

Una riflessione previa va dedicata al fatto che la religione precede la filosofia della religione, nella storia precede la nascita stessa della filosofia ed è originaria quanto l'uomo. È legittimo parlare di storia delle religioni, per salvaguardare l'unicità – differenza – specificità di ogni singola espressione religiosa. D'altra parte la religione non è un sistema cognitivo, ma essenzialmente pratica, e da questo punto di vista, possiamo considerare la storia della religione come una singolarità. Le religioni sono infatti tra loro legate e connesse, così come la pluralità è interna ad ogni singola religione, in quanto nella storia le sue forme mutano. Sostiene Wilfred Cantwell Smith:

“l'evidente varietà della vita religiosa è una realtà; essa è situata all'interno di un continuum storico ... Ciò significa che le religioni sono tutte legate tra loro; che hanno interagito con le stesse cose o tra loro, o che l'una è emersa, o è stata influenzata, dall'altra; più esattamente che l'una è comprensibile soltanto nei termini di un contesto di cui le altre costituiscono le parti”¹.

Dal punto di vista genealogico possiamo considerare una sola storia della religione, in quanto tutte le religioni esistenti si sono sviluppate da radici comuni e si sono sempre intrecciate.

Il sociologo Robert. N. Bellah, riprendendo lo schema evolutivo dello psicologo Martin Donald², e applicandolo al fenomeno religioso, individua queste forme dell'esperienza religiosa³:

- La prima forma è **mimetica**, consistente in una serie di pratiche corporee nell'ambito di una cultura pre – linguistica. La forma più elementare è il rituale, che attua l'identità religiosa
- Con lo sviluppo – acquisizione del **linguaggio**, tra i 60 e i 120.000 anni fa, assume un ruolo centrale la narrazione e si sviluppa una cultura mitica. La combinazione di mito e rituale costituiva la comprensione più completa della realtà
- Con **l'epoca assiale** (VIII – II sec. a. C.) avremmo la nascita della cultura teorica, che, rispetto al rito e alla narrazione, consente di elevarsi maggiormente sul particolare, trascendendo il proprio contesto, e di avere una capacità critica, la quale è in grado di offrire ragioni per le quali certe pratiche religiose possono essere sbagliate e vanno corrette. La capacità critica riguarda anche la politica, l'etica, e si esplicita proponendo ragioni. Grazie alla cultura assiale il potere deve legittimarsi, si elaborano concezioni come quelle di giustizia, un rituale può essere messo in dubbio e cambiare radicalmente. È la teoria che permette di individuare analogie, non solo di forma, ma anche di contenuto, tra le diverse religioni.

¹ W. C. SMITH, *Towards a World Theology. Faith and the comparative History of Religion*, Westminster Press, Philadelphia 1981, 5.

² M. DONALD, *L'evoluzione della mente*, Garzanti, Milano 2004.

³ V. POSSENTI (a cura di), *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, “Annuario di Filosofia” 2009, Guerini e Associati, Milano 2009, 17-20.

L'uomo rimane perciò un essere mimetico, narrativo e teorico: nessuna delle tre dimensioni può inglobare le altre.

Per Bellah altro aspetto importante nella storia della religione, è il suo rapporto con il potere⁴. La *libido dominandi* è una disposizione umana fondamentale. Le prime formazioni sociali umane (di raccoglitori, cacciatori, agricoltori, pastori) e le società di piccole dimensioni che un po' le ricordano si caratterizzano per il loro egualitarismo. L'uguaglianza è però realizzata e conservata sempre mediante l'esercizio del potere: in questo caso si tratta di una "gerarchia a dominio rovesciato" in cui tutti i maschi si alleano per impedire che uno di loro, da solo o con pochi alleati, domini sugli altri. Non viene abolito il dominio, ma il potere si traduce nel dominio di tutti contro ognuno. Rousseau tradurrà questo nel dominio della volontà generale sulla volontà di ognuno. Si tratta quindi di un duro lavoro per impedire agli arrivisti di diventare egemoni sugli altri. La religione è stata un elemento essenziale nella preservazione dell'uguaglianza di base delle società originarie: il rituale e la narrazione hanno saputo costruire una struttura di senso e di autorità che trascende la lotta tra tutti e ognuno. In particolare essi danno espressione alla disposizione del prendersi cura. La religione ha quindi codificato la disposizione a prendersi cura accanto alla disposizione a dominare e avrebbe contribuito a creare una nuova forma di autorità stabile e in grado di spezzare il circolo della violenza. Afferma a proposito Bellah:

*"Gli dèi e i re emergono insieme e si riflettono reciprocamente non solo per ciò che riguarda la potenza, ma anche per la capacità di prendersi cura degli altri"*⁵

I greci

In Grecia è viva una dimensione religiosa.

Il mito esprime due livelli della dimensione divina e trascendente:

- Il **mondo degli dèi**, rigidamente separato da quello degli uomini. Gli dèi non sono visibili, ma più che altro se ne percepisce la presenza a partire dai loro effetti: una divinità è una potenza cui poter ricondurre molteplici effetti. La superiorità della divinità si estende a realtà fisiche, ma anche psicologiche, come una passione che ci travolge, o che ci abbandona. Gli dèi sono esseri immortali e felici, gli uomini sono povere creature che appassiscono dopo una breve fioritura. Della ricca mitologia greca non esiste un'unica versione canonica; fondamentalmente incontriamo gli dèi nei poemi omerici o nella

⁴ *Ibid.*, 21-24.

⁵ *Ibid.*, 22-23.

Teogonia di Esiodo. Il mondo è passato dal *caos* all'ordine grazie agli dèi dell'Olimpo, in particolare a Zeus, padre degli dèi e degli uomini. Gli dèi sono responsabili dell'ordine della natura, dell'anima e della città: ogni città ha le sue divinità tutelari cui dedica un culto particolare (Atena veglia su Atene e Sparta, mentre Apollo protegge i troiani). Il reale viene così percepito come qualcosa di ordinato, grazie a queste potenze.

- Il **divino**, in senso impersonale, nelle forme del Fato, del Destino, della Fortuna, nei confronti delle quali neanche gli dèi possono nulla.

I Greci hanno poi una nozione di pietà, che corrisponde meno ad uno stato soggettivo di devozione, che piuttosto all'osservanza dei riti e delle preghiere che il culto della città esige. È empio che trasgredisce tale osservanza e non vive i riti richiesti. In generale il greco percepisce il mondo stesso come divinità, e la divinità come anche mondo, senza appiattirsi però in una filosofia della natura: è divina ogni espressione di potenza che sovrasta l'uomo e di cui comprende ben poco.

I primi filosofi, cosiddetti presocratici, partono appunto da questa eredità mitologica. **Talete** sostiene che tutto è pieno di dèi; **Eraclito** cerca di pensare l'Uno che è da sempre, il *logos* che pacifica il conflitto tra gli opposti. Il conflitto è padre di tutte le cose e ha dato agli uni la forma umana, agli altri la forma divina: gli dèi possiedono l'intelletto mentre gli uomini ne sono sprovvisti. L'uomo è considerato dalla divinità come un bambino: mentre per gli dèi tutte le cose sono belle, buone e giuste, gli umani hanno inventato l'idea che alcune sono giuste mentre altre ingiuste. **Parmenide** pone la sua dottrina in bocca ad una dea: si tratta di un eroe che si lascia trascinare sulla via della Verità e giunge ad una porta che dà sul cielo, dove si trova la dea *Dike*. Essa lo lascia entrare, dopo di che l'eroe sarà ricevuto da un'altra dea che gli rivelerà ogni cosa, sia il cuore della verità che le opinioni dei mortali. La via della verità consiste in questo: *"L'essere è e non può in alcun modo non essere, mentre il non essere non è e non può in alcun modo essere"*. Non è possibile alcun passaggio dall'essere al non essere e viceversa, per cui il divenire e il movimento non esistono affatto e sono impensabili. I mortali credono che esista il divenire perché si lasciano ingannare dalle apparenze. **Senofane** attesta la libertà con cui i filosofi si appropriano della tradizione mitologica:

"Se i buoi e i cavalli e anche i leoni avessero mani, e con le mani potessero dipingere e compiere le opere che compiono gli uomini, i cavalli dipingerebbero immagini di dèi simili a cavalli, e i buoi simili ai buoi, e plasmerebbero i corpi degli dèi tali quali essi stessi hanno, ciascuno secondo il proprio aspetto".

E ancora:

“unico e onnipotente, sovrano dei più forti, dio non assomiglia a noi né nello spirito né nel corpo; gli umani, costruendo degli dèi a loro immagine, attribuiscono loro i propri pensieri, le proprie voci e i propri volti”.

Egli critica i poeti per aver attribuito agli dèi proprietà troppo umane, e ribadisce la loro trascendenza e radicale separatezza dal mondo degli uomini. La ragione manifesta la sua istanza critica nell'approccio alla ricca tradizione mitologica.

Anche nei Presocratici troviamo un duplice livello del mondo divino: parlano di dèi ma ritengono anche il principio (che non ha forma personale) divino.

Protagora sostiene che è impossibile sapere se gli dèi esistono: in questo siamo ostacolati dalla loro invisibilità e dalla brevità della vita umana.

Platone parla molto poco degli dèi, e nel Fedro motiva questo dicendo che nessuno li ha mai visti. I poeti ne hanno parlato non sempre in maniera credibile. Possiamo definirli “viventi immortali”. Egli traduce razionalmente il mondo degli dèi dell'Olimpo, presieduto da Zeus, con il mondo delle Idee, un mondo ordinato per la preminenza dell'Idea del Bene. Divini sono anche i principi primi dell'Uno e della Diade indeterminata, radice dell'Unità che rende ordinata la molteplicità. Tali realtà metafisiche, come gli dèi dell'Olimpo, causano l'ordine e la costanza delle cose, e costituiscono una dimensione impersonale del divino. Abbiamo anche una figura personale del divino, il Demiurgo, che plasma la *chora* secondo i modelli divini che contempla. Egli non è un dio creatore, in quanto la *chora* e i modelli preesistono alla sua azione. I due mondi separati degli dèi e degli uomini sono trascritti come il mondo sensibile, visibile agli occhi del corpo, governato da un re, il sole, e il mondo delle Idee, o intellegibile, che traspare nel mondo sensibile attraverso la bellezza, la giustizia, l'armonia, e che può essere visto solo con l'occhio dell'anima, retto dall'Idea del Bene. La separazione dei due mondi è necessaria per spiegare razionalmente l'ordine del mondo, dell'anima e della città, a partire dagli aspetti di costanza che esso manifesta. A tale ordine del mondo sono correlati due tipi di sapere: il sapere di opinione e la verità, o scienza. Questo secondo tipo di sapere, nel *Simposio*, equivale ad una sorta di rivelazione divina. La ragione si trova così ad operare a tre livelli:

- caratterizza l'ordine del mondo, retto dalle idee: il mondo è razionale perché penetrato da principi ideali, o essenze
- è fonte della spiegazione razionale stessa: per spiegare l'ordine del mondo occorre muovere dall'ipotesi dell'idea, e argomentarla rigorosamente, per sfociare in una visione pura e semplice dell'idea come ragione ultima
- la ragione intellettiva, capace di cogliere tali realtà essenziali, è l'occhio dell'anima.

L'ordine del mondo fa capo ad un principio ultimo, senza condizione, assoluto, trascendente, al di là dell'essere. Nella *Repubblica* tale trascendenza designa la superiorità dell'Idea del Bene, in

dignità e potenza, rispetto alle altre idee. I neoplatonici radicalizzeranno la trascendenza ontologica dell'Uno, al di là dell'Essere o dell'Essenza.

Platone riprende poi rappresentazioni mitiche per presentare l'origine delle anime, la loro caduta in un corpo, la loro sorte ultima. Un altro motivo diventa allora quello di divenire simili a Dio: ciò è possibile nella misura in cui l'anima si distacca dal corpo, si libera dalla dimensione sensibile che la attira verso il basso, fugge da quella corporale per rendersi simile alla divinità. Ciò avviene nella conoscenza, quando fa anamnesi delle realtà intelleggibili contemplate. La concettualizzazione della fuga dal sensibile per la ricerca della divinità, già presente nella tradizione orfica e in Pitagora, attraverserà il neoplatonismo, Agostino e un vasto settore delle religioni cristiana e musulmana. Assistiamo nel filosofo greco alla sublimazione metafisica della religione, ad un più stretto rapporto tra religione e conoscenza, in cui si rafforza l'elemento di riflessività, perché è con lo spirito che noi conseguiamo la conoscenza delle realtà intelleggibili. Va anche detto che non è ancora completamente netta la distinzione del religioso dalla filosofia ed egli si ispira anche alla tradizione mitica per presentare le sue idee. Egli usa il mito per presentare la sorte dell'anima dopo la morte, l'idea di un Giudizio finale e di una retribuzione, la necessità di vivere la propria vita come se dovesse essere giudicata. Platone apre anche ad una dimensione mistica: il principio ultimo dell'idea resta indicibile, nella contemplazione l'anima si ritrova piena della realtà divina, l'argomentazione filosofica non è l'unica via che conduce ad una elevazione alla realtà superiore, ma tale elevazione implica anche una componente erotica. Nell'amore, figlio di *Penìa* e *Poros*, che dice la carenza ontologica ma ha in sé il richiamo alla forza e alla conquista, si è fuori di sé, nella *manìa*, trasportati da un'altra realtà. In Platone ha radice anche la cosiddetta "teologia negativa": nessuno può parlare in modo degno degli dèi. A volte i poeti parlano in modo esatto degli dèi, ma nella *Repubblica*, egli critica duramente i racconti dei poeti che parlavano anche in modo sconveniente della divinità, e che venivano usati nell'educazione dei giovani. I racconti di Omero ed Esiodo attribuiscono agli dèi anche miserie umane, troppo umane (guerre tra gli dèi, Crono che mutila suo padre Urano ...). Questi racconti non possono essere usati per formare i futuri custodi della Città ideale.

Scrive Platone:

"Non è forse veramente buona la divinità e non se ne deve parlare così? Sicuramente. D'altra parte, nessuna cosa buona è dannosa" (*Repubblica* 379 b).

Degli dèi si può dare solo un'immagine buona, e l'unico modo di parlarne è parlarne bene.

Un verso di Omero dice:

"Sulla soglia di Zeus due giare sono poste, piene l'una di sorti felici, l'altra di infelici".

Da esse deriverebbero tutti i nostri mali e tutti i nostri beni. Ma, chiede Platone, gli dèi possono essere responsabili dei nostri mali? È blasfemo sostenerlo. La divinità è la causa soltanto delle cose che sono buone. La divinità non può compiere azioni ingiuste, e se alcune appaiono tali, occorre,

mediante un'interpretazione morale o allegorica, trovare una ragione. Ciò che di primo acchito appare scioccante, può trovare un senso morale.

Il divino è la sede della bontà ed è responsabile solo di essa: l'importanza della filosofia sta nel fatto che essa non permette si parli indegnamente degli dèi. Prima la *theologia*, o discorso sugli dèi, è stato portato avanti dai poeti: ora anche la filosofia ha una parola decisiva da dire a proposito.

In questo senso la filosofia può sovvertire o mettere a critica il modo di valutare religioso: chi lancia accuse di empietà in realtà può risultare il vero empio (cfr. Eutifrone). Platone ha visto accusare il maestro Socrate di empietà. In questo dialogo della giovinezza un individuo persegue il proprio padre per empietà. Un giorno uno dei suoi impiegati sgozza uno schiavo. Il padre lo fa legare saldamente e lo fa gettare in una fossa che gli serve da prigione mentre manda un messaggero ad informarsi presso un interprete delle Leggi per sapere cosa deve fare di lui. In questo tempo l'omicida muore nelle catene ed Eutifrone ritiene che il padre sia colpevole di omicidio ed intenta contro di lui un processo per empietà. Entrando nel vivo del dialogo, l'uomo religioso sostiene che è pio ciò che è amato dagli dèi. Socrate allora problematizza: è pio ciò che è amato dagli dèi in quanto amato dagli dèi oppure è amato dagli dèi perché è pio? L'uomo religioso afferma che la pietà è la cura che si ha degli dèi. Socrate problematizza: gli dèi hanno veramente bisogno che ci si prenda cura di loro? Forse si pretende di renderli migliori? Quale utilità potrebbero essi trarre dalle nostre offerte? La razionalità filosofica può vigilare affinché la pietà nei confronti degli dèi non degeneri in calcolo e non si trasformi in una sorta di traffico. Essa non ritiene credibile un discorso sulla pietà pronunciato da chi persegue il padre per un omicidio involontario.

D'altra parte Platone si è sempre dimostrato molto rispettoso dei culti della religione ufficiale, come attesta il suo ultimo dialogo, le *Leggi*. All'inizio del dialogo uno straniero domanda: "*Un dio, o un uomo, da voi ha fama d'essere autore dell'istituzione delle vostre leggi?*". La divinità tiene in mano l'inizio, il mezzo e la fine di tutto ciò che esiste, per cui è un dio l'autore dell'istituzione delle leggi. I primi doveri sono perciò verso la divinità che, ribadisce Platone in antitesi con Protagora, è la massima misura di tutte le cose, più di quanto lo possa essere un uomo. In che cosa consistono tali doveri? Risponde Platone:

"Per l'uomo retto, il fatto di sacrificare e di avere relazione sempre agli dèi, con le sue preghiere e offerte, con tutto il culto loro rivolto, è ciò che vi è di più bello e migliore e più efficace per rendere felice una vita e più conveniente" (*Leggi* 716 d).

Importante in questo passo il legame tra religione e felicità.

Secondo le *Leggi* l'empietà ha luogo in tre circostanze:

- se si crede che gli dèi non esistono
- se si crede che esistono, ma non si preoccupano della sorte degli uomini

- se si pensa che essi si lasciano piegare o sedurre da sacrifici o preghiere.

Occorrono leggi severe contro l'empietà.

Il testo per il primo punto usa il verbo *egeomai*, traducibile con considerare, giudicare, ritenere che ..., un verbo che attesta anche presso i Greci una qualche nozione di credenza.

Come si possono fermare coloro che mettono in dubbio l'esistenza degli dèi?

Bisogna elaborare delle **dimostrazioni** della loro esistenza, che possono essere tratte dall'ordine del mondo, dal movimento regolare degli astri, dal fatto che greci e barbari ammettono la loro esistenza. In particolare il movimento eterno degli astri è così perfetto che non può avere altra causa che gli dèi. Il primato dell'anima sul corpo è un'ulteriore dimostrazione dell'esistenza della dimensione sovrasensibile, e quindi degli dèi: se l'anima domina sul corpo, ed esso è mosso da quella, vuol dire che essa gli preesisteva, prima di cadervi. In questo caso la filosofia della religione diventa giustificazione argomentata delle grandi credenze della religione.

Chi poi pensa che gli dèi non si occupano degli uomini, di fatto li accusa di oziosaggine e negligenza. Ogni artista si prende cura della propria opera, tanto più gli dèi di noi. C'è quindi una **Provvidenza**. Gli epicurei diranno che gli dèi non si occupano di noi, argomentando a partire dalla loro trascendenza radicale.

Infine Platone critica coloro che pensano che gli dèi si facciano piegare o corrompere dai nostri doni. Essi non hanno bisogno delle nostre offerte. Se uno commette ingiustizia non può attirare su di sé i favori divini mediante preghiere o doni. Il miglior culto da rendere alla divinità consiste nel praticare la giustizia. Socrate è il modello di questo culto, prefigurando così una religione che è innanzitutto morale.

Aristotele è il filosofo della scienza dei Principi primi, o metafisica, che egli definisce anche *theologia*. Tale scienza dei Principi primi è divina:

- perché è posseduta da Dio (che ne è il soggetto)
- perché Dio è causa di tutte le cose e un Principio, dunque ne è oggetto

Nel libro VI della *Metafisica* afferma che la scienza che tratta il divino è prima perché universale: siccome riguarda il primo principio di tutti gli esseri, si può dire che essa tratta di tutto ciò che è. L'approccio aristotelico al divino è razionale e scientifico: il divino è principio di spiegazione del movimento delle sfere celesti. Ci sarebbero due segni dell'esistenza del divino: la regolarità degli astri e la divinazione, cioè la capacità che l'anima ha di predire il futuro. In questa considerazione, pur in un approccio razionale, il nostro autore rimane ancorato anche al mondo religioso greco per il quale, essendo tutto pieno di dèi, vari possono essere i segni della loro presenza.

Centrale è poi il libro XII della *Metafisica*. Se si vuole spiegare il movimento eterno dei corpi celesti, che segue dalle sfere perfette, è necessario risalire alla **causalità di un Motore primo**. Esso

non esercita una causalità efficiente, in quanto essa non è iniziata in un momento preciso nel tempo, ma è eterna in quanto anche il movimento è eterno. Egli esercita una **causalità finale**: le sfere ruotano perché imitano, o amano il Motore primo. Esso è oggetto di amore e di attrazione. La causalità non agisce dunque dall'alto al basso, ma dal basso all'alto. Siamo al cospetto di un dio esigito dalla ragione, non ad un dio cui si possono rivolgere delle preghiere. Oltre al Dio richiesto per spiegare l'origine del movimento degli astri, ci sono altrettanti dèi quanti sono i movimenti regolari, cioè 55. Il Primo Motore deve pure essere **Atto puro**: ogni dimensione di potenzialità o passività gli è estranea. La sua attività deve essere la più alta possibile, quindi consiste nel pensiero. Egli non può pensare che se stesso, l'oggetto di pensiero più nobile e più perfetto che possa esserci. Egli non sa nulla del nostro mondo e non può preoccuparsi di noi, perché ciò sarebbe un abbassamento.

Lo stagirita lascia questa eredità alla tradizione filosofica:

- a. la trascendenza radicale del motore primo rispetto il nostro mondo. Gli dèi della mitologia, a modo loro, si prendevano anche cura delle vicende del mondo e dei mortali, ma ciò è ora ritenuto indegno della divinità.
- b. Il Motore immobile è un puro spirito che pensa se stesso. La divinità è una pura realtà spirituale, totalmente separata dalla materialità, e la sua unica attività è il pensare. Egli è la ragione suprema. Guardando proprio a questa concezione, per gli Epicurei si pone la domanda: se Egli è così, perché permette il male? Tale concezione razionale del divino costituisce il fondo della verità della tradizione mitica. Scrive a proposito:

“Gli uomini originari e antichissimi hanno colto queste cose nella forma del mito, e in questa forma le hanno trasmesse ai posteri, dicendo che questi corpi celesti sono divinità, e che la divinità circonda tutta quanta la natura. Il resto è tutto aggiunto dopo, sempre miticamente, per persuadere i più, ed è stato impiegato per imporre l'obbedienza alla legge e per ragioni di utilità. ... Ma se si separassero queste aggiunte, e si cogliesse soltanto il contenuto originario di quelle credenze, che è questo, che ritenevano che le sostanze prime fossero divinità, si dovrebbe pensare che hanno parlato in modo divino. ... Solo questo ci risulta chiaro dalle credenze dei nostri padri e dei nostri antenati” (Metafisica Libro XII).

Egli dunque distingue nel mito un nucleo più razionale, ammesso dalla ragione e ripreso e rielaborato dalla filosofia, da ciò che rientra nella favola ed è destinato alle masse. Il criterio per distinguere ciò che è razionale nel mito non è estrinseco, ma procede dal mito stesso: esso insegna che il divino è trascendente e perciò è il principio di questo mondo.

Le **scuole ellenistiche** cercheranno di salvaguardare la tradizione mitica.

Lo **stoicismo** ne propone un'interpretazione allegorica: nell'*Inno a Zeus* di Cleante la figura di Zeus è la personificazione della ragione che governa la natura.

Per la filosofia e la religione, in questo periodo, diventa preponderante la **salvezza personale dell'individuo**. Esse diventano meno preoccupate di penetrare i principi del mondo, e più impegnate a garantire la tranquillità d'animo dell'individuo (*atarassia*). Che gli dèi, pur esistendo, non si danno pensiero di noi (Epicurei) non è tanto un'affermazione metafisica, quanto un elemento per non temerli e stare tranquilli. La filosofia diventa principalmente ricerca di felicità. Essa vuole distogliere gli individui dalle cose che non si possono cambiare per aiutarli a concentrarsi sull'essenziale. Si passa poi da una religione rituale e civica, in cui aveva ancora grande importanza il sacrificio degli animali, ad una religione maggiormente imperniata sull'impegno. Giungiamo a due punti importanti:

- Religione e filosofia arrivano a confondersi in quanto entrambe devono portare a una forma di felicità o di salvezza. Per questo alcuni Padri della Chiesa vedranno nel Vangelo una risposta alla ricerca di salvezza espressa dalla filosofia e Giustino dirà che nelle filosofie possiamo trovare *semina Verbi* che in maniera piena e compiuta sono condensati nel Vangelo. Qualcun altro, come Tertulliano, le porrà in rapporto dialettico: *credo quia absurdum*. Nel corso del cammino dovranno separarsi, senza mai scadere in una opposizione, ma recando con sé tracce di tale simbiosi.
- Nell'Ellenismo ancor di più si scopre e si approfondisce l'interiorità. Anche Agostino percorre la via dell'interiorità ed essa diventa la via maestra del cristianesimo. La religione diventa sempre più un fatto di credenza o di fede, un rapporto personale con la divinità. Proprio questo aspetto in età moderna e contemporanea produce anche derive individualistiche o soggettivistiche.

Questi due punti costituiscono un terreno comune e condiviso dalle diverse scuole ellenistiche, che poi si diversificano nella concezione della divinità (provvidente per gli stoici, disinteressata per gli epicurei) e della felicità (legata alla virtù per i primi, al piacere per i secondi).

Dal mondo greco ci spostiamo al **mondo latino**.

Religio è un termine latino che, passando in rassegna autori come Cicerone, Lattanzio, Agostino e Tommaso, esprime i seguenti sensi:

- a. Il termine designa l'obbligo di coscienza, il dovere, il ritegno. *Religio mihi est*: per me è a tal punto un dovere, che è una religione fare questo o quello, o non farlo perché qualcosa di più grande di me, assolutamente vincolante, me lo impedisce. Agostino, nel *De Civitate Dei*, ricorda che *religio* non si riferisce solo al culto da rendere a Dio, ma anche ai doveri nei confronti dei consanguinei, dei parenti. Si può dar prova di religione, cioè di senso del dovere e lealtà verso i propri genitori o i propri amici.
- b. *Religio* designa anche la credenza, il legame dell'individuo alla divinità, il sentimento religioso, la pietà. I romani avevano a che fare con una molteplicità di culti e credenze, e presto si pone l'esigenza di discernere le forme di superstizione da quelle di autentica

pietà. *Religio*, in alcuni testi, arriva a significare anche credenza superstiziosa, soprattutto quando si afferma qualcuno, o un popolo, ha agito secondo la propria religione particolare. Per questo Agostino avverte l'esigenza di scrivere il *De vera religione*.

- c. **Cicerone** (106-43 a. C.), nel suo *De natura deorum*, fa derivare il termine dal verbo *relegere*, che significa rileggere. Egli ha l'esigenza di distinguere la vera religione dalla superstizione, e a tale scopo propone un'etimologia fantasiosa di *superstitio*:

“Sono stati chiamati superstiziosi coloro che trascorrevano le intere giornate a pregare e a far sacrifici perché i loro figli sopravvivessero a loro stessi. Ora, coloro che esaminano con cura tutto ciò che si riferisce al culto degli dèi e, per così dire, lo <<rileggono>> (diligenter retractarent et tanquam religerent) costoro sono stati chiamati religiosi”.

Il superstizioso è colui che è disposto a recitare tutte le preghiere e a fare tutti i sacrifici nella speranza che i suoi figli sopravvivano. In entrambi i casi si ha a che fare con il culto degli dèi, ma i religiosi sono coloro che si preoccupano di esaminare, toccare di nuovo, riandare con il pensiero, rinnovare, con diligenza tutto ciò che si riferisce al culto degli dèi. Tale rilettura va fatta con diligenza (*diligenter*): i religiosi affrontano con circospezione tali questioni, a differenza dei superstiziosi. *Religere*, abbinato a *retractare*, in questo contesto significa esaminare con cura raddoppiata.

Intorno al verbo *legere* si concentrano diverse attività di lettura, di intelligenza e di scelta. Perciò, argomenta Cicerone:

“In effetti, in tutte queste parole, si ritrova la stessa capacità di leggere o di scegliere”.

La religione si distingue dalla superstizione per la capacità richiesta di leggere attentamente e di scegliere: nel culto bisogna distinguere ciò che dipende dalla semplice superstizione da ciò che dipende da una riflessione diligente. In questo senso il termine superstizioso, dall'indicare un legame con il culto degli dèi, ha assunto un senso peggiorativo mentre il termine religioso ha assunto un valore di lode. La virtù della religione, distinta dalla superstizione, esamina con cura e rilegge tutte le cose che hanno rapporto con il culto degli dèi. Tale rilettura produce una scelta riflessa e attenta, dunque una virtù per la quale il rapporto con il culto degli dèi è riflesso, prudente e ragionato. Cicerone qui ampliava l'orizzonte, di fronte all'etimologia che lega *religio* al semplice dovere di coscienza o scrupolo: egli va al presupposto dell'eventuale dovere o scrupolo, che è dato dall'esigenza di rileggere con cura e attenzione tutto ciò che concerne il rapporto dell'uomo con gli dèi. In secondo luogo egli non si preoccupa tanto di definire la religione, quanto di distinguerla dalla superstizione: quest'ultima è idolatra, mentre la prima consiste in una rilettura attenta e ripetuta. Egli difende una concezione filosofica della religione, che consiste in una lettura ragionata delle questioni divine. La filosofia è parte intrinseca di una religione ben compresa, mentre una religione senza filosofia è superstiziosa.

Nel *De inventione* Cicerone scrive a proposito della religione:

“la religione ... consiste nell’interessarsi di una certa natura superiore che viene chiamata divina e nel renderle culto (curam caerimoniamque affert)”.

Tale cura e tale “cerimoniale”, nel caso della vera religione, deve poggiare su una lettura attenta di tale rapporto con gli dèi. Essa può consistere anche nella retta interpretazione che possiamo fare dei segni divini che ci sono offerti dalla natura. Il *De natura deorum* è un dialogo in cui sono messe a confronto le concezioni epicurea, stoica e scettica, in merito alla divinità, e si discute se gli dèi, la cui esistenza è comunemente ammessa, si occupano o no delle vicende umane. Lo stoico Balbo nomina quattro fatti che attestano che gli dèi esistono:

- La divinazione, o possibilità di prevedere il futuro: nel mondo ci sono molteplici segni divini che gli uomini possono interpretare anche in modo sbagliato. Gli errori nel predire il futuro non dipendono dagli dèi, ma vanno imputati all’errore umano.
- Gli innumerevoli benefici che dobbiamo agli dèi: a loro dobbiamo il clima temperato, la fertilità della terra, la saporosa carne dei pesci e numerosi altri vantaggi
- I prodigi naturali rinviano alla loro esistenza: a chi attribuire il fulmine, le tempeste, i terremoti, le comete se non a potenze superiori?
- La costante regolarità con cui il cielo, il sole, la luna compiono i propri moti di rivoluzione, la distribuzione degli astri e l’ordine che vi regna non sono fenomeni casuali, ma attestano l’esistenza di una potenza superiore e della sua Provvidenza.

Chi nega l’esistenza degli dèi, di fronte a tali evidenze, mostra di non essere sano di mente. L’epicureo Velleio sostiene invece che gli dèi esistono e sono beati proprio perché non si occupano della natura e degli uomini.

A Cicerone l’esposizione dello stoico Balbo in merito all’esistenza e alla Provvidenza degli dèi appare la più verosimile, proprio perché a proposito degli dèi possiamo parlare per verosimiglianza. Se gli dèi non si occupassero di noi, cosa diventano la pietà e l’osservanza scrupolosa dei doveri religiosi che stanno a fondamento della *res publica*?

Lattanzio, un apologeta cristiano del III sec., nelle sue *Divine institutiones*, fa derivare *religio* da *religare* (=rilegare):

“Il termine religio è stato tratto dal legame della pietà, perché Dio lega a sé l’uomo e lo vincola con la pietà”.

Il legame iniziale viene da Dio, perché è Lui che propone un’alleanza alla sua creatura. La religione diventa allora il ri-legame di pietà che unisce l’uomo a Dio.

Tale etimologia, come affermeranno i medievali, non necessariamente va vista in contrapposizione con la precedente: il legame religioso può benissimo fondarsi su una lettura attenta del legame iniziale tra il divino e gli uomini.

Agostino (IV – V sec. d. C.) preferirà l'etimologia di Lattanzio a quella di Cicerone: il senso del *religare* si addice maggiormente alla dottrina del peccato originale, cioè al fatto che l'uomo ha perduto per negligenza il legame con Dio. Bisogna dunque ristabilire questo legame, è necessario ri – legare a Dio soltanto le nostre anime e astenerci da ogni superstizione. Nelle *Confessioni* egli in prima persona narra la storia della propria conversione a Cristo. Possiamo distinguere alcuni passaggi:

- una prima conversione alla filosofia (libro III), all'età di diciotto anni, dopo la lettura dell'*Ortenzio* di Cicerone, che voleva appunto essere un'esortazione alla vita filosofica. Tale conversione consiste nel distogliersi dalle vane occupazioni e dalla gloria di questo mondo per votarsi alla ricerca di una saggezza spirituale ed eterna. La filosofia, come ricerca della verità, esige appunto tale conversione. Inizialmente egli si è lasciato sedurre dalla Chiesa dei Manichei, di cui fu membro per dieci anni. Egli poi prese le distanze da tale setta per due motivi: l'idea che in Dio ci possano essere un principio del bene e uno del male (se Dio è bontà assoluta, come il male può avere la sua fonte in Lui?) e la concezione materiale della divinità.

- Una conversione al platonismo (libro VII). La lettura di Porfirio e Plotino lo hanno messo sulla via della dottrina cristiana. Egli pensa di rinvenire un accordo di fondo tra il cristianesimo e il platonismo. Costoro insegnano che Dio è la bontà pura ed è libero da ogni materialità. L'anima deve rientrare in se stessa se vuole scoprire tale realtà intellegibile. Nel momento in cui l'occhio dell'anima guarda all'interno di se stessa, abbiamo una visione intellettuale della realtà divina. I platonici dimenticano l'umiltà umana alla quale il Figlio di Dio, incarnandosi, ci ha voluto richiamare.

- la conversione specifica al cristianesimo (libro VIII). Egli era entrato nella religione cristiana ma le sue inclinazioni sessuali, la cupidigia della carne gli impedivano un'adesione totale. Egli nel giardino di Milano ode una voce che lo invita ad aprire la Bibbia e a leggere. Egli obbedisce e si imbatte nel passo della lettera ai Romani che invita a rivestirsi di Cristo e a non seguire la carne nei suoi desideri. Egli rinuncia subito alle tentazioni della carne e decide di farsi battezzare la Pasqua successiva. Egli vive una conversione interiore, consistente nella rinuncia alla carne e nell'accettazione di una vita di continenza, e prende parte al rito del Battesimo. Interiorità e rito sono due dimensioni congiunte nell'incontro di Agostino con la vita cristiana.

Con Agostino l'intero Occidente latino si converte alla filosofia della religione cristiana. Nella sua vicenda personale la religione cristiana si presenta come una risposta alla sua ricerca di saggezza e di felicità che lo aveva indotto già a convertirsi alla filosofia, e in particolare al platonismo. Religione e filosofia, nella sua ricerca di Dio e di una vita felice, vanno di pari passo e quasi si confondono. Non a caso scrive nel *De vera religione*:

“La via della vita felice non è altro che la vera religione”.

Non può darsi vita buona e felice senza vera religione. In quest'opera Agostino vuole dimostrare che quella cristiana è l'unica vera religione. La sua diffusione universale ne è prova evidente. Essa

realizza compiutamente l'ideale platonico di una rinuncia ai beni di questo mondo e di una conversione alla realtà immutabile. La conversione consiste nello strapparsi dell'anima al molteplice per ritornare all'Uno.

In *La dottrina cristiana* Agostino distingue due tipi di beni: quelli di cui ci serviamo in vista di un altro bene (*utenda*) e quelli che costituiscono un fine per se stessi e che possiamo godere per se stessi (*fruenda*). Ogni cosa finita è un bene che rimanda a un altro bene, mentre solo Dio è il Bene supremo, il sommo Bene, l'unico di cui si debba godere per ciò che è. La dottrina cristiana è così la vera e propria filosofia che ci insegna a non godere di questo mondo, ma a farne uso per contemplare i beni invisibili di Dio. Le cose della terra rinviano ad essi e ci permettono di coglierli. La seconda persona della Trinità, la Sapienza increata, si è rivestita della nostra condizione terrena proprio per aiutarci a trascenderla. Siccome l'occhio malato non riesce a vedere tale sapienza, essa si è manifestata agli occhi della carne e ci ha lasciato il comandamento dell'amore verso il prossimo e soprattutto verso Dio con tutti noi stessi per guarirci. Dio deve essere amato sopra ogni cosa, Egli e la realtà intellegibile costituiscono la via della felicità e l'unica risposta alla ricerca umana di sapienza.

In *La Città di Dio* egli dichiara che vero filosofo è chi ama Dio, la Sapienza dalla quale tutto è stato fatto. Quali sono i filosofi che ne hanno parlato meglio? Scrive Agostino:

“Se dunque Platone ha detto che è sapiente chi imita, conosce, ama questo Dio e trova la felicità partecipando alla sua vita, che bisogno c'è di passare in rassegna altri filosofi? Nessuno è più vicino a noi dei platonici”.

Platone avrebbe inoltre introdotto la divisione in tre parti della filosofia: la fisica, che cerca la causa dell'esistenza e della natura, la morale che cerca la regola della vita, e la logica che cerca la ragione dell'intelligenza che permette di distinguere il vero dal falso. Il Dio cristiano è il principio eterno del mondo che muta (fisica), la regola di vita (morale) e la luce dell'intelligenza (logica). Religione e filosofia si avvicinano a tal punto che finiscono per fondersi.

Medioevo

Anche se il Medioevo è percepita come un'epoca sostanzialmente cristiana, il suo paesaggio non è totalmente cristiano. Pensatori musulmani come **Al-Farabi** (870-950), **Avicenna** (980-1037) e Averroè (1126-1198), nonché il pensatore ebraico **Maimonide** (1135-1204) hanno la preoccupazione di mostrare come la loro religione, l'Islam o il Giudaismo, si accordino con la filosofia e con le sue discipline fondamentali, quali la logica, l'etica o la metafisica, pensata in maniera teologica. In un orizzonte teologico la preoccupazione principale di costoro è la conciliazione possibile tra filosofia e religione. Ciò presuppone che ci siano due fonti di conoscenza, la rivelazione e la ragione.

Nell'Occidente latino – cristiano erano conosciuti solo gli scritti logici di Aristotele. Costoro leggono e traducono anche gli altri scritti, e rimangono affascinati dal rigore della filosofia razionale dello Stagirita e dalla sua spiegazione razionale del mondo. Per questo difendono la fondatezza delle scienze razionali: se Dio ci ha dotati di ragione, bisogna che ce ne serviamo, non possiamo soffocarla. Lo studio delle scienze filosofiche va incoraggiato.

All'interno dello stesso mondo islamico ci sono voci dissonanti. **Al-Gazali** scrive nel 1095 *L'incoerenza dei filosofi* tradotta in latino *Destructio philosophorum*, in cui combatte Aristotele, Al-Farabi e soprattutto Avicenna. Al Gazali considera la logica e la matematica indispensabili, e si mostra anche disposto a tollerare l'etica e la fisica dei filosofi. È invece molto critico nei confronti della metafisica, perché ritiene che essa tratti, anche in modo incoerente, questioni alle quali solo la religione può dare risposta.

Averroè gli risponde con il trattato su *L'incoerenza dell'incoerenza (Destructio destructionis)* e nel suo *Discorso decisivo*, che è un parere legale sulla questione “*se lo studio della filosofia e delle scienze della logica sia permesso dalla Legge rivelata, o da essa condannato, oppure prescritto, o come raccomandazione o come obbligo*”. L'atto di filosofare consiste nell'esame razionale degli esseri e nel riflettere su di essi in quanto costituiscono la prova dell'esistenza dell'Artefice. Non c'è dunque contraddizione tra religione e filosofia. Potrebbero esserci apparenze di antagonismo tra il senso letterale del Corano e l'analisi dimostrativa. Le regole dell'interpretazione hanno la funzione di togliere queste contraddizioni, tanto più che tra i Musulmani c'è accordo nel ritenere che gli enunciati della rivelazione non devono essere presi tutti nel loro senso letterale.

Come mai la rivelazione contiene enunciati che vanno presi nel loro senso letterale e altri che bisogna comprendere in modo più allegorico?

Gli uomini si distinguono per le loro disposizioni innate. Se degli enunciati sono contraddittori nel senso letterale, è per segnalare agli uomini di una scienza profonda che c'è da interpretare. Scrive a proposito:

“La rivelazione contiene cose manifeste e cose nascoste, e non c'è bisogno che conoscano il nascosto coloro che non sono uomini tali da possederne la scienza”.

Non tutti sono in grado di comprendere il senso nascosto. Ci sono persone di dimostrazione e coloro che hanno bisogno di soddisfare la loro immaginazione (la massa), dato che non tutti sono disposti per natura a comprendere delle dimostrazioni. La grandezza del testo rivelato è quella di rivolgersi nel medesimo tempo a tutti i tipi di credenti. La rivelazione si preoccupa del massimo numero senza trascurare di dare segnali all'*élite*. *De facto* ci sarebbe una doppia verità di rivelazione: una verità per la massa e una verità che solo i filosofi sono in grado di penetrare, mediante l'analisi razionale. L'ortodossia musulmana combatterà tale teoria, ribadendo il senso letterale del Corano.

Al-Farabi, Avicenna e Averroè riconoscono la legittimità e l'autonomia delle scienze filosofiche e della loro spiegazione razionale del mondo. Il testo sacro va interpretato in un senso che deve accordarsi con la ragione. La filosofia della religione deve mostrare in che cosa la religione, o il testo sacro, può accordarsi con gli insegnamenti della ragione. Si configurano due grandi tipi di sapere: le scienze filosofiche, basate sulla ragione naturale, e la religione rivelata da testi profetici, il cui senso letterale si rivolge maggiormente alle masse. La filosofia permette alle persone maggiormente evolute di farsi un'idea migliore dell'essenza divina. In questa concezione sono presenti da una parte un certo élitismo, dall'altra un margine di tolleranza per il fatto che viene permesso a due vie (rivelazione e ragione) verso l'unica verità di coabitare senza soppiantarsi.

I tre grandi pensatori musulmani, e Maimonide per il giudaismo, non mettono in questione la verità e l'autenticità delle rispettive rivelazioni, ma ne presentano una versione fortemente influenzata dalla filosofia greca, in particolare dalla metafisica, che fa di Dio un'essenza eterna e un atto puro innanzitutto responsabile del movimento perfetto delle sfere celesti.

Maimonide rigetta il dogma dell'eternità del mondo in nome dell'idea biblica di creazione. I testi della *Torah* che attribuiscono a Dio proprietà o azioni sensibili non vanno presi alla lettera. Sarebbe irreligioso. Se di Dio si dice per esempio che "è seduto", ciò non sta ad indicare la sua corporeità, ma è un modo figurato per dire la sua stabilità e la sua permanenza. Dio è spirito, assolutamente estraneo a tutto ciò che è corporale. La difficoltà sta nel fatto che il comune mortale associa la nozione di esistenza all'esistenza corporale e il linguaggio degli uomini è esso stesso sempre corporale. È perciò incapace di esprimere l'essenza di Dio, il cui genere di esistenza è del tutto diverso dal nostro. L'indicazione è di parlare di Dio in maniera negativa: i veri attributi di Dio sono quelli la cui attribuzione si fa per mezzo di negazioni, quando si dice che Dio non è corporale, che in Lui non c'è nulla di molteplice, che non c'è alcun tipo di somiglianza tra la sua esistenza e la nostra, ecc. Più si moltiplicano le negazioni a proposito di Dio, più ci si avvicina alla sua propria essenza. Il nome di JHWH, con cui Dio in Es 3,14 si è rivelato a Mosè, esprime primariamente l' "essere necessario", idea metafisica che può essere arricchita con attributi tratti dalla rivelazione profetica. Dell'Essere necessario possiamo anche dire che Dio è generoso, equo, giusto, non solo nel coordinamento sapiente delle sfere celesti, ma anche per l'ordine che è stato travasato fin sulla terra e che ci permette di conoscerlo. Nell'opera del nostro autore è presente il motivo neoplatonico del travaso: Dio, a modo di sorgente, per il suo straripamento, ha fatto nascere le sfere celesti e il nostro mondo. La sua rivelazione ai profeti per mezzo degli angeli va compresa come il travaso della sua scienza. La rivelazione vuole condurre l'uomo a realizzare la sua vera perfezione, il suo fine ultimo, la percezione di Dio e la conoscenza delle realtà metafisiche o intelleggibili, grazie alle quali egli ottiene l'immortalità. A questo livello è pensabile un incontro tra Platone e Mosè. Egli scrive *La guida dei perplessi* per gli uomini religiosi perfetti nella loro religione e nei loro costumi, che hanno studiato a fondo le scienze filosofiche e sono attratti dalla ragione, ma che potrebbero essere messi in imbarazzo dal senso letterale della Legge, che li può gettare nell'agitazione e nel turbamento. Tale trattato persegue l'obiettivo di togliere tali oscurità e far sì che l'uomo religioso non sia indotto in errore.

Diversi autori, nel Medioevo, sulla scia di tali pensatori arabi, si preoccupano di mostrare l'accordo tra la verità della rivelazione e la ragione. La volontà di realizzare una visione razionale del mondo contribuirà alla nascita della scienza moderna e all'emergere progressivo di un atteggiamento filosofico più critico nei confronti della religione. Diventa opportuna una distinzione tra le grandi questioni della metafisica (la dimostrazione dell'esistenza di Dio, la sua essenza e onnipotenza, l'immortalità dell'anima ...) e la religione intesa come culto reso a una potenza superiore riconosciuta come divina.

Tommaso d'Aquino ritiene che la metafisica sia in grado di dimostrare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. In questo senso la filosofia è *ancilla theologiae*. Egli tratta della religione nel secondo volume della seconda parte della *Summa Theologiae*, dove tratta delle grandi virtù. Egli considera la religione una virtù, ed in questo ha presente la concezione aristotelica della virtù come *habitus*, un adattamento o disposizione che perfeziona l'uomo per farlo agire bene. Per l'Angelico ci sono tre virtù intellettuali (sapienza, scienza e intelligenza), quattro virtù morali (prudenza, giustizia, fortezza e temperanza), tre virtù teologali (fede, speranza e carità). La religione non è inclusa tra le virtù teologali, ma tra quelle morali, ed è annessa alla giustizia. Ciò è dovuto al fatto che le virtù teologali hanno per oggetto Dio che sorpassa la nostra ragione, mentre la religione non ha per oggetto direttamente Dio, ma il culto dell'uomo verso di Lui. Egli si rifà alla definizione di Cicerone:

"la religione presenta le sue attenzioni e i suoi riti a una natura di ordine superiore che viene denominata divina".

Il nostro autore sviluppa allora tre etimologie del termine, essenziali per comprendere la virtù di religione:

- L'uomo religioso è colui che riprende e, per così dire, rilegge (*retractat et tanquam relegit*) ciò che concerne il culto divino. Religione viene da rileggere perché bisogna ritornarvi spesso nel proprio cuore. Per questo la religione scaturisce anche dalla lettura frequente (*frequenti lectione*).
- Da *La città di Dio* di Agostino egli desume l'etimologia che lega religione a ri-eleggere: Dio è il Bene supremo che è stato abbandonato dalla nostra negligenza, noi dobbiamo ri-eleggerlo, cioè sceglierlo di nuovo.
- La religione esprime infine il nostro legame al Dio unico onnipotente: qui egli riprende Lattanzio con la sua ipotesi etimologica del ri-legare.

Come lettura ripetuta, o scelta reiterata di ciò che è stato perduto, o in quanto legame verticale, la religione esprime in senso proprio l'ordine a Dio (*ordo ad Deum*). La virtù di religione è dunque quella che ordina ogni agire verso Dio, spingendoci per questo a rileggere la sua Parola, a risceglierlo continuamente e a legarci a Lui.

Gli atti di religione possono perciò essere:

- Interiori, i più importanti, che consistono nella devozione, nella preghiera
- Esteriori, e secondari, che comprendono l'adorazione, i sacrifici, le oblazioni, le decime, tutto ciò che concretamente offriamo a Dio.

Se siamo spinti a testimoniare onore e riverenza a Dio, non è per Lui stesso, in quanto Egli è colmo di una gloria cui non possiamo aggiungere nulla, ma è per noi stessi, per assoggettare a Lui il nostro spirito, per trovare in Lui la nostra perfezione, in quanto ogni cosa non trova la sua perfezione se non nella sottomissione a ciò che è ad essa superiore. Siccome noi abbiamo bisogno di essere guidati da realtà sensibili, il culto divino esige l'uso di realtà corporali come altrettanti segni capaci di risvegliare nell'anima umana gli atti spirituali mediante i quali ci si unisce a Dio. In Aristotele la virtù consiste nel giusto equilibrio tra due estremi. Anche in Tommaso la virtù di religione costituisce un giusto mezzo tra la superstizione, che rende in maniera indebita un culto divino a ciò cui non va reso, e l'irreligione, cioè l'irriverenza verso Dio, che ha luogo quando si tenta Dio, o lo si mette alla prova, o si usa irrispettosamente il suo nome, o si fa spergiuro.

Ci affacciamo nell'età moderna con la possibilità di una teologia naturale o razionale, culmine della metafisica, in cui la ragione, autonomamente e con le sue forze, riesce a dimostrare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, e riesce, per analogia, a presentare alcuni attributi di Dio. D'altro canto la filosofia offre le categorie con le quali la ragione può tradurre in modo intellegibile la verità rivelata.

L'epoca moderna.

Già nella tarda Scolastica si intravedono delle crepe nella grande sintesi medievale del sapere, al cui vertice è la teologia, in nome dell'esperienza e del particolare. Verità che prima erano accessibili per la ragione (cfr. esistenza di Dio), ora non lo sono più, e diventano verità conoscibili grazie alla Rivelazione. All'inizio dell'età moderna alcuni ambiti di sapere e di esperienza si rendono autonomi (politica, morale, scienza, diritto): si rende più esplicito il compito di una filosofia della religione, di una filosofia che, non più *ancilla theologiae*, nella sua autonomia indaga i testi e l'esperienza religiosa.

D'altra parte **la religione**, ed in particolare il cristianesimo, che per tutta l'epoca medievale era percepito come fattore fondamentale di unità, a seguito della Riforma protestante e con le guerre di religione, diviene **motivo di conflitto e di divisione**. In questo senso la filosofia si sente autorizzata anche a purificare la religione, a smussarne quelle differenze dogmatiche che dividono, fino agli esiti maggiormente svalutativi e derisori. Anche gli Stati moderni avvertono l'esigenza di assumere un "potere assoluto" o addirittura il ruolo di intermediari tra la volontà di Dio e le singole volontà, per fare in modo che si coesista pacificamente (Hobbes e il *Leviatano*).

La **nascita e il progresso della scienza moderna** non ha in sé l'intenzione di confliggere con la fede cristiana: essa chiaramente denuncia la "non scientificità" di visioni della realtà fino a quel momento ritenute "canoniche" e conciliabili con la "lettera" delle Scritture (la fisica aristotelica, la teoria del fissismo delle specie) ma è disponibile a riconoscere alla Scrittura e alla religione cristiana un altro ambito di verità. Non sono mancati episodi di conflitto, come nell'ultima fase della Rivoluzione Francese, o in una parte di autori razionalisti ed empiristi (religione ridotta a forma di superstizione o risposta a un deficit di conoscenza, espressione nevrotica dell'umanità in seguito all'omicidio del padre in Freud), o, come nel Positivismo, in cui lo stadio religioso è stato legato ad una fase infantile dell'umanità ed è stato definitivamente superato, insieme a quello metafisico, per lasciare il posto alla scienza come nuova religione dell'umanità. Di fronte al darwinismo come ipotesi di lettura dell'uomo a partire dal basso, anche una inadeguata preparazione filosofica e teologica ha contribuito allo scontro. In altri autori non si sceglie il conflitto perché la dialettica materiale e storica, scoperta dalla filosofia, condurrà naturalmente all'estinzione della religione (Marx). La scienza moderna è anche stimolo per nuovi metodi di approccio al testo della Scrittura, come l'esegesi storico – critica.

Un'altra questione che distingue la modernità da ciò che la precede è il **nuovo cominciamento**. Mentre nella metafisica scolastica il cominciamento è l'esistenza di Dio, che può essere dimostrata in quanto il sensibile ed il finito rinviano al Trascendente, Cartesio, nel tentativo di costruire su fondamenta diverse un nuovo edificio filosofico adeguato ai nuovi tempi, individua il cominciamento nel soggetto (*Cogito*). L'epoca moderna è l'epoca del soggetto, del racconto in prima persona (Cartesio e il *Discorso sul metodo*), del soggetto trascendentale che costruisce l'oggetto di conoscenza (criticismo trascendentale kantiano), del soggetto assoluto, principio della realtà, che arriva ad essere l'intera realtà (idealismo tedesco, Hegel). Tale fatto nuovo, che non vuole essere esplicitamente ateo o anticristiano, fin dall'inizio presenta delle ambiguità. Cartesio è un credente e ritiene che il culmine dell'esercizio razionale consista nella dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. D'altra parte nel suo sistema Dio sembra anche, non tanto il culmine dell'indagine razionale, ma un "ponte" tra il soggetto e il mondo. Senza Dio il soggetto rimane nell'estrema solitudine e il mondo senza giustificazione metafisica. Per alcuni nel soggetto si trova l'impronta di Dio: l'idea innata di Dio è il segno che l'infinito ha lasciato nel finito, è l'orizzonte che precede ogni conoscenza e azione e in virtù del quale il soggetto si percepisce finito. Dall'altra parte Dio sembra ridotto al contenuto di un'idea. Nella scelta nuova del metodo come dubbio, emerge anche l'ipotesi di un Dio malvagio che faccia errare l'uomo o che mette l'uomo nella condizione di sbagliare, ipotesi che, come fa capolino, subito è abbandonata perché ritenuta insostenibile: ad essa sarebbe preferibile la non esistenza di Dio. Buber sosterrà che tale affermazione del soggetto arriverà ad eclissare Dio. Nel solco del primato moderno del soggetto, perveniamo ad un processo di individualizzazione: non solo il soggetto, ma l'individuo. Tale processo è sfociato anche in esiti relativistici, ma ha anche cercato, in alcune sue versioni, di salvare la religione ritenendola legittima come opzione individuale, privatizzandola.

Nella modernità viene in primo piano **il fare, l'agire**. In questo senso abbiamo un duplice atteggiamento verso la religione cristiana. Da una parte essa è percepita come ostacolo per un agire audace (Macchiavelli vi intravede un freno con la sua dottrina escatologica in vista di quelle virtù eroiche e militari necessarie per riprendersi l'Italia, Giordano Bruno ha in avversione la versione luterano-calvinista del cristianesimo con la sua svalutazione delle opere ed auspica un ritorno alla religione degli antichi che persegue la vitalità e la potenza, Nietzsche ha in avversione Paolo e la morale degli schiavi e considera in questo senso la morale e l'asceti cristiane versioni patologiche della volontà di potenza). Dall'altra parte l'etica diventa la chiave di lettura delle Scritture (Erasmus), il significato etico quello principale da trovare nel cristianesimo. Per Kant la religione rafforza i doveri che la ragione presenta a noi in modo incondizionato, presentandoli anche come prescrizioni divine. Hegel all'inizio muove da posizioni kantiane, ma ne prende poi le distanze in nome della libertà (anche l'obbedienza incondizionata all'imperativo categorico è una forma di schiavitù). Non viene però meno in lui l'importanza della religione cristiana. Essa è una forma, insieme all'arte e alla filosofia, in cui l'Assoluto si sa come Assoluto. La dialettica hegeliana dello Spirito trova confacente il senso del dogma trinitario e del mistero di un Dio che in Gesù Cristo muore e risorge. Nel percorso dall'esperienza originaria della scissione al culmine della conciliazione, la ragione trova nella religione cristiana un fondamentale e insostituibile alleato. L'Idea è Dio prima di entrare nel mondo, lo Stato è Dio che ha fatto il suo ingresso nel mondo. Il significato etico, la risposta alla domanda che cosa dobbiamo fare garantisce alla religione una intelligibilità universale e la preserva dal divenire esperienza settaria. Voce fuori dal coro sarà Pascal che, cogliendo l'uomo moderno nella sua inquietudine per conoscere e agire, ma anche nel suo paradosso tra infinita grandezza inseguita, mosso da nostalgia, ed estrema miseria esperita, troverà nel cristianesimo l'unica vera religione, l'unica religione che ci rende ragione di questa situazione contraddittoria dell'uomo. Con lui anche Kierkegaard, che riterrà che l'uomo è se stesso solo nella relazione all'Assoluto, dove si coglie come Singolo, ed è posto drammaticamente, nel salto della fede, anche al di sopra dell'universale della morale.

Pensando alla sublimazione metafisica della religione che abbiamo incontrato a partire da Platone, al culmine della modernità, con Nietzsche, troviamo **l'annuncio della morte di Dio**. Esso consiste non solo in una presa di posizione nei confronti della religione cristiana, ma in una presa di posizione ancor più radicale nei confronti della tradizione metafisica, cioè onto-teologica, dell'Occidente. A partire da Socrate la realtà è stata sdoppiata in essere e dover essere, in idea e realtà. Chiaramente l'essere e la realtà ci hanno perso, perché l'intero valore è stato conferito al dover essere e all'idea. Il cristianesimo ha reso questa logica più divulgativa, è stato un platonismo per il popolo, annunciando il pieno valore della vita ultraterrena a scapito di quella terrena. Egli annuncia l'innocenza del divenire, l'eterno ritorno dell'identico assunto soggettivamente (*così volli che fosse*), il super-uomo chiamato a rimanere fedele alla terra, a diventare il nuovo dio disponibile ad un cammino per il quale si apre un orizzonte infinito senza più alcuna coordinata (sopra-sotto, basso-alto), aperto alle infinite possibilità della vita (come il bambino), pronto ad un eterno precipitare. Se la religione aveva puntato molto sull'elemento conoscitivo strutturando su

di sé una visione metafisica, come può sopravvivere dopo la morte della metafisica e dopo la fine della conseguente morale degli schiavi, che scinde essere e dover essere?

Il sec. XIX ha conosciuto il fenomeno **dell'ateismo**. Esso è sorto dopo la vetta raggiunta dal pensiero con Hegel. Feuerbach ritiene che il Dio hegeliano, Ragione assoluta, in realtà non sia se non la proiezione che l'umanità, come genere, fa della perfezione della propria essenza. Si tratta di portare fino in fondo il percorso di razionalizzazione perché l'umanità si riappropri della sua essenza, non più considerandola altro da sé. Feuerbach introduce il meccanismo proiettivo, sicuramente reale e a volte operante nelle rappresentazioni religiose, che però è insufficiente a deciderne la verità. Anche l'ateismo di Marx, come quello successivo di Nietzsche e Freud, è chiamato postulativo: non è frutto di una dimostrazione, ma è un postulato alla luce del quale interpretare la realtà, è la conseguenza di prospettive parziali assolutizzate. L'ateismo sarà anche l'interlocutore con cui in *Gaudium et Spes* si misurerà la Chiesa nella sua nuova ricerca di un dialogo con il mondo moderno. Cornelio Fabro sosterrà che l'itinerario che conduce all'ateismo e al nichilismo è quello che inizia con l'opzione di Cartesio di muovere dal soggetto, di privilegiare il principio di immanenza, rispetto al tradizionale punto di partenza teologico, e alla concezione realista e alla metafisica dell'atto di essere di S. Tommaso.

Come valutare l'incontro tra il cristianesimo, la religione e la modernità? Come esce la religione dall'incontro con l'Illuminismo?

Il filosofo tedesco Hermann Lubbe parla della configurazione di un "illuminismo religioso"⁶, che avrebbe i seguenti tratti:

- Esso depotenzia le dottrine religiose, i dogmi, in quanto non vincola più l'autorità politica a riconoscerle pubblicamente
- In secondo luogo esso svincola in modo definitivo la capacità giuridica civile dalla confessione religiosa. In altre parole esso permette di andare oltre l'esortazione di alcuni autori alla tolleranza, in quanto la libertà di religione diventa un diritto naturale e civile soggettivo che va rivendicato e difeso. In questo senso comprendiamo il cammino della Chiesa dal *Sillabo* al Concilio Vaticano II, con il riconoscimento della libertà di religione in *Dignitatis humanae*
- Esso radicalizza la tradizionale pretesa a che tra il nostro orientamento religioso e le richieste della ragione non vi sia contraddizione. Esso cerca di rendere le verità che stanno alla base della prassi religiosa il più possibile compatibili con la conoscenza scientifica di ciò che accade. Le scoperte della scienza non disturbano più il vissuto religioso e non c'è motivo di temerle.

⁶ H. LUBBE, *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Econ, Dusseldorf-Wien 1980, 59-85; tr. it. di A. Aguti, *La religione dopo l'Illuminismo*, Morcelliana, Brescia 2010.

Esso chiaramente non può includere tutte le teorie sulla religione formulate dal XVII al XIX sec. (cfr. Marx) ma in sostanza afferma che la religione, opportunamente purificata e liberata, appartiene alla natura dell'uomo e lo aiuta ad essere tale. Tale versione prevale su quelle che invece vorrebbero liberare l'uomo dalla religione.

Concretamente le verità di religione oggi non funzionano più da istanza di censura: da norme sono diventate, semmai e per lo più, vittime della censura.

Nell'Illuminismo si è avviato il tentativo di tradurre le dottrine religiose tradizionali in proposizioni che si inseriscono senza rotture nell'immagine scientifica del mondo. Kant nello scritto *Inizio congetturale della storia degli uomini*⁷, prende in esame Gen 3-4 per elaborare una "storia del primo sviluppo della libertà dalle sue disposizioni originarie sulla natura dell'uomo"⁸ per mezzo di congetture a partire dall'esperienza che ai primi inizi non fu migliore o peggiore di come può essere ai nostri giorni. Tale storia ci propone come l'uomo è divenuto consapevole della propria ragione, che gli ha permesso di fare quattro passi importanti:

- essa lo ha messo in grado di scegliersi un modo di vita e di non rimanere, come gli animali, entro i limiti prescritti dall'istinto, che lo autorizzava a cibarsi di alcune cose ma gliene proibiva delle altre.
- La ragione ha poi aiutato l'uomo a non limitarsi all'istinto sessuale, ma a giungere all'amore e all'amore per la pura bellezza:

*"Dopo l'istinto alla nutrizione, con cui la natura conserva ogni individuo, il più importante è l'istinto sessuale, con cui la natura si preoccupa della conservazione di ogni specie. La ragione, una volta destata, non tardò a manifestare il suo influsso anche su questo. L'uomo scoprì presto che lo stimolo del sesso, che negli animali si basa su un impulso passeggero, per lo più periodico, in lui era capace di prolungamento e aumento per mezzo dell'immaginazione, che certo compie la sua opera in modo più moderato, ma anche più durevole e uniforme tanto più l'oggetto viene sottratto ai sensi ... Il rendere un'inclinazione più profonda e durevole sottraendo il suo oggetto ai sensi dimostra infatti già la coscienza di un certo dominio della ragione sugli impulsi, e non semplicemente, come era nel primo passo, una capacità di stare al loro servizio entro confini più o meno ampi. La rinuncia fu l'artificio che condusse da stimoli solo percepiti a stimoli ideali, dal desiderio puramente animale, gradualmente all'amore e, con quest'ultimo, dal sentimento del mero piacevole al gusto per la bellezza: inizialmente solo per la bellezza umana, ma poi anche per la bellezza della natura"*⁹.

⁷ I. KANT, *Muthmablicher Anfang der Menschengeschichte*, <<Berliniche Monatsschrift>>, VII, 1786, 1-27; tr. It. di F. Gonnelli, *Scritti di storia, politica e diritto*, Ed. Laterza, Roma - Bari 1995, 103-117.

⁸ *Ibid.*, 103.

⁹ *Ibid.*, 106-107.

- Essa lo ha introdotto nella consapevole attesa del futuro, nella capacità di prepararsi a fini remoti, segno del privilegio dell'essere uomini ma anche fonte inesauribile di preoccupazioni e dolori:

“Vivere per i loro discendenti, che forse avrebbero avuto miglior sorte o che come membri di una famiglia avrebbero alleggerito i loro pesi, era forse l'unica previsione consolante che li sostenesse”¹⁰.

- La ragione permette all'uomo di comprendersi come il fine della natura, e che *“nulla di quello che vive sulla terra può costituire per lui un rivale”¹¹*, di considerare gli animali non più come semplici compagni ma di utilizzarli come strumenti, di emanciparsi dal grembo della natura. Tale passo è onorevole ma anche molto pericoloso: getta l'uomo nel vasto mondo ripieno anche di tormenti e affanni e, se anche l'immaginazione gli fa vagheggiare l'esistenza di un paradiso, la ragione gli impedisce di tornare indietro all'innocenza e lo costringe a cimentarsi con ogni sorta di difficoltà sviluppando tutte le proprie capacità.

Si tratta dunque di una storia di progresso indiscutibile per il genere umano, che narra il passaggio dall'animalità all'umanità, dalla tutela della natura allo stato di libertà e che prosegue continuamente. L'individuo può non sperimentare il progresso dal peggio al meglio: egli, lottando contro l'animalità, ha conosciuto mali, cadute e sofferenze. L'individuo che guarda a se stesso vive questo passaggio come una perdita mentre lo riacquista come un guadagno se guarda in se stesso l'umanità come genere morale.

Alla fine del saggio *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di Teodicea*¹² del 1791 Kant si rifà alla figura di Giobbe. Nella prima parte del saggio egli è giunto alla conclusione che *“nessuna teodicea finora ha mantenuto la sua promessa di giustificare la saggezza morale nel governo del mondo contro i dubbi che sono stati elevati nei suoi confronti a partire da quel che l'esperienza ci fa conoscere di questo mondo; sebbene questi dubbi e obiezioni, per quel che può comprendere di quest'ultima la capacità di una ragione limitata come la nostra, neanche possano dimostrare il contrario”¹³*. Egli ha posto al cospetto del tribunale della ragione i tentativi elaborati per giustificare la saggezza del Creatore:

- I mali, nei disegni imperscrutabili di Dio, possono diventare dei mezzi necessari per promuovere il benessere umano e dell'universo in generale

¹⁰ *Ibid.*, 107.

¹¹ *Ibid.*

¹² I. KANT, *Gesammelte Schriften*, Berlino, 1990 sgg, vol VIII, 253-271; tr. It. di G. Riconda, *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, 51-64.

¹³ *Ibid.*, 58.

- I mali derivano necessariamente dalla natura finita dell'uomo
- Dio non avrebbe potuto impedirli senza venir meno a fini morali più alti

Alla prima giustificazione la ragione replica:

“Questa difesa, in cui la risposta è peggiore dell'accusa, non merita giustificazione e può essere tranquillamente abbandonata all'esecrazione di ogni uomo, che abbia un ancorché minimo senso di moralità”¹⁴.

Le altre due giustificazioni considerano il male morale come inevitabile perché intrinsecamente connesso alla finitezza dell'uomo. La ragione replica che se il male morale diventa inevitabile, perciò necessario, non è più valutabile come male né imputabile.

Giobbe è riscoperto come la figura allegorica della teodicea autentica¹⁵. Nella disputa tra Giobbe e i suoi amici non contano tanto gli argomenti, già esaminati dalla ragione, quanto l'atteggiamento. Giobbe parla e pensa secondo i sentimenti che prova, che sono gli stessi che ogni uomo proverebbe nella sua situazione. Gli amici invece parlano come se fossero segretamente ascoltati dall'Onnipotente, più preoccupati di avere il suo favore che di giudicare secondo verità. Giobbe è allora allegoria del fondamento di ogni proposito virtuoso, la sincerità, mentre gli amici di Giobbe incarnano il vizio capitale per eccellenza, la menzogna. La sincerità è la qualità umana da cui si è più distanti. Giobbe è l'allegoria di una ragione condotta sulla soglia, sul confine tra l'esperienza storica del mondo così come ci è dato di conoscerlo e la saggezza suprema. Egli da una parte è in ascolto del comando morale assoluto della propria coscienza, che è per lui l'autentica voce di Dio, in quanto fonda la fede sulla moralità, e dall'altra confessa l'incomprensibilità della presenza del male nella sua vita:

“Giobbe invece – che sdegnosamente protesta che la sua coscienza non ha alcun rimprovero da fargli per tutta la sua vita e che per quel che riguarda gli inevitabili errori umani Dio stesso sa bene di averlo creato fallibile – si dichiara per la dottrina dell'incondizionatezza del divino consiglio: <<Egli è unico – dice – e fa ciò che vuole”.

Giobbe non ha parlato in modo empio, ma imprudente, perché ha trattato di questioni superiori alle forze della sua ragione. Egli emerge per la sua sincerità di cuore:

“Dunque la sincerità di cuore e non l'eccellenza del conoscere, l'onestà di confessare i propri dubbi apertamente e la ripugnanza a fingere ipocritamente convinzioni non sentite e soprattutto di fronte a Dio, con il quale è folle volere giocare di astuzia, queste sono le qualità che nel giudizio

¹⁴ *Ibid.*, 55.

¹⁵ RICONDA – RAVERA – CIANCIO – CUOZZO, *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009, 543-567.

divino hanno deciso la superiorità dell'onesto, nella persona di Giobbe, nei confronti dell'ipocrisia religiosa"¹⁶.

La teodicea autentica attesta che nelle questioni di fede "non è tanto importante l'argomentare, quanto la sincerità nell'ammissione dell'impotenza della nostra ragione e la onestà nel non falsare i propri pensieri nell'enunciarli, quand'anche quest'ultima cosa si faccia per intenzioni pie quanto si voglia"¹⁷.

Insomma, Giobbe sarebbe stato condannato al cospetto di un tribunale di teologi dogmatici, mentre è assolto e approvato al cospetto di Dio.

Nella *Religione nei limiti della sola ragione* (1793, 1794 seconda edizione)¹⁸ la pura e semplice ragione tenta di far rientrare nei propri limiti, mediante un'opportuna interpretazione etico – filosofica, il contenuto religioso storico – positivo del discorso biblico. Di fronte alla questione del peccato originale in realtà la ragione è spinta a uscire da sé, riconoscendo il limite del proprio orizzonte speculativo, per aprirsi a ciò che la oltrepassa, ciò che nel discorso biblico non si lascia racchiudere in categorie razionali. Ciò non è un fallimento, bensì un arricchimento per la ragione. All'inizio siamo di fronte ad una prima difficoltà. L'esistenza del male nel mondo è attestata dalla più generale esperienza umana, legata allo stato di natura e allo stato di civiltà.

- a. Ma tale **esperienza rimane problematica**, in quanto l'universale tendenza al male come caratteristica della volontà non può essere constatata empiricamente perché non cade sotto l'esperienza, ma non può essere neanche dedotta a priori dal semplice concetto di uomo, altrimenti sarebbe necessaria e non imputabile. L'ambito in cui troviamo la convinzione saldissima dell'esistenza di tale tendenza è proprio quello della fede cristiana, che in questo caso arriva ad illuminare la ragione in ascolto dell'esperienza.
- b. Altrettanto **problematica è la natura di tale tendenza**: la ragione non se la sente di perseguire il filone agostiniano – luterano che la identifica con la concupiscenza, né di ipotizzare una completa corruzione della ragion pratica, rendendo l'uomo un essere diabolico. D'altro canto tale tendenza è simultaneamente atto libero, realtà storica contingente imputabile all'uomo (qualità di peccato), e anche tendenza naturale innata, sia perché riguarda l'intera natura umana, e perciò ogni individuo del genere umano, sia perché antecede ogni uso della libertà dato nell'esperienza (ci si nasce). Egli opta per interpretarla come un pervertimento del fondamento soggettivo dell'uso della libertà, consistente nell'elevare a massima suprema del proprio agire la disponibilità a

¹⁶ *Ibid.*, 61.

¹⁷ *Ibid.*, 62.

¹⁸ I. KANT, *Gesammelte Schriften*, Berlino, 1900 sgg., vol VI, 1-102; tr. it. di G. Durante, *Scritti di filosofia della religione*, cit., 77-216.

subordinare, all'occorrenza, il motivo della pura obbedienza alla legge agli interessi delle proprie inclinazioni sensibili. Tale perversimento è oltre la fragilità (difficoltà ad agire secondo la legge) e oltre l'impurità (accogliere anche altri motivi oltre l'obbedienza alla Legge), è perversità in quanto capovolgerebbe l'ordine morale, antepoendo ciò che va eliminato. In questa situazione l'uomo si inganna sulle inclinazioni del proprio cuore ed è sleale verso se stesso e verso gli altri. Kant considera il male non solo come una semplice privazione del principio del bene, ma anche come un principio positivo del contrario del bene, un "male positivo". Egli perciò rompe con la tradizione che aveva considerato il male come una semplice mancanza o privazione ontologica o assiologica, facendone un vero e proprio atto positivo di negazione del bene. Nel momento in cui esso è accolto nella nostra libertà diventa atto nostro che corrompe alla radice il fondamento di ogni agire morale e tendenza naturale e innata che precede ogni atto malvagio. Tale interpretazione della natura del male radicale è una rilettura filosofica del dogma del peccato originale, che insiste sul livello noumenico, perché è in questione un atto intellegibile (*peccatum originarium*), e su quello fenomenico, perché si parla anche di un atto empirico avvenuto nel tempo (*peccatum derivatum*). Il primo è il frutto di una libera decisione del libero arbitrio realmente contrario al bene e diviene una sorta di *status* naturale o connaturale innato. Tale distinzione è ripresa nell'altra, ricorrente anche nella teologia contemporanea, tra opzione fondamentale e opzioni categoriali concrete.

- c. Riguardo l'**origine**, la ragione scarta l'ipotesi dell'eredità dal peccato dei nostri progenitori, a beneficio del principio della responsabilità individuale. È problematica l'origine temporale rappresentata dal racconto biblico della caduta di Adamo ed Eva, in quanto il male radicale si situa a livello del fondamento noumenico – sovrasensibile dell'uso della libertà, ma è ineludibile il rimando alla storia per quanto riguarda l'esistenza contingente di tale tendenza naturale:

*"Ma noi non dobbiamo cercare alcuna origine temporale ad una disposizione morale che ci deve essere imputata, per quanto inevitabile sia tale ricerca se vogliamo spiegarci l'esistenza accidentale (e per questa ragione, forse, anche la Scrittura ha rappresentato tale esistenza accidentale in una maniera adatta alla nostra debolezza"*¹⁹.

In questo caso, il metodo della Scrittura, cioè la forma del racconto è di aiuto alla ragione.

Riguardo l'origine razionale egli aggiunge:

"Ma l'origine razionale di tale perturbamento del nostro libero arbitrio che si manifesta nel modo in cui esso accoglie, nelle sue massime, come motivi supremi, motivi, invece, che dovrebbero essere subordinati, cioè l'origine razionale di tale tendenza al male, rimane per noi impenetrabile, perché anch'essa ci deve essere imputata e, quindi, questo principio supremo di

¹⁹ *Ibid.*, 96.

tutte le massime esigerebbe alla sua volta l'adozione di una massima cattiva. Il male non è potuto derivare se non da ciò che è moralmente cattivo, non dai semplici limiti della nostra natura; e tuttavia la disposizione originaria dell'uomo (che nessun altro che lui poteva corrompere, se questa corruzione gli deve essere imputata) è una disposizione al bene; quindi, per noi, non c'è alcuna causa comprensibile dalla quale il male morale possa per la prima volta essere venuto in noi"²⁰.

Anche in questo caso il linguaggio della Scrittura soccorre la ragione:

*"Questa incomprendibilità, insieme con la più precisa determinazione della malignità della specie umana, è quella che la Scrittura esprime in quel racconto storico in cui essa pone, bensì, il male all'inizio del mondo, non già però nell'uomo, ma in uno spirito di una destinazione originariamente più elevata: e, quindi, il primo inizio di ogni male in generale è da essa rappresentato come per noi incomprendibile (perché, donde proviene il male in quello spirito?), e l'uomo è presentato come un essere caduto nel male soltanto per un traviamiento, e, quindi, non radicalmente corrotto (perfino nella sua disposizione positiva al bene), ma ancora capace di miglioramento, contrariamente ad uno spirito travisatore, cioè ad un essere in conto del quale non si può computare la tentazione della carne per la mitigazione della sua colpa; e così è lasciata all'uomo, il quale, nonostante la corruzione del suo cuore, conserva sempre una volontà buona, la speranza di un ritorno al bene dal quale si è allontanato"*²¹.

Il linguaggio biblico sostiene la ragione nel riconoscere, da una parte, l'incomprendibilità e la malignità dell'origine del male radicale, e nel tenere aperta la prospettiva di un suo superamento e di un ritorno al bene, visto che l'uomo non si identifica con lo spirito del male.

- Anche riguardo il **superamento**, la ragione è condotta ai limiti delle sue possibilità per aprirsi ad uno spazio che la trascende, e che appartiene alla religione storico – rivelata e alla tradizione della Chiesa: conversione, grazia e giustificazione, sacramenti ... La ragione sente in maniera inequivocabile il comando etico della santità, della piena adeguazione all'imperativo categorico, e, data l'infrangibile connessione etica tra dovere e potere, non può essere messa in dubbio la possibilità della conversione; d'altra parte

"Ora, com'è possibile che un uomo naturalmente cattivo si faccia buono? Ciò oltrepassa tutte le nostre idee; giacché, come un albero cattivo può produrre frutti buoni? Ma poiché, secondo ciò che sopra abbiamo dovuto ammettere, un albero originariamente buono (considerato nella sua disposizione) ha prodotto frutti cattivi, e poiché la caduta dal bene nel male (se si riflette

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, 96-97.

che il male deriva dalla libertà) non è più comprensibile di quel che lo sia il risollevarlo dal male al bene, non si può allora negare la possibilità di tale risollevarlo”²².

Nell’uomo abbiamo una tendenza naturale al male, che è acquisita al punto da risultare innata o naturale, e una disposizione originaria al bene, che appartiene all’uomo in quanto tale. L’incontro con il linguaggio biblico aiuta la ragione ad articolare due significati di natura: nella *Critica della Ragion Pratica* essa consiste nella presenza nell’uomo della ragione etico-legislatrice, nella *Religione* il principio soggettivo dell’uso della libertà. Ad essi potremmo aggiungere un terzo significato, nella *Critica della Ragion pura*: l’insieme dei fenomeni empirici concatenati da leggi necessarie. Tale tensione tra una originaria disposizione al bene (primo significato di natura) e una tendenza naturale al male (secondo significato di natura) autorizza l’uomo, quando ha fatto tutto ciò che gli è consentito dalle proprie forze naturali, a sperare in un aiuto soprannaturale che completi ciò che non è in suo potere (i mezzi e gli effetti della grazia, i miracoli, i misteri ...). A tali idee, o *parerga*, accessori della religione puramente razionale, la ragione si eleva tramite la cosiddetta “fede riflettente”, un’umile fiducia in un aiuto divino non dovuto, ma che Dio non farà mancare a chi si impegna con tutte le sue forze nella conversione etica. Tale fede non ha valore teoretico, cioè non è capace di dimostrare l’esistenza di tali mezzi e di comprendere come Dio può aiutare l’uomo a superare il male radicale, né ha valore pratico, perché l’uomo può contare solo sul proprio impegno pratico, e non in tale aiuto soprannaturale. Il nostro autore cerca di comporre la fiducia religiosa nell’aiuto divino indispensabile per restaurare la capacità di agire moralmente, con la consapevolezza che solo un nostro atto libero può ribaltare la situazione di libertà corrotta.

Tradurre è necessario, e la traduzione illuministica delle verità cristiane ha apportato degli innegabili benefici:

- La critica purificatrice alla teoria della trasmissione ereditaria del peccato dei progenitori a tutti gli uomini
- La critica all’identificazione del peccato originale originato (il peccato originale in noi) con la concupiscenza
- La chiarificazione dei due livelli cui si situa un atto libero dell’uomo: il livello trascendentale o noumenico del fondamento soggettivo dell’uso della libertà e il livello dei singoli atti liberi empiricamente constatabili
- Più in generale, soprattutto con la riflessione avviata a partire anche dalla catastrofe del terremoto di Lisbona si riesce ad infrangere quel vincolo pre-moderno di causalità tra male morale e male fisico.

²² *Ibid.*, 97.

- La restituzione della reale ampiezza e portata della finitezza dell'uomo, che non riguarda solamente l'aspetto teoretico, ma anche la libertà etica, che si presenta come limitata perché investita originariamente dall'imperativo categorico cui si deve obbedire ma anche perché ferita nel principio fontale del proprio uso
- La dimensione del paradosso dell'esistenza umana e della corrispettiva tensione di immanenza e trascendenza, di finitezza e presentimento dell'infinito ...

Tale operazione di traduzione comporta:

- Una ragione consapevole del proprio limite ma anche della portata decisiva e purificatrice del proprio apporto
- Una ragione che mantiene l'ascolto e l'ancoraggio all'esperienza generale
- Una ragione che sa uscire da sé per incontrare ciò che è altro da sé (Rivelazione, Scrittura, Grazia) e che può sostenerla nel misurarsi con l'esperienza generale dell'uomo
- Una ragione morale che abbia come criterio la salvaguardia dell'umano e vigile contro tutto ciò che è disumanizzante (sincerità come virtù fondamentale, inganno o menzogna come male profondo).

D'altra parte, tradurre è anche tradire, e si riscontrano dei limiti nella traduzione illuministica delle verità cristiane:

- Kant esclude che la salvezza si possa avere per semplice e puro dono della fede da parte di Dio, quindi rifiuta come irragionevole la tesi teologica del *sola fide* coniugata con il rigido predestinazionismo teologico
- Egli sottrae l'iniziativa della santificazione alla grazia, perché l'unico punto di partenza è pratico, ciò che noi dobbiamo fare
- Egli critica lo stretto legame tra la possibilità di salvezza e la fede storico-istituzionale, che non risolve l'antinomia tra la tesi del primato dell'impegno etico e il primato del dono gratuito di Dio che ci raggiunge nella fede storico-empirica nella persona di Cristo. Se tale legame fosse vero, la salvezza non sarebbe possibile per tutti e cadremmo in una discriminazione incompatibile con la giustizia e la bontà di Dio
- Una opportuna ermeneutica etico filosofica potrebbe risolvere l'antinomia rendendola apparente e facendo convergere i due principi in uno solo:

“La fede viva nel modello dell'umanità gradita a Dio (la fede, cioè, nel Figlio di Dio) si riferisce, in se stessa, a un'idea morale della ragione, in quanto quest'idea ci serve non solo da norma, ma anche da motivo; e, quindi, è la stessa cosa partire da tale fede, in quanto fede razionale, o dal principio della buona condotta. Invece, la fede nel medesimo modello nella sua

manifestazione fenomenica (la fede nell'Uomo – Dio), essendo una fede empirica (storica), non si identifica col principio della buona condotta (il quale deve essere del tutto razionale), e sarebbe una cosa del tutto diversa voler partire da tale fede, e volerne dedurre la buona condotta. Ci sarebbe allora una contraddizione tra le due tesi sopra enunciate. Sennonché nella manifestazione fenomenica dell'uomo – Dio il vero oggetto della fede santificante non è ciò che di lui colpisce i nostri sensi, o che può essere conosciuto mediante l'esperienza, ma il modello ideale, innato nella nostra ragione, che noi poniamo a fondamento di tale persona fenomenica (perché, per quanto ne possiamo giudicare dal suo esempio, essa è trovata conforme a tale modello), e così tale fede è identica col principio di una condotta gradita a Dio. Quindi, qui, non abbiamo due principi in sé diversi, che ci condurrebbero per vie opposte, a seconda che si parte dall'uno o dall'altro, ma una sola e medesima idea pratica, dalla quale partiamo una volta in quanto ci rappresenta il modello ideale in quanto esistente in Dio e derivante da Dio, una seconda volta in quanto ce lo rappresenta come esistente in noi, ma tutte e due le volte in quanto ce lo rappresenta come la regola della nostra condotta; l'antinomia è, dunque, soltanto apparente, perché, per un malinteso, essa considera come due principi distinti la medesima idea pratica, solo perché la guarda sotto diversi rapporti”²³.

Ciò però ha un prezzo: l'abolizione di uno dei due termini del problema che la ragione aveva riconosciuto, l'impossibilità per la libertà umana corrotta di convertirsi da sola.

Dopo Kant anche nel sec. XIX diversi autori si sono interrogati sulla vera essenza della religione e su come tradurla alla luce del contesto, delle nuove acquisizioni scientifiche, della nuova autoconsapevolezza dell'uomo come individuo e come essere sociale. Per Hegel l'intero contenuto della religione cristiana è traducibile nella forma matura del concetto.

Anche se l'Illuminismo religioso è alle nostre spalle, in questo ha segnato l'esperienza religiosa e tale esigenza di tradurre, versione moderna del senso del *ri –legere* ciceroniano, è impellente anche oggi.

Un primo ambito in cui ancora continuare un impegno di traduzione è in rapporto ad un uso improprio della **categoria e del senso del mistero attribuiti a Dio**. Riascoltiamo quanto nel secolo scorso scriveva Martin Buber:

“Qualche tempo dopo fui ospite di un nobile pensatore anziano ... Dopo il saluto mi domandò subito dello scritto che avevo in mano e, saputo il contenuto, mi chiese se ero disposto a leggerlo ad alta voce. Accettai volentieri ... Quando ebbi terminato egli intervenne, dapprima esitante, ma poi sempre più appassionatamente, trascinato dall'argomento che gli stava a cuore e disse: <<Come fa a pronunciare tante volte la parola “Dio”? Come può aspettarsi che i lettori accolgano questo nome nel modo in cui lo vorrebbe sapere inteso? Quel che intende lei con questa parola è al di sopra di ogni capacità umana di afferrare e di comprendere, proprio questo essere al di sopra lei

²³ *Ibid.*, 153.

vuole indicare; ma pronunciando questa parola lei la lascia in balia dell'uomo. Quale altra parola del linguaggio umano fu così maltrattata, macchiata e deturpata? Tutto il sangue innocente, che venne versato in suo nome, le ha tolto il suo splendore. Tutte le ingiustizie che fu costretta a coprire hanno offuscato la sua chiarezza. Qualche volta sentire nominare l'Altissimo col nome di Dio mi sembra un'imprecazione"²⁴.

Possiamo rilevare tre contaminazioni.

La prima potrebbe essere una **assolutizzazione e un uso distorto della categoria mistero**. Constatato il fallimento di tutti i tentativi di definire Dio e la loro incapacità di cogliere la sua verità, e facendosi pressante una certa insoddisfazione provata verso le proposte religiose ufficiali, l'unico esito possibile di ogni ricerca razionale ed esistenziale sembra la conclusione che Dio è mistero, quindi sconoscibile, dunque ineffabile. Ciò presta il fianco all'affermarsi del principio indeterminato, per il quale è impensabile mettere in discussione l'esistenza e l'opera della divinità come anche determinarla in qualche modo: se Dio non può essere pensato come un pezzo di mondo prolungato oggetto di dimostrazioni scientifiche, l'alternativa è accentuare talmente la continuità con il mondo da ridurre Dio ad energia impersonale che lo pervade o ad una forza più prossima al divino. Ma l'amore non può fare a meno della conoscenza: è umanizzante una relazione con Dio o con il divino assolutamente misterioso e inaccessibile al *logos*?

La seconda è la **contaminazione con il sacro** o con un uso distorto di tale categoria. Al sacro è in genere collegata l'attesa che all'invocazione della divinità debba corrispondere un suo intervento soprannaturale che sovverta a nostro favore le leggi della natura, così come può esservi collegata la paura che delle potenze malefiche sovvertano il corso della natura e della storia a nostro danno. Oggi, nel discernere cosa c'è dietro quello che noi chiamiamo un "ritorno del religioso" o una "rinnovata ricerca di Dio", non possiamo nasconderci la presenza di una significativa sete di sacralità. Nonostante l'impeto del processo di secolarizzazione, gli evidenti progressi della scienza e della tecnica, a differenza di ciò che possiamo constatare nella cultura, nella sociologia e nella filosofia della religione, a livello di vissuto quotidiano e di mentalità degli individui, non siamo ancora totalmente usciti da quello che Taylor ha definito il "mondo incantato" per lui preesistente alla modernità, un mondo di spiriti, demoni e forze morali, in cui vivevano i nostri lontani antenati, e in cui il Dio cristiano era la garanzia ultima del trionfo del bene sul male e del contenimento delle forze dell'oscurità²⁵. In questo tipo di mondo, anche se è chiara la distinzione di naturale e soprannaturale, esiste fra i due ambiti una forte porosità per cui entità soprannaturali esercitano una causalità "magica", in senso positivo o negativo, su eventi naturali. La fenomenologia e la filosofia della religione ci hanno ormai edotti nei confronti dell'ambiguità del sacro nei confronti

²⁴ M. BUBER, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie 1952*; by the Martin Buber Estate 2000; tr. it. di U. Schnabel, *L'eclissi di Dio*, Passigli Ed., Firenze – Entella 2001, 10-11.

²⁵ C. TAYLOR, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 2007; tr. it. di P. Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 42.

dell'uomo: *tremendum* e *fascinans*, attraente e terrificante, per cui occorre posizionarsi a debita distanza di sicurezza a causa della sua dimensione distruttiva. È chiaro che nel cosiddetto mondo incantato la vittoria è del bene e un ordine è garantito da Dio, ma bisogna sempre propiziarsi l'opera del bene di fronte al costante assalto delle forze del male. Alle due dimensioni del sacro corrisponde nell'animo umano la compresenza di paura e di attrazione, di angoscia e sollievo, procurati da determinati rituali. Del sacro si evidenzia il potere ed esso dà luogo a personaggi che detengono il potere: in ambito laico abbiamo i maghi e in ambito religioso – ecclesiale spesso diversi esorcisti, o pseudo tali, assecondano la paura e la ricerca della sacralità, propinando con faciloneria diagnosi di azioni straordinarie da parte del Maligno e rituali cercati con affanno come fuga da una difficile quotidianità e da relazioni altamente conflittuali. Infine la storia dell'Occidente offre molteplici testimonianze del legame che si può creare tra sacro e violenza. Le religioni hanno per certi aspetti superato le divisioni legate alla razza, alla nazionalità, alla cultura, all'estrazione sociale e al genere ammettendo tutti nella comunità di fratelli e sorelle, ma la sacralizzazione ha ricreato altre divisioni come quelle tra credenti e non credenti, ortodossi ed eretici, fedeli ed infedeli. Atti di violenza sono stati compiuti dietro una presunta spinta del sacro e in nome di esso.

La terza deriva può essere la **concezione onto – teologica** interna alla tradizione metafisica occidentale, che presenta Dio come ente sommo, *Ens entium*, causa di tutto e *causa sui*. A questo proposito così si esprime Heidegger:

“Tale causa è causa (Ursache) in quanto causa sui. Tale è il nome che si addice al dio della filosofia. A questo dio l'uomo non può rivolgere preghiere, né offrire i sacrifici. Davanti alla causa sui l'uomo non può né cadere in ginocchio pieno di riverenza, né può davanti a questo dio produrre mistica e danzare. Così, il pensiero privo di un dio, il pensiero che deve fare a meno del dio della filosofia, del dio come causa sui, è forse più vicino al dio divino. Ciò significa qui, soltanto, che tale pensiero è più libero per il dio divino di quanto la onto – teo – logica non sia disposta ad ammettere”²⁶.

Se la metafisica si è interrogata sulla causa originaria di tutti gli enti, e pervenendo ad essa come necessariamente *causa sui*, Dio entra nella filosofia come causa sui. Di fatto la tradizione metafisica dell'Occidente ha obliato l'essere e si è concentrata sull'ente, come fondo disponibile al potere del soggetto, e quindi della tecnica. Ogni ente diviene oggetto di fronte a un soggetto, e dunque manipolabile. È forte il rischio che un dio pensato all'interno di questo percorso di oblio dell'essere non sia pensato validamente. Anche il nome di Dio è giunto ad indicare un Ente, seppur sommo, anch'esso diventato oggetto manipolabile, maltrattabile, deturpabile nelle mani dell'uomo, come ci ha ricordato Buber. In nome di Dio si è potuto versare sangue innocente. Inoltre il *Dio causa sui* non ha nulla a che fare con il Dio dell'esperienza religiosa, cioè con un Dio che si adora con timore e tremore e a cui ci si rivolge fiduciosi con la preghiera. Qui Heidegger ha

²⁶ M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957; tr. it. di U. M. Ugazio, *Identità e differenza*, <<Aut – Aut>>, n. 187 – 188 (1982), 35-36.

presente la netta separazione pascaliana tra il Dio dei filosofi da una parte e il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio di Gesù Cristo dall'altra:

“Il Dio dei cristiani non consiste in un Dio autore semplicemente delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi: questa è la posizione dei pagani e degli epicurei ... Ma il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei cristiani, è un Dio di amore e di consolazione, un Dio che riempie il cuore e l'anima di quelli che possiede, un Dio che fa loro sentire, interiormente, la loro miseria e la sua infinita misericordia, che si unisce al fondo della loro anima, che la riempie di umiltà, di gioia, di fiducia, di amore, che li rende incapaci di avere altro fine che lui stesso”²⁷.

In secondo luogo egli ha presente la posizione di Rudolf Otto²⁸ secondo la quale il fenomeno religioso autentico sta al di là di ogni concezione puramente razionale di Dio, dato che può essere colto solo nel sentimento arazionale e sovrarazionale del “numinoso” o del “sacro”, contrassegnato dalla caratteristica tensione di “*mysterium tremendum*” e “*mysterium fascinans*”.

Riguardo l'essenza onto – teo – logica della metafisica egli ha presente Hegel per il quale la logica non è semplicemente la scienza che espone i principi e le regole del pensare, ma è una vera e propria dottrina dell'essere o ontologia. In Hegel l'essere si manifesta come pensiero; l'essere di tutto ciò che è si disvela come fondamento che a sua volta cerca il fondo, e quindi è anche fondazione giustificante. Pensare fino in fondo l'essere come fondamento significa pensarlo come fondamento primo e causa prima, quindi, in quanto tale, *causa sui*. Non a caso quest'ultima espressione giunge ad indicare (cfr. Spinoza) il concetto metafisico di Dio. Dunque la metafisica non è semplicemente ontologia, ma simultaneamente onto – teo – logia. Il Dio *causa sui* non è affatto il Dio cercato e adorato nell'esperienza religiosa. Per questo provocatoriamente Heidegger sostiene che il pensiero che deve rinunciare al Dio *causa sui*, quindi il pensiero “ateo” (soprattutto egli ha presente l'annuncio nietzschiano della morte di Dio) è in effetti più libero e disponibile ad incontrare ed accogliere il Dio divino. Secondo diversi critici (cfr. U. Regina) l'intenzionalità heideggeriana, nella sua scelta di critica radicale all'ontoteologia e, con essa, a tutta la teologia razionale tradizionale, non è atea, ma religiosa: occorre abolire i falsi idoli della metafisica per far posto al vero Dio.

A questi tentativi, legati all'illuminismo religioso, di rileggere il cristianesimo guidati da una ragione critica aggiungiamo un'altra esigenza: reinterpretare il cristianesimo alla luce dell'enfasi data alla libertà. Il cammino della modernità può essere anche inteso come il cammino di riscoperta e proclamazione continua della libertà dell'uomo, legata molto alla sua possibilità di far uso della ragione critica. A questo proposito riportiamo un'affermazione di Kant:

²⁷ PASCAL, *Pensieri*, ed. Brunschvicg, n. 556.

²⁸ R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung – Oscar Beck, München 1936; tr. it. di E. Buonaiuti, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1984.

“Se mai dovesse accadere che il Cristianesimo cessasse di essere amabile (cosa che potrebbe ben verificarsi, se si rivestisse di autorità dispotica abbandonando il suo spirito mite), allora poiché nelle cose morali non v’è neutralità (e ancor meno v’è possibilità di coalizione tra principi opposti), l’animo dominante degli uomini nei suoi confronti finirebbe con l’essere quello dell’avversione e dell’opposizione; l’Anticristo, che comunque è ritenuto il precursore dell’ultimo giorno, comincerebbe il suo pur breve regno, presumibilmente fondato sulla paura e sull’egoismo. Allora veramente, poiché il Cristianesimo al quale spettava di essere la religione universale non sarebbe stato favorito dal destino a diventarlo, si avrebbe dal punto di vista morale la fine pervertita di tutte le cose”²⁹.

La fine di tutte le cose non è pensabile teoricamente; lo è moralmente e consiste nel Giudizio. Si avrebbe la fine pervertita di tutte le cose qualora il cristianesimo non riuscisse a diventare religione universale e attirerebbe su di sé avversione e opposizione. Senza il cristianesimo si cadrebbe nel regno della paura e dell’egoismo.

Ma a che cosa è legata l’amabilità del cristianesimo?

“Il Cristianesimo cerca di suscitare l’amore per il compito dell’osservanza del proprio dovere in generale e ci riesce, perché il suo fondatore non parla come un despota che esige obbedienza alla sua volontà, ma come un amico degli uomini, che mira ad instillare nel cuore degli uomini suoi simili nient’altro che la loro propria buona volontà benintesa, secondo la quale essi liberamente agirebbero, se si esaminassero secondo dovere. E da una disposizione d’animo liberale come questa, che è egualmente lontana dalla servilità come dall’anarchia, che il Cristianesimo dunque si attende un effetto della sua dottrina, con cui potere guadagnare a sé i cuori degli uomini, dopo che la loro intelligenza è già stata illuminata dalla rappresentazione della legge e del loro dovere. Il sentimento della libertà nella scelta del fine ultimo è quello che rende loro la legislazione amabile”³⁰.

L’amabilità del cristianesimo, l’aspetto per il quale sarebbe in piena consonanza con la modernità, consiste nella disposizione d’animo liberale del suo fondatore, nell’educare alla libertà come libera scelta del fine ultimo conseguente alla rappresentazione della legge e del proprio dovere, cioè nel suscitare l’amore nell’osservanza del proprio dovere. Il Cristianesimo non riuscirebbe più ad essere religione universale qualora cercasse di imporsi mediante il principio di autorità e precludesse alla ragione un esercizio autonomo rispetto alla sua autorità.

Nell’epoca moderna vediamo come diversi ambiti dell’umano diventano autonomi dalla religione e dalla metafisica ad essa collegata, come la scienza, la politica, il diritto. Sono i prodromi del cosiddetto **processo di secolarizzazione**: la realtà “secolare” si configura autonomamente rispetto il sacro ed il sapere teologico-religioso. Esso è un processo di liberazione da una egemonia delle

²⁹ I. KANT, *La fine di tutte le cose*, in *Scritti di filosofia della religione*, cit., 228.

³⁰ *Ibid.*, 227.

istituzioni legate al cristianesimo ed è un invito per il cristianesimo a rinunciare al principio di autorità per il rispetto dell'autonomia delle realtà "secolari".

Genesi³¹: alcuni autori interpretano in termini di continuità con quanto lo precede e con il cristianesimo il fenomeno della secolarizzazione.

Max Weber ritiene che il processo di secolarizzazione ha origini remote ed è stato accelerato dalla logica propria delle religioni, guidate da un dinamismo interno sempre più razionale. All'interno della religione, ed in particolare di quella cristiana, abbiamo una dimensione ascetica che presuppone un principio razionale di organizzazione. Tale anima razionale si sviluppa sempre di più all'interno della religione fino ad emarginare il religioso stesso e a procurarne addirittura l'estinzione. Il percorso di secolarizzazione è sostanzialmente un percorso di razionalizzazione di cui la religione stessa è una tappa. L'elemento razionale presente nella religione conduce ad una visione disincantata del mondo ed esige un orientamento di senso non più magico, ma etico – salvifico. In tensione con il mondo l'elemento razionale può dar luogo a molteplici orientamenti di senso che potranno diventare sfere autonome di esistenza, o, come lo chiama lo stesso Weber, un "politeismo dei valori". All'inizio l'opera illuminante della ragione appare liberante, alleggerendo di quella coltre di "irrazionale" e di "magico", ma progressivamente, in virtù anche della relativa *indifferenza dei molteplici valori e del vortice di perfettibilità indefinita, essa può diventare una gabbia d'acciaio.*

F. Gogarten fa addirittura risalire a Gesù Cristo il più genuino impulso alla secolarizzazione. Il cristianesimo delle origini, liberando il mondo da assoggettanti potenze demoniache e rendendolo puramente naturale, secolare, è stato scambiato per una forma di ateismo. La fede cristiana tende a liberare da un mondo che perde la sua dipendenza da Dio e si erge a norma per restituire all'uomo la sua figliolanza da Dio e al mondo la sua dimensione creaturale. La secolarizzazione istituisce il tempo di una figliolanza adulta che attribuisce all'uomo un legame di responsabilità verso il mondo e gli apre un orizzonte autenticamente storico. La secolarizzazione è essenzialmente un processo di essenzializzazione e di purificazione. Altro è il secolarismo, da cui sono derivate tutte le ideologie, che pretende di avere risposte definitive ed esaustive e rende il mondo una totalità chiusa ed autosufficiente. Esso è una modernità contraffatta, che emerge dopo la crisi degli orizzonti mitici e metafisici, rifugge da un'autentica comprensione storica del mondo e da luogo a visioni neognostiche o ad utopie pseudo cristiane, figlie di una disperazione per il mondo.

K. Lowith riflette in merito alla genesi della filosofia della storia e la fa derivare da un processo di immanentizzazione dei contenuti trascendenti della religione. La secolarizzazione è così il passaggio dal sacro al profano, dal trascendente all'immanente, una trasformazione che usa contenuti cristiani in senso anche anticristiano. La moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento e culmina con la secolarizzazione di tale modello escatologico. Essa

³¹ U. PERONE, *La secolarizzazione: un bilancio*, "Annuario Filosofico", 28 (2012), Mursia, Milano, 2013, 107-131.

presuppone una concezione lineare del tempo il cui culmine non è esterno, ma interno al tempo stesso. La sentenza di Lowith diventa allora la seguente: la filosofia della storia dipende interamente dalla teologia, dall'interpretazione teologica della storia come storia di salvezza. Se mantiene la propria origine teologica non è più filosofia, ma se la abbandona, si priva di un criterio esterno per giudicare gli eventi. Essa è condannata a non essere scienza e la risoluzione immanentistica del significato della storia finisce per consumare se stessa. Per questi autori l'idea di progresso deriva dalla fede cristiana in un futuro e in un fine della storia.

Gianni Vattimo affermerà che la secolarizzazione è il frutto maturo del cristianesimo, in particolare della dottrina dell'Incarnazione per la quale Dio si spoglia di sé per far essere il mondo nella sua piena autonomia e nel suo pieno significato.

Altri autori invece interpretano la secolarizzazione secondo un **paradigma di discontinuità** rispetto al cristianesimo.

Per Blumemberg la secolarizzazione non può essere considerata una mondanizzazione che restituisce nell'al di qua ciò che era attribuito all'al di là. La secolarizzazione non è un processo di dissoluzione, ma di trasformazione. Se fosse un processo di dissoluzione, il presupposto rimane sempre il cristianesimo e, quindi, l'assunto, che senza la religione cristiana non poteva darsi modernità. La legittimazione del moderno non va cercata all'indietro, ma consiste nel formulare in maniera creativa nuove risposte di senso a domande del passato rimaste irrisolte, in seguito ad un'avvenuta rottura nel processo storico. Tali risposte si sono insediate nel luogo un tempo occupato dalle metafore religiose, che si sono rivelate incapaci di rispondere a certe domande di senso. Perciò il moderno si legittima da sé, radicalmente indipendente da ipoteche religiose. Egli non ama la categoria secolarizzazione ma ha di mira un ordinamento di senso secondo un modello di razionalità autonoma e autosufficiente che si svolge su un piano di assoluta immanenza e che prende il posto di precedenti visioni religiose. Qui è in gioco una vera e propria sostituzione del paradigma religioso. Il presupposto ermeneutico da cui muove l'autore è la lettura dello sviluppo storico attraversato da interruzioni e discontinuità: il moderno sarebbe consapevole di sorgere da una rottura della continuità.

W. Benjamin insiste anch'egli sul carattere precario e discontinuo del processo storico. Egli non si pone nella prospettiva di assecondare un processo, che è quello della classe sociale che prevale o dei vincitori, ma in quella di arrestare il processo per riscattare quei frammenti o quelle tappe che vanno in rovina (arresto messianico). Il vero oggetto della secolarizzazione non è la religione in generale, ma il messianismo. In questo senso possiamo cogliere il carattere aporetico della secolarizzazione: da una parte essa taglia i ponti con la religione ma dall'altra si fa essa stessa promessa di redenzione. La politica, nella modernità, fa proprie, secolarizzandole, le attese messianiche della religione. Sacro e profano sono così al tempo stesso opposti e contigui:

“Il Profano non è dunque una categoria del regno, ma una categoria – e certamente una delle più pertinenti – del suo più facile approssimarsi”³².

Per D. Bonhoeffer la secolarizzazione ha la forma della rottura. Ogni schema continuistico della storia è un mascheramento della durezza della realtà. La secolarizzazione è un evento traumatico in cui è andata distrutta per sempre la possibilità di un orizzonte di senso che includa sotto la medesima cifra il divino e l'umano. L'uomo moderno è irrimediabilmente solo: deve imparare a vivere senza Dio e a venire a capo da sé dei problemi che gli si presentano. Tutta l'attenzione è concentrata sul presente, sull'oggi che fa da spartiacque all'interrogativo con cui si aprono le riflessioni del nostro teologo: “il problema che non mi lascia mai tranquillo è quello di sapere che cosa sia veramente per noi oggi il cristianesimo”. La fede ci interroga nella concretezza dell'oggi, vuole porci oggi alla presenza di Dio, ma l'oggi della modernità è un contesto che ha a premessa della propria costituzione un atto di separazione che esclude Dio e ogni ipotesi religiosa dall'orizzonte naturale. Ciò non preclude la possibilità, insita nella fede, di essere anche nel mondo al cospetto di Dio. Non lo si è cercando in Dio un principio di spiegazione del mondo, ma di mantenere aperta la complessità di quell'atto con il quale si cerca un possibile ordine mondano del mondo.

Natura³³: Ch. Taylor³⁴ critica la concezione classica di secolarizzazione intesa come il grande racconto della parabola della modernità tendente, in virtù del processo di razionalizzazione del mondo, a sottrarre via via sempre ulteriori ambiti alla religione fino a procurarne l'inevitabile e prossima estinzione. Egli propone di prendere in considerazione un altro concetto di secolarizzazione. Egli, in rapporto alle nostre società occidentali, ne distingue tre interpretazioni:

- Nel senso più appariscente la secolarizzazione consiste nel progressivo abbandono della pratica e della fede religiosa, in particolare cristiana, in un progressivo declino del cristianesimo occidentale attraverso un diffuso allontanamento di molte persone dalla Chiesa istituzione, dalla professione di fede in Dio o dalle principali verità cristiane. Pur non negando l'evidente verità del fenomeno, non possiamo spiegarlo con lo schema che il procedere della razionalizzazione insita nella cultura moderna porti inevitabilmente alla scomparsa della religione (versione 1).
- La secolarizzazione consisterebbe nella differenziazione delle diverse sfere o funzioni sociali e nel loro rendersi sempre più autonome dalla religione (stato, economia,

³² W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhauser, Surkamp, Frankfurt a. M., 1982; ed. it. *Opere complete*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001, vol. I, 512.

³³ G. FERRETTI, *Il grande compito. Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Cittadella Ed., Assisi 2013, 13-26; G. FERRETTI, *Nuove interpretazioni della secolarizzazione e problemi posti dalla presenza pubblica della religione*, “Annuario Filosofico”, 28 (2012), Mursia, Milano 2013, 132-153.

³⁴ C. TAYLOR, *op. cit.*

scienza, politica, filosofia, arte, scuola, famiglia, morale ...). Tale marginalizzazione della religione, in virtù del diritto individuale ad organizzare liberamente la propria vita morale e familiare favorisce la crescente indifferenza nei confronti della religione (versione 2).

- La secolarizzazione consiste nel passaggio da una società in cui la fede in Dio, cristianamente connotata, era ovvia e non problematica, ad una società in cui essa viene considerata un'opzione tra le altre, problematica e tormentata. La fede non è più semplicemente trasmessa per tradizione familiare o sociale, ma è diventata sempre più oggetto di scelta consapevole e criticamente avvertita, in un contesto di sempre crescente pluralismo di credenze e non credenze. Sono cambiate le condizioni di possibilità del credere religioso (versione 3).

Chi si ferma alle prime due versioni non può che rilevare come esse rimangano in parte smentite da un certo ritorno della religione nella sfera pubblica, ambiguamente percepito: con timore dai laici in nome di una libertà assoluta di pensiero e di azione, con speranza da parte dei religiosi integralisti di una possibile riconquista di spazi. Nello spazio pubblico della società civile chiunque può intervenire per diffondere le proprie convinzioni, con il semplice ausilio di buone ragioni, e senza la ricerca di monopoli. La versione più adeguata sembra allora la terza che tiene maggiormente conto della individualizzazione del soggetto moderno, sempre più instabile, fluido e costretto a muoversi in un intenso pluralismo culturale e religioso e del fenomeno della globalizzazione. La secolarizzazione odierna consiste soprattutto in una trasformazione della religione in riferimento alla nascita e al radicalizzarsi del soggetto individuale moderno, che non potrebbe più credere nella forma antica di un'adesione acritica e globale alla religione ufficiale, ma solo come scelta personale, ed in sintonia con il grado della sua convinzione interiore, come espressione della sua autenticità spirituale.

J. Habermas ha introdotto il concetto di età post-secolare³⁵ con cui non intendeva affatto sostenere l'affievolimento del processo di differenziazione secolare e di laicità dello Stato democratico, ma richiamava l'attenzione al fatto che entro l'orizzonte sempre più secolarizzato bisogna prevedere il persistere di comunità religiose e porsi il problema di come se ne deve tener conto individuando il giusto spazio che deve essere loro concesso.

José Casanova³⁶ nella teoria classica della secolarizzazione distingue tre elementi intesi come un tutto unitario: la differenziazione delle diverse sfere sociali che si sono rese autonome dalla religione e in tal senso sono divenute secolari (in particolare lo stato ed il mercato), la

³⁵ J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001; tr. it. di L. Ceppa, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, 101.

³⁶ J. CASANOVA, *Public religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago – London 1994; tr. It. di *Oltre la secolarizzazione. La religione alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.

marginalizzazione della religione nel privato, il declino della religione. Proprio della secolarizzazione, il suo nucleo resistente, è il primo, mentre gli altri due possono essere una conseguenza del primo, o comunque non legati necessariamente ad essa, ma storicamente e a certe condizioni. La teoria classica della secolarizzazione era debole

- perché ha sopravvalutato gli ultimi due elementi,
- non era supportata da una adeguata base empirica,
- ha considerato la religione solo come funzione sociale unificante e non anche come esperienza individuale e di gruppo,
- ha irrigidito la religione nella sua forma pre – moderna, non prevedendo che essa potesse evolvere accettando i due cardini della modernità: la differenziazione sociale e la libertà individuale. Addirittura essa è stata anche un potenziamento della modernità facendosi paladina dei diritti umani, della dignità sacra della persona, della libertà di coscienza in campo religioso, ed ha offerto e offre ancor oggi una critica salutare alle assolutizzazioni dello Stato e del mercato
- non ha previsto la differenziazione dello spazio pubblico moderno nei suoi possibili differenti significati: lo Stato, la società politica, la società civile. La modernità tende ad escludere la religione dagli spazi pubblici dello Stato e della società politica, spingendo alla privatizzazione della religione. La modernità democratica accetta invece la religione nello spazio pubblico della società civile. A volte può anche desiderarla e favorirla, per coglierne i vantaggi.

Occorre aver presente che mentre la differenziazione secolare rimane una tendenza strutturale che definisce la natura intima della modernità, la privatizzazione della religione è un'opzione storica, certamente diffusa, ma un'opzione fra le altre.

Sempre raccogliendo l'invito di Kant, va ripensato l'esercizio dell'autorità anche all'interno della comunità cristiana. Se è vero che la Chiesa non è una democrazia, è altrettanto vero che nella Chiesa non può sussistere un modo di esercitare l'autorità sul modello dello Stato assoluto e centralizzato. Per la teologia e la prassi cristiane, oltre la sfida di come la religione si può rendere presente nella democrazia, si pone la sfida di come la sinodalità debba innervare le prassi di dialogo e di decisione della comunità cristiana. Autorità deriva da *augeo*, che significa far crescere, ed anche essere autore, essere cioè colui che è capace di far spuntare qualcosa di nuovo e vitale da un terreno fertile. L'*auctor* promuove, è il primo a produrre un'attività, a creare, a inventare una prassi, garantendo con la sua parola e la sua azione che essa cambierà qualcosa nel mondo. L'autorità si riferisce così al generare: essa porta all'esistenza, fa sbocciare e crescere negli altri, apre loro nuovi orizzonti, li rende a loro volta autori, fa loro posto fino a perdersi in coloro che ha autorizzato ad essere autori come lui. Il *leader* gestisce un'organizzazione, l'*auctor* è concentrato

sulla cura e la promozione delle persone. L'autorità di Gesù Cristo ha reso i discepoli a loro volta apostoli³⁷.

Un altro modo in cui la cultura illuministica ha cercato di interpretare la religione cristiana per conservarla nell'età secolare è la sua **interpretazione funzionale**. Niklass Luhmann³⁸ considera la differenziazione della società occidentale in vari sottosistemi, ciascuno dei quali sembra organizzarsi in modo sempre più autonomo. Tali fondamentali sottosistemi sarebbero il sistema economico, che si organizza in base al codice simbolico del denaro, il sistema politico, il cui codice è il potere, il sistema giuridico, il cui codice è il diritto, il sistema scientifico, il cui codice è la verità, il sistema famiglia, il cui codice è l'amore, il sistema educativo, il cui codice è la valutazione selettiva, il sistema arte, il cui codice è il bello, il sistema morale, il cui codice è il bene, il sistema religioso, il cui codice è la fede/salvezza. Tali sistemi sarebbero autoreferenziali e auto poietici, capaci di produrre e riprodurre gli stessi elementi che li costituiscono, senza contatti o influenze dirette con l'esterno. È aperta la discussione sul fatto se tale differenziazione sia un processo storico irreversibile e terminale, oppure contingente, che in futuro potrà anche regredire o essere superato, e se è pertinente per rendere conto della strutturazione della società. Tale tendenza sembra comunque per l'oggi innegabile e Luhmann l'ha legata con la secolarizzazione. Per lui il problema della secolarizzazione è il problema delle conseguenze che l'alto grado di differenziazione funzionale raggiunto dalla società complessa moderna produce nell'esercizio della funzione sociale della religione. Tale differenziazione induce i diversi sistemi sottosociali a costituirsi secondo criteri autonomi, dall'altra spinge il sistema religioso a costituirsi a parte, per la sua funzione specifica. Il problema della secolarizzazione diventa allora quello di sapere se nella società funzionalmente differenziata (=secolarizzata) la religione possa ancora svolgere la sua funzione. Nella moderna società differenziata la funzione della religione non consiste più nell'integrazione sociale, né nella interpretazione ultima del mondo. Il concetto di mondo viene da Luhmann sostituito con quello di "produzione di senso". Ogni sistema seleziona, in base ai propri criteri, alcuni elementi dell'ambiente, dandone una rappresentazione. Le possibilità ambientali non selezionate rimangono "rappresentate": l'appresentazione è il loro rimanere in qualche modo presenti. Non è semplice distinguere quanto resta un orizzonte indeterminato di possibilità puramente rappresentate e quanto è determinato e rappresentato in virtù della selezione. Il mondo rimane perciò indeterminato, in formulabile, irrappresentabile: esso costituisce l'esperienza dell'autoriferimento senza pace che sfocia nell'essere solo. La funzione specifica della religione consiste nel giustificare e rendere tollerabile il rischio sempre inerente al procedimento di selezione della complessità, sacralizzando la rappresentazione dell'appresentato. La religione rappresenta l'appresentato, trasforma una complessità indeterminata in una complessità

³⁷ *Ibid.*, 35-41.

³⁸ N. LUHMANN, tr. it. di A. Febbrajo e R. Schmidt, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990.; *Funktion der Religion*, Surkamp, Frankfurt am Main, 1977; tr. it. di S. Belardinelli, *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1991.

determinata o determinabile. La religione rende invisibili i paradossi inerenti ad ogni sistema autopoietico che tenta di osservarsi e autodescriversi. Anche se la forma della religione può evolversi e i suoi problemi di riferimento variare, la sua funzione rimane inesauribile e insostituibile³⁹. H. Lubbe⁴⁰, confrontandosi con Luhmann, e con l'attuale sociologia della religione, desume il concetto che la religione è prassi che permette il superamento della contingenza, che permette agli uomini di sottrarsi alla mano del controllo politico – sociale, che impedisce la fusione totalitaria degli interessi individuali con quelli politico – collettivi. La contingenza potrebbe essere assunta come sinonimo di casualità, e la casualità è ciò che risulta contrario ad un'azione dotata di senso. Noi superiamo la contingenza integrandola in un'azione dotata di senso. Possiamo affermare che non abbiamo il dominio sull'insieme delle condizioni del nostro esistere, che ogni evoluzione ha una fine ma, nonostante la sua direzionalità, non ha una meta, che il mondo è contingente: tali affermazioni, che dicono la contingenza o la casualità, sono irrilevanti per l'agire. Il nostro agire non le riconosce. Il discorso religioso le riconosce e le attualizza ritualmente, facendo riferimento alla creazione da parte di Dio, alla redenzione, alla prospettiva escatologica: il rito è una prassi in cui noi non modifichiamo ciò su cui non abbiamo alcun potere, ma modifichiamo noi stessi nel libero riconoscimento di ciò che, trascendendo il senso dell'azione, ci rende assolutamente dipendenti. Nella prassi non religiosa non facciamo comandare nessuno e difendiamo la nostra libertà di pensiero, di scelta, di azione, nella religione facciamo comandare soltanto il buon Dio. Gli ambiti vitali "esterni" alla religione non ne sono del tutto separati, in quanto la fondazione dei diritti umani non è possibile altro che religiosamente.

L'interpretazione funzionalistica della religione sembra risolvere il problema del suo futuro: essa ci sarà sempre, a discapito di certe profezie, perché ha una funzione ben precisa, inesauribile e insostituibile. Rimane l'interrogativo se la religione vuol rimanere ferma alla propria funzione: l'esigenza redentiva che ha in sé non è solo questione di funzione, ma dice anche necessità e riferimento alla verità. Le cose sembrano cambiare quando la religione, in nome di questa esigenza, vuole dire la sua su questioni che riguardano la vita degli uomini.

Ritorniamo ora ad Heidegger. Egli in un testo scrive così:

*"Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo a partire dall'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola <<Dio>>"*⁴¹.

³⁹ G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica. II. Figure*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, 197-229.

⁴⁰ *Op. cit.*, 41-57.

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Brief uber den "Humanismus"*, (or. 1949) Ga 9, 313-364; tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull' "Umanismo"*, Segnavia, Adelphi, Milano 1987, 303.

La metafisica occidentale, per il nostro autore, pensando l'essere sulla presenza degli enti, lo ha obliato e non si è impegnata a pensare la differenza ontologica. La teologia cristiana occidentale, assumendo come base la concezione metafisica dell'essere, ha concepito Dio come ente sommo, alla stregua degli altri enti. Tale percorso ha preparato l'annuncio nietzschiano della morte di Dio, perché tale Dio, che abita dietro i mondi, non è più accettabile per l'uomo della scienza e della tecnica, che non riesce a concepire degli altri mondi al di là di quello che egli studia e manipola. Inoltre l'uomo moderno, particolarmente consapevole dell'illimitatezza della propria dignità e libertà, non accetta più di vivere assoggettato a norme e valori trascendenti. Finché dominerà il pensiero metafisico, la nostra epoca non riuscirà più a pensa e a dire veramente Dio. La teologia potrà veramente pensare e dire Dio solo quando l'uomo avrà nuovamente imparato a pensare la verità dell'essere dimenticata dalla metafisica. La verità dell'essere è radicalmente differente dal piano degli enti che noi possiamo conoscere e nominare. Se nessuna parola umana è in grado di indicare o alludere a tale differenza, sia pure analogicamente o simbolicamente, si giunge al misticismo dell'ineffabile. L'essenza dell'uomo, o *Dasein*, sta nel suo riferirsi all'essere, nel suo essere "pastore dell'essere", colui che ha cura dell'essere, che è esistenza in quanto abitare estatico nella vicinanza dell'essere. L'essenza dell'uomo è anche essenziale alla verità dell'essere: quest'ultima non potrebbe manifestarsi (sia svelarsi sia nascondersi) senza l'uomo. L'esistenza estatica dell'uomo – il *Da* – è il luogo della verità dell'essere per mezzo dell'ente. Scrive a proposito Heidegger:

*"Nell'uomo si impone un appartenere all'essere, un appartenere che si pone all'ascolto dell'essere, poiché ad esso è trasferita la sua proprietà. E l'essere? Pensiamo l'essere secondo il suo senso iniziale, come presenza. L'essere non si presenta né casualmente, né eccezionalmente all'uomo. L'essere è e persiste in quanto si volge con il suo appello nella direzione dell'uomo. Soltanto l'uomo, infatti, aperto per l'essere, lascia che l'essere si avvicini come presenza. Tale presenza ha bisogno di una radura luminosa e così, con questo bisogno, la sua proprietà resta trasferita all'essenza dell'uomo. Questo non vuole affatto dire che l'essere sia posto primariamente dall'uomo e soltanto da lui. Al contrario appare chiaro come uomo ed essere siano tra spropriati l'uno all'altro, appartengano l'uno all'altro. Da questo appartenersi reciprocamente, che è rimasto indeterminato, uomo ed essere hanno ricevuto originariamente quelle determinazioni essenziali attraverso cui, grazie alla filosofia, sono intesi metafisicamente"*⁴².

Uomo ed essere si coappartengono essenzialmente, non possono stare l'uno senza l'altro. Ma se l'uomo, come esistenza finita, è essenziale all'evento dell'essere, anche l'evento dell'essere si presenta come finito e temporale. Se Dio va pensato sullo sfondo dell'evento dell'essere, può essere pensato come infinito e assoluto? Un Dio finito è ancora pensabile come Dio?

Egli annuncia il ritorno dell'ultimo dio:

⁴² HEIDEGGER, *Identità e differenza*, cit., 9.

“L’ultimo dio possiede una propria unitissima unicità e sta al di fuori di quella determinazione prodotta da un calcolo erroneo, intesa dai titoli di <<mono – teismo>>, <<pan – teismo>> e <<a – teismo>>. Il <<mono – teismo>> e tutti i tipi di teismo si danno solo a partire dalla apologetica giudaico – cristiana che ha come presupposto speculativo la metafisica. Con la morte di questo dio tutti i teismi cadono. ... L’ultimo dio non è la fine, bensì l’altro inizio di incommensurabili possibilità della nostra storia. ... Preparare l’apparizione dell’ultimo dio è l’estremo rischio della verità dell’essere, e solo in forza di ciò è possibile riuscire a ricondurre l’ente all’uomo”⁴³.

Tale dio futuro ed ultimo rimane necessariamente finito? Come è possibile all’uomo o alla ragione umana finita pensare e dire Dio senza annullare un attributo che la tradizione teologica ha ritenuto per Lui essenziale?

Inoltre troviamo anche questa affermazione di Heidegger:

“Ogni concetto teologico implica necessariamente in sé la comprensione dell’essere che l’esserci umano, come tale ha di per sé per il fatto stesso che esiste”⁴⁴.

Qui Heidegger ha presente non più la teologia razionale o naturale, ma la teologia cristiana come scienza della fede quale evento storico positivo, non deducibile né dimostrabile razionalmente. La comprensione dell’essere è quella che egli ha messo in luce, in *Essere e Tempo*, nell’*Analitica del Dasein*, o analitica esistenziale, tramite il metodo fenomenologico. La concezione dominante vorrebbe che filosofia e teologia non sono due scienze che trattano dello stesso ambito (l’uomo e il mondo), ma l’una ha per principio la ragione, l’altra la fede, perciò sarebbero opposte. Il nostro autore prende le distanze da tale concezione: la teologia cristiana ha per oggetto la fede come evento storico, dunque è scienza positiva, mentre la filosofia ha per oggetto la comprensione dell’essere che, in quanto tale, va oltre ogni ente concreto e storico. Qui non si tratta di opposizione, ma distinzione assoluta. La teologia rientra nelle scienze ontiche, che si rivolgono ad uno specifico campo di enti, mentre la seconda è scienza ontologica o ontologia, che si volge all’essere stesso. La teologia, poi, è radicalmente originale rispetto tutte le altre scienze positive. Essa ha per oggetto e scopo la fede in Cristo, il Dio crocifisso, che non è un fatto storico universalmente accessibile mediante un’indagine empirica, ma un modo di esistenza che si comprende solo credendovi. E la scienza della fede non consiste in un insieme di proposizioni universalmente valide, ma nell’autointerpretazione concettuale dell’esistenza che ha fede. La conoscenza teologica è legittimata dalla fede stessa, è una scienza positiva del tutto autonoma rispetto la filosofia, non ne ha bisogno né per la rivelazione dei suoi concetti fondamentali né per la sua fondazione. Con ciò è escluso lo schema *philosophia ancilla theologiae*, con il corollario dei

⁴³ HEIDEGGER, *Beitrage zur Philosophie (Vom Ereignis)*, a cura di F. W. von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 65, Klostermann, Frankfurt / M., 1989; tr. it. della sez. VII intitolata *Der letzte Gott, (L’ultimo dio)*, a cura di P. Kobau, “Aut – Aut”, n. 236 (1990), 68.

⁴⁴ HEIDEGGER, *Phanomenologie und Theologie (1927-1928)*, in *Wegmarken*, GA 9, 47-76; tr. it. di *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 20.

preambula fidei. D'altra parte, pur nella radicale differenza, la teologia continua ad aver bisogno della filosofia per salvaguardare la sua scientificità, cioè per interpretare in modo adeguato i suoi concetti fondamentali. L'ontologia rimane sempre il fondamento di ogni interpretazione di ambiti particolari di enti. L'esistenza umana è di per sé pre – comprensione dell'essere e la filosofia offre una precomprensione ontologica per l'uso dei concetti teologici. Il concetto di peccato, che deriva esclusivamente dalla fede, mantiene il riferimento alla colpa, come determinazione ontologica originaria dell'esistenza dell'esserci. I concetti fondamentali della teologia hanno un radicamento esistenziale di cui essa deve prendere coscienza. Tale invito auspica un rinnovamento della teologia a partire da una diversa interpretazione dell'essere, rispetto alla tradizione onto – teologica dell'Occidente. In Heidegger, riguardo la precomprensione dell'essere offerta dalla filosofia, si oscilla tra un suo provenire dall'esistere del *Dasein* o dall'appello stesso dell'essere.

Ora in sintesi vediamo come è stato accolto l'invito a riflettere sulla religione e a ripensare una elaborazione teologica a partire da altre e diverse precomprensioni ontologiche.

Blondel avvia la svolta spiritualista, seguita in Italia da filosofi come Carlini e Sciacca.

Egli cerca di elaborare una filosofia religiosa che cerca di misurarsi con questa antinomia:

“In poche parole, che bisognerà spiegare, ma che sottolineiamo, d'un sol tratto la gravità del conflitto, si può dire che il pensiero moderno considera, con suscettibilità gelosa, la nozione di immanenza come la condizione stessa della filosofia: e cioè, fra le idee regnanti vi è un risultato al quale esso si attacca quale ad un progresso certo: all'idea, molto giusta nel suo fondo, che nulla può entrare nell'uomo che non esca da lui e non corrisponda in qualche modo ad un bisogno di espansione; e che né come fatto storico, né come insegnamento tradizionale, né come obbligazione sopraggiunta dall'esterno, non v'è per lui verità che conti o precetto amabile che non sia in qualche modo autonomo e autoctono. Orbene, d'altro lato non è cristiano né cattolico se non ciò che è soprannaturale – non solo trascendente nel senso metafisico del termine, in quanto sarebbe certo possibile supporre delle verità e delle esistenze superiori a noi la cui affermazione, procedendo dal nostro fondo, sarebbe essa stessa immanente, - ma propriamente soprannaturale; il che significa che è impossibile all'uomo trarre da sé ciò che pur tuttavia si pretende imporre al suo pensiero e alla sua volontà”⁴⁵.

Non possiamo non accettare dalla modernità il valore e la dignità della ragione, così come il nuovo senso della libertà e dell'agire, e, dunque, un'accezione giusta della nozione di immanenza. Come possiamo affiancarle un'origine e una dimensione soprannaturale della verità? Egli critica l'apologetica tradizionale che vuole dimostrare la ragionevolezza della religione cristiana con argomenti razionali e prove storiche addotti dall'esterno, senza cogliere l'orientamento del

⁴⁵ M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (1896)*, by Press universitaires de France, Paris 1956; tr. it. di G. Forni, *Lettera sull'apologetica*, Queriniana, Brescia 1990, 34.

soggetto alla verità. Non è neanche sufficiente dire che le verità cristiane hanno una affinità con le esigenze morali e intellettuali della persona, perché si rischia così di naturalizzare il cristianesimo, di considerarlo un riempitivo di un vuoto insito nella natura umana. Il nostro autore percorre il metodo di immanenza: se si parte dall'analisi della vita interiore della coscienza si può giungere ad una affermazione immanente del Trascendente, o del soprannaturale, rispettando la realtà trascendente delle affermazioni immanenti. Egli si adopera nell'analisi del pensiero e dell'azione: in essi l'uomo si trascende, pena il venir meno a se stesso. Essi si rivelano una pietra di attacco del soprannaturale, per mezzo di essi si giunge ad una affermazione necessaria della Trascendenza. Nella modernità la frattura kantiana tra ragione teoretica e ragione pratica ha portato all'altra frattura tra sapere e credere. L'azione non è un mero fatto pratico, ma ha un suo aspetto di intelligibilità: il pensiero teoretico le è immanente e la indirizza ad ampliamenti sempre più vasti, fino alla questione del senso ultimo e definitivo, del perdersi in Dio o del perdere se stessa:

“Qualsiasi maniera di pensare e di vivere deliberatamente implica una soluzione completa del problema dell'esistenza” (L'action, A, XVII, I, 15).

Il significato dell'agire chiede il previo chiarimento dell'intero significato dell'esistenza. Nel momento in cui agiamo vogliamo comunque qualcosa, a cui attribuiamo un valore assoluto, fossero anche i fenomeni studiati dalla scienza o il nulla. Nell'azione possiamo distinguere una “volontà volente” e una “volontà voluta”, le concretizzazioni oggettive in cui si realizza l'agire e lo slancio intenzionale che anima il volere e che lo porta sempre al di là di ciò che concretamente vuole. Mentre voglio concretamente una cosa e appago tale volizione, in realtà dove mira l'intenzione? Mentre lo scienziato spiega i fenomeni con le sole leggi immanenti della natura, dove è rivolta in realtà la sua intenzione? Nella vita interiore del soggetto troviamo la molla della volizione e del pensiero. Studiando i fatti della coscienza scopriamo che la vita interiore è spinta ad espandersi all'esterno, ad impegnarsi nell'attività organica, nella costruzione di relazioni sociali sempre più vaste (famiglia, società, patria, umanità), nell'adesione ad ideali di portata universale (dimensione morale e metafisica). Nell'agire l'uomo sperimenta un dissidio: non riesce a volere con tutto se stesso ciò che vuole, non riesce ad adeguare il suo potere di volere alle esigenze del volere stesso, secondo l'intensità e l'estensione. Egli conclude:

“ ... nata dalla potenza infinita che celava il soggetto nelle profondità della sua vita, l'azione pare non possa incontrare appoggio e conclusione se non in una realtà infinita” (L'action 305, II, 137).

Tale ricerca di una realtà infinita sulla quale poggiare può anche condurre alla superstizione, cioè nella proiezione della soluzione definitiva del problema dell'esistenza in oggetti concreti di culto. L'azione culmina nel puro sentimento di attesa religiosa, nel bisogno di un compimento infinito, nell'apertura ad un carattere di trascendenza soprannaturale. Nell'ordine naturale l'uomo non riesce a soddisfare la sua ricerca di un compimento infinito; ciò lo pone davanti all'unico necessario, l'idea di Dio come l'unica realtà inaccessibile all'uomo e al tempo stesso in grado di offrirgli, dall'esterno, come dono gratuito, il compimento cui l'azione aspira. L'idea di Dio è una realtà vivissima nella nostra coscienza, in quanto è legata a tutto il movimento dell'azione e del

pensiero, scaturisce dalla vita ed è conosciuta come germe di vita, è l'inevitabile complemento dell'azione umana. In quanto tale non possiamo conoscere Dio senza volerlo diventare in qualche modo. Dio, in quanto inaccessibile, è ciò che non possiamo diventare da noi stessi ma allo stesso tempo è ciò che siamo costretti a volere per essere noi stessi. Si apre allora la seguente opzione. Una prima alternativa è allora diventare Dio contro Dio o senza Dio, come ha scelto il pensiero moderno. In essa l'uomo usa il suo potere infinito per accontentarsi di se stesso e della propria finitezza. Ciò porta al naufragio dell'azione. La seconda alternativa consiste nel diventare dio per mezzo di Dio e con Dio. In essa l'uomo, riconoscendo il compimento infinito invocato dall'azione, riconosce anche la propria impotenza e si abbandona all'azione di Dio. La perfezione dell'attività consiste nell'uomo nel confessare la sua radicale passività e nel permettere, per quanto è necessario, all'iniziativa assoluta di Dio di sostituire l'iniziativa assoluta dell'uomo. La partecipazione al conoscere perfetto, all'essere assoluto, all'azione compiuta, situazione invocata dal nostro essere concreto, dal nostro conoscere ed agire effettuali, è possibile solo tramite la figura del Mediatore assoluto tra Dio e uomo, Gesù Cristo, Verbo incarnato. I misteri dell'Incarnazione e della Redenzione costituiscono il compimento delle questioni filosofiche che emergono dall'analisi del conoscere e dell'agire. L'atto di fede, come incontro della libera iniziativa di Dio che si comunica e della libera accoglienza da parte dell'uomo, è oltre l'alternativa tra razionalismo e irrazionalismo, e ha in sé la luce perché esperienza vivente di incontro con una verità di ordine vitale che si manifesta solo a chi in essa si impegna. Ragione e fede non sono contrapposte, ma entrambe impegnate a cogliere due aspetti della medesima luce.

Blondel afferma che l'affermazione della trascendenza è necessaria per il dinamismo logico inerente la vita interiore dell'uomo, esaminato dalla ragione filosofica, ma rimane ipotetica in riferimento al piano della realtà, per cui solo l'opzione di fede apre la trascendenza soprannaturale: egli è ancora debitore del presupposto della Scolastica per il quale la ragionevolezza della fede ha bisogno della costruzione di un vero e proprio preambolo filosofico e mantiene così un certo dualismo tra ragione e fede. In secondo luogo la salvezza offerta da Dio non è solo un compimento dell'agire umano, ma ancor di più è un ribaltamento dell'infinita sete di potenza dell'uomo che agisce.

Max Scheler muove invece dalla svolta fenomenologica di Husserl. Il fenomeno è la realtà che si auto manifesta per se stessa, risalendo alle intenzioni significanti che innervano i vissuti fondamentali della coscienza. I vissuti fondamentali della coscienza non sono solo coscienza di qualcosa, ma coscienza di significati essenziali e distinti secondo gli atti intenzionali della medesima. Quali mire ha la coscienza credente e quale portata veritativa possiamo riconoscere all'intenzionalità religiosa? La religione si distingue dalla metafisica in base al movente (l'amore per la salvezza, non lo stupore di fronte all'essere), in base al fine (la comunione di vita con Dio, non la conoscenza del fondamento del reale), in base all'oggetto intenzionale (il divino come santo e non *l'Ens Realissimum*), in base alla fonte della verità (il ricevere la Rivelazione di Dio nella fede, e non la costruzione concettuale dell'intelletto), in base al grado di certezza (la stabile certezza di un incontro personale e non la verificabilità di un'ipotesi scientifica), in base al soggetto tipico

(l'*homo religiosus* che testimonia con autorità carismatica dando la vita e non il pensatore che argomenta con la forza dei ragionamenti), in base alla forma sociologica (la Chiesa, non la scuola), in base al modo di esprimersi (il simbolo, non il concetto). In questo autore troviamo un chiaro primato dell'amore: esso desta l'intelletto e la volontà, l'amore per il valore assoluto precede la conoscenza di esso a livello ontologico, in virtù di esso la persona, centro di atti intenzionali di ogni tipo, è aperta ai valori più alti fino alla partecipazione all'amore supremo che costituisce Dio come persona suprema, persona delle persone. La conoscenza religiosa di Dio è l'accesso all'amore con cui Egli ama il mondo. Riguardo il rapporto tra filosofia e religione egli critica:

- i **sistemi di identità** (gnosticismo, Spinoza, Hegel) che riducono in tutto la religione a filosofia e viceversa
- i **sistemi dualistici** di fede e scienza (l'agnosticismo positivisticò, Kant ...).

Egli invece afferma una portata veritativa della coscienza credente che deve necessariamente confrontarsi con le istanze veritative della metafisica. Egli propone il **sistema di conformità**. Pur nella distinzione delineata, religione e metafisica debbono riconoscere che i loro oggetti intenzionali coincidono di fatto con l'unica realtà: l'assolutamente santo intenzionato dalla religione può infatti veramente colmare il desiderio umano di salvezza solo se è anche il reale assoluto. Anche lo spirito umano che si apre alla religione e alla metafisica è unico. Di conseguenza le affermazioni della religione e quelle della metafisica non possono contraddirsi, ma si interpretano e si arricchiscono a vicenda, senza confusione e mescolanza, concorrendo ad una visione unitaria di Dio.

Il punto rilevante di tale posizione è l'autofondazione intrinseca dell'atto religioso: la fede si fonda sull'autoevidenza della Rivelazione divina, e non su alcuni *preambula* razionali. Si tratta di un'evidenza simbolica, non concettuale.

Un limite può essere intravisto nel permanere di un certo dualismo: in fondo la religione è sottratta alla radicale indagine critico – razionale tipica della filosofia. In questo caso la filosofia conserva la sua dimensione critica non in quanto la estende anche alla religione, ma in quanto sa autolimitarsi e rispettare l'alterità dell'esperienza e del sapere religioso. Parallelamente il senso dell'oggetto intenzionale della fede religiosa può essere colto solo sullo sfondo di una specifica auto – comprensione antropologica e metafisica di natura razionale, dunque filosoficamente indagabile. La filosofia è allora indispensabile perché la teologia possa evidenziare e chiarire il senso della fede su cui si fonda.

Luigi Pareyson⁴⁶ ritiene che la filosofia non può più essere solo pensiero dimostrativo – costruttivo, ontico e oggettivante, ma si configura ormai come analisi riflessiva, chiarificazione e interpretazione dell'esistenza. La persona è rapporto ontologico: la sua originaria solidarietà con

⁴⁶ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.

l'essere si instaura solo sulla base di un libero consenso – accettazione, ed è sempre esposta al rischio di una libera negazione o rifiuto. La filosofia si radica sempre più perciò in una scelta personale. Egli stesso elabora il suo pensiero a partire da una previa opzione per il cristianesimo. Il cristianesimo dogmatico e il cristianesimo secolarizzato sono ormai alle nostre spalle. Il cristianesimo è una forma culturale o una serie di forme culturali transeunti e perdute o è un fatto eterno, in quanto scaturisce dalla Parola di Dio che risuona e interpella nella storia, ed è quindi ulteriore rispetto alle forme culturali assunte? Pareyson opta:

- per il cristianesimo come fatto eterno.
- In secondo luogo distingue la possibilità di un pensiero rivelativo rispetto ad un pensiero puramente espressivo o ideologico. Il primo accoglie la verità nella sua infinità ed inesauribilità, il secondo esprime semplicemente il proprio tempo (cfr. Hegel).
- In terzo luogo la verità è una, sopra storica, in temporale, ma si dà solo all'interno delle molteplici formulazioni storiche e temporali che via via assume, ciascuna delle quali la possiede tutta in modo effettivo, ma solo come ulteriore. Si è così oltre l'alternativa tra dogmatismo e relativismo, perché la questione diventa saper ritrovare l'unica ed eterna verità in forme nuove. La verità si identifica con la sua formulazione, senza tuttavia confondersi con essa.
- Esiste un vincolo indissolubile tra inesauribilità della verità e libertà umana. Il rapporto interpretativo con l'essere si situa al livello originario della persona in cui non si dà ancora distinzione tra teoria e prassi, perché ivi relazione dell'essere e decisione per l'essere coincidono. Tale rapporto assume poi un carattere drammatico e problematico di decisione per l'essere di fronte all'alternativa sempre incombente di rifiuto dell'essere.

La teoria di Pareyson presuppone la teologia dell'Incarnazione. Pur muovendo dalla provocazione heideggeriana per cui esistere è interpretare, egli rifiuta la sua mistica dell'ineffabile e opta per una ontologia dell'inesauribile. In essa la verità, e dunque anche la religione, pur manifestandosi necessariamente in incarnazioni o espressioni culturali e storiche, non si identificano mai in maniera assoluta con esse ma rimangono meta – culturali.

La concezione della fede come libera risposta umana alla libera e assolutamente gratuita auto comunicazione di Dio è il presupposto della tesi del vincolo indissolubile tra rivelazione dell'essere e decisione per l'essere. Non abbiamo più così una teologia assoluta che ha dispiegato l'unica verità nell'unico modo adeguato, ma una teologia ermeneuticamente connotata, che può dialogare e convivere fruttuosamente con altre teologie e altre interpretazioni della verità, in un contesto culturale più sensibile al valore dei principi del pluralismo e della tolleranza, del dialogo e della comunicazione, del rispetto della diversità e della originalità di tutti.

Anche dall'interno del pensiero debole emerge uno sguardo di simpatia e una volontà di ripresa del cristianesimo. **Gianni Vattimo**⁴⁷ sostiene che proprio perché si sono dissolte le meta – narrazioni metafisiche della modernità, la filosofia ha riscoperto la plausibilità della religione e può di conseguenza guardare al bisogno religioso della coscienza comune fuori dagli schemi della critica illuministica. Per lui la secolarizzazione è un tratto costitutivo di un'autentica esperienza religiosa. Essa significa un rapporto di provenienza da un nocciolo di sacro che è alle nostre spalle e che rimane attivo nella sua versione decaduta e distorta. Essa è anche la conseguenza naturale dell'Incarnazione, intesa come *kenosis* del *Logos*, che dissolve il sacro – naturale violento, in cui Dio cede tutto per lasciar essere noi e la realtà. La modernità laica si costituisce anche e soprattutto come prosecuzione e interpretazione de – sacralizzante del messaggio biblico. A tale dinamica corrisponde la teoria del pensiero debole, cioè la teoria dell'indebolimento delle strutture forti, come carattere costitutivo dell'essere. L'esperienza della morte di persone care, e quella radicale del limite fanno sì che il problema di Dio si pone in connessione con l'incontro con un limite e il darsi uno scacco. Diversi problemi, nella tarda modernità, si sono rivelati insolubili per gli strumenti della ragione e della tecnica. Il cristianesimo è nella tradizione in cui ci troviamo a vivere, è l'eredità da cui muovono Nietzsche ed Heidegger: non sarebbe onesto rimuoverlo. Se la fine della metafisica svela l'essere come caratterizzato da un'intima tendenza ad affermare la propria verità attraverso l'indebolimento, l'ontologia della debolezza è la premessa necessaria per il Dio non violento e non assoluto dell'epoca post – metafisica. Alla luce di queste premesse, non possiamo più venire allontanati dalla verità del Vangelo in nome di un sacrificio della ragione richiesto solo da una concezione naturalistica, umana, troppo umana, e dunque non cristiana, della Trascendenza di Dio. Ciò esige una salutare demitizzazione della morale e dei dogmi, un prendere congedo da una visione rigida e teoricamente insostenibile della visione dell'uomo. Ora, la *kenosis* di Dio non può significare una indefinita negazione di Dio, un continuo processo di dissoluzione e negazione che conduce al nulla pienamente realizzato. Ciò che resiste al processo di secolarizzazione è il senso ultimo della Rivelazione di Dio e dell'interpretazione dei vangeli, la *charitas*. Essa ben si accorda con il corso del nichilismo, perché non chiede alcuna vera ultimità, perché ogni forma di ultimità implica anche la violenza. La secolarizzazione non è quindi un processo concluso, ma è una deriva indefinita limitata solo dal principio della carità.

Puntualizza Vattimo:

*“Il cristianesimo che io ritrovo, o che noi mezzi credenti di oggi ritroviamo, include certo anche la Chiesa ufficiale; ma solo come parte di un evento più complesso, che comprende anche la questione della reinterpretazione continua del messaggio biblico”*⁴⁸

Il cristianesimo di Vattimo non esclude la Chiesa ufficiale (sarebbe un atto di violenza non conforme al suo processo di salutare e necessario indebolimento dell'essere e delle strutture

⁴⁷ G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1998.

⁴⁸ *Ibid.*, 58.

forti), ma vuole impedire che essa blocchi quel necessario e libero lavoro di reinterpretazione delle Scritture (cfr. *re – legere*).

Come ritradurre il cristianesimo?

“Sono persuaso, e non solo per <<bassi>> motivi di attaccamento alle mie passioni, che se c’è per me una vocazione a ritrovare il cristianesimo, questa significa anzitutto ripensare i contenuti della rivelazione in termini secolarizzati ... Voglio interpretare la parola evangelica come Gesù stesso ha insegnato a fare, traducendo la lettera spesso violenta dei precetti e delle profezie in termini più conformi al comandamento supremo della carità”⁴⁹.

In nome di questo ritrovato cristianesimo conforme al secolo, Vattimo critica la teologia dialettica (cfr. Barth) e il cristianesimo tragico di Pareyson:

“La filosofia della religione del nostro secolo è prevalentemente <<esistenzialistica>>: mentre S. Tommaso e il Medioevo pensavano di provare l’esistenza di Dio a partire dall’ordine del mondo, il pensiero religioso moderno cerca le prove di Dio soprattutto nella precarietà e tragicità della condizione umana. ... Il dubbio che – come si sarà capito – io cerco di sollevare contro questo cristianesimo tragico e apocalittico, che sembra poter provare la propria verità solo sulla base di una radicale svalutazione della storia mondana, è che esso sia solo il rovescio, altrettanto inaccettabile, di quel cristianesimo che credeva di legittimarsi con la metafisica tradizionale. Non solo qui non si fa alcun passo avanti rispetto alla religiosità metafisica del passato; si fa forse qualche passo indietro. È più autenticamente <<cristiano>>, e cioè lontano dalla divinità capricciosa e violenta delle religioni naturali, il Dio fondamento supremo della realtà di cui parlava la metafisica greco – cristiana, o il Dio totalmente altro della religiosità tragica nutrita di pensiero esistenzialistico?”⁵⁰.

La trascendenza del Dio totalmente Altro è meno vicina alla carità, quindi più dis – umana, della concezione metafisica della Trascendenza di Dio.

Non troviamo sempre riconosciuto l’equilibrio tra la verità della filosofia e la verità della fede. Per **Emanuele Severino** la verità della filosofia è la verità vera e propria, incontrovertibile, immutabile, consapevole dei suoi passaggi necessari, l’unica che può dare origine al sapere filosofico, o *episteme*, al sapere di ciò che non può essere altrimenti. La verità della fede è una verità apparente, propriamente una non verità, perché il suo oggetto può essere diversamente da come appare e non è suscettibile di dimostrazione. Essa è *doxa*, semplice opinione⁵¹.

⁴⁹ *Ibid.*, 75-76.

⁵⁰ *Ibid.* 84-85.

⁵¹ E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 2010.

Il percorso della scienza fino ai nostri giorni, soprattutto nel sec. XX, ha visto nella sua consapevolezza dei profondi mutamenti. Da sapere certo, evidente, necessario, incontrovertibile, ha dovuto ripensarsi come sapere falsificabile, scientifico perché confutabile e antidogmatico. Ciò ha favorito l'attenuazione delle ostilità tra scienza e religione, ed ha spinto la ragione a riconoscere anche altri linguaggi, oltre quello della scienza, in grado di ospitare e rinviare alla verità. Eppure non mancano correnti, come quella del "nuovo ateismo", che in nome della scienza ritengono necessario superare l'esperienza religiosa. **R. Dawkins** considera la religione come "falsa credenza" in Dio⁵². Per Dio intendiamo un creatore soprannaturale dell'universo. Egli ha perciò di mira il teismo, che pone l'esistenza di un'intelligenza soprannaturale con caratteri personali. E quando gli scienziati, come Einstein, nominano Dio? In quel caso esso è nominato non in un'accezione teistica, bensì in un senso deistico o panteistico, che ne nega il carattere personale per identificarlo con la natura. Possiamo parlare di una religione dello scienziato, quando per essa intendiamo il senso della meraviglia ed il rispetto per le leggi dell'universo. Il teismo è invece incompatibile con la scienza. Egli afferma:

*"Qualsiasi intelligenza creativa abbastanza complessa da progettare qualcosa è solo il prodotto finale di un lungo processo di evoluzione graduale"*⁵³.

Un'intelligenza creativa come quella di Dio è il frutto di un lungo processo di evoluzione graduale; non può quindi stare all'inizio di essa e non può progettare l'universo. Riguardo l'esistenza di Dio teisticamente inteso il nostro autore assume un atteggiamento di "agnosticismo pragmatico", di sospensione del giudizio che ha luogo quando esiste una risposta valida al problema posto, senza averne però raggiunto ancora le prove. Perciò egli scrive:

*"Un giorno conosceremo la risposta e nel frattempo possiamo dire qualcosa di abbastanza concreto in merito alle probabilità"*⁵⁴.

In attesa che la scienza giunga a prove certe, è altamente probabile che il Dio teisticamente inteso non esista. Per questo egli prende in esame gli argomenti classici addotti per dimostrare l'esistenza di Dio per sottoporli a critica. Egli contesta che ad una presunta causa incausata possano legittimamente essere conferiti gli attributi classici della personalità divina, che tra l'altro pongono un conflitto insanabile tra l'onniscienza e l'onnipotenza. Non è probante l'argomento dei gradi di perfezione: sulla base di esso da differenti gradi di puzzo dovremmo arrivare ad un puzzone supremo. L'argomento ontologico è un mero gioco di parole e l'argomento della bellezza è inconsistente. La certezza dell'esistenza di Dio basata su un'esperienza personale (*contra experientiam non valet argumentum*) è equiparabile ad una allucinazione o ad una illusione ottica

⁵² R. DAWKINS, *The God Delusion*, Copyright by Richard Dawkins, 2006; tr. it. di L. Serra, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007.

⁵³ *Ibid.*, 39.

⁵⁴ *Ibid.*, 55.

prodotta. La testimonianza biblica è ritenuta troppo incerta per essere considerata affidabile. Egli dedica una particolare attenzione all'argomento teleologico, preferito dai sostenitori del progetto intelligente: la semplice selezione naturale non può arrivare a produrre esseri viventi complessi. L'astronomo Fred Hoyle sostiene che la probabilità che la vita si sia originata sulla terra non è superiore a quella che un uragano, abbattendosi su un deposito di rottami, assembli un Boeing 747. Dawkins replica che la selezione naturale non è mera casualità. Esiste una terza via per rendere ragione dell'esistenza degli esseri viventi complessi che non obbliga ad assumere il progetto o il caso. Un Dio capace di progettare esseri viventi complessi dovrebbe essere a sua volta complesso e avrebbe bisogno dello stesso tipo di spiegazione che si dà per la complessità da lui creata:

“Dio ci mette davanti ad un infinito processo a ritroso da cui non può aiutarci a fuggire”⁵⁵.

Il ricorso a Dio risulta implausibile e ha la colpa di impedire il progresso della conoscenza scientifica, interdicendo qualsiasi tentativo di ridurre quella complessità. Il processo di selezione naturale va inteso come un processo cumulativo che si origina da un evento fortuito, la nascita della vita sulla terra, ma che, una volta avviato, si instrada in una direzione che è univocamente volta a favorire l'adattamento della vita sulla terra e, dunque il suo miglioramento. La complessità degli esseri viventi non è perciò irriducibile, ma è in realtà frutto di un'evoluzione lentissima che tra il punto di partenza e quello finale ammette una lunghissima serie di stadi intermedi.

Il presupposto su cui poggiano le considerazioni di Dawkins è la teoria dell'evoluzione, come gru permette agli esseri viventi di passare dalla semplicità iniziale alla complessità attuale, come principio esplicativo della vita che può fare a meno del “gancio appeso al cielo” dei creazionisti. Grazie alla teoria dell'evoluzione è quasi certo che Dio non esista: il quasi sta ad indicare un residuo di possibilità per l'esistenza di Dio, legato non tanto ad una forza probante insita in tale ipotesi, ma al fatto che, dopo Popper, la teoria dell'evoluzione è vera finché non sarà falsificata e la possibilità che lo sia non può essere esclusa. Dawkins non esclude quindi del tutto l'ipotesi di un “architetto sovrumano” come origine della vita, ma

“se lo fosse non sarebbe assolutamente un progettista comparso all'improvviso o esistito da sempre, ... egli dovrebbe essere il prodotto finale di una scala mobile cumulativa o di una gru, magari una versione del darwinismo in un altro universo”⁵⁶.

Impraticabile l'ipotesi Dio, occorre spiegare l'esistenza della religione. Dalla prospettiva della teoria dell'evoluzione, e quindi dell'utilità per la vita, la religione dà l'impressione di un grande spreco. Egli non accetta neanche le sue interpretazioni funzionaliste, che la ritengono necessaria come prassi di superamento della contingenza (cfr. Lubbe): alleviare lo stress, dare un senso alla vita, consolare dalle sofferenze, dare legittimazione ad un ordine politico sono funzioni che non

⁵⁵ *Ibid.*, 113.

⁵⁶ *Ibid.*, 158.

dicono nulla sulla verità della religione. Il tentativo di spiegare la religione operato dalle neuroscienze contemporanee, che tentano di rinvenire un centro di Dio nel cervello rimane insufficiente. La religione, probabilmente, è un prodotto indiretto di qualcos'altro. Essa è l'effetto secondario di una tendenza psicologica e di un modello di comportamento che nei nostri progenitori è stato utile alla sopravvivenza. Essa deriva dal sentimento di obbedienza verso l'autorità che viene instillato nei bambini, soprattutto quella paterna e degli adulti. Tale sentimento è stato utile alla sopravvivenza, ma il suo effetto indesiderato e pernicioso consiste proprio nella credulità indiscriminata in cui consiste la religione. La religione rimane il portato non funzionale di un dispositivo utile. La religione è diventata poi sempre più importante nella vita dell'uomo perché, una volta sorta, essa ha intercettato alcuni desideri importanti nella vita dell'uomo, come quello dell'immortalità. Essa si comporterebbe come un organismo vivente, il quale tenta di sopravvivere nell'ambiente in cui si trova. Per la precisione la religione si comporterebbe come un gene, come un replicatore genetico che tende a produrre copie di sé all'infinito. Essa è diventata un "meme": i memi sono i paralleli del gene in ambito culturale, unità culturali che tendono a comportarsi come i geni perché in essi le repliche non hanno lo stesso grado di esattezza e le mutazioni sono assai più frequenti che nei secondi. La varietà storica della religione dipende dal fatto che i memi si riuniscono in un "memeplesso", in un complesso di memi che presenta determinate caratteristiche ed è alternativo rispetto ad altri. Nelle religioni c'è anche una componente di progettazione umana, ma l'elemento determinante rimane il meccanismo replicativo.

Dennett usa quest'immagine per interpretare la religione:

"Siete in un prato e osservate una formica che cerca faticosamente di scalare un filo d'erba, sempre più su fino a cadere; ogni volta che cade, la formica riprende a salire, come Sisifo con la sua pietra, compiendo ogni sforzo per giungere in cima. Perché lo fa? Quale beneficio spera di ottenere da un'attività così faticosa e poco promettente? La domanda si rivela sbagliata. La formica non ottiene nessun beneficio biologico ... Il suo cervello ha obbedito ai comandi di un minuscolo parassita, un trematode di forma lanceolata, che ha bisogno di farsi portare nello stomaco di una pecora o di una mucca per completare il suo ciclo riproduttivo. Questo piccolo verme del cervello sta guidando la formica a destinazione per beneficiare la propria progenie, non certo quella della formica"⁵⁷.

Per spiegare la religione è inutile fermarsi alla funzione apparente che essa esercita. La religione non è affatto un fenomeno auto esplicativo, e chi si interroga sul perché della sua esistenza, deve pervenire ad una risposta non religiosa. Le religioni sono

⁵⁷ D. DENNETT, *Breaking the Spell*, by Viking Penguin, a member of Oenguin Group (USA) 2006; tr. it. di S. Levi, *Romper l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Raffaello Cortina Ed., Milano 2007, 3.

“sistemi sociali i cui partecipanti affermano di credere in uno o più agenti soprannaturali di cui bisogna cercare l’approvazione”⁵⁸.

Rompere l’incantesimo significa prendere congedo da ogni spiegazione che lega le religioni ad agenti soprannaturali per spiegarle mediante cause naturali. Egli non si interessa alla questione della dimostrazione dell’esistenza di Dio, irrisolvibile, che comporterebbe perciò uno spreco di energie. Bisogna invece affrontare la questione dell’esistenza della credenza in agenti soprannaturali, che è alla base della religione. Le risposte già esistenti possono essere classificate secondo quattro gruppi:

1. La teoria del desiderio innato per la quale la religione rappresenta un desiderio come quello delle cose dolci e della caffeina, un desiderio che dipende da un evoluto sistema recettivo dell’organismo formatosi per individuare sostanze di questo tipo. La religione corrisponderebbe al bisogno di stimolazione di un sistema innato, come un’area del divino nel cervello
2. La cosiddetta “teoria del denaro” secondo la quale la religione è un istituto culturale simile al sistema monetario, ovvero un sistema che presenta una buona soluzione ad un problema, come quello degli scambi economici, e che sorge e si sviluppa culturalmente in tempi e luoghi diversi. Il sistema religione può apportare diversi vantaggi, come garantire la sicurezza e l’armonia del sistema sociale, o il dominio dell’*élite* che controlla la società, o la compattezza di un gruppo sociale rispetto ad un altro, la selezione di gruppo.
3. La teoria della simbiosi per la quale le religioni sarebbero dei simbiotici culturali (o memi) che si trasmettono da un portatore all’altro con caratteristiche diverse: potrebbero essere mutualisti, cioè rinforzare la *fitness* umana o rendere possibile la vita umana come i batteri del nostro intestino, o commensali, cioè neutrali, né buoni né cattivi nei nostri confronti, ma disposti a stare a guardare, oppure parassiti, replicatori nocivi che faremmo meglio a non avere ma che è difficile eliminare, perché si sono evoluti davvero bene per contrastare le nostre difese e incrementare la loro propagazione.
4. La teoria della selezione sessuale per la quale la religione è come il piumaggio colorato di molte specie di uccelli, che serve ad attirare le femmine. La selezione sessuale potrebbe essersi realizzata nel favore dimostrato dalle femmine per i maschi che, in società primitive, dimostravano una propensione per la musica e le cerimonie, per aspetti legati al culto religioso.
5. La teoria della perla, a giudizio del nostro autore più plausibile delle altre. La religione sarebbe come la perla delle ostriche, un prodotto che non ha nessun beneficio per

⁵⁸ *Ibid.*, 9.

l'organismo che lo crea ma che, una volta creatosi, appare capace di suscitare un interesse di per sé.

6. La religione, come credenza in esseri soprannaturali, partirebbe da un atteggiamento intenzionale, riscontrabile nell'uomo e negli animali, che considera potenzialmente tutte le realtà presenti in natura come agenti dotati di credenze e desideri, di conoscenze e di scopi, e dunque come sistemi intenzionali. Negli uomini come negli animali c'è una tendenza irresistibile a personificare oggetti inanimati, come quando inveiamo contro il computer che si è guastato o il distributore di bevande che si è inceppato.

L'ipotesi 6 è propria di Dennett: egli sa che l'animismo, come ricostruzione della religione a partire dalla tendenza ad attribuire un'anima – attività alle realtà del mondo risale alla seconda metà dell'800 ed è stata criticata dalla successiva scienza delle religioni. Egli la ritiene ancora valida nella sua essenza, perché fa leva su un meccanismo psicologico basilare che permette all'uomo, scorgendo ovunque nell'ambiente degli agenti, di dare un senso a ciò che ci accade:

“I vari folletti, ninfe, fate e demoni ... che affollano le mitologie di ogni popolo sono i discendenti immaginari di un abito iperattivo che ci spinge a trovare agenti ovunque ci sia qualcosa che ci disorienta o terrorizza. Ciò genera automaticamente una vasta sovrappopolazione di idee – agenti, gran parte delle quali sono troppo stupide per trattenere la nostra attenzione per più di un istante; solo idee – agenti ben progettate attraversano un torneo di ripetizioni, mutando e migliorando con il tempo. Quelle che riescono a farsi condividere e ricordare sono le vincitrici inorgoglite di miliardi di gare ... nei cervelli dei nostri antenati”⁵⁹.

La religione consiste dunque nell'idea di agenti soprannaturali che si insedia nel nostro cervello fino a diventare un'idea fissa. Spiegata la genesi, per l'evoluzione della religione, egli considera due fattori:

- Il rapporto di fiducia ed obbedienza nell'autorità dei genitori instillato nei bambini
- Le capacità mentali dell'uomo, che fanno sì che le religioni assumano forme sempre più complesse e sofisticate per rispondere a bisogni umani sempre più complessi e sofisticati.

La religione è anche maneggiabile da parte dell'uomo e utilizzabile per i propri progetti: i “memi” della religiosità primitiva o popolare sono stati addomesticati dagli uomini e utilizzati per i propri scopi (cfr. vantaggio pratico della fiducia o della consolazione ...). Attraverso la segretezza, l'inganno, l'immunizzazione da ogni tipo di verifica la religione si è stabilizzata culturalmente ed è diventata per gli uomini sempre più importante ed efficace. Il criterio della scelta razionale, usato nell'addomesticamento dei memi, ha condotto ad operare una selezione tra le diverse credenze religiose, privilegiando quelle che permettono di massimizzare i benefici umani (il successo del

⁵⁹ *Ibid.*, 133.

monoteismo e dell'immagine di un Dio onnipotente e buono, ...). L'evoluzione della religione ha condotto anche ad una concezione sempre più astratta della divinità.

Il presupposto da cui muovono Dawkins e Dennett è che la religione sia un fenomeno naturale suscettibile di una esauriente spiegazione da un punto di vista scientifico. La possibile naturalizzazione di essa comporta l'esclusione di cause soprannaturali per spiegarne la natura, l'origine ed il senso.

La base scientifica di tale naturalismo è costituita dalla teoria dell'evoluzione darwiniana, difesa strenuamente. Il fenomeno religioso è ricondotto all'effetto secondario di una determinata disposizione naturale utile a favorire l'adattamento all'ambiente e la sopravvivenza.

La scienza delle religioni del Novecento è giunta ormai a riconoscere l'autonomia della religione e a sottrarla da tentativi di spiegazione esaustivi. Tale riconoscimento ha dovuto scontare il prezzo, in molte versioni, di una soggettivizzazione e privatizzazione del fenomeno religioso. Resta il fatto che i tentativi dei nostri due autori in questo contesto culturale e scientifico ormai assodato suonano più che altro come delle regressioni verso semplicismi e riduzionismi, oltre che rivelarsi indici del timore che la religione possa insidiare il monopolio della scienza a proposito dell'interpretazione del reale.

Inoltre la liquidazione che Dawkins opera delle tradizionali prove dell'esistenza di Dio appare caricaturale e non sufficientemente fondata. Egli muove da due precomprensioni: il rifiuto della semplicità divina in nome della complessità evolutiva e l'esclusione del finalismo stesso in natura. Dennett, in nome di una biologia evoluzionistica, attribuisce alla religione e ai valori un'origine strumentale. La teologia naturale sta conoscendo una rinascita, soprattutto in Inghilterra, con Richard Swinburne⁶⁰. Inoltre Dennett attesta un ritorno ad una tesi ottocentesca, legata all'animismo, e la sua analisi non coglie la specificità dell'esperienza religiosa, ma si ferma alla credenza nella credenza del soprannaturale, cioè ai motivi soggettivi che spingono a ritenere vera la credenza religiosa. Di fatto la credenza religiosa è legata strutturalmente alla categoria di "mistero", che per definizione si sottrae ad una presa concettuale o ad una utilizzazione da parte dell'uomo. Il mistero trascende per eccellenza il piano dell'esperienza empirica, al quale rimane invece ferma l'analisi dei due autori⁶¹.

Forse nei due autori è presente anche la paura che un ritorno della religione possa anche costituire un ritorno del sacro e della violenza ad esso connessa. È automatica e necessaria la connessione violenza – sacro? Nietzsche e Wagner hanno contribuito a porre il concetto di sacro al centro dell'antropologia della religione. Per costoro la realtà primaria della religione greca non

⁶⁰ R. SWIMBURNE, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1993; *The existence of God*, Clarendon Press, Oxford 2004; *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 2005.

⁶¹ A. AGUTI, *La critica naturalistica della religione in Richard Dawkins e Daniel Dennett*, in L. GRION (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, Ed. La Scuola, Brescia 2009, 85-99.

stava nei miti, nella dottrina o nella teologia, ma nei rituali, in momenti fuori dal tempo in cui l'ansia e la solitudine dell'individuo venivano affrontate e vinte attraverso l'immersione nel gruppo. I momenti sacri avevano assunto un complesso significato sociale e costituivano una risposta all'alienazione sperimentata dall'individuo. Ora altre riflessioni sul sacro sono state condotte, soprattutto da teologi e da critici. **René Girard**⁶² parte dalla considerazione che la religione vuole offrire la pace ma sembra affondare le sue radici nella violenza. Ciò emergerebbe dalla lettura di testi sacri come la Bibbia o il Corano. In realtà la religione non è la causa della violenza, ma la soluzione. La violenza deriva dal tentativo degli esseri umani di vivere insieme. Per Nietzsche il risentimento dello schiavo spiegherebbe l'intera visione teologica e morale del cristianesimo, il senso di colpa e l'idea del peccato, l'etica della compassione, della mortificazione della carne e della negazione della vita. Nella società primitiva i forti, i sani egoisti impongono sui più deboli i propri desideri con la forza della propria natura, punendo le loro deviazioni. Il cristianesimo si configurerebbe come una forma di violenza auto – inflitta, che si nutre di risentimento. Max Scheler, nel 1912, con la sua opera *Il risentimento nell'edificazione della morale* replica all'accusa di Nietzsche sostenendo che l'amore ed il perdono annunciati dall'etica cristiana non sono espressioni del risentimento, bensì armi per sconfiggerlo. Ciò che rimane vero è che il risentimento rimane un elemento fondamentale nelle emozioni sociali, e lo è stato soprattutto nel sec. XX. Anche Girard si rifà ad una sorta di mito della creazione, ad una spiegazione fantasiosa delle origini della società umana da cui derivare una spiegazione della sua struttura attuale. Anche per Girard la primitiva condizione della società è una condizione di conflitto. L'esperienza del sacro sorge nello sforzo di risolvere tale conflitto. La vera origine del sacro è in atti di violenza comune. Le società primitive sono invase dal desiderio mimetico, lottano come rivali le une contro le altre per eguagliare le acquisizioni sociali e materiali, aumentano l'antagonismo e affrettano il ciclo della vendetta. La soluzione sta nell'individuare un capro espiatorio, una vittima al di fuori della comunità che non ha titolo alla vendetta che diventa bersaglio della violenza giunta al culmine. Unendosi contro il capro espiatorio le persone vengono liberate dalla loro rivalità e si riconciliano. Attraverso la morte del capro espiatorio la società è purificata dalla violenza accumulata, si risana e ricrea le differenze. L'eco a lungo termine del timore reverenziale, del sollievo e del riattaccamento viscerale alla comunità è la risultante santità del capro espiatorio. Il bisogno del capro espiatorio sacrificale è un bisogno insito nella *psiche* dell'uomo che nasce dal tentativo di formare una comunità durevole. Attraverso il teatro (la tragedia greca) o i rituali religiosi troviamo la possibilità di sacrificare la vittima senza rinnovare il ciclo della vendetta, di deviare il rituale dalla vittima umana all'animale scelto per il sacrificio e alle parole sacre. La religione sorge allora per superare il desiderio mimetico e per trascendere i risentimenti e le gelosie. Del tutto anti – sacrificale è la rilettura del cristianesimo. Cristo è un nuovo tipo di vittima, che offre se stesso per il sacrificio. Egli si offre volontariamente perché è consapevole di ciò che sta succedendo. Quando

⁶² R. GIRARD, *Le bouc émissaire*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris 1982; tr. it. di C. Leverd e F. Bovoli, *Il Capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987; *La violence et le sacré*, Editions Bernard Grasset, Paris 1972; tr. it. di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980; *Il sacrificio*, Raffaello Cortina ed., Milano 2004.

egli dice: *“Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno”*, attesta di aver riconosciuto il bisogno di sacrificio per placare il senso di colpa e il risentimento della comunità, e tale funzione deve essere mantenuta nascosta. Solo chi ignora la sorgente del proprio odio può essere guarito dalla sua espressione. L’apice di questa vittoria sulla violenza non è la morte del capro espiatorio, ma l’esperienza del sacro timore, quando la vittima, sul punto di morire, perdona i suoi uccisori. Questo è il momento della trascendenza in cui il più crudele degli uccisori può imparare ad andare oltre la sua passione vendicatrice. Cristo nel suo sacrificio ha reso reale l’affermazione *“Ama il prossimo tuo”* e il suo sacrificio cosciente di sé è una redenzione rispetto al bisogno di omicidio sacrificale.

Potremmo criticare alcuni aspetti della teoria di Girard, come la necessità di una dimostrazione più ampia della tesi che la nostra condizione originale sia di competizione vendicativa, come vi sono anche altre spiegazioni plausibili dell’antico rituale del sacrificio animale. Egli però ci ricorda che la religione non riguarda principalmente Dio, ma il sacro, e che l’esperienza del sacro può essere soppressa, ignorata e anche dissacrata, ma mai distrutta. Gli esseri umani vivono ai margini delle cose, sperimentando l’alienazione e desiderando quel capovolgimento, quell’autoperdono, che può far confluire verso il centro. L’esperienza del sacro avvolge la nascita, l’accoppiamento e la morte, momenti nei quali il tempo si ferma e guardiamo il mondo da un punto ai suoi margini sperimentando la nostra dipendenza e contingenza ed in cui siamo riempiti da un timore assolutamente reverenziale. Quando siamo condotti al centro delle cose, vi sperimentiamo la forza di una dignità che si fa riconoscere non in virtù della violenza, ma mediante un appello che chiede riconoscimento, soprattutto resistendo ad ogni possibile violazione⁶³.

Concludo con un’immagine che fa capire la presenza della religione oggi nella società civile. La metafora dello spazio pubblico richiama il nuovo areopago o la nuova agorà in cui siamo chiamati ad annunciare la nostra fede in Dio⁶⁴. Esso è un frutto e la realtà nuova della cultura illuministico – democratica. Esso è l’ambito del libero dibattito e confronto tra le idee, a cui tutti possono partecipare con uguale dignità. In esso si forma la cosiddetta opinione pubblica come complesso di pensieri, linguaggi, giudizi di valore condivisi dalla maggioranza ed esprimenti interessi ed esigenze che premono sulla mentalità degli individui e sul potere politico. Tali opinioni o convinzioni soggettive condivise dalla maggioranza giungono ad impregnare di sé gli strati pre – concettuali o emotivi profondi delle persone e spesso si incarnano in immaginari sociali. Ci sono alcune regole da rispettare per entrare nella comunicazione vigente in questo spazio pubblico:

- Non presentarsi con stile autoritario, o magisteriale, ma come chi ritiene di avere da offrire in dono una verità alla libertà. Quando si presentano alcune verità come assolute, non possono non essere coniugate con l’assoluto della libertà, nella consapevolezza che nessuno possiede in modo assoluto una verità assoluta e che i valori assoluti necessitano

⁶³ R. SCRUTON, *La tradizione e il sacro*, Vita e Pensiero, Milano 2015, 11-25.

⁶⁴ G. FERRETTI, *Il grande compito ... cit.*, 139-153.

continuamente di essere interpretati storicamente e nella molteplicità delle manifestazioni. È necessario ripensare la Trascendenza di Dio non più come eteronoma, ma come pensante ed operante nella coscienza dell'uomo.

- Puntare sull'autenticità della fede personale di ciascuno, sulla vivezza e la coerenza della propria vita spirituale
- Lo stile coinvolge il contenuto stesso del messaggio che si trasmette e pregiudica la credibilità dei suoi stessi portatori
- Fare affidamento non su un rigore scientifico del linguaggio, quanto su un linguaggio dell'analogia, del simbolo, del racconto, allusivo
- Mettere sempre in luce i risvolti esistenziali di promozione dell'umano dell'esperienza e delle verità cristiane.
- Riconoscere l'autonomia del sapere secolare nella consapevolezza che i saperi scientifici non possono pretendere il monopolio della razionalità e della verità, relegando altre forme di esperienza nell'irrazionale e al di sotto della verità.