia cristiana nel metodo e nel linguaggio, nella rappresentazione e nel cammino, almeno da piantare quale fermento e seme nella sua autocomprensione e nel suo movimento ed ancora di più nel suo più intimo senso e tatto squisito. Che questo finora sia accaduto solo presso alcuni percorritori di frontiera per la maggior parte protestanti (H.J. Kraus, F. W. Marquardt, qualcosa di importante si trova in Barth ed in Metz e ora attorno a J. Wohlmuth) non parla a favore dell'attenzione ospitale della teologia.

3. PENSIERO DIALETTICO

Più facilmente il sistema di pensiero di *Hegel* è stato recepito e messo a frutto nella teologia. Nessuno dei nuovi teologi, sia Balthasar o Barth, Jüngel o Pannenberg, Küng o Moltmann, è comprensibile senza di lui, anche quando essi ancora ne prendono le distanze. Per la prima volta nella storia del cristianesimo è sorta una *coerente teoria della sua essenza e della sua storia*, nella quale tutti e tre – lo sviluppo storico, il nucleo dogmatico come la loro teoria – vengono letti in quanto rivelazione di Dio, il quale si dà con ed in loro. La *kenosi*, l'*autoespropriazione di Dio* in quanto Spirito è con ciò diventata in un nuovo modo *centro contenutistico e procedimento metodico della teologia*. Con ciò ad Hegel riesce, in un modo

sino ad allora mai raggiunto, di leggere Dio in quanto *processio* trinitaria, evento dello Spirito che si comprende nell'alienazione (e con ciò la natura quale Spirito anonimo e seminale); gli riesce di leggere la creazione in quanto sviluppo nella e della Trinità nell'altro da sé, l'incarnazione e la croce in quanto rivelazione dell'essenza di Dio ed evento dello Spirito – e il cristianesimo quale centro di un'immensa storia di autointerpretazione dello stesso Dio nella religione, nell'arte, nella filosofia e nella cultura. Con ciò anche la storia postcristiana ottiene un *significato di manifestazione*. Essa è necessaria affinché ciò che è accaduto in Cristo possa realizzarsi nel gesto di una libertà finita: e questo permette di leggere ogni manifestazione essenziale dell'uomo pre- o post-cristiana quale *kairos*, quale presenza dello Spirito. Corrispondentemente il conoscere umano non è un qualsivoglia avvicinamento a Dio, ma prende parte nello stesso Spirito alla conoscenza divina, la quale da parte sua si attua (solamente?) in quella. Da parte nostra, non è qui possibile alcuna separazione – e dopo l'evento dell'incarnazione neppure legittimo. La storia della rivelazione non è arbitrio, ma ha luogo in modo rigidamente logico ed è da comprendere in quanto tale. Che a partire da qui si raccomandi un concetto di *libertà* imparentato con la *necessità* (la quale deve essere compresa proprio come autocompimento della sua essenza, come potenzialità al suo cambiamento e alla sua autocorrispondenza), dovrebbe apparire chiaro. Per la *comprensione logica* vale: ogni fenomeno e ancora di più i misteri centrali del cristianesimo debbono essere compresi multidimensionalmente e multiprospettivamente, dunque a partire dall'assoluto come dal soggetto conoscente e da un'ottica oggettiva (sociale, culturale, morale, di storia universale), quale loro punto di incrocio. Considerato in maniera ancora più strettamente logica, ogn-uno appare in quanto indefinito non-essere e divenire se stesso, in quanto au-

tointerpretazione che si conserva nel suo alterarsi, come esito e soggetto di tale cambiamento, in quanto manifestazione e processo della propria essenza; infine quale soggetto che deve comprendersi sul cammino verso la realizzazione dell'idea, dell'unità tra soggetto e mondo – e concretamente posto nella molteplice relazione di riconoscimento amorevole e di obbligo, cosa in cui quelle logiche si incarnano storicamente e variano, e solo così si realizzano.

In tutto ciò Hegel ha penetrato la teologia sino alle viscere, ha trattato i suoi più intimi problemi e ha offerto sorprendenti soluzioni. Ha scritto *la* grammatica filosofica del cristianesimo. E chi abbia letto soltanto un po' di Origene, Evagrio, Scoto Eriugena, Anselmo, Tommaso, Cusano, chi conosca le difficoltà della determinazione del rapporto tra l'essenza/natura di Dio e le relazioni personali, del rapporto tra Dio e storia, tra cristologia e pneumatologia, può solo rimanere stupito dinanzi a questa prestazione o, meglio, può andare con essa oltre di essa. Contro molte interpretazioni unilaterali di Hegel bisogna prendere consapevolezza che egli abbia interpretato ogni tappa dello sviluppo del mistero con l'aiuto di *più ottiche e logiche*. Pertanto l'incarnazione e la croce vengono considerate una volta totalmente a partire dal Gesù terreno ed individuale e dalla sua azione anche politicamente rivoluzionaria (dunque nel senso di una teologia liberale o di una teologia della liberazione); in seguito a partire da Gesù come colui che rivela lo Spirito e il suo percorso (dunque come cristologia pneumatica); ancora a partire da Gesù come coscienza divino-umana nella quale ogni uomo si rivela (Rahner), come alienazione kenotica del Logos e alienazione rivelativa di Dio, quale si compiono solo nella croce (Balthasar, Moltmann), e infine come punto di incrocio e di congiunzione, nel quale si sigilla e si riflette la storia universale (Pannenberg). Con ciò egli è il primo

che abbia pensato un'organica e logica unità di cristologia dell'incarnazione e cristologia della croce. E anche l'evento della croce viene avvistato di nuovo totalmente dall'ottica del Gesù (fallito) terreno, della missione del Logos, del sacrificio dell'amore, della soddisfazione e infine della rivelazione dello Spirito nella risurrezione e nella creazione della comunità, che nasce con la loro comprensione teologica. L'evento e la sua interpretazione si coappartengono, soltanto insieme vengono salvaguardati.

La teologia dopo Hegel non deve accogliere tutte le sue forzature di sistema, ma farà bene a non cadere sotto il suo livello. E infatti nel periodo a lui successivo la centralità del pensiero della rivelazione è diventata evidente, in esso Dio viene compreso come autointerpretazione nella storia e viceversa questa viene intesa quale processo della sua presenza¹, come anche è diventata evidente l'idea che la dottrina della Trinità sia da sviluppare a partire dalla croce e la croce da comprendere come punto più alto e più profondo della rivelazione trinitaria. In questa intuizione esiste oggi nella dogmatica speculativa un consenso ecumenico molto ampio (Moltmann, Jüngel, Pannenberg, Küng, Mühlen, Balthasar). Con ciò sono superate molte delle classiche *impasse* della teologia come la separazione dei trattati *De Deo uno/De Deo trino* oppure la perplessità rispetto alla dottrina della redenzione (con la conseguente ascetizzazione e moralizzazione del cristianesimo in nome della croce).

Tuttavia nella teologia recente si manca sempre in concretezza nel procedere e nella coerenza. Cioè si sono tirate alcune conclusioni sulla storicità di Dio e sul senso di rivelazione della storia, ma in modo astrattamente generalizzato e Dio non viene ancora pensato in modo preciso quale evento di interpretazione e processo di rivelazione,

¹ Cfr. P. EICHER, *Offenbarung*, Kösel, München 1977.

perciò anche la storia (e pure la storia dei dogmi e della Chiesa) e ancora di più la modernità restano teologicamente non comprese, ancora possono venire addirittura concepite come estranee a Dio. Al contrario, Hegel stesso si pone esattamente nel suo *kairos*: sa leggere l'illuminismo, il romanticismo e l'ortodossia quali con-tributi alla verità – e sa in relazione ad essa relativizzarli. Qualcosa che ci avvicini a tale intelligenza non si dà in alcun modo nella *kairologia* ecclesiale (dove forse almeno per la dottrina della grazia si raccomanderebbe di comprenderla come storia della coscienza della libertà di fronte ed in Dio). Infine manca sempre anche la coscienza che le *diverse logiche della teologia* (forse pure delle confessioni) si completano nel loro rimbalzarsi polare, che solo nell'ottica delle diverse prospettive il mistero si mostra come qualcosa ogni volta di più grande. Qui sarebbe da augurarsi una vivacità dello spirito, un coraggio del pensare, come forse li possedevano un Anselmo (il quale sempre dispose che le ristampe del suo *Proslogion* contenessero la confutazione di Gaunilone) o di un Tommaso. Essi avevano la consapevolezza che la Trinità deve interamente comprendersi dall'unità dell'essenza e dalla correlativa molteplicità delle persone, che la cristologia deve interpretarsi a partire dalla divinità allo stesso modo che dall'umanità nel suo aspetto naturale e personale, senza che il centro unificante si svelasse interamente.

A questo punto si mostra chiaramente che in teologia ci vuole più del pensiero. È piuttosto necessario il coraggio di percorrere un lungo sentiero di purificazione, di esperienza, di superamento integrante della propria come della comune storia, è necessaria una elaborazione ed una pratica delle ottiche opposte (Bibbia ed ellenismo, pensiero naturale e personale, ontologico e storico), di modo che la teologia non elabori soltanto e forse prima di tutto temi e contenuti, ma piuttosto diventi una storia riflettuta

del percorso di un annuncio e di una esperienza immensi (per questo la sequenza delle opere in Agostino oppure in Anselmo, in Tommaso e in Cusano, in Kant ed in Hegel appartiene alla forma del loro pensiero).

Così la fede in Hegel (come in Meister Eckhart), nonostante il loro orientamento contenutistico, viene considerata, invece di obbedienza, fiducia, accettazione di contenuti (*credenza*), piuttosto come cammino dell'esperienza e della purificazione di una coscienza schietta sul cammino verso se stessa, come passaggio e svolta verso il suo assoluto fondamento. A questo è necessario ancora prestare attenzione².

4. PENSIERO SPERIMENTATO – SPERIMENTABILE

L'esperienza è più dell'evento, piuttosto è l'attenta unità di accadimento del momento (il quale però già mira ad un orizzonte, corrisponde ad una storia vitale continua; un aspetto, che nella Bibbia per lo più resta schermato, poiché questa è interessata all'intervento e all'esigenza di Dio) e della interpretazione seguente. Quanto più intenso è il vissuto, tanto più tempo esso necessita per la realizzazione (come effettività e percezione): sino a quando i discepoli diventano apostoli, gli amanti una coppia sposata... L'esperienza deve dunque in ciò reggere al capovolgimento delle iniziali qualità del suo vissuto (gioia, dolore, i quali lungo il cammino mostrano il loro altro volto e solo così si trasformano in esperienza), all'imposizione del destino e alla libertà (io devo ed io posso interpretare il mio destino), alla sua finitezza e incompiutezza. Solo se si tiene conto di tutto ciò, ripensando se stessa, essa diventa esperienza.

² Cfr. M. VANNINI, *Dialettica della fede*, Marietti, Casale Monferrato (AI) 1983.

Viceversa *il pensiero è più del pensiero*, cioè è pensiero iniziato, esperto, donato, che accompagna una forma del mondo ed è da essa portato. Sempre si dà qualcosa al pensiero – da pensare. Il pensiero è ospitale, ricettivo, richiede un'occasione ed un appoggio, dunque il terreno dell'esperienza, per poter trovarsi presso di sé e presso la verità. Qui necessita sempre la svolta, nella quale esso si pone di fronte alle condizioni, alle leggi, alla benevolenza e al dovere del suo cammino. Non vi è grande pensiero che sarebbe privo dell'essere, del Logos, dello spirito, delle ultime massime, che non si consegnerebbe ad essi per divenire un pensiero rilassato, attento, che acconsente alla verità di se stesso.

Su questa strada della concrezione esso si apre quasi necessariamente, da una coerenza interna, alla *visione dell'arte, della religione e della poesia* (così in Kant, Hegel, Schelling, Heidegger) e più di recente (dal tempo di Merleau-Ponty, della fenomenologia, dei filosofi del *mondo della vita* e della psicologia) alla *visione dei sogni, dell'inconscio, del corpo*, ed in ciò è vicinissimo all'immagine biblica del mondo. Pertanto è davvero sorprendente il fatto che la teologia, in questo forse troppo segnata dall'animo greco, assegni poca attenzione a queste forme elementari dell'umana autopresenza e dell'esperienza dell'altro. In ciò essa rimane (come il suo concetto di verità) troppo astratta, uniforme, e da tutto ciò deriva la ragione per cui il cristianesimo convinca poco nel presente così segnato da mondi esperenziali plurali.

Qui ci sarebbe molto da scoprire. È, sì, giusto descrivere il cristianesimo come una religione storica, personale, vincolata alla parola (testo), alla libertà, all'incontro, addirittura all'amore estremo della croce, ma sarebbe unilaterale dimenticare oltre ciò *la parte naturale della religione*, il collegamento archetipo e essenziale di tutti i tratti fondamentali dell'uomo. La religione si fonda ontologi-

camente, filogeneticamente, biograficamente e antropologicamente su immagini primigenie, riti, simboli, sulle esperienze primordiali con i genitori, con la natura, la liturgia, i ritmi dell'anno, gli elementi (acqua, terra, aria), con la necessità di adattarsi alla connaturalità. Così Abramo era religioso prima della sua partenza e probabilmente già critico anche nei confronti del culto ancestrale, e pronto alla partenza. La Bibbia non racconta nulla di questi presupposti, i quali tuttavia sono dal punto di vista di una biografia quelli più importanti. Perciò il cristianesimo (e questo va detto contro qualche posizione protestante estrema che ritiene autentico solo lo specifico del cristianesimo come la croce, la grazia) non si dà mai nella sua purezza, ma sempre soltanto in quanto ellenizzato, a metà incastonato e supportato e arricchito dalla religione, dalla prassi sapienziale della vita e dalla speculazione. Per questo era necessario lo sviluppo dell'Antico Testamento verso la *Sapienza*, lo sviluppo della comunità neotestamentaria verso il proto-cattolicesimo delle ultime lettere paoline oppure verso la visione simbolica dell'*Apocalisse* di Giovanni.

Di tutto questo la teologia ha poca consapevolezza. Eccezion fatta per qualche voce esterna (come H. Timm, E. Drewermann, J. Pohier; una lodevole eccezione tra i grossi autori sono A. Stock, Moltmann e Balthasar) dove sarebbe una teologia che non avviasse solo marginalmente il suo percorso dalla liturgia e dalla mistica, ma li elevasse ad effettivi *loci teologici* e vi sapesse trovare spazi e contenuti della riflessione? Fuorviante è anche il modo con cui essa si pone nei confronti della percezione dell'inconscio e del corporeo. La teologia non possiede quasi nessuna intuizione nei confronti della soggettività del corpo, di come esso determini dall'interno la vita, il pensiero, il compimento anche della religione, di quanto sarebbe importante la comunicazione intercorporea per la vita nella comunità, nella liturgia e nella Chiesa, di quan-

to in modo decisivo la dottrina della grazia potrebbe imparare dalle scoperte della psicologia del profondo e dall'atteggiamento del terapeuta. Non abbiamo ancora categorie adatte per descrivere la presenza dello Spirito nella preghiera e nell'esperienza. Manca, accanto ad una psicologia del subconscio ed oltre essa, un qualcosa come una *fenomenologia della coscienza non-tematica pneumatica*, la quale dovrebbe agire non soltanto attraverso impedimenti moralistici, ma piuttosto creando stimoli, ampliando e andando in profondità³. E la dottrina della grazia ha imparato finora molto poco dalla psicologia dei mistici e dal cammino esperienziale dei santi, per esempio le teorie di Sant'Agostino non sono state lette a sufficienza a partire dalla sua storia di vita, per comprenderle meglio – e adeguatamente relativizzarle.

Qualcosa è stato fatto nella *teologia fondamentale*, la quale nel nostro secolo (da de la Taille e Gardeil, ma si pensi anche a Maréchal, Rahner, Metz, Balthasar) ha considerato la questione della *analysis fidei* in gran parte a partire dalle leggi del cammino mistico dell'esperienza. Manca invece una teologia fondamentale, che sia liturgicamente orientata, che dunque parta dalla comunità che si attua nella preghiera, nei gesti, nel rito, nella Predicazione e nell'arte (pittura e costruzione delle chiese), di sicuro luoghi centrali della trasmissione e della salvaguardia (antropologica, teologica, storica e vitale) della religione. Si pensi solo al fatto che i più antichi frammenti delle lettere paoline recano un carattere di inno.

In tutto ciò la teologia guadagnerebbe in chiarezza, in gioia per le immagini, in libertà. Il cristianesimo apparirebbe non soltanto (per quanto ciò sia necessario) sotto

³ In riferimento a ciò sinora quasi solo le opere di U. Mann e della sua scuola: *Tragik und Psyche. Grundzüge einer Metaphysik der Tiefenpsychologie*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981.

l'aspetto della verità, ma anche della bellezza, di una bontà attraente, si comporterebbe meno in modo da imporre e da vietare e più come un invito all'interpretazione e alla vita. Potrebbe offrirsi quale "motivo", che sarebbe un appoggio ed un pungolo per il pensiero, per il volere e la visione del mondo; quale possibilità concreta di mettere in ordine la vita e quale possibilità di vedere il *nexus misteriorum* come un'opera d'arte imponente, che avrebbe un ascendente sull'interpretazione e la renderebbe significativa. Allora esso potrebbe ancora significare qualcosa per un pensiero ed un sentimento vitale (postmoderno) orientato all'arte, all'estetica, al sentire molteplice, al potere giocoso. Ed infine sarebbe urgentemente necessaria una teoria, che poi su tutti gli ambiti comunicasse una visione delle leggi della *seconda conversione* (*midlife crisis*, svolta, e cambiamento di vita), in quanto, in relazione all'attuale prospettiva di una vita molto lunga degli uomini e all'apertura della nostra società, diventa sempre più difficile sostenere il vigore della decisione di fede e la forma di vita scelta una volta per tutte. Necessitano piuttosto frequenti revisioni, le quali debbono di nuovo collocare e risignificare anche l'orizzonte trascendentale dell'interpretazione, cioè l'opzione fondamentale di una vita. La verità si salvaguarda soltanto *in mezzo a* e *come* nuova interpretazione. E un cristianesimo che non si aggrappasse soltanto alla fede ma che si inserisse pure nella dinamica del pensiero esperto come tale, sarebbe interessante anche in una lunga storia per i diversi stadi della cultura e resterebbe fresco, entusiasmante e invitante, e darebbe ad essi qualcosa da pensare, da vedere, da capire e da scoprire. Sviluppare da qui una dogmatica, imparare a vedere il cristianesimo come un paesaggio, dove vi sono cose infinite da scoprire e da sperimentare, sarebbe uno dei remunerativi compiti del futuro, un motivo sufficiente per non invecchiare anzitempo (A. Rizzi, J. Pohier).

5. RETROSPETTIVA

Cristianesimo e teologia al banco di prova del pensiero moderno, una lezione forse dolorosa ma anche stimolante ed entusiasmante — con la speranza che la verità dello Spirito sia abbastanza ricca da rendersi presente a suo modo in ogni tempo.

Scrivendo per teologi, ci siamo qui limitati ad una unilaterale direzione di ricerca. Ovviamente anche la teologia ha in questo dialogo qualcosa di stimolante e di critico da dire. Non si dà alcun pensiero filosofico che, d'accordo o meno, non viva di motivi, temi e intuizioni teologici. È a partire dal loro spazio che sono visibili anche le strettoie, i *deficit* e i limiti delle forme di pensiero di volta in volta presenti. Così Kant non pensa per nulla in modo sufficiente il carattere storico del cammino conoscitivo della ragione (al proposito si vedano soprattutto le ricerche di R. Schaeffler), al pensiero ebraico manca forse la coscienza circa le premesse ontologiche della vita e dell'esperienza, e perciò inclina ad accentuare eccessivamente l'essere esposto, la negatività, la forma del dolore della vita, la presenza dell'altro e con ciò danneggia il proprio fondamento vitale. Sul concetto hegeliano della libertà e della storia di Dio nella contingenza è stato già detto fin troppo in termini critici, perché ci si debba ripetere un'altra volta (forse il pericolo principale del cristianesimo e della teologia in quanto realtà storicamente orientate è in generale la noia, la ripetizione delle stesse cose, la quale nella trasmissione tradisce e soffoca il contenuto). Qualcosa di simile vale per la psicologia. A me però pare inutile — e per la vitalità della teologia — mortale, che a causa di possibili pericoli (soggettivismo, psicologizzazione, panteismo...) si smetta di pensare, tanto più che non è affatto facile separare i pericoli liminali dal pensiero che si espone alla prassi del proprio invecchiamento.

Infatti è più difficile di quanto normalmente si pensi riflettere in tutta serietà su cosa sia Trinità, creazione, incarnazione, redenzione e grazia, su cosa significhino Spirito e "conversione" senza in tutto ciò toccare il confine della gnosi, del soggettivismo, del panteismo – ed aver intravisto nei loro abissi, senza essere tentati da essi. Si dà grande teologia da Origene verso Tommaso sino a Rahner e Balthasar solo al prezzo di una tale tentazione attraversata.

capitolo quinto

IL NEOPAGANESIMO AGNOSTICO E LE RAGIONI DI UNA FEDE RINNOVATA

1. TESI E PROSPETTIVE

Uno dei grandi misteri della storia è che ogni rivoluzione porta ad una ri-voluzione; ogni avvenimento si ritorce contro di sé, si ribalta nel suo opposto, sfocia in ciò che avrebbe voluto superare. E, infatti, niente in questo "piccolo mondo antico" risulta mai del tutto superato; tutto si ripropone, si ri-presenta alla ribalta, sia pure in modo travestito e trasformato. E questo sarà anche il destino del cristianesimo, sempre raggiunto, sostenuto, fecondato e minato dalle diverse ondate di ellenizzazione e ri-giudaizzazione.

Durante gli ultimi decenni, la fede cristiana ha subito un processo "viscerale" di de-realizzazione, di un venire meno di convinzione; si è rotta la cinghia di trasmissione, il transfert naturale tra quotidianità e preghiera, tra fede e gestualità vissuta. Manca oggi uno stile incisivo di vivere la fede e di trasmetterla alla futura generazione.

Assistiamo da Schiller, Hölderlin e Nietzsche in poi ad un rigurgito del mondo pagano, preplatonico, politeista, kairologico (il momento felice o intenso è divino, *theion*), ad un nuovo rinascimento all'insegna del postmoderno, di cui Prometeo, Ulisse, Apollo, Dioniso, Edipo, Sisifo, Ermete ed Orfeo sono i numi tutelari. Questo mondo pagano è ormai entrato nel subconscio del mondo occidentale, mescolandosi con figure e viaggi spirituali dell'Orien-

te (pensiamo solo al *Siddharta* di Hermann Hesse).

Questo paganesimo si propone come l'opposto liberante del cristianesimo. Esso

accoglie le novità con interesse e spirito di tolleranza; sempre pronto ad allungare la lista degli dèi, esso contempla l'addizione, l'alternanza, ma non la sintesi... La storia è lenta e l'individuo invecchia alla svelta. Ma qualcosa nell'allegria sempre rinnovata dei politeismi (più preoccupati di rinascita che di eternità), nella serenità senza enfasi dello stoicismo e degli epicurei, ci dà a intendere che né la felicità né la coscienza hanno bisogno della speranza¹.

Ma il passato apparentemente remoto si ripropone anche in un'altra forma inaspettata, quella di un neoebraismo agnostico che sembra volerci imporre un ritorno nel deserto. I pensatori ebrei-illuministi hanno fomentato tutte le istanze e i temi del postmoderno. Mentre la Chiesa cattolica si dibatteva nella crisi del modernismo, sono stati loro ad inventare e a ridefinire la nostra mentalità pre-conscia: psicanalisi, fenomenologia, sociologia, la nuova fisica, musica ed arte del raccontare, la filosofia della vita, del dialogo, della dialettica negativa. In Freud, S. Weil, Löwith, Adorno e molti altri, i temi forti di una tale ateologia del deserto si è anche legata ad una ripresa di mitologemi della Grecia antica.

La nostra scommessa è quella di rileggere questa stagione senza pregiudizi di sorta e come una *chance* per un cristianesimo rinnovato. Inoltre possiamo dimostrare che molte delle istanze della teologia recente rispondono già, spesso in modo cifrato e indiretto, alle sfide del mondo ateologico appena delineato.

Potremmo ancora aggiungere che oggi non viviamo solo una svolta antiplatonica e pro-ebrea, ma anche un

¹ M. AUGÉ, *Genio del paganesimo*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, 14, 301.

contemporaneo venir meno delle coordinate del sistema di Costantino (sul piano del potere e della rappresentazione statale-sociale) e di Agostino (e del suo primato peccato-grazia-predestinazione). Si tratta certo di una liberazione ma anche di un vuoto che ci circonda e a volte perfino ci divora.

2. IL RITORNO IN GRECIA E NEL DESERTO: IL MONDO PRECRISTIANO

2.1. La svolta antiplatonica e l'inversione dei valori

Da Origene fino a Rahner e Balthasar la teologia e la devozione cattolica sono rimaste legate ai primati del mondo platonico: dell'eternità sul temporale, dell'unità sulla pluralità, della ragione sui sensi, della volontà sulle emozioni, dell'idea sulla realtà, della realtà sulla possibilità, dello spirito sul corpo ecc. Ora questi primati dell'esperienza sacrale si sono invertiti, rovesciati. Da Nietzsche in poi pensiamo e viviamo il primato della vita sull'idea, delle potenze sulla realtà, del momento felice sull'eternità. Sembra che facciamo fatica a trovare forme di vita religiosa che corrispondano a questa rivoluzione del sentire.

Eppure di per sé la fede cristiana non dovrebbe temere i nuovi accenti, essendo una religione dell'incarnazione, della differenza, dello stacco, del conflitto, della storia, dei sensi spirituali-sacramentali, del tocco, della sofferenza e della forza vissuta dell'uomo.

2.2. La svolta antiaristotelica

Dobbiamo prendere atto dell'estraneità alla sensibilità postmoderna delle categorie di essere, sostanza, causa,

analogia, mediazione, proporzione, virtù, le quali hanno sorretto l'impianto teorico e pratico della vita ecclesiale. Ora vige il primato della struttura, cioè di un'interdipendenza prospettica e democratica, ove tutto è uguale e infinitamente originale.

In questo, però, non ci muoviamo forse verso un cristianesimo relazionale, dai passaggi forti e fragili che distingue anche la logica e la dinamica dei misteri cristiani (Trinità, creazione, incarnazione, evento pasquale, eucaristia)?

2.3. Il ritorno al mondo misterico preplatonico

Assistiamo, dunque, al ritorno al mondo misterico preplatonico che si concretizza in una riscoperta

- del *pathos* dell'entusiasmo lacerante e lancinante, prometeo-emancipato, orfico-pitagoreo-iniziatico, materno-terrestre-erotico (Demetra), teodrammatico-cultico (Dioniso);
- del *theion* e degli dèi (il momento felice ed intenso, il *kairos* vissuto intensamente);
- della gioia della metamorfosi, della presenza estetica e dell'astuzia agonale (Apollo);
- della ragione trasgressiva, traduttrice, pluriprospettica, enigmatica che rispetta l'incommensurabile (Ermete);
- del girovagare eterno (Ulisse) e fallimentare (Sisifo), del destino tragico della storia davanti agli dèi remoti, beati e situazionalmente coinvolti;
- del conflitto e dell'olismo, del carattere contraddittorio del tutto (Eraclito) che pure rimane il medesimo (Parmenide).

È facile capire e subire il fascino di tutto ciò. Il contrasto-accordo tra Apollo e Dioniso

è la sostanza e la legge ultima del mondo. Alla religione olimpica – religione non della sottomissione o dei bisogni del cuore, ma della chiarezza dello spirito – era riservato di riconoscere e venerare – là dove altre religioni separavano e condannavano – "l'armonia di opposte tensioni, come quella dell'arco e della lira"².

Ovviamente, si trova qui analogia al fascino della religione orientale: «L'essenziale è la poeticizzazione dell'essere. Ci sono due generi di poesia: la poesia artistica e la poesia situazionale»³.

Potrebbe anche questo antagonismo forte trasformarsi in un invito verso un cristianesimo come evento e movimento *mistagogico*, kairologico, immaginativo, sciolto, plurale, ospitale?

2.4. Interruzione apocalittica

La storia del progresso e l'illusione di una modernità umanistica sono state smentite dal trauma delle due guerre mondiali, dai campi di concentramento e dalle ideologie totalitarie che rappresentano un ibrido (dionisiaco?) tra un illuminismo tecnico e un romanticismo oscuro, segnato da miti ancestrali come popolo, terra, sangue, uguaglianza, nonché da un sentire rituale al di qua di ogni morale o fede.

Andiamo verso una fede che avrebbe conosciuto il disincanto come *cantus firmus*, una fede scarna, umile, valorosa, minoritaria (Guardini)?

² W.F. OTTO, *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1983, 133.

³ L. LOMBARDI VALLAURI, *Nera luce. Saggi su cattolicesimo e apofatismo*, Le Lettere, Firenze 2001, 304.

2.5. Il ritorno nel deserto e la presenza incisiva della prospettiva dell'ebraismo

Il primato del "no" nei confronti di ogni asserzione "totale" (Weil, Rosenzweig), la dialettica negativa che smaschera ogni pretesa ideologica, evidenziandone le pretese nascoste di potere e gli effetti controproducenti, lo sguardo dal basso, dalla parte degli sconfitti, la strana inversione tra un cristianesimo vincente e un ebraismo "crocifisso", la precisione micrologica, il *pathos* del "forse" (Buber, Neher), dell'altro, del dialogo, della vita, della mistica del quotidiano – tutto ciò ha inciso in profondità la mentalità di ogni cittadino dell'Occidente, anche quella dei cristiani, destando spesso una coscienza infelice tra questi ultimi e contestando la centralità di un unico evento salvifico dentro la storia.

Come reagire a questo "attacco premuroso" da parte di coloro che da 2000 anni abbiamo ritenuto "superati"? Veniamo forse spinti verso una fede che terrebbe conto dei sofferenti, degli sconfitti, dei poveri, verso un'etica della concreatività e della compassione, del perdono e della promessa (H. Arendt), del riguardo dell'altro, verso una fede chiaroveggente, precisa, minoritaria, povera, ma forte di una testimonianza e fenomenologia profetica?

2.6. La svolta culturale del '68

La democrazia non è più soltanto una forma di governo, ma la matrice di una mentalità di vita: ognuno è originale, individuale e tutti siamo uguali – in cerca di e con un titolo per la qualità di una vita sana, compiuta. Il connubio tra illuminismo e romanticismo erotico-smascherante e quello tra un socialismo "idilliaco" e un liberalismo aperto si palesano nel mondo dei movimenti, delle donne, del-

l'androgino, del "soft", della non-violenza, dell'avversione nei confronti di ogni dogma e morale fissi.

Quale tipo di fede e di Chiesa potrà rispondere in modo empatico e critico a queste istanze?

3. INTERMEZZO: LA RIPRESA TEOLOGICA DELLA SVOLTA PRECRISTIANA

La consapevolezza teologica nei confronti di questi problemi non è molto sviluppata. Sul versante del dialogo con la sfida ebraica, ci sono parecchi tentativi di una ripresa serena, serrata e forte. La filosofia dialogica e quella dialettica hanno trovato infatti un riscontro fecondo in ambito teologico: basta pensare alla scuola di B. Casper a Friburgo e quella di J. Wohlmuth a Bonn per il primo, e a teologi come J.B. Metz e la sua scuola o A. Rizzi per il secondo fronte.

Meno esplicito pare il confronto con il mondo mitologico-greco. Vi prevalgono dapprima tentativi di un'accoglienza positiva (a nome dell'arte, della poeticità liberante, delle immagini e terapie del profondo) del mito: E. Drewermann, U. Mann, K. Hübner, in fondo già la teologia dell'ambivalenza simbolica in P. Tillich. Critico nei confronti di tali tendenze si dichiara, senz'altro, J. Taubes, che ricorda le differenze tra mito e storia già ribadite dal tardo Schelling⁴, con il quale la teologia recente non ha mancato di dialogare.

Un ampio confronto con il tardo Heidegger si trova in E. Brito, che ripropone da parte cristiana le categorie del Santo, del Padre (come figura di distanza e di riconoscimento della libertà filiale), del testimone e del credente, tutti custodi di uno spazio dell'abbandono e della libertà,

⁴ Cfr. J. TAUBES, *Vom Kult zur Kultur*, Fink, München 1996, 244ss, 344ss

forme di pensiero e di vita care anche a J.-L. Marion che dialoga direttamente con Hölderlin, Nietzsche e Heidegger, cioè le istanze più forti di una ripresa del paganesimo moderno.

4. VERSO UNA FEDE UMILE, MA NON DEBOLE: I NUOVI LOCUS TEOLOGICI

Consideriamo le possibilità di ri-prendere la situazione trascendentale della fede come scommessa aperta e audace, inerme, povera e coraggiosa, soprattutto nei confronti della istanza neoebraica:

a) la *povertà della parola* esposta al ludibrio della sorte e della intelligenza umana inviterebbe la teologia sia verso una parola umile e forte, spregiudicata e giudicante, dialogica e incisiva, che verrebbe da lontano, idonea a contestare e a contestualizzare il mondo; sia sulla traccia di un Logos che non presuppone una ragione trascendentale, ma la costituisce nell'atto dell'allocuzione (teologia dialettica, G. Ebeling, G. Ruggieri, T. Ruster, G. Gäde).

b) La *condizione apocalittica* della fede dopo la Shoah invita i teologi a non sottovalutare l'impossibilità del credere e ad immaginare una fede profetica, anamnetica, umile, che si sa giudicata e che condivide il dolore (Metz, G. Taxacher, H. Peukert, J. Moltmann), si espone al volto vulnerato ed esigente dell'altro, alla logica del dativo (Casper, Wohlmuth).

c) Il primato della differenza e dell'aporia ricorda il *carattere "passeggero"*, paradossale dei misteri cristiani: il Dio che è il punto debole di ogni sistema, che si rivela in uno spazio di distanza e del dono, di un'eucaristia liberante (A. Emo, C. Ciancio, G.M. Hoff, J. Hoff, J.-L. Marion e tutte le teologie sulla scia di Derrida, Deleuze, della

differenza ontologica). Forse una via per dar ragione a Eraclito, una dialettica incastonata in modo cristiano?

d) In Balthasar si impone la *dinamica kenotica* della rivelazione cristiana e della libertà umana che salvaguarda e ricorda gli spazi aperti di un amore povero e incisivo. La sua teoresi della quadruplici differenza, infine, cerca di reiterare le vie della metafisica classica sotto le condizioni post-heideggeriane a nome di un Dio che da parte sua "ha un debole" per l'uomo. E non sarà del tutto casuale che una tale teologia sa riprendere anche alcuni temi e motivi del paganesimo mitologico (*Gloria IV*; cfr. pure Brito e U. Mann). Forse una via per sublimare e trasfigurare le figure di Apollo e Dioniso, tra teo-estetica e teodramma?

Altri teologi ribadiscono l'istanza della libertà e della riflessione moderna, pur tenendo conto dello sfondo pre-riflessivo di ogni coscienza umana:

e) non manca, infatti, chi punta proprio sull'*orizzonte trascendentale* oscuro, atematico che rende possibile ogni conoscenza concreta e ci espone al mistero oscuro di Dio, della sua presenza anonima in mezzo ad ogni atto conoscitivo, ad ogni decisione e ogni gesto di amore, cioè atti e forme di presenza che si fanno sempre fragili e nondimeno incondizionati (Rahner). Una via forse per trasformare l'enigma irrazionale (Colli) dell'uomo nel linguaggio e nel gesto del mistero?

f) Per alcuni, l'ultimo fondamento della vita, della riflessione e della fede sembra ed è *la libertà umana* come obbligo autovincolantesi, come istanza autoriflettentesi che pure deve scoprirsi vincolata e bene-detta da parte di un Dio che la riconosce e di cui la mente umana deve confessarsi *ri-flesso*, immagine, giudizio giudicato, istanza imposta. Dio, dunque, si dà come istanza che ri-conosce la

tua e la mia, la nostra libertà che non può non riflettersi come premessa e promessa a se stessa (T. Pröpper, H. Verweyen, K. Müller). Avremmo pertanto la figura di un Prometeo convertito e liberato?

Un'ultima sezione potrebbe, cautamente eppure in modo più esplicito, indicare alcune piste per ovviare alle domande e alle suggestioni del mondo preplatonico, pagano:

g) per alcuni si dovrebbe partire dal riconoscimento del fatto che vi è il lungo cammino tortuoso della *ricerca del senso*, come compimento della volontà, della ragione e dell'abbandono dell'uomo; sarebbe una ricerca verso un significato da rintracciare in un "piccolo" cammino che attraversa tutte le tentazioni e svolte di una mente idolatrica (Blondel e i suoi numerosi successori fino alle proposte di S. Pié-Ninot): un Sisifo approdato, salva-guardato, oltre necessità e velleità?

h) Altri puntano sul *carattere simbolico-metaforico* del cristianesimo, sulla sua forza anonima culturale, archetipale, che permette un confronto sereno e serrato col proprio tempo (Tillich e tanti teologi protestanti sulla scia di Ricoeur, Cassirer e Blumenberg: G. Bader, M. Moxter, P. Stoellegger e anche M. Bongardt), seguendo poi con simpatia le trasformazioni culturali e contestuali del cristianesimo, che da parte sua sa anche modificare e determinare i propri contesti (H. Waldenfels, K.-H. Ohlig), essendo sempre un evento linguistico, ermeneutico, una parola esposta alle domande incisive dell'epoca e con una forte carica di corrispondenza empatica e critica nei confronti di ogni ambiente (E. Biser). E non sarà un caso che in questo ambito sono nate delle proposte forti per una cristologia rinnovata. Una via con e verso un Ermete cristiano, un'arte di mediazione e traduzione umile e forte?

i) La fenomenologia della *coscienza credente* che si sa e si interpreta come riconoscimento riconosciuto, come luogo di un *affetto trasformato* e di un *ordine di simboli*, sa, forse, cogliere molte delle aspirazioni appena presentate (P. Sequeri, J. Werbick). In una tale impostazione il *pathos* della libertà, del dialogo, delle emozioni, del consenso e del coinvolgimento, nonché lo stacco del cosmo simbolico, la logica della rivelazione, della redenzione e della rappresentazione ecclesiale si sposano e si configurano in modo convincente. Inoltre, essa sa aprirsi all'istanza della mistica e del rito, all'empatia musicale-femminile e al vigore e rigore della distanza simbolica.

l) Dopo la crisi modernista, la *mistica* è divenuta un *locus theologicus*, evento e percorso della genesi e dell'esperienza della fede (Gardeil, Maréchal, Rahner, ecc.). Il regno dei simboli si condensa nel rito e nella liturgia, come prassi di una fede incarnata; lo stesso corpo appare come fulcro della realtà e della gestualità cristiana (O. Casel, Guardini, E. Mersch, Teilhard de Chardin, M. Henry, J.L. Chauvet, A.N. Terrin, A. Grillo, G. Bader). Orfeo e Demetra trasferiti nel culto e nella mistica cristiani?

m) La *sfera pneumatica* sa cogliere l'aspetto e la dinamica naturale-selvaggia, profetica, musicale e istituzionale, individuale e comunitaria della realtà spirituale-intercorporea; lo Spirito, dunque, come atmo-sfera personalizzante del *milieu divin*, come anima del mondo, della Chiesa – e dell'anima del singolo (H. Timm). È da lì che si potrebbe sviluppare una psicologia sublime dell'alto (U. Mann), della grazia, della tradizione divenuta patrimonio dello stile di vita, di un preconcio culturale-religioso. Un cammino con e oltre Edipo, Orfeo, Sisifo?

n) L'integrale del nostro cammino potrebbe essere una formula cara alla teologia recente: *l'esperienza con l'esperienza* (Blondel, Jüngel, Kasper, Rahner, Schaeffler), un

cammino nel quale l'esperienza elementare si riflette, inverte, torna verso se stessa, si trasforma in ascolto e una libertà oggettiva, in un gesto di abbandono signorile e umile, in una presenza profetica qualificante, in una indifferenza per ogni differenza e per ogni servizio (Przywara, il De Lubac dei *Paradossi e nuovi paradossi*, Bernanos). Le peripezie degli dèi greci troverebbero così una loro collocazione e incastonatura?

o) Forse, la categoria della *testimonianza* sa incastonare e dare vitalità all'insieme delle prospettive (Hemmerle, Ricoeur): il massimo di un coinvolgimento passivo-oggettivante e di una attuazione libera e soggettiva vi si incrociano, facendo leva sulla tradizione e sul giudizio degli altri, alla libertà dei quali il testimone si rivolge. Un tale testimone è inerme e forte, rappresenta una ragione umile e virile, situata e situante; in lui si compie una libertà dialogica e dialettica. Forse ci servirebbero anche alcuni racconti forti *dei* e *sui* Santi, sulle figure che si muovono sul confine tra fede e paganesimo, tra Chiesa e agnosticismo moderno (Blondel, Santa Teresa di Lisieux, T. Merton, S. Weil, D. Bonhoeffer, D. Hammarskjöld, M. de Certeau, M. Debrêl). Eraclito e Prometeo come servi inutili?

p) Eppure, rimaniamo esposti e inermi di fronte all'oscillare caleidoscopico delle figure e scene del mondo greco-orientale, alla loro lena atmosferico-spaziale e kairologica, al *pathos* e alle passioni del finito, dello stare (bene) al mondo (U. Perone, S. Natoli), del nuovo agnosticismo gaio e sciolto, del tutto in-quadrato tra cielo e terra, dèi e mortali e coinvolto in un *pòlemos* permanente tra di loro (Heidegger). Siamo esposti e inermi anche nei confronti dello sguardo della Weil e di Kafka, della precisione negativo-messianica di Benjamin o Adorno, della forza analitica e mitobiografica di Freud. Siamo come il Geremia del romanzo di Werfel, *Ascoltate la voce*, im-

pressionato dal culto del cielo stellato della Mesopotamia e del regno immutabile dei morti egiziano – eppure lui rimane legato alla forza fragile e incisiva, liberante e vincolante della Parola, poetica e profetica, incarnata e spirituale, trascendente e trascinante.

Per questo bene ha scritto Ricoeur: «Resta una parola povera, disarmata, che non possiede altra forza se non la sua capacità di essere detta e ascoltata. Essa riposa su una sorta di scommessa: ci sono ancora persone per ascoltarla?»⁵. O in termini più teologici:

La *theologia crucis* non vuole il Dio invadente della società teocentrica, ma neppure il Dio reticente della società antropocentrica. Il suo è il Dio della discrezione, del discorso sotto voce, del messaggio che non abbaglia, ma neppure lascia indifferenti. Una società a misura di questo Dio non è né religiosa né atea: è laica⁶.

Forse queste voci potrebbero aprire una breccia, una porta al neopaganesimo greco-ebraico, senza tradire la presenza inaudita della fede...

5. RETROSPETTIVA PROSPETTICA

Ormai il cristianesimo sembra un fenomeno passato, è passato (remoto?). Ha, certo, lasciato le sue orme, ma, almeno in Europa, è divenuto una minoranza sul piano sociale, mentale, atmosferico. Ne rimane qualche ricordo, motivo, qualche citazione, brandelli fluttuanti in un mare variopinto di possibilità:

⁵ P. RICOEUR, *La critica e la convinzione. Intervista con F. Azouvi e M. de Launay*, Jaca Book, Milano 1997, 235.

⁶ A. RIZZI, *Differenza e responsabilità. Saggi di antropologia teologica*, Marietti, Casale Monferrato (AI) 1983, 287.

A mio parere, ci troviamo di fronte ad una sorte di seconda secolarizzazione: una secolarizzazione della secolarizzazione. Se la prima è stata una secolarizzazione della salvezza, quella contemporanea è una secolarizzazione dalla salvezza...: dalla salvezza dal tempo, alla salvezza nel tempo⁷.

Si dissolve così l'idea stessa di salvezza, perciò «la condizione umana s'identifica con lo stare al mondo. E una vita riuscita con il saperci stare»⁸. Basta pensare ai grandi romanzi del secolo scorso: Joyce (il *theion* di un'unica giornata banale; Ulisse e l'ebreo vagante, Molly come *Magna Mater*); Proust (il piacere dell'attimo, del ricordo, l'apocalisse come un ballo in maschera); T. Mann (*La montagna incantata*; *La tetralogia del Giuseppe*); Kafka, Rilke, Hesse (il carattere "cinese" del *Gioco delle perle di vetro*); Gide, Musil (la mistica secolare dell'*Uomo senza qualità*); Svevo, Yourcenar (ambidue all'insegna di *Zenone*); Gadda (*La cognizione del dolore*); Marquez, Nabokov – fino ai quaderni di P. Valéry o di un S. Màrai con il loro lucido stoicismo.

Questo *Schlußstrich*⁹, questo congedo dalla fede porta ad una sua radicale storicizzazione, per la quale il cristianesimo diventa un fenomeno tra tanti altri. È forse a questo fatto che si deve la fioritura delle storie della teologia negli ultimi dieci anni, di cui i più suggestivi partono dall'esperienza culturale e mistica della fede (R. Osculati) o con il netto intento di aprire un varco indietro (una rivisitazione tipologica e speculativa della storia) e in avanti (G. Lafont): ripercorrere i paesaggi immensi della cultura, della prassi e teoria della fede per rintracciare le orme di un suo possibile avvenire, presentando il cristianesimo

⁷ S. NATOLI, *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1999, 119.

⁸ S. NATOLI, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2002, 7.

⁹ B. MÜLLER, *Schlußstrich. Kritik des Christentums*, Klampen, Lüneburg 1995.

come invito e prospettiva, come possibilità e potenza umile di vita, come istanza profetica ed ospitale.

Forse, infine, dobbiamo soltanto oggi ripercorrere e realizzare la storia immensa della prassi e del pensiero della povertà che hanno segnato la fede cristiana dal Medioevo ai nostri giorni.

– La povertà francescana ove un Dio povero-esposto, nudo nel presepio e sulla Croce, un Dio nascente e moriente incontra l'uomo denudato, privo di ogni mezzo, nell'atteggiamento di un'ilarità sprezzatura, di una libertà che non ha nulla da perdere.

– I domenicani hanno introiettato questa attitudine: non puoi non voler pensare ed essere nulla – così il Logos nascerà in te, nell'infimo del tuo cuore svuotato.

– I carmelitani hanno introdotto questo pensiero nell'intimo della stessa fede: solo una fede inerme, senza immagini, concetti, sicurezze potrà essere all'altezza della profondità e dell'umiltà di un Dio che si incarna e che ha un debole per l'uomo.

– I gesuiti hanno trasformato questa ascesi mistica in una strategia di indifferenza nei confronti di ogni differenza (povertà-ricchezza-malattia-salute) e la disponibilità assoluta a lasciarsi mandare in qualunque posto, pronto ad ogni servizio.

– La spiritualità francese di Bérulle fino a Charles de Foucauld cerca di conformarsi alla vita del Gesù nascosto a Nazareth, sulla croce, nell'ostia, adorandolo, seguendolo, e vivendo il suo stato di espropriazione in modo anonimo tra i non-credenti, in ambienti fuori del contesto ecclesiale.

Potrebbe darsi che, sotto le condizioni dell'agnosticismo postmoderno, la Chiesa nel suo insieme debba vivere questa povertà in modo anonimo, prendere su di sé, senza aggressività e lamentele, lo stato di una minoranza coraggiosa, qualificata e qualificante, tornando alle soglie del Nuovo Testamento con la volontà di riscoprire le orme e il volto del suo Maestro...