

Giovanni Ferretti

ESSERE CRISTIANI NELL'ETÀ SECOLARE

SOMMARIO: I. L'OGGI DELL'ETÀ SECOLARE – II. RIPENSARE LA FEDE NELLO SPAZIO PUBBLICO SECOLARE – III. CRISI DELLA TRASCENDENZA E PURIFICAZIONE DELL'IDEA DI DIO

I. L'OGGI DELL'ETÀ SECOLARE

L'età «secolare» è l'età in cui ci è dato di vivere e di comunicare la nostra fede, con il «grande compito»¹ di «tradurla» in modo «adeguato» perché risulti comprensibile e credibile, meglio ancora «amabile», agli uomini del nostro tempo e anzitutto a noi stessi.

Questo compito della traduzione – è bene notarlo fin dall'inizio – non consiste solo nel rivestire gli antichi contenuti con nuove parole, ma nell'assunzione del linguaggio altrui con i valori positivi che porta con sé, capaci di arricchire la stessa comprensione del nucleo perenne della nostra fede.

Come gli studiosi dei problemi teorici della traduzione fanno giustamente osservare, per ben tradurre bisogna lasciarsi «ospitare» dalla lingua in cui si traduce ed «ospitare» nella nostra quella altrui; cioè accettare e offrire una vera e propria «ospitalità linguistica» (come si esprime Ricoeur); che è ad un tempo ospitalità culturale, accoglienza dell'altro e disponibilità a modificarsi e modellarsi in relazione reciproca con l'altro. Per poter fare una buona traduzione – è ancora Ricoeur ad osservarlo –

¹ Di «grande compito» della Chiesa e dei cristiani di «tradurre» la fede «nei termini e modi di pensare del nostro tempo», non solo a livello intellettuale («ripensare») ma anche a livello esistenziale («rivivere»), parla, ad esempio, BENEDETTO XVI nel suo libro-intervista *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, ed. it. a cura di P. AZZARDO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 98-99. Cf il nostro *Il grande compito. Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Cittadella, Assisi 2013, cui ampiamente ci riferiamo in questa nostra lezione.

bisognerebbe, al limite, essere «bilingui» e quindi «mediatori in carne ed ossa»².

Lo stesso vale – sia pur analogicamente – per la traduzione della fede nel linguaggio secolare moderno. Il cristiano non riuscirà a farne una buona traduzione, comprensibile e fedele, se non è ben radicato ad un tempo nel linguaggio evangelico della fede e in quello della cultura moderna; in questo senso «bilingue» o «mediatore in carne ed ossa» tra fede e cultura, nella propria vita prima ancora che nei propri pensieri e nelle proprie parole. Con la coscienza che una buona «traduzione» del Vangelo è già di per sé stessa «evangelizzazione», effettiva comunicazione del Vangelo.

Parlando di «età secolare» intendiamo il termine «età» nel senso con cui parliamo delle successive «età» del mondo, fino a giungere a quel «*mundus huius temporis*», come si è espresso il Concilio Vaticano II nella *Gaudium et Spes*, con l'intento di riattivare la componente «storica» che caratterizza la fede cristiana in quanto «cattolica», cioè destinata agli uomini di ogni luogo e tempo; e dagli uomini di ogni tempo e luogo trae elementi per il proprio arricchimento in comprensione e testimonianza della verità eterna del Vangelo di Gesù³.

Parlando di età «secolare» o «secolarizzata» intendiamo riferirci a quel particolare risvolto del mondo moderno e post-moderno, che lo caratterizza nei confronti della religione in genere e della religione o fede cristiana in particolare: *il fenomeno della secolarizzazione*.

Si tratta di un fenomeno molto complesso, non riducibile semplicisticamente al puro e semplice processo di scristianizzazione o progressivo abbandono della fede e della pratica religiosa, da condannare e da contrastare con un'azione di recupero («nuova evangelizzazione»), intesa come un semplice ritorno all'indietro⁴.

² Cf P. RICOEUR, «Quel éthos nouveau pour l'Europe?», in P. KOSLOWSKI (ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché européen comme tâche culturelle*, Cerf, Paris 1992, 107-116; tr. it. *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. JERVOLINO, Morcelliana, Brescia 2001, 79.

³ Mi pare questo il senso irrinunciabile della «ellenizzazione» di cui ha parlato Benedetto XVI nel celebre discorso di Ratisbona. Non tanto un tener fermi i termini filosofici greci con cui si è detta allora la fede cristiana, ma quella più approfondita comprensione della fede che con tali termini si è allora acquisita e che resta così acquisita una volta per tutte tramite le antiche formule dogmatiche.

⁴ Giustamente è stato osservato – a nostro avviso – che il concetto di «secolarizzazione» è spesso utilizzato in modo troppo vago per descrivere adeguatamente l'evoluzione del cristianesimo nella società occidentale; tanto più se lo si presenta, come spesso nei testi

Nella sua poderosa opera *L'età secolare*, del 2007⁵, Charles Taylor distingue tre fondamentali interpretazioni della secolarizzazione, sostenendo che la terza sia quella che meglio ne individua i caratteri attuali. Riteniamo utile questa distinzione se le tre figure vengono intese non tanto in contrapposizione tra di loro quanto come complementari, dato che tutte e tre contribuiscono a darci una descrizione più completa dei vari aspetti del processo di secolarizzazione in cui siamo chiamati a vivere la nostra fede.

1. In un primo senso, il più appariscente, la secolarizzazione consiste nel *progressivo abbandono della pratica e della fede religiosa* (nel mondo nord-occidentale si tratta soprattutto della fede cristiana); il che significa un effettivo «declino» del cristianesimo occidentale, ovvero di un diffuso allontanamento di molte persone dalla Chiesa istituzione e dalla stessa professione di fede in Dio o nelle principali verità cristiane; abbandono ampiamente attestato dalle più diverse indagini sociologiche, non ultima, per l'Italia, quella di Franco Garelli⁶.

Ed è ovvio che ciò preoccupi la comunità ecclesiale e la interpellì sulle modalità più adeguate di adempimento della sua missione; come avvenuto nell'ultimo sinodo dei vescovi su «la nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana».

La critica che Taylor e altri fanno a questo primo significato di secolarizzazione non si riferisce tanto al «fatto» del diffuso abbandono della fede (cristiana) nelle società occidentali, quanto alla teoria della inevitabile progressiva scomparsa della religione con il procedere della cultura moderna; come nella famosa teoria dei tre stadi formulata da Augusto Comte nell'Ottocento, secondo cui allo stadio religioso succedeva lo stadio metafisico per poi giungere allo stadio «positivo», con il trionfo della visione scientifica del mondo e il totale superamento degli stadi precedenti. Questa teoria della secolarizzazione, abbracciata da numerosi sociologi

ecclesiastici, in senso emotivamente negativo, quale processo globale di distruzione della fede e di opposizione alla Chiesa, coinvolgendo in esso l'insieme della cultura moderna. Cf, in proposito, G. ROUTHIER, «Il cristianesimo nella società "secolarizzata"», *Il Regno/Documenti*, 17/2012, 569-576.

⁵ Cf CH. TAYLOR, *L'età secolare* (or. ingl. 2007), tr. it. Feltrinelli, Milano 2010.

⁶ Cf F. GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Il Mulino, Bologna 2011.

anche nel '900, si è dimostrata sbagliata ed è sempre più abbandonata⁷. Il che non toglie che il «fatto» di tale diffuso abbandono non sia reale e che non sia importante indagarne le cause storiche strutturali.

2. In un secondo senso, che tocca più a fondo la costituzione stessa della nostra società, e può aiutare a comprendere i motivi di tale progressivo abbandono, la secolarizzazione consiste nella *differenziazione delle diverse sfere o sistemi sociali* e nel loro rendersi sempre più autonome dalla religione. Come è avvenuto, ed è la caratteristica strutturale fondamentale del mondo moderno, in modo preminente per lo Stato e l'economia, ma anche per le scienze, la politica, la filosofia, l'arte, la scuola, e ora anche per la famiglia, la morale ecc. Ne è seguita un'inevitabile *marginalizzazione della sfera religiosa*, non più egemone in tutti i campi sociali, come nel regime di «cristianità», ma costituitasi, a sua volta, come sfera autonoma a parte e progressivamente esclusa dalle altre sfere della vita sociale. Non solo per il processo di separazione tra Chiesa e Stato in virtù del principio di laicità, ma anche per le più recenti rivendicazioni del diritto individuale di organizzare liberamente la propria vita morale e familiare⁸. Ed è facile comprendere come tale marginalizzazione favorisca *l'indifferenza* crescente nei confronti della religione, dato che essa non tocca più direttamente i diversi campi di esperienza delle persone, le quali finiscono così

⁷ Nell'opera di H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?* (or. ted. 2007), tr. it. Rubettino, Soveria Mannelli 2010, 31, si ricorda che il celebre sociologo Peter Berger nel *New York Times* del 25 febbraio 1968 aveva predetto che per l'anno 2000 non sarebbe rimasta alcuna chiesa o comunità religiosa, ma solo piccole sette di credenti stretti gli uni gli altri per resistere all'interno di una cultura secolarista del tutto generalizzata; e nel 1998 ha riconosciuto che tale previsione fu il «grosso errore» della sua carriera.

⁸ Sulla diversa sensibilità che tende recentemente a prevalere a proposito del tema della laicità, non solo in Italia ma anche in Europa, cf, ad esempio, il volume F. TRANIELLO - F. BOLGIANI - F. MARGOTTA BROGLIO (edd.), *Stato e Chiesa in Italia. Le radici di una svolta. Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino*, Il Mulino, Bologna 2009, con ampia bibliografia. In particolare il contributo di A. GIOVAGNOLI, 67-91, ove si documenta l'insorgenza di una «laicità radicale» o «ipersecolarizzata» che eleva a diritto umano fondamentale il rifiuto di interventi – di qualsiasi autorità, religiosa, filosofica, politico-giuridica anche in seguito a procedure del tutto democratiche – sulle scelte dell'individuo riguardanti la sua «vita», compresa la stessa modificazione biologica della propria «natura». E più in generale si osserva: «Il confronto si è spostato dal rapporto fra due istituzioni, Chiesa e Stato, a quello del dibattito sui valori, sui principi etici, sui comportamenti individuali» (ivi, 85).

per allontanarsi da essa avvertendola non rilevante nella concretezza della loro esistenza quotidiana.

In verità assistiamo oggi ad un certo «ritorno della religione» nella sfera pubblica, estremizzato dai vari movimenti fondamentalisti, non solo islamici ma anche cristiani ed ebrei. Un ritorno particolarmente enfatizzato dai media, con giudizi positivi o negativi, a seconda dei punti di vista: con preoccupazione da parte dei «laici», con speranze di possibile riconquista religiosa da parte dei religiosi «integralisti». Ma a ben vedere, come giustamente già sosteneva il sociologo e filosofo José Casanova nel volume *Public Religion in the Modern World*, del 1994⁹, questo ritorno si situa sempre meno a livello statale (non vi sono più in Occidente religioni di Stato) o politico (i partiti politici «cristiani» sono ovunque scomparsi o in declino); e in nessun modo nel campo della scienza o dell'economia. Il tramonto del «regime di cristianità» sembrerebbe quindi prevedibilmente irreversibile.

Se di «ritorno della religione» si può parlare, esso si situa, se mai, a livello dello «spazio pubblico» della società civile, ove in regime democratico chiunque può intervenire per diffondere le proprie convinzioni; ma senza altra autorità o potere che le buone ragioni o argomentazioni che porta, in clima ormai nettamente pluralistico e non più di monopolio.

Si deve quindi distinguere, osserva Casanova, tra «differenziazione» delle sfere secolari, indisgiungibile della modernità, e «privatizzazione» della religione, che non vi consegue necessariamente. Per cui si può dare una forma di presenza della religione nello spazio pubblico che non contrasta con la secolarizzazione moderna.

A questo proposito si è recentemente diffuso il termine di «età post-secolare», in opposizione ad una concezione della secolarizzazione quale tramonto della religione o sua completa relega nel privato, come preteso dalle posizioni laiciste più estreme. Ma a ben vedere il termine, almeno per il suo inventore, non doveva indicare il superamento della secolarizzazione come differenziazione sociale, ma richiamare al fatto che «entro l'orizzonte sempre più secolarizzato» si «deve prevedere il persistere di comunità religiose», e quindi porsi il problema di come se ne debba tener

⁹ Cf J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. La religione alla riconquista della sfera pubblica* (or. ingl. 1994), tr. it. Il Mulino, Bologna 2000. Purtroppo il titolo scelto per la traduzione italiana induce in errore circa la tesi fondamentale del libro.

conto individuando il giusto spazio che lo Stato democratico le può o le deve dare¹⁰.

Comunque si risolva questo nuovo problema, sta il fatto che questo secondo senso «strutturale» della secolarizzazione sancisce la «fine della cristianità» come egemonia culturale della religione cristiana nei vari ambiti della società. Una fine della cristianità che oggi possiamo a buon diritto interpretare come un vero e proprio «esodo dalla cristianità» ovvero come una positiva liberazione del cristianesimo (e della Chiesa cattolica in particolare) da un legame all'indietro con la cultura premoderna, ove viveva il modello della religione come *instrumentum regni* in quanto fattore indispensabile di coesione sociale e di salvaguardia delle istituzioni politiche (e non solo politiche: si pensi alla famiglia, alla scuola, e alla morale condivisa quale base del diritto). Secondo tale modello era necessario che ogni Stato avesse la sua religione, come stabiliva il principio *cuius regio eius et religio*, confermato anche nella pace di Augusta, del 1555, tra Carlo V e i principi protestanti; anche se tale pace sanciva la fine della cristianità cattolica europea.

Questa «fine della cristianità» è stata definitivamente accettata anche dalla Chiesa cattolica non solo perché costrettavi dal processo storico, ma, come testimoniato ufficialmente nel Concilio Vaticano II, per la ritrovata convinzione evangelica di non dover fare affidamento sul potere civile per la sua opera di evangelizzazione, e di dover rispettare l'autonomia delle varie sfere sociali. La Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* e i testi della *Gaudium et spes* sulla «legittima autonomia delle realtà terrene» sono stati senza dubbio il riconoscimento ufficiale della «fine della cristianità» come evento evangelicamente positivo, e quindi la disponibilità ad essere presenti nella società in forma nuova, rispettando le regole dello spazio pubblico democratico, ove tutti sono liberi di prendere la parola con argomentazioni offerte alla valutazione razionale altrui e ove ognuno è libero di pensare e vivere secondo coscienza, soprattutto in campo religioso.

¹⁰ Cf J. HABERMAS, «Fede e sapere», in *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, tr. it. Einaudi, Torino 2002, 99-112: 101. Come è noto, il concetto di «età post-secolare» è stato introdotto proprio da Habermas nel celebre discorso *Fede e sapere*, tenuto il 14 ottobre 2001, in occasione del conferimento del *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*. E il concetto è stato ampiamente ripreso e discusso in seguito, cf, ad esempio, G.E. RUSCONI (ed.), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna 2008.

3. Questa problematica della nuova forma della presenza pubblica della religione nell'età secolare, oggi fonte di varie discussioni, non ci deve far trascurare che il fenomeno della secolarizzazione, come differenziazione sociale strutturale irreversibile, ha avuto un'altra conseguenza importante: *la modificazione dello stesso «statuto sociologico della fede»*. Una conseguenza che Charles Taylor considera come la caratteristica più rilevante della secolarizzazione o terzo senso della secolarizzazione, e che, a mio avviso, dovrebbe invitare i cristiani odierni ad una migliore intelligenza dello stesso «statuto teologico della fede», funzionale ad un suo più adeguato annuncio nella presente età secolare.

Il nuovo *statuto sociologico della fede* che la secolarizzazione ha comportato, consiste nel fatto che la fede in Dio e nel Dio di Gesù Cristo non è più qualcosa di «ovvio», incontestato e non problematico, che si trasmette per osmosi culturale perché pervade la cultura e tutte le pratiche sociali; bensì una disposizione esistenziale fondamentale che la persona liberamente sceglie tra una pluralità di credenze e non credenze, in presenza di contestazioni ed alternative. E si presenta sempre meno in forma di adesione complessiva alla interezza di un «credo», ma con *adesioni differenziate*, spesso parziali o graduali, secondo il convincimento personale cui si è giunti e che può facilmente variare¹¹.

Certamente questa scelta religiosa non nasce dal nulla, in piena neutralità del soggetto di fronte alle varie proposte religiose. Di norma, infatti, si accede ad una fede religiosa per la mediazione dell'ambiente familiare o sociale in cui si è nati e in cui si è stati educati. Ma nel pluralismo tipico dell'età secolare la fede ricevuta per educazione non si mantiene senza una continua libera conferma; con la concreta possibilità che ognuno ha di revocare il proprio assenso di fede o diversificarlo secondo il grado della propria convinzione e delle proprie concrete esperienze di vita.

Questo nuovo statuto sociologico della fede è strettamente legato, nell'età secolare, alla istituzionalizzazione della *individualizzazione del soggetto moderno*, che si è avuta con il riconoscimento, nelle costituzioni democratiche, di uno dei diritti civili fondamentali della persona: la

¹¹ Significativa, in proposito, l'opera di U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare* (or. ted. 2008), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2009. Ove per «Dio personale» si intende quella figura di Dio che ciascuno si è formato e va formandosi in base alle proprie esperienze e convinzioni, senza un'adesione complessiva stabile e passiva al Dio di un determinato credo religioso.

libertà di coscienza religiosa, non solo privata ma pubblica. Una individualizzazione che non deve essere confusa con l'individualismo egoistico né deve essere considerata in contrasto con la fede cristiana, anche se mette in crisi le Chiese come istituzioni sociali vincolanti. Essa va vista, infatti, come il recupero di un elemento originale del cristianesimo, che ha inaugurato il riconoscimento della libertà dell'individuo di aderire alla fede secondo le proprie personali convinzioni, svincolando tale adesione dall'appartenenza familiare, nazionale, sociale ecc.¹².

Avendo presente questa nuova struttura «sociologica» della fede nello spazio pubblico secolare, mi pare che sia urgente approfondire la struttura «teologica» della fede, in vista di una proposta di fede e di una educazione alla fede più adeguata sia agli uomini d'oggi sia alla stessa verità del Vangelo.

II. RIPENSARE LA FEDE NELLO SPAZIO PUBBLICO SECOLARE

In concreto, penso che si tratti di meglio comprendere e articolare i tre elementi che essenzialmente e tradizionalmente costituiscono la «struttura» della fede: il *dono* di Dio (la Grazia), *l'intelligenza* (la comprensione del senso e della verità di ciò che viene proposto alla fede), la *libertà* (la libera scelta umana di aderire o far proprio il contenuto). In sintonia con quanto la teologia del '900 ha cercato in vari modi di esplorare, alcune direzioni di questo ripensamento potrebbero essere, a mio avviso, le seguenti¹³.

1. *Il dono di Dio* (o rivelazione), che è all'origine della fede, non dovrebbe essere inteso come una misteriosa ispirazione interiore o come un intervento miracoloso straordinario di Dio, che con forza soprannaturale s'intreccia con le altre forze del nostro mondo sconvolgendone il corso. Inadeguata, in proposito, mi pare anche la concezione del miracolo come ciò che dall'esterno dei contenuti rivelati attesta la verità di ciò che il profeta dice essere parola di Dio. Il dono di Dio (la rivelazione specificamente cristiana) dovrebbe invece essere inteso come quella luce della verità

¹² Cf. le osservazioni di U. BECK, *Il Dio personale*, 98-127.

¹³ Riprendo, qui, quanto ho più ampiamente presentato nel saggio «Filosofia della fede cristiana», ora in G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, I. Questioni, Esi, Napoli 2002, 111-146.

divina che scaturisce dalla stessa vicenda storica pubblica, quale è stata la storia di Israele culminante nella persona di Gesù di Nazaret. Questi, per lo stile della sua vita in parole e fatti, per la sua concreta «umanità» di «uomo di Dio», è risultato e dovrebbe risultare «autoevidente» di per se stesso come rivelazione di Dio.

Vanno in questa direzione, ad esempio, il ripensamento del concetto di rivelazione che ci hanno offerto un teologo protestante come Wolfhart Pannenberg e un teologo cattolico come Hans Urs von Balthasar¹⁴. Il primo ha insistito sul fatto che la rivelazione di Dio traspare nella storia che è sotto gli occhi di tutti, la storia pubblica; il secondo ha sostenuto che la «figura» (*Gestalt*) della persona storica di Gesù, soprattutto per l'irradiazione del suo amore, è di per se stessa il fenomeno rivelativo cristiano per eccellenza. La rivelazione che fa nascere la fede non è quindi un dono di Dio fatto ad alcuni e negato ad altri. Ma un dono pubblico, accessibile a tutti, a quanti «hanno occhi per vedere» (Pannenberg), a quanti «aprono gli occhi per vedere» (si potrebbe anche dire). Solo se le cose stanno così e la teologia cristiana riesce a metterlo in luce, il dono o Grazia della fede potrà avere effettivamente un «volto pubblico» non autoritario, elitario, o estrinseco ma, appunto, la caratteristica di un dono offerto all'intelligenza e alla libertà di tutti.

La proposta di fede, in tale prospettiva, dovrebbe consistere soprattutto in una «fenomenologia di Gesù», in un articolare la figura della sua umanità concreta come rivelazione, interpretazione, esegesi del volto di Dio e presenza stessa di Dio nella nostra storia.

2. *L'intelligenza* in gioco nella fede, da parte sua, non dovrebbe essere principalmente intesa – secondo una tradizione apologetica presente nello stesso Nuovo Testamento – come l'intelligenza che sa riconoscere l'autorità del profeta in base ai miracoli che compie; i quali attesterebbero alla nostra ragione (naturale o filosofica) l'ispirazione divina del profeta, indipendentemente dalla «evidenza» dei contenuti che proclama; i quali sarebbero da accogliere per «cieca» fede. Maurice Blondel, già alla fine del secolo XIX, aveva criticato efficacemente questo modo «estrinseco»

¹⁴ Cf, ad esempio, W. PANNENBERG - R. E T. RENDTORFF - U. WILCKENS, *Rivelazione come storia* (or. ted. 1961), tr. it. Dehoniane, Bologna 1969; H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica* 1. *La percezione della forma* (or. ted. 1961), Jaca Book, Milano 1975.

di «dimostrare» razionalmente la verità della rivelazione cristiana, dando origine ad una sua progressiva messa in discussione¹⁵.

L'intelligenza implicata nell'adesione di fede andrebbe intesa in altro modo. Cioè come quella *intelligenza spirituale, specificamente religiosa*, che è capace di leggere nel mondo sensibile, nella storia, nelle singole persone (in grado massimo in Gesù di Nazaret e secondo quanto egli stesso è stato capace di fare), il trasparire del divino, il manifestarsi del divino sempre in atto nel mondo. Un po' come l'intelligenza spirituale *estetica* è in grado di leggere la bellezza nelle varie espressioni della natura o come l'intelligenza spirituale *empatica* è in grado di leggere i sentimenti altrui (dolore e gioia, amore o odio, bontà o cattiveria) nel loro sorriso o nelle loro lacrime, nei loro gesti e nella loro mimica facciale, simboli espressivi trasparenti del loro vissuto interiore¹⁶.

L'educazione alla fede, per quanto riguarda la sua «comprensione intelligente», dovrebbe quindi avere *una funzione eminentemente «maieutica»*, che aiuti a vedere con i propri occhi la rivelazione di Dio simbolicamente riflessa nella realtà di questo mondo e in massimo grado nella persona di Gesù di Nazaret. Non perché te l'ho detto io o te lo ha detto l'autorità della Chiesa, tu devi credere, ma perché tu stesso sei ora in grado di vedere con i tuoi stessi occhi, gli occhi del cuore e dell'esperienza personale, la verità di Dio. Si ricordi quanto si legge al termine del racconto evangelico della samaritana, ove i samaritani dicono alla donna: «Non è più per i tuoi discorsi che noi crediamo, ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il salvatore del mondo» (Gv 4,42)¹⁷.

¹⁵ Cf M. BLONDEL, «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux», in *Annales de Philosophie Chrétienne*, gennaio-luglio 1896, ora in *Oeuvres*, vol. VII, Puf, Paris 1950; tr. it. *Lettera sull'apologetica*, a cura di G. FORNI, Queriniana, Brescia 1990.

¹⁶ Questa intelligenza spirituale, va notato, è specificamente diversa dalla intelligenza di tipo «scientifico», metodicamente ristretta al campo di quanto constatabile empiricamente o deducibile in modo logico-matematico. Per questo è di massima importanza, perché si possa riconoscere la «ragionevolezza» o «intelligenza» implicata nella fede cristiana (non relegando questa nell'irrazionale o nel puramente opinabile soggettivamente) che, come auspicato da Benedetto XVI – e in vari modi sostenuto dai movimenti fenomenologici ed esistenzialisti del '900, – si allarghino i confini della «ragione» rispetto all'ambito della razionalità «scientifico».

¹⁷ Su questa funzione «maieutica» dell'educazione alla fede ha particolarmente insistito A. TORRES QUEIRUGA, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, tr. it. a cura di P. BRUGNOLI, Borla, Roma 1991. E mi è parso significativo ritrovare la citazione di questo

3. Quanto alla *libertà*, che è in gioco nell'atto di fede e nella vita di fede, essa non dovrebbe essere considerata in contrapposizione al dono di Dio o come un atto d'imperio della volontà, che obbliga l'intelletto ad aderire a ciò che non vede. Questa concezione si presta troppo facilmente alla obiezione, sollevata con particolare acume dal filosofo italiano Emanuele Severino, secondo cui l'atto di fede – nella visione cristiana – sarebbe frutto della smisurata volontà di potenza che afferma come vero ciò che non appare come vero¹⁸. Un'obiezione che cade, a nostro avviso, se si intende più propriamente la libertà, che interviene nell'atto di fede, come quel libero aderire a ciò che si mostra come vero e amabile, il dono di Dio in Gesù, accettandolo per se stessi, come senso e guida nella vita. Questa è propriamente l'obbedienza alla rivelazione in cui consiste la fede come atto libero. Un atto di libertà, un libero accogliere per se stessi che, come l'esistenzialismo ci ha insegnato, è via indispensabile per lo stesso «vedere come vere» le verità esistenziali della vita. Queste, infatti, non possono essere colte nella loro verità se non le si fa proprie liberamente, sperimentandole in prima persona. Per cui veramente tra chi crede e chi non crede c'è un salto di qualità nella stessa «visione» della verità della fede. Non per nulla Rousselot parlava degli «occhi della fede» e Marion di «credere per vedere»¹⁹.

Educare alla fede non può prescindere dall'educare alla libertà; la libertà di avere il coraggio di sperimentare per vedere. Anche attraverso quel primo sperimentare che è entrare in simpatia con i credenti, fino a sintonizzarsi con il loro vedere, e quindi vedere con i loro occhi, secondo il senso più profondo del credere per testimonianza altrui. Non si tratta di cieco affidamento, ma di libero accesso alla verità o ai valori per «simpatia» con il sentire altri. Un'esperienza che non solo nel campo della fede

stesso passo nel «Messaggio al Popolo di Dio del Sinodo dei vescovi», letto il 26 ottobre 2012 (n. 1), a conferma che l'annuncio di fede tende a suscitare *l'esperienza personale* dell'incontro con Gesù.

¹⁸ Cf, ad esempio, E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995. Per l'autore la «follia» di una tale pretesa si rileva dal fatto che l'apparire come vero è essenziale alla verità, per cui l'atto di fede sarebbe la abnorme volontà di affermare la verità del contraddittorio, cioè la verità della non verità.

¹⁹ Cf P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede* (or. fr. 1910), tr. it. Jaca Book, Milano 1977; J.-L. MARION, *Credere per vedere. Riflessioni sulla razionalità della Rivelazione e l'irrazionalità di alcuni credenti* (or. fr. 2010), tr. it. Lindau, Torino 2012.

ma in ogni campo della vita umana allarga il raggio della nostra possibilità di esperienza²⁰.

Il problema della natura e del giusto equilibrio dei vari momenti dell'atto di fede: dono di Dio, intelligenza umana, libertà, è appena sfiorato con queste nostre considerazioni. Con esse volevamo però segnalare quanto sia urgente accogliere *la sfida a ripensare la natura «teologica» dell'atto di fede* che il moderno mondo secolarizzato – ed in particolare lo spirito critico moderno – rivolge oggi ai cristiani, impegnandoli a «tradurre» il loro annuncio di fede nello spazio pubblico secolare in un appello alla libertà offerto a tutti, in pieno rispetto della dignità dell'intelligenza e della coscienza altrui, oltre che delle loro concrete scelte religiose e di vita²¹.

III. CRISI DELLA TRASCENDENZA E PURIFICAZIONE DELL'IDEA DI DIO

Tra gli aspetti della secolarizzazione da prendere in seria considerazione, non vi è però solo la «fine» della cristianità, con quel conseguente nuovo statuto «sociologico» della fede che provoca i cristiani a ripensare lo stesso statuto «teologico» della fede. Vi è indubbiamente anche una generalizzata «*crisi della trascendenza*»; della trascendenza teologica in generale, e della trascendenza cristiana in particolare. Questa crisi si è diffusa progressivamente in varie forme nella cultura moderna e post-moderna fino a portare alla nascita quell'«umanesimo esclusivo» (Charles Taylor)²², puramente terrestre o finito nel suo orizzonte, che nella nostra età secolare

²⁰ Importanti, in tale direzione, le analisi fenomenologiche della simpatia presenti in M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia* (or. ted. 1923), tr. it. a cura di L. BOELLA, Franco Angeli, Milano 2010.

²¹ Da tener presente, a questo proposito, l'altra grande acquisizione del Concilio, e cioè il carattere universalistico della volontà di salvezza di Dio. Per cui dobbiamo pensare che Dio non lascia mancare la possibilità di salvarsi, nei modi che lui solo conosce, anche a chi non giunge alla esplicita professione di fede cristiana o addirittura si ritiene esplicitamente ateo. Cf LG 16. Di conseguenza, la comunità cristiana, pur nell'obbedienza alla sua missione evangelizzatrice, dovrà sempre più prendere coscienza che fuori dei suoi confini visibili non c'è la mancanza di Dio, e del Dio di Gesù Cristo, dato che la Grazia di Dio è misteriosamente all'opera nel mondo intero.

²² Così lo definisce Charles Taylor nell'opera *L'età secolare*. Di tale umanesimo egli aveva ampiamente analizzato la genesi storica nella sua altrettanto poderosa opera precedente, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (or. ingl. 1989), tr. it. Feltrinelli, Milano 1993.

rappresenta la più radicale alternativa alla fede religiosa, quando non egemonizza addirittura la cultura più diffusa.

Senza poter qui ripercorrere la genesi culturale di questo complesso fenomeno storico che ha caratterizzato la modernità occidentale, mi limito a ricordare le due principali motivazioni che hanno alimentato e tuttora alimentano questa alternativa alla trascendenza religiosa.

Anzitutto la motivazione «scientifico-tecnica», dato che le scienze moderne, con i loro risvolti scientifici, hanno messo in crisi il cosiddetto «mondo incantato» premoderno. Ove per «mondo incantato» s'intende quel mondo, definitivamente tramontato con l'avvento della scienza e della tecnica moderne (non solo tra gli atei ma anche in pratica tra i credenti), in cui l'uomo viveva nella continua prospettiva di liberi e puntuali interventi di enti trascendenti o soprannaturali nel corso degli eventi mondani, con l'obbligo di dover gestire con opportuni riti religiosi questa sempre possibile «irruzione del sacro» (benefico o malefico) nella vita presente ed anche in quella futura, considerata una sua ovvia prosecuzione ultraterrena²³.

In secondo luogo, con incidenza forse ancor maggiore, la crisi della trascendenza è stata innescata da una motivazione «etica», cioè dal vivo senso umanistico moderno della dignità dell'uomo, che comporta il pieno rispetto della sua libertà e della sua coscienza morale. Kant ha ben espresso questo «sentire» moderno argomentando dal punto di vista filosofico l'autonomia della morale razionale, caratterizzata dall'imperativo categorico di considerare la persona (propria e altrui) sempre come fine e mai come mezzo. Ne è seguita una sempre più accentuata critica alla trascendenza religiosa, in quanto ritenuta, per un verso, connessa all'imposizione estrinseca (eteronoma) della legge morale, contrastante la libertà e, per altro verso, connessa ad una visione della felicità umana rinviata nell'aldilà e quindi distogliente (alienante) dallo sviluppo felice dell'uomo su questa terra.

²³ Per un'analisi di tale mondo «incantato» cf M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione* (or. fr. 1985), tr. it. di A. COMBA, Einaudi, Torino 1992. Questa motivazione «scientifica» ovviamente si aggrava all'estremo se il metodo scientifico – puramente empirico e logico-deduttivo – viene elevato ad unico criterio di verità/razionalità. Non per nulla Martin Buber nella sua opera *L'eclissi di Dio* sosteneva che il corpo opaco che si interpone tra noi e Dio provocandone l'«eclissi» nel mondo moderno è individuabile nella «scienza» considerata unico accesso alla verità/realità. Cf M. BUBER, *L'eclissi di Dio* (or. ted. 1953), tr. it. Comunità, Milano 1983.

Come alternativa, si è progressivamente elaborata un'etica dell'immanenza, scaturente autonomamente dalla ragione o dal sentimento umani e con prospettive unicamente terrestri o limitate all'ambito della vita finita dell'uomo. Un'etica che a partire dall'Illuminismo e dal Romanticismo fino alla svolta «post-moderna» ha fermentato in vari modi la cultura contemporanea. La troviamo, ad esempio, ben presente oggi in alcune «etiche del finito», come quella neopagana di Salvatore Natoli, di cui non sarebbe difficile trovare illustri precedenti nelle riprese dell'etica stoica o epicureo-lucreziana che si ebbero nel Settecento inglese e francese²⁴.

Questa crisi della trascendenza è oggi forse *la sfida più grande* che i cristiani debbono affrontare per poter annunciare in modo credibile ed amabile il Dio di Gesù Cristo nella presente età secolare, intrisa di spirito critico di stampo scientifico ed etico-umanistico. Tra i compiti più urgenti che tale sfida pone ai cristiani, ritengo che vi sia, anzitutto, quello della purificazione dell'idea di Dio da tutte le incrostazioni che l'hanno di fatto resa quanto mai ambigua nel presente contesto culturale, fino a renderla irriconoscibile sotto le molteplici proiezioni delle nostre immagini e dei nostri concetti. In particolare le immagini e i concetti legati alla cultura «premoderna» ormai tramontata. Parlando dell'ambiguità moderna della stessa parola «Dio», Martin Buber scriveva con efficacia ancora attuale nel suo libro *L'eclissi di Dio*:

Generazioni di uomini hanno scaricato il peso della loro vita angustiata su questa parola e l'hanno schiacciata al suolo; ora *giace nella polvere e porta i loro fardelli*. Generazioni di uomini hanno lacerato questo nome con le loro divisioni in partiti religiosi; hanno ucciso e sono morti per questa idea e il nome di Dio porta tutte le loro impronte digitali e il loro sangue. [...] Certamente essi disegnano caricature e scrivono sotto «Dio»; si uccidono a vicenda e lo fanno «in nome di Dio». Ma quando scompare ogni illusione e ogni inganno, quando gli stanno di fronte nell'oscurità più profonda e non dicono più «Egli, Egli», ma sospirano «Tu, Tu» e implorano «Tu», intendono lo stesso essere; e quando vi aggiungono «Dio», non invocano forse il vero Dio, l'unico vivente, il Dio delle creature umane? Non è forse lui che li *ode*? Che

²⁴ Cf S. NATOLI, *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1999; ID., *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995; ID., *Il cristianesimo di un non credente*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 2002; ID., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007. Quanto alle correnti illuministico-settecentesche neostoiche e neoepicureo-lucreziane cf CH. TAYLOR, *Radici dell'io*, in particolare 400-436: «L'illuminismo radicale».

li esaudisce? La parola «Dio» non è forse proprio per questo *la parola dell'invocazione*, la parola divenuta *nome*, consacrata per tutti i tempi in tutte le lingue umane? [...] Non possiamo lavare di tutte le macchie la parola «Dio» e nemmeno lasciarla integra; possiamo però sollevarla da terra e, macchiata e lacerata com'è, innalzarla sopra un'ora di grande dolore²⁵.

Questa situazione di ambiguità e di irriconoscibilità della parola «Dio» nel nostro contesto culturale, accanto alla sua irrinunciabile significanza, impone ai cristiani, ed in primo luogo ai teologi e a quanti come «uomini di Dio» vivono e testimoniano la fede nel Dio di Gesù Cristo, di sollevare dalla polvere e ridare splendore all'idea di Dio che tale parola veicola, purificandola da quanto offre il fianco alla critica secolare della trascendenza religiosa.

Certo non dobbiamo perdere la coscienza che il mistero di Dio trascende ogni nostra capacità di comprensione, che il nostro parlare di Dio è sempre e soltanto analogico, e, come ampiamente attestato dalle Sacre Scritture, ne possiamo parlare solo con i molteplici linguaggi del racconto, della lode, del comandamento, della testimonianza, dei simboli e delle parabole. E tuttavia non dobbiamo dimenticare che vi sono analogie e simboli e comandamenti più o meno adeguati nelle varie culture per guardare nella direzione giusta o in quella sbagliata verso il mistero di Dio, come pure per comunicare la propria fede in Dio con maggiore o minore possibilità di essere compresi o fraintesi da parte dei nostri interlocutori «secolari».

Purificare la nostra idea di Dio, e quindi parlarne con un linguaggio più adeguato e comprensibile nel nostro contesto secolarizzato, implica un lavoro di «ripensamento» profondo – come più volte sollecitato da papa Benedetto XVI²⁶ – da portare avanti non solo sul piano della riflessione teologico-intellettuale ma anche su quello della prassi concreta, ovvero della vita «spirituale» e dell'azione pastorale; il che implica un «rivivere» o «vivere in modo nuovo» sia il rapporto con Dio sia le forme della sua testimonianza e del suo annuncio. Un lavoro che la teologia del secolo XX non ha mancato di fare, ma che è ben lungi dall'essere penetrato nella coscienza diffusa e vissuta dei cristiani e della stessa catechesi o evangelizzazione ordinaria.

²⁵ M. BUBER, *L'eclissi di Dio*, 29-31.

²⁶ Ad esempio anche nei discorsi fatti in occasione della visita in Germania (v. *Regno Documenti*, 2011/17, 518).

Alcuni esempi, che presento in modo rapsodico anche se tra loro per più versi connessi, ci possono aiutare a misurare l'ampiezza del lavoro di ripensamento e di traduzione in cui tutti i credenti in Dio sono implicati, sia cristiani che di altre religioni, *in primis* ovviamente i teologi e gli operatori pastorali; tutti in qualche modo responsabili della propria fede in Dio nel contesto culturale attuale. Non solo per fedeltà all'uomo del nostro tempo, cui dobbiamo parlare in modo comprensibile, ma anche per fedeltà a Dio stesso, facendone emergere il «vero» volto, «difendendone» il vero nome. Non si tratta infatti solo di «tradurre» o «trasferire» nel nuovo linguaggio un contenuto tradizionale scontato, ma anche di «meglio conoscerlo», e meglio «testimoniarlo», slegandolo da commistioni con linguaggi e mentalità che lo hanno talmente deformato da renderlo incomprensibile e inaccettabile.

a) Un primo esempio di ripensamento riguarda *il legame dell'idea di Dio con quella del «sacro» arcaico*, potenzialmente violento.

Secondo la celebre fenomenologia del «sacro» proposta da Rudolf Otto²⁷, il «sacro» coinciderebbe con il «numinoso», caratterizzato dall'ambigua commistione di «*mysterium tremendum*» e di «*mysterium fascinans*»; di mistero affascinante per la beatitudine che può sovranamente concedere e di mistero terrificante per le immani distruzioni che può arrecare; con un'arbitrarietà e imprevedibilità che solo parzialmente l'uomo può contenere con le sue pratiche culturali sacrificali e il suo comportamento morale.

La liberazione dalla sottomissione al «sacro» così inteso è certamente un'istanza di fondo dell'etica moderna, consapevole della maggiore età cui l'uomo è giunto con la presa di coscienza della sua dignità di soggetto etico e libero. Si ricordi, ad esempio, il commento di Kant all'episodio biblico di Dio che richiede ad Abramo di sacrificare il suo figlio Isacco. Secondo Kant, Abramo avrebbe dovuto rispondere alla voce che gli faceva tale richiesta: «“Che io non debba uccidere il mio buon figlio, è assolutamente certo; ma che tu che ti manifesti a me, sia Dio, di ciò io non sono né posso diventare certo”», anche se tale voce risuonò dall'alto del cielo (visibile)»²⁸.

²⁷ R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (or. ted. 1917), tr. it. a cura di E. BUONAIUTI, Feltrinelli, Milano 1966.

²⁸ I. KANT, «Il conflitto delle Facoltà», tr. it. in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. RICONDA, Mursia, Milano 1989, 272.

E sappiamo anche come questa *connessione del sacro con la violenza*, esaminata con cura da René Girard²⁹, stia al centro di una delle obiezioni storicamente più forti contro il cristianesimo e in genere contro le religioni monoteistiche di carattere universalistico. Queste religioni, si obietta, avrebbero bensì superato le divisioni di razza, nazionalità, di genere, di stato sociale, ammettendo tutti nella comunità fraterna dei credenti. Ma «sacralizzando la loro fede» avrebbero introdotto una nuova divisione fra gli uomini, fonte di non meno gravi violenze: quella tra credenti e non credenti, fedeli e infedeli, fedeli ortodossi ed eretici; divisione che è stata alla base di tante guerre di religione, di tante persecuzioni di eretici, di tante discriminazioni ed inquisizioni ecc.³⁰.

Rompere il legame dell'idea di Dio con il «sacro» potenzialmente violento non è solo un imperativo della coscienza moderna – pena la perdita di ogni credibilità del «nome» stesso di Dio – ma anche e soprattutto un imperativo della coscienza cristiana criticamente avvertita, tesa ad individuare il «nucleo essenziale» del Vangelo, con tutta la sua carica di novità³¹.

Giustamente è stato osservato che una corretta fenomenologia della figura di Gesù mette in luce come egli ha operato una profonda «disambiguazione» di questa figura del «sacro», scindendola dal versante del «tremendum», come minaccia di distruzione, di castigo, di richiesta di sacrificio, cioè come possibilità di violenza, ancora ben presente nella lettera dei testi dell'Antico Testamento; per rivendicarne solo il versante del

²⁹ Cf R. GIRARD, *La violenza e il sacro* (or. fr. 1972), tr. it. Adelphi, Milano 1982.

³⁰ Tra i tanti testimoni di questa critica, ormai ampiamente diffusa, mi limito a segnalare U. BECK, *Il Dio personale*. Ma si potrebbe facilmente rinviare a testi di Odifreddi, Ruggenini, Augias, Vattimo ecc., nonché ai testi dei nuovi critici del monoteismo biblico. La critica al monoteismo come fonte di intolleranza rispetto al politeismo fonte di tolleranza, già presente, ad esempio, in David Hume alla fine del Settecento e rilanciata con vigore da Nietzsche alla fine dell'Ottocento, è stata più recentemente ripresa e divulgata da autori come J. Assmann e M. Walzer. Cf, in proposito, l'esame critico che ne fa il teologo cattolico J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*, tr. it. Queriniana, Brescia 2010, 145-234. Tra le pagine più significative di questa critica «etica» alla fede «sacralizzata», divenuta intollerante e violenta, segnaliamo il capitolo ventisettesimo dell'opera di L. FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo – un «classico» dell'ateismo moderno in chiave antropologica – dal titolo «Le contraddizioni di fede e amore»*.

³¹ Purificare l'idea di Dio da ogni connessione con la «violenza» è stato uno degli intenti fondamentali della celebre prolusione tenuta da papa Benedetto XVI a Ratisbona nel 2006, al cui centro sta l'affermazione che la religione cristiana è la «religione del *logos*».

«fascinans» come fonte incondizionata di vita, di amore, di benevolenza e di misericordia; in una parola come «agape». Tutto ciò soprattutto in base allo «stile» di accoglienza umana verso tutti che Gesù ha praticato; non solo verso i credenti in lui o i suoi seguaci, ma verso ogni uomo sofferente, con somma gratuità verso giusti e peccatori³².

E non si dica che così si riduce il cristianesimo ad un banale «buonismo», dimentico della serietà del «mistero» incomprensibile di Dio e della «tragicità della vita». Perché le profondità paradossali dell'amore di carità – capaci di portare a donazioni estreme come quella di Gesù in croce – non sono meno sconvolgenti e incomprensibili razionalmente del mistero della violenza umana o dell'ambiguità «sacrale» della natura, ad un tempo benefica e malefica, che le religioni sono sempre nuovamente tentate di proiettare in Dio.

Di conseguenza, gli aspetti di «timore e tremore», presenti ancora nei Vangeli, non andrebbero posti a carico di una residua ambiguità di Dio, bensì a carico della finitezza imperfetta della natura e dell'ambiguità dell'uomo, cui in effetti rimane il rischio, insito nella libertà, di rifiutare l'amore di Dio, di rinchiudersi nell'«inferno» dell'egoismo e di farlo subire agli altri coinvolgendovi la stessa natura ambiente; senza che con ciò si debba pensare che Dio condanni a forza l'uomo all'inferno e la natura alla distruzione.

E a ben vedere, anche il «tremendum» distruttivo che si manifesta nella croce di Cristo, come nelle mille «croci» che dilaniano l'umanità, non andrebbe attribuito a Dio (come in certe visioni sacrificali della croce), nemmeno come attiva «permissione» del male; ma esclusivamente agli uomini che l'hanno crocifisso e continuano a crocifiggersi a vicenda. Da parte di Dio la croce di Cristo è unicamente manifestazione dell'amore incondizionato di Dio, che preferisce lasciarsi crocifiggere perdonando pur di non mostrarsi come forza che s'impone con violenza alla libertà di cui ha dotato l'uomo creandolo nell'altissima dignità di sua immagine.

³² Per la disambiguazione della figura sacrale di Dio operata da Gesù, cf, ad esempio, P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996. Per il particolare «stile» di Gesù, caratterizzato dall'accoglienza verso tutti, cf Ch. THÉOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, tr. it. EDB, Bologna 2009.

b) Ma il ripensamento della trascendenza di Dio va proseguito anche in un secondo senso, e cioè quello dello scioglimento da ogni legame con il cosiddetto «mondo incantato» premoderno, caratterizzato da un'ampia «porosità» tra il mondo della vita quotidiana e il mondo del «soprannaturale».

Questo mondo «incantato» – come sopra accennato – sembra irreversibilmente tramontato con l'avvento della mentalità tecnico-scientifica moderna; esso ha perso ogni ovvietà non solo nei non credenti, ma anche nella maggior parte dei credenti in Dio. Neppure questi, infatti, prendono in seria considerazione la possibilità di continui interventi puntuali di Dio, o di altre forze soprannaturali, che contrastino le normali leggi di natura a loro vantaggio o a loro castigo.

Il rischio che la presenza attiva di Dio nella vita dell'uomo moderno evapori del tutto è certamente all'orizzonte. Ma è indubbio che sarebbe impresa vana volerla recuperare al modo antico. *La fede nella Provvidenza di Dio* che guida la storia universale e la vita dei singoli, indisgiungibile dalla fede cristiana, va quindi ripensata profondamente.

È necessario spostarla dal piano «categoriale» degli interventi puntuali al piano «trascendentale» di una presenza attiva all'interno stesso delle «cause seconde» (materiali o spirituali), le quali operano sempre secondo le leggi loro proprie, in consonanza o in disaccordo con la volontà buona di Dio.

È necessario distaccarla dal bisogno di constatarne o ammirarne la realtà in fatti o eventi «portentosi», per imparare a coglierne la presenza attraverso i molteplici «segni» che ad essa «simbolicamente» rimandano nel tessuto quotidiano dell'esperienza del mondo, della storia, della propria vita interiore; oltre che, ovviamente, negli eventi più straordinari che ci possono capitare, imprevisi o difficilmente spiegabili; sempre che operino nella direzione della realizzazione della sua «volontà buona» di salvezza per l'uomo³³.

³³ Preziose, in tale direzione, le considerazioni del teologo cattolico J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 312-340. Dopo avere esclusa la possibilità che possa darsi e constatarsi empiricamente un agire di Dio nella storia, come causa «soprannaturale» che infrange i nessi causali vigenti nel mondo (e quindi andando esplicitamente oltre la concezione apologetica tradizionale dei «miracoli» come «segni» certi dell'agire divino nel mondo), egli sostiene che si possa pensare che Dio agisca in questo mondo là «dove la sua buona volontà si realizza» (ivi, 334), ovvero nell'agire di quanti s'impegnano a trasformare il mondo secondo la sua volontà. «Segni» o meglio «testimoni» dell'agire provvi-

Ben sappiamo quanto sia difficile comporre in visione unitaria la Bontà provvidente di Dio con i mali, le disgrazie e le ingiustizie presenti nel mondo. Una difficoltà che resta – accanto a quella derivante dal crescente ed esclusivo prestigio assunto dalla conoscenza scientifica nella nostra cultura – tra le maggiori cause della perdita della fede o dell'insorgere di dubbi sulla fede anche in Italia; come attestano le più recenti indagini sociologiche in proposito³⁴. *Ripensare il senso della Provvidenza di Dio* sganciandola dall'attesa o dalla pretesa di interventi puntuali straordinari nella forma di castighi che potrebbe sempre comminare o di favori che potrebbe sempre a sua discrezione elargire, per spostarla verso una intelligenza religiosa della sua presenza attiva ed amorosa in ogni momento della vita, come invito ed aiuto alla vita buona, mi pare una direzione da perseguire con urgente impegno da parte della teologia e della prassi cristiana al fine di proporre una visione di Dio più autentica e più comprensibile all'uomo d'oggi.

c) Una terza direzione di ripensamento, in stretta connessione con la seconda, è suggerita dalla critica al Dio cristiano per *il suo legame con la cosiddetta «metafisica ontoteologica»*.

Questa critica è ampiamente diffusa nella filosofia contemporanea, soprattutto per influsso di Martin Heidegger. La metafisica «ontoteologica» avrebbe inteso Dio come un «ente» tra gli «enti», sia pure l'Ente sommo e perfettissimo, causa prima di ogni altro ente ed anche di se stesso, cioè *causa sui*. E così avrebbe dimenticato la differenza tra l'«essere» e gli «enti»; ove l'essere è da intendere come lo sfondo o l'orizzonte non oggettivabile e in-comprensibile in cui ogni ente appare e può darsi; mentre gli enti sono tutto ciò che è a nostra «portata di mano», utilizzabile e manipolabile, sia materialmente che concettualmente, nel mondo in cui siamo.

Al di là della pertinenza filosofica della concezione heideggeriana della «differenza ontologica», l'obiezione heideggeriana ha sollecitato la teologia del '900 a scindere la visione cristiana di Dio da ogni compromissione, di fatto idolatrica, con il piano della realtà mondana «oggettivabile», afferrabile o comprensibile con i nostri concetti. Come ben rilevavano teologi come K. Barth e D. Bonhoeffer, Dio non va inteso come «l'enfasi

denziale di Dio nel mondo sono quindi eminentemente gli uomini che ne realizzano la volontà buona.

³⁴ Cf F. GARELLI, *Religione all'italiana*, 34-35.

del mondo», come «un pezzo di mondo prolungato»³⁵, in qualche modo in continuità con il mondo o deducibile da esso con dimostrazioni di rigore scientifiche. Dio è e rimane «mistero» incomprensibile, non un ente che sta sopra o dentro il mondo come causa particolare o come forza tra le forze.

Certamente il Dio cristiano non può essere ridotto ad una forza o energia impersonale che pervade il mondo, come da più parti si tende oggi a pensare Dio o il divino³⁶. È essenziale, per il cristianesimo pensarlo come «persona», a cui ci si possa rivolgere nella preghiera come al nostro «Tu assoluto» e che si relaziona a noi con amore suscitando e rispettando la nostra libera alterità personale. Ma l'uso di questo termine non deve farci scivolare in troppo facili antropomorfismi. Dio non è una «persona» come noi, sia pur grandissima e potentissima; non è infatti individuabile in base ad una serie di caratteristiche determinate, con passioni e desideri prevedibili, mutabili, influenzabili. La sua «trascendenza personale misteriosa» va pensata – se mai – in analogia con il «mistero» insondabile, inesauribile e non manipolabile, che già ogni persona umana è a se stessa e agli altri, pur essendo capace di autentiche relazioni d'amore con altri. Un'analogia, questa del «mistero della persona umana», forse tra quelle meno inadeguate per indirizzare il pensiero nella direzione del «mistero personale» di Dio. Avendo ben presente che tutti i concetti o le immagini o le analogie di cui, nonostante il loro evidente carattere antropomorfo, non possiamo fare a meno nel parlare di Dio, hanno valore solo se rimandano oltre se stessi, secondo la natura del «simbolo», nella direzione del suo insondabile e inesauribile «mistero». Ben lo sapeva la teologia scolastica secondo la quale la *via negationis* e la *via eminentiae* debbono sempre accompagnare la *via affirmationis*, quando si parla di Dio³⁷.

³⁵ Cf K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1962, 16; Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, 462, cit. in I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975, 45.

³⁶ Come mi pare faccia anche Vito MANCUSO in *L'anima e il suo destino*, Cortina, Milano 2007 e in *Id.*, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano 2011. Opere peraltro molto stimolanti come invito a ripensare l'idea di Dio.

³⁷ Per il concetto di «simbolo» che qui abbiamo in mente, rimandiamo in particolare alla trattazione del simbolo religioso fatta da Luigi PAREYSON nel saggio «Filosofia ed esperienza religiosa», in *Annuario filosofico* 1 (1985) 19-27, riprendendo in modo originale la concezione del simbolo teorizzata soprattutto da Schelling e caratterizzata dal rapporto di «identità ed ulteriorità insieme» tra simbolo e simboleggiato (cf ora in

c) La quarta ed ultima direzione di ripensamento della trascendenza di Dio cui vorremmo accennare, riguarda *il concetto di «trascendenza eteronoma»*. Si tratta di un tipo di trascendenza religiosa di cui anche il Dio cristiano è stato ampiamente rivestito, pensandolo come un legislatore onnipotente ed arbitrario – anzi come *l'unico* supremo legislatore – che dall'alto del suo trono, ovvero «dall'esterno» della coscienza e della libertà umane, detta precise e concrete leggi agli uomini, imponendo loro di osservarle con minacce di castighi e con promesse di premi.

Già san Tommaso aveva rivisto tale schema «eteronomo» confrontandosi con l'etica aristotelica, la quale individua la fonte della moralità nello stesso dinamismo della natura umana razionale, tesa in quanto tale – cioè in base a discernimento razionale – al raggiungimento della propria perfezione e felicità. Per san Tommaso, infatti, le «leggi» di Dio non sovrappiungono dall'esterno alla natura umana, ma sono iscritte nello stesso dinamismo della natura umana razionale creata da Dio.

Oggi liberare Dio dal concetto di «trascendenza eteronoma» è ancor più urgente che ai tempi di san Tommaso. Dobbiamo, infatti, fare i conti con la profonda convinzione moderna dell'«autonomia della morale» da dettami estrinseci avanzati in nome di Dio, di cui sopra abbiamo parlato. In quanto credenti in Dio creatore, i cristiani non possono certo ridursi a pensare che la creatura umana possa arbitrariamente ed individualmente dare a se stessa le leggi del suo comportamento morale.

A ben vedere neppure Kant, il maggiore teorico moderno dell'autonomia dell'etica, pensava una cosa del genere; anche se troppo spesso glielo si attribuisce³⁸.

L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Pref. di G. RICONDA e G. VATTIMO, Einaudi, Torino 1995, 102-119).

³⁸ L'autodeterminazione della ragion pratica, di cui parla Kant, non è infatti l'autodeterminazione arbitraria dell'individuo e tanto meno il semplice seguire l'impulso istintivo o egoistico o utilitaristico; ma l'agire secondo quanto la ragione impone categoricamente alla libertà umana: agire secondo una massima universale e trattando ogni essere razionale (la persona) come fine e mai come mezzo. Si può vedere in questa posizione una versione secolarizzata dell'agape cristiana, del tutto immanentizzata. Ma se ne può anche cogliere una concezione che credenti e non credenti moderni possono avere in comune, pur divergendo nel modo di coglierne il fondamento o la giustificazione ultima più convincente (trascendente o immanente). Per quanto riguarda la posizione di Kant mi permetto di inviare al mio *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

Ma accogliendo la provocazione moderna, anche i cristiani possono prendere maggiormente sul serio – come ricordato dal Concilio Vaticano II al n. 16 della *Gaudium et spes* – che Dio detta all'uomo le sue «leggi» non dall'esterno ma dall'interno della sua coscienza morale, così come questa va formandosi nel lavoro della ragione tesa ad interpretare il dinamismo dei propri desideri più profondi, l'appello del Bene, l'intero orizzonte del dover-essere etico della giustizia e della fraternità, in dialogo con gli altri ed in autenticità verso se stessi. Tanto più se ci poniamo nella prospettiva biblica della «nuova alleanza» scritta nei cuori, come emerge in Geremia e come sarà ripreso e radicalizzato nel Nuovo Testamento. Si ricordi il famoso testo di Ger 31,33: «Porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore»; che un biblista ha tradotto felicemente in questo modo: «Dio unirà intimamente i comandamenti divini con la volontà e l'aspirazione degli uomini»³⁹.

L'autonomia della morale (dopo quella della scienza e della politica) è oggi forse tra le principali sfide che la fede cristiana in Dio deve affrontare. Non dimentichiamoci che si tratta di *una sfida prettamente teologica*, in quanto coinvolge il «volto di Dio» che annunciamo.

Svincolare Dio con coerenza dallo schema della «trascendenza eteronoma» non è un'impresa facile, dato che per tanto tempo vi è stato connesso (in riferimento a Dio creatore e legislatore), tanto da far pensare che tale connessione fosse l'unico modo per salvaguardarne l'autentica trascendenza. Ma è forse tra i compiti più urgenti che abbiamo per riuscire a parlare di Dio con verità e credibilità nel moderno mondo secolarizzato, in particolare alle persone con maggiore e più cosciente sintonia con la cultura odierna.

Come risulta da questi esempi, prendere sul serio la provocazione dalla cultura moderna secolare comporta un profondo ripensamento della trascendenza di Dio da vari punti di vista. Che questo ripensamento finisca per ridurre il cristianesimo al solo nucleo incandescente della carità intesa in senso puramente orizzontale o «profano», come alcuni ritengono – ad esempio il già citato Salvatore Natoli – è certamente una possibilità reale. Se si verificasse si avrebbe, a nostro avviso, una vera e propria «fine» del cristianesimo. Volere però evitare tale rischio tenendo ferme le formule legate alla cultura premoderna, comporta un esito non meno grave: rende-

³⁹ Si tratta del biblista Harald Hegermann, citato in J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 480.

re il cristianesimo incomunicabile e incomprensibile al mondo moderno e noi cristiani infedeli al messaggio di Cristo, che vuole essere «cattolico», di destinazione universale attraverso gli spazi e i tempi.

Gli esempi di ripensamento della trascendenza di Dio, come le precedenti riflessioni a proposito del ripensamento della struttura teologica della fede, hanno messo in luce, questo almeno era il nostro intento, come un nuovo linguaggio comporti necessariamente anche nuovi concetti e nuovi valori, e quindi una più adeguata interpretazione dei contenuti stessi della fede e del loro modo di viverla e testimoniarla. Non per «cambiare» la fede cristiana, ma, come ebbe a dire papa Giovanni XXIII ai tempi del Concilio a proposito del Vangelo, «per imparare a comprenderla meglio». In questo senso, il moderno mondo secolarizzato, la presente «età secolare», è per la teologia, come per tutti i cristiani, un *kairòs*, il tempo opportuno che oggi ci è dato per meglio aprirci all'accoglienza attiva della verità di Dio che nel Vangelo di Cristo si è manifestata e che abbiamo il compito, il «grande compito», di annunciare e testimoniare in modo comprensibile ed amabile agli uomini del nostro tempo.

GIOVANNI FERRETTI
Via IV marzo, 1
10122 Torino