

Piero Bordinon

IN LOTTA CON DIO

Treviso 2011

INDICE

SI PUO' PARLARE DI DIO?	3
IL PROBLEMA DIO	8
ASSENZA DI DIO?	10
LA "LETTERA AI CERCATORI DI DIO": GENESI E PRESENTAZIONE	13
PELLEGRINI NELLA NOTTE:	13
<i>Il problema di Dio nella cultura contemporanea: forme di ateismo</i>	14
<i>Le forme di ateismo secondo la bibbia</i>	17
<i>Le "cieche speranze"</i>	21
<i>La filosofia, la conoscenza e il dolore</i>	22
LE DOMANDE CHE CI UNISCONO	31
FELICITÀ E SOFFERENZA	31
AMORE E FALLIMENTI	33
LA SFIDA DI DIO	34
GUIDATI DALLA STELLA:	44
VIDERO IL BAMBINO E LO ADORARONO:	49
PER UN'ALTRA STRADA FECERO RITORNO AL LORO PAESE:	51

SI PUO' PARLARE DI DIO?

- 1) Non è un discorso ozioso nonostante parliamo di Dio. È in gioco la possibilità del discorso stesso. Siamo strutturati dal limite. Il nostro pensiero, il nostro discorso sarà sempre limitato. È vero che il pensiero è in grado di trascendere il limite, è sempre in cammino verso l'incondizionato, ma resterà sempre e solo limitato. Posto che Dio sia l'incondizionato, la possibilità di tutte le condizioni, anche della nostra, qualunque pensiero su Dio sarà solo un discorso a misura nostra, sempre un discorso limitato. Quindi non ha a che fare con Dio ma con un idolo.
- 2) Questo significa che il nostro discorso è falso?
 - a) Significa che è sempre e solo parziale, povero; assolutamente mai esaustivo, e, quindi, sempre da criticare (soprattutto nella sua presunzione di completezza, di absolutezza), sempre da rifare.
 - b) La sua parzialità lo obbliga all'ascolto serio di tutti i discorsi. Qui tutta l'importanza del dialogo attento, significativo con tutti, anche con quelli che negano Dio.
 - c) Quindi la molteplicità, anche contraddittoria, dei discorsi su Dio non è segno di assurdità ma di inesauribilità di qualunque discorso.
 - d) Se tutto questo è vero, allora, qualunque discorso su Dio, consapevole della propria povertà, dovrebbe, continuamente, cercare di 'trasgredirsi' proprio per essere meno inadeguato. Deve, quindi, fondarsi sulla trasgressione originaria del discorso: cioè sul silenzio.
- 3) Chi si è soffermato sul silenzio come momento indispensabile per qualunque rapporto con Dio sono già
 - a) i neoplatonici. Per esempio dice Porfirio: *Che il discorso su Dio sia preparato da opere gradite a Dio, e che si taccia su ciò davanti alla folla. Infatti la teologia è del tutto incompatibile con le vane opinioni dell'anima. Pensa che è meglio tacere che enunciare un discorso vano su Dio. Ciò che ti renderà degno di Dio è non dire niente, non fare niente, non voler sapere niente che sia indegno di Dio. Ma un uomo degno di Dio sarebbe un Dio egli stesso. Onorerai Dio nel modo migliore assimilando (homoiosês) a lui il tuo spirito (dianoia). Ma l'assimilazione (homoiosis) sarà solo tramite la virtù. Infatti solo la virtù conduce l'anima verso l'alto, verso quel che le è connaturale (syngenes)¹.*
 - i) Qualunque discorso su Dio più che da parole dovrebbe essere costituito da opere. Più importante vivere nella relazione con Dio che parlare di Dio.
 - ii) Vale la pena di non affrontare certi discorsi con le folle: la folla si basa sulla chiacchiera gratuita. Questa è blasfemia se applicata a Dio: Dio non può mai essere un oggetto tra gli oggetti di cui parlare con superficialità. Di fronte alla chiacchiera, meglio tacere.
 - iii) Secondo gran parte della filosofia greca il simile, solo, può conoscere il simile. Quindi ciò che è decisivo per la conoscenza di Dio, è cercare la propria assimilazione a Dio (il problema è se sia possibile ed, eventualmente, a quali condizioni sia possibile). Per i neoplatonici l'assimilazione è possibile all'uomo e ha un significato; per noi potrebbe averne un altro e offrire diverse possibilità a tutti.
 - b) Sulla stessa linea si pongono i mistici.
 - i) Eckhart, ad esempio, che scrive: *Agostino dice: Ciò che l'uomo può dire di più bello di Dio è tacere, per la sapienza della ricchezza interiore. Taci dunque, e non blaterare, perché, se lo fai, stai proferendo menzogne e commetti peccato [...] Neppure devi voler comprendere qualcosa di Dio, perché egli è al di sopra di ogni comprensione [...] Se comprendi qualcosa di Dio, egli non è niente di ciò, e per il fatto di conoscere qualcosa di Dio, cadi nell'ignoranza, e dall'ignoranza nella bestialità: infatti è animale ciò che nelle creature è senza conoscenza. Se, dunque, non vuoi diventare una bestia, non conoscere nulla di Dio, inesprimibile con la parola.²*
 - (1) Qui è significativo che al tacere non si oppone la semplice parola, ma il blaterare, la parola assolutamente inutile e insignificante. E qualunque possibile discorso si traduce in assolute menzogne.
 - (2) Si tratta, anche, di non volere comprendere Dio: questo perché si rischia di ridurre Dio a nostro possesso, ridurlo a misura della nostra volontà e della nostra intelligenza. Di fronte a Dio non è la nostra volontà ad essere decisiva, ma solo la volontà di Dio. È Lui che ci viene

¹ Porfirio, Lettera a Marcella, 15-16.

² Eckhart, I Sermoni, Milano 2002, p. 552.

incontro, non noi che decidiamo di andare incontro a Dio: del resto dove dovremmo andare per incontrare Dio?

(3) La pretesa di comprendere qualcosa di Dio, quindi la pretesa di poter dire qualcosa su Dio, è semplice ignoranza e bestialità (e al di là del paradosso, questo dovrebbe renderci parecchio attenti su ogni discorso su Dio)

(4) La parola «Dio» si proferisce correttamente, spiega Eckhart nel sermone *Praedica verbum*³, solo quando la si genera, ovvero quando, a partire dal silenzio, cioè dal più profondo distacco, il *verbum*, il *lògos*, viene generato nell'anima, dunque quando si è quella Parola.

ii) Silesius recita: *Nulla in Dio si conosce: egli è un unico Uno. / Quel che in lui si conosce, questo bisogna essere.*⁴ La conoscenza di Dio non potrà mai essere fatto teorico ma diventa sostanza di vita.

c) "Esemplare (della difficoltà di conoscere Dio) è la parabola dell'aspirante asceta che decide di lasciare la sua famiglia per l'eremo e che si chiede: «Chi mi trattenne a lungo nell'illusione della vita familiare?». Dio gli sussurra: Io! «Ma l'uomo aveva le orecchie turate. Col suo bimbo addormentato al seno, la moglie dormiva placidamente. L'uomo disse: Chi siete voi che mi ingannate coi sentimenti? Una voce misteriosa mormorò: Essi sono Dio! Ma egli non intese. Allora Dio comandò: Fermati, sciocco, non abbandonare la tua casa! Ma l'aspirante asceta ancora non udì. Dio, allora, tristemente sospirando disse: Perché il mio servo mi abbandona per andare in cerca di me?»⁵

4) Però, noi parliamo e dobbiamo parlare di Dio. Non tanto per trasgredire il comando del silenzio che resta sempre valido. Non perché riteniamo di aver compreso Dio. Semplicemente perché

a) Dio è il Dio di Abramo di Isacco di Giacobbe (Pascal): non è un Dio principio assoluto e separato da tutto (Motore immobile di Aristotele), ma è il Dio della relazione all'uomo. Una relazione che avviene nella parola e che può essere espressa dalla parola. Se la parola regge la relazione tra i due, è impensabile che la parola non possa cogliere uno dei due termini della relazione stessa. L'assoluta indicibilità di uno dei termini della relazione, renderebbe nulla la relazione stessa.

b) E, perché, essendo il Dio della relazione, è il Dio che è in relazione con noi. Una relazione che riteniamo significativa in quanto nella relazione siamo coinvolti non solo noi ma Dio stesso. Proprio perché relazione effettiva, nella nostra esperienza possiamo cogliere qualcosa di Dio. E di questo parliamo. Quindi parliamo a partire dalla relazione che coinvolge la nostra vita. Sarà, allora,

i) un discorso relativo (nessuna pretesa di absolutezza e di completezza);

ii) ma la relatività non condanna il discorso stesso falsità; è per noi discorso vero perché vera e vitale la relazione.

iii) Solo sarà, proprio per la sua relatività alla nostra esperienza, discorso non completo e, per questo, aperto ad altri discorsi espressivi di altre modalità della stessa relazione.

c) Resta sempre, e lo sappiamo bene, il pericolo della 'chiacchiera', del luogo comune, dell'equivoco (Heidegger). L'unica salvezza è che il nostro discorso su Dio (e sarebbe opportuno per ogni discorso) si radichi in quella esperienza che è radicalmente nostra (e per questo sempre originale) e che poi coincide con la nostra interiorità. Solo un discorso che si genera dall'interiorità (che poi alla fine era quello che chiedeva Eckhart) ha la possibilità di essere vero e non blasfemo.

Perché parlare di Dio?

1) Il problema di Dio è prima di tutto il problema dell'uomo.

a) La ricerca dell'uomo, che poi è la dignità e la grandezza dell'uomo, ha senso in quanto la ricerca diventa significativa per la propria esistenza percepita come problematica data la sua strutturale fragilità. La ricerca è ricerca di un possibile senso di questa fragilità (altrimenti non ha senso ricercare).

b) Uno dei filosofi greci scriveva: *Se ci si persuadesse, come si dovrebbe, di questa verità, che noi veniamo tutti in ultima istanza da Dio, e che Dio è il padre degli uomini e degli dei, io credo che nessuno avrebbe di se stesso un pensiero vile o basso* (Epitteto, *Diatriscai*, I,3,1). Il problema Dio è prima di tutto il problema della dignità, della significanza o meno dell'uomo. Ed è un problema quanto mai attuale⁶.

³ Cfr. I Sermoni, cit., pp. 273-278.

⁴ Pellegrino cherubico, I, 285

⁵ G. RAVASI, Tagore una voce in mano a Dio, "Il Sole 24 Ore" del 1 maggio 2011

⁶ Uno dei maggiori filosofi "laici" del nostro tempo, Jürgen Habermas, che col cardinale Ratzinger ha già avuto occasione di dialogare in passato, in un articolo pubblicato nella "Neue Zürcher Zeitung" nel febbraio 2007, afferma: "cosa mi spinge a studiare questo rapporto della fede con la ragione? Il desiderio di mobilitare la ragione moderna contro il

- 2) Ed è proprio dall'incontro tra questa consapevolezza e la rivelazione che è nata la cultura occidentale.
- a) Il Dio di Abramo... si è dimostrato come vero Dio prima di tutto perché si muove a *compassione del suo popolo* (Gl 2,18). Spinto da questa compassione, Egli si è rivelato come Amore, che realmente (non solo metaforicamente) ha squarciato i cieli ed è sceso in mezzo a coloro ai quali non si è stancato di *parlare molte volte e in diversi modi* (Eb 1,1). In questo è cominciata - e non si sa quando avrà fine - la splendida avventura e nello stesso tempo il vero dramma dell'incontro tra Dio e la sua immagine, l'uomo.
 - b) È vero che il modo con cui Dio si è manifestato all'uomo non è stato sempre di facile e immediata comprensione.
 - i) Troppo spesso gli Ebrei hanno opposto una dure resistenza alla rivelazione di Dio
 - ii) Questa rivelazione, agli antenati dell'europeo di oggi, a causa della loro fiducia nella propria ragione, in un primo momento, apparve come *stoltezza* (1Cor 1,23). Nonostante ciò, questo pensiero non è durato a lungo, perché proprio essi, nell'immagine di Dio rivelato in Gesù Cristo, hanno riconosciuto la propria grandezza.
 - c) Senza la rivelazione e la fede che il mistero di Dio è composto da Persone e che l'uomo è stato creato a immagine di Dio (Gen 1,27), il genere umano non avrebbe mai capito il valore e la grandezza dell'uomo in quanto persona⁷.
 - i) Aristotele, quale maggiore pensatore dell'era pre-cristiana, sosteneva che lo schiavo partecipa dell'umana intelligenza sino allo stadio delle percezioni immediate, ma non giunge a quello della riflessione matura (Politica, 1254b); lo schiavo avrebbe solo l'anima sensitiva (che del resto hanno anche gli animali) ma non quella razionale che definisce l'uomo. Lo schiavo, allora, è solo qualcosa in più rispetto agli animali e il qualcosa in più sarebbe l'uso della parola! Questa concezione filosofica giustificava la dottrina giuridica in forza della quale una grande parte del genere umano istituzionalmente e giuridicamente fu ridotta al livello delle cose, vale a dire incapace di essere *sui iuris*, ma proprietà degli altri. Il padrone poteva liberamente disporre del suo schiavo come di qualunque altra cosa.
 - ii) In questo contesto scrive san Paolo a un padrone il cui schiavo era fuggito: *Te l'ho rimandato...non più però come schiavo ma ... come un fratello carissimo* (Fm 16) perché dopo Cristo *non c'è più giudeo né greco; non c'è più né schiavo né libero* (Gal 3,28). Questo salto qualitativo, questa grande rivoluzione nella storia umana, non era avvenuto grazie al ragionamento penetrante di Saulo di Tarso, ma grazie alla fede di Paolo di Damasco in Cristo, che è *immagine del Dio invisibile* (1 Col 1,15). Proprio da lì comincia un nuovo mondo, le cui radici hanno penetrato profondamente il suolo europeo, dandogli l'anima.
 - (1) Questa fede ha fatto capire e riconoscere che ogni uomo è persona (S. Agostino, De Trinitate, XV,7,1) e che la persona, per sua natura, vale più che il mondo intero (Lattanzio, Divinae Institutiones, III, 22) perché significa quanto di più nobile c'è nell'universo (S. Tommaso, S. Th., I, q. 29, a.3) e per questo nessuno ha il diritto... di usarne come di un mezzo, neppure Dio suo creatore (K. Wojtyła, Amore e responsabilità, Torino 1980, p. 15).
 - (2) Anche con questa chiara dottrina sull'uomo come persona, l'autentica liberazione dell'uomo era ed è tutt'oggi l'impresa più difficile, in tutti gli ambienti. Non escluso quello ecclesiale! Però, senza questa dottrina, questa impresa non avrebbe mai avuto luogo e non potrebbe

disfattismo che le cova dentro. Noi riscontriamo questo disfattismo della ragione sia nella declinazione postmoderna della 'dialettica dell'illuminismo' sia nello scientismo positivistico".

⁷ "... Il moderno diritto razionale è indubbiamente emerso da una critica del diritto naturale cristiano. Ma un attento esame degli inizi della scolastica spagnola mostra che la tradizione dei diritti umani poteva appoggiarsi sull'universalismo egualitario della creazione dell' "uomo" a immagine e somiglianza di Dio I concetti moderni della persona individuale e della forza individuante di una storia di vita traggono le loro connotazioni di unicità, insostituibilità e soggettività o interiorità dalla nozione biblica di una vita vissuta sotto lo sguardo divino. La morale laica dell'eguale rispetto per ciascuno mantiene il carattere categorico degli obblighi incondizionatamente validi perché il "moral point of view" mantiene una traccia della trascendenza intramondana dalla prospettiva divina del Giudizio Universale. E un "dover essere" così esigente può venire riconciliato con il libero arbitrio della persona soltanto perché Kant ha sviluppato un concetto di autonomia che riprende dalla controversia dogmatica tra francescani e domenicani concezioni volontaristiche e intellettualistiche della libertà divina, le riadatta a una scala umana e integra concezioni opposte nell'idea mondana di una pratica autolegislativa guidata dalla ragione": Jurgen Habermas - La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità? Relazione tenuta al Convegno della Società Italiana di Filosofia Politica, Religione e politica nella società post-secolare (Roma, 13-15 settembre 2007), in http://eprints.sifp.it/160/1/CONVEGNO_SIFP_-_RELIGIONE_-_HABERMAS.html.

aver luogo nemmeno oggi, semplicemente perché non avrebbe mai avuto un senso! L'uomo è troppo piccolo per pretendere una propria autonomia o una qualche sicurezza (basta una goccia di vapore per ucciderlo, dice Pascal). Però è in grado di sentirsi grande e di raggiungere la sua meta e trovare il senso in se stesso, solo se e in quanto crede che Qualcuno da sempre lo pensa e lo conosce.

- (3) Questa fede, diventata mentalità comune, ha reso capaci i singoli e le società di riconoscere i concetti della persona umana, dell'uguaglianza, della carità e della misericordia, del perdono e della nonviolenza come valori da apprezzare e ideali a cui tendere. Senza questo fondamento, la civiltà europea non sarebbe mai stata in grado di costruirsi come comunità sociale. Non sarebbe mai stata capace di percepire ed accettare la tolleranza, se prima non avesse sentito e, almeno idealmente, accettato l'esortazione che oltrepassa la mera logica umana: *A chi ti percuote sulla guancia, porgi anche l'altra* (Lc 6,29), ... *perdonate e vi sarà perdonato* (Lc 6,37), *Se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare* (Rm 12,20).

- 3) Resta però una difficoltà difficilmente sormontabile: proprio perché il problema Dio è il problema dell'uomo, il pericolo non è che l'uomo, di fatto, ricerchi, in Dio, semplicemente se stesso, tenti di giustificare la propria vita creandosi, quindi, un Dio a sua misura? Di qui la reale possibilità che Dio sia solo proiezione dell'uomo e finisca per esserne una sua alienazione (e qui sta tutta la validità della coscienza infelice di Hegel e la riduzione della teologia ad antropologia di Feuerbach); il pensiero di Dio finirebbe per farci dimenticare la vita, bella o drammatica che sia. Se questo fosse vero, la realizzazione dell'uomo dovrebbe passare attraverso la negazione di Dio e la rivendicazione della propria totale autonomia da qualunque ipotesi di trascendenza.
- a) Ed è proprio qui che si fonda l'affermazione di Nietzsche "Dio è morto". Da cristiani dobbiamo sentirci sfidati a porci qualche domanda di fondo, per cercare di capire quanto anche noi siamo colpevoli dello stato d'animo in cui si trova l'Europa attuale.
- i) Una delle più difficili e nello stesso tempo più amare e scoraggianti domande è quella di come e perché era ed è, sembra sempre di più, possibile che la gente che cerca le risposte sul senso della vita anche dopo Cristo scelga il nichilismo. Come mai sull'orizzonte cristiano si è levato e continua a risuonare l'annuncio: Dio è morto!
- ii) Che conseguenze ha avuto e potrà ancora avere questa affermazione? E non potrà non avere conseguenze decisive sul senso e sulla concretezza della vita, dato che il problema di Dio, abbiamo visto, è il problema dell'uomo.
- b) Il posto di Dio, tolto di mezzo perché visto come 'la più antica bugia' (Nietzsche), viene pensato e riservato al superuomo, l'Übermensch di Nietzsche (anche se il nuovo superuomo ha ben poco a che spartire con la visione di Nietzsche). Dopo aver cacciato Dio dalla propria vita, l'uomo viene colto dall'indomabile smania di potere e di dominio. Le conseguenze sono note a tutti.
- i) Totalmente autonomo, l'uomo ha la possibilità e la volontà di creare un nuovo ordine del mondo che rifletta la sua forza e i suoi progetti. Nel tentare di introdurre un nuovo ordine mondiale, l'Europa, e con essa l'umanità intera, ha percorso le sue più lunghe e più tragiche vie crucis. Per gli stessi motivi di potere e di predominio, l'Europa è stata spinta in due guerre mondiali e spaccata in due.
- ii) Per dimenticare Auschwitz e la Siberia, simboli di tanti luoghi del rinnegamento di Dio e della sconfitta dell'uomo, furono serviti su un lato della tavola europea i prodotti dell'ideologia e sull'altro quelli del benessere. La prima, pare, sia crollata sotto il proprio peso. L'altra regge ancora, cercando di estendersi nel comune entusiasmo. Esiste tra queste due parti ideologiche dell'Europa una differenza sostanziale?
- c) L'uomo, assassino del proprio Dio, si trova costretto a
- i) dichiarare l'impotenza e il fallimento della propria ragione nel garantire al mondo un senso condiviso (solo che, se la ragione è ciò che caratterizza l'uomo, il fallimento della ragione finisce per essere il fallimento dell'uomo stesso e la sua caduta nell'insensatezza; e questa sarebbe la profezia di Nietzsche),
- ii) e a lasciare così libero corso alla sete di denaro, il quale, unico valore universale, come ben sapeva Marx, annichila ogni qualità e rende tutti gli esseri, viventi e non, convertibili in merci.
- d) L'autonomia della ragione, allora, rischia di ridursi a frustrante presa di consapevolezza della situazione, priva di mezzi reali in un orizzonte in cui forza e violenza restano strumento privilegiato di affermazione dei propri interessi economico-politici, mentre la fede in Dio torna ad essere facile preda di strumentalizzazione ideologica.

"Nove modi di NON parlare di Dio" di Raimon Panikkar⁸

- a) Non si può parlare di Dio senza aver prima raggiunto il silenzio interiore.
 - i) Proprio come è necessario fare uso di una macchina Geiger e di matrici matematiche per poter parlare di elettroni con cognizione di causa, così abbiamo bisogno di una purezza di cuore che ci consenta di ascoltare la Realtà (=Dio) senza alcuna interferenza autoriferita. Senza un tale silenzio dei processi mentali non si può elaborare alcun discorso su Dio che non sia ridicibile a estrapolazioni mentali.
 - ii) Questa purezza di cuore è equivalente a ciò che altre tradizioni chiamano Vacuità, ossia il conservarsi aperti alla Realtà, senza preoccupazioni pragmatiche né aspettative da un lato né risentimento o idee preconcepite dall'altro. Senza una tale condizione, stiamo solo proiettando le nostre preoccupazioni, buone o cattive che siano. Se cerchiamo Dio per far uso del divino a qualche scopo, stiamo sovvertendo l'ordine della Realtà. "Tu invece, -- dice il Vangelo -- quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto" (Mt 6, 6).
- b) Parlare di Dio è un discorso sui generis. È radicalmente diverso da ogni altro discorso che riguardi ogni altra cosa, perché Dio non è una cosa. Rendere Dio una cosa vuol dire farne un idolo, anche soltanto un idolo della mente. Se Dio fosse semplicemente una cosa, nascosta o superiore, una proiezione del nostro pensiero, non sarebbe necessario dargli un tale nome. Sarebbe più corretto parlare di un super-uomo, di una super-causa, di una meta-energia o meta-pensiero, non sarebbe necessario chiamarlo Dio. Non sarebbe necessario, allo scopo di immaginare un architetto molto intelligente o un ingegnere estremamente potente usare il termine Dio; sarebbe sufficiente parlare di un super-sconosciuto che sta dietro le cose e che non siamo giunti a conoscere completamente. Questo è il Dio delle lacune, le cui ritirate strategie ci sono state rivelate nel corso degli ultimi tre secoli. "Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio", dice la Bibbia (Es 20, 7).
- c) Il discorso su Dio è un discorso del nostro intero essere. Non è solo una questione di sensazioni, ragionamenti, di corporeità di filosofia accademica o di teologia. Il discorso su Dio non è la specialità elitaria di alcuna classe. L'esperienza umana, in ogni epoca, ha sempre cercato di esprimere "qualche cosa" di un altro ordine, che è nello stesso tempo alla base e alla fine di tutto ciò che siamo, senza nulla escludere. Dio, se Dio "esiste", non sta a destra né a sinistra, né sopra né sotto in qualunque senso di queste parole. Pretendere di piazzare Dio al nostro fianco è semplicemente una bestemmia. "Dio non rispetta nessuno", dice San Giovanni.
- d) Non è un discorso su qualunque chiesa, religione o scienza. Dio non è il monopolio di nessuna tradizione umana, nemmeno di coloro che si definiscono teisti o si considerano religiosi. Ogni discorso tendente a imprigionare Dio in una qualunque dottrina è semplicemente settario. È perfettamente legittimo definire il campo semantico delle parole, ma non lo è limitare il campo di Dio all'idea che un dato gruppo umano adempie agli scopi di Dio difendendo una concezione settaria. Se esiste "qualcosa" che corrisponde alla parola "Dio" non possiamo confinarla nell'ambito di alcun apartheid. Dio è il tutto (to pan); anche la Bibbia ebraica lo dice e lo ripetono le scritture cristiane.
- e) È un discorso che avviene sempre per mezzo di una credenza.
 - i) È impossibile parlare senza un linguaggio. Analogamente non c'è linguaggio che non convogli una qualsiasi credenza. Cionondimeno non dovremmo mai confondere il Dio di cui parliamo col linguaggio delle credenze che dà espressione a Dio. C'è una relazione trascendentale tra il Dio simbolizzato dal linguaggio e ciò che effettivamente diciamo di Dio. Le tradizioni occidentali hanno spesso parlato del mistero, che non significa un enigma o l'ignoto.
 - ii) Ogni linguaggio è condizionato e legato a una cultura. Per di più ogni linguaggio dipende dal contesto concreto che lo nutre dei suoi significati e dei suoi limiti nello stesso tempo. Abbiamo bisogno di dita, di occhi e magari di un telescopio per localizzare la luna, ma non possiamo identificare la luna con i mezzi di cui facciamo uso per osservarla. È necessario tenere in conto l'intrinseca inadeguatezza di ogni forma di espressione. Per esempio, le prove dell'esistenza di Dio che furono sviluppate dalla filosofia scolastica possono solo dimostrare la non-irrazionalità dell'esistenza divina a coloro che già credono in Dio. Altrimenti essi come potrebbero mai essere in grado di sapere che la prova dimostra quello che cercano?
- f) È un discorso su un simbolo, non su un concetto.
 - i) Dio non può essere l'oggetto di alcuna conoscenza o di alcuna credenza. Dio è un simbolo che è insieme rivelato e nascosto nello stesso simbolo di cui stiamo parlando. Il simbolo è tale perché simboleggia, non perché viene interpretato. Non c'è ermeneutica possibile per un simbolo perché è esso

⁸ In <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/novedio.htm>. Raimondo Panikkar, figlio di padre indiano (e indù) e di madre spagnola (e cattolica), cresciuto in Spagna, è l'incarnazione vivente del dialogo interreligioso.

stesso l'ermeneutica. Ciò di cui ci serviamo allo scopo di interpretare un cosiddetto simbolo è il vero simbolo.

- ii) Se il linguaggio è solo uno strumento per designare gli oggetti, non può esserci possibile discorso su Dio. Gli esseri umani non parlano solo per trasmettersi informazioni, ma perché sentono l'intrinseca necessità di parlare: ossia di vivere pienamente partecipando linguisticamente in un dato universo. "Nessuno ha visto Dio" dice San Giovanni.
- g) Il discorso su Dio ha necessariamente molti significati. Non può essere limitato a uno stretto discorso analogico. Non può avere un "analogato primo" poiché non può esserci una meta-cultura dalla quale sia costituito il discorso, perché essa già sarebbe comunque una cultura. Esistono molti concetti di Dio, ma nessuno lo "concepisce". Ciò significa che cercare di limitarlo, definirlo o concepirlo è un'impresa contraddittoria e produrrebbe solo una creazione mentale, una creatura. "Dio è più grande del nostro cuore" dice San Giovanni in una delle sue epistole.
- h) Dio non è l'unico simbolo che indichi ciò che la parola "Dio" vuole trasmettere. Il pluralismo è inerente, in ultima analisi, alla condizione umana. Non possiamo "capire" o significare ciò che la parola "Dio" vuol dire nei termini di una singola prospettiva, nemmeno partendo da un singolo principio di intellegibilità. La stessa parola "Dio" non è necessaria. Ogni tentativo di assolutizzare il simbolo "Dio" distrugge non solo i legami con il mistero (che allora non sarebbe più assoluto, ossia oltre ogni relazione), ma anche con gli uomini e le donne di quelle culture che non sentono la necessità di quel simbolo. Il riconoscimento di Dio procede sempre in tandem con l'esperienza della contingenza umana e della nostra propria contingenza nella conoscenza di Dio. Il catechismo cristiano riassume questo concetto dicendo che Dio è infinito e incommensurabile.
- i) È un discorso che inevitabilmente si completa ancora in un nuovo silenzio.
 - i) Un Dio che fosse completamente trascendente, oltre che contraddittorio della speranza, sarebbe superfluo, se non un'ipotesi perversa. Un Dio completamente trascendente negherebbe la divina immanenza e nello stesso tempo distruggerebbe l'umana trascendenza. Il divino mistero è ineffabile e nessun discorso può descriverlo.
 - ii) È una caratteristica dell'esperienza umana riconoscere di essere limitata, non solo in senso lineare dal futuro, ma anche intrinsecamente dal fondamento che le è dato. Se amore e saggezza, corporeità e temporalità non sono uniti non c'è esperienza. "Dio" è una parola che compiace alcune persone e dispiace ad altre. Questa parola, rompendo il silenzio dell'essere, ci permette di riscoprirlo ancora una volta.
 - iii) Noi siamo l'ex-sistenza di una "sistenza" che ci permette di prolungarci (nel tempo), estenderci (nello spazio) di essere sostanziali (col resto dell'universo) quando noi in-sistiamo, allo scopo di vivere, nell'andare avanti con la nostra ricerca, resistendo alla viltà e alla frivolezza e sus-sistendo precisamente in quel mistero che molti chiamano Dio e altri preferiscono non nominare. "Fermati, e sappi che IO SONO Dio", canta un salmo.

Alcuni obietteranno che, a dispetto di tutto quel che ho detto avrei, invece, una precisa idea di Dio. Risponderò che ho, piuttosto, una idea molto precisa di ciò che Dio non è e che anche quest'idea cade sotto l'attacco di questa critica in nove punti. Cionondimeno questo non costituisce un circolo vizioso, ma piuttosto un nuovo esempio del circolo VITALE della Realtà. Non possiamo parlare della Realtà ponendoci fuori di essa, o fuori dal pensiero, proprio come non possiamo vivere senza amore. Forse il divino mistero è ciò che dà significato a tutte queste parole. L'esperienza più semplice del divino consiste nel divenire coscienti di ciò che scuote il nostro isolamento (solipsismo) e che nello stesso tempo rispetta la nostra solitudine (identità).

IL PROBLEMA DIO

Dio non può non essere un problema; per non essere un problema dovrebbe essere a nostra dimensione; ma, allora, non sarebbe Dio.

- 1) È un problema per il credente che costantemente si trova in lotta con Dio, come Giacobbe; che costantemente è impegnato ad andare oltre il suo dio per non cadere nell'idolatria (e qui la stretta contiguità tra ateismo e fede come visto da Dostoevskij il quale affermava che l'ateismo era il penultimo gradino prima della fede).
- 2) È un problema della ragione. Kant temeva che la fede in Dio diventasse pigrizia della ragione e eteronomia della morale (e il problema di Kant oggi è diventata accusa: credere per non affrontare la fatica del pensare).

- a) Il problema Dio impone alla nostra ragione di non accontentarsi mai delle risposte immediate, facili. Ci obbliga a una costante trascendenza di noi stessi, delle nostre esperienze per cercare il fondamento, la spiegazione e il senso di tutto (del resto è la natura della ragione cercare costantemente di trascendere l'esperienza; il pensiero è costante auto trascendimento). Una spiegazione, un senso che non sono mai a nostra disposizione per il semplice motivo che non sono a nostra misura (troppo limitata per cogliere il tutto); quindi nel problema Dio (visto come possibile senso), la ragione non potrà mai trovare la risposta, non potrà mai acquietarsi. È il fallimento della ricerca? È il limite della ricerca che, consapevole della propria limitatezza, potrebbe trovare lo spazio per l'invocazione. E l'invocazione è altrettanto umana della ragione. E, nell'invocazione, potremmo trovare la forza per radicalizzare ulteriormente la ricerca stessa.
- b) Il problema Dio, allora, diventa anche costante critica a tutti i nostri assoluti; diventa obbligo a ridiscutere tutti i nostri valori. Diventa impegno a ripensare tutta la nostra libertà. È vero che Kant recupera e accorda la libertà e Dio nella seconda Critica. Noi crediamo che un Dio che ci obbliga alla costante ricerca è anche un Dio che ci obbliga a un costante esodo da noi stessi, dalle nostre stesse idee. Questo, con la necessità di trascendere sempre il dato, è la condizione della libertà. E qui forse aveva visto giusto il Grande Inquisitore di Dostoevskij. Dio non alternativo alla libertà, ma condizione di possibilità della libertà. In alternativa c'è solo il pane e la sopravvivenza; la schiavitù.
- 3) È un problema per ogni uomo; è un problema di senso, del possibile senso della vita. Quindi diventa il problema della comprensione complessiva della realtà in cui la mia esistenza si inserisce.
- a) È il problema anche del mio rapporto con la realtà, da dominare, da manipolare, da custodire? E, viste le possibilità tecnico – scientifiche dell'uomo d'oggi, questo problema diventa particolarmente urgente nel nostro tempo.
- b) Proprio perché è problema di ogni uomo, e ogni uomo è chiamato a dare una risposta positiva o negativa, diventa il problema del dialogo con gli altri, con le risposte simili o diverse o alternative rispetto alle nostre. Risposte che dobbiamo presumere motivate, ragionevoli e, quindi, meritevoli del nostro ascolto e della nostra attenzione.
- c) Il problema di Dio è inevitabile perché esso è strettamente legato alla risposta che ogni singolo uomo dà alla sua vita, e al significato dell'esistenza in generale. Coloro che si professano credenti pensano che, alla fine, il problema fondamentale sia proprio quello del significato dell'esistenza e che esso implichi necessariamente l'affermazione di Dio; d'altra parte, i non credenti non pensano di ritenere fondamentale la nostra presenza a questo mondo. Ma, in entrambi i casi, si è data una risposta al problema del senso della vita. Se il problema di Dio è, appunto, un problema, che si pone alla mente umana, resterà, per ciò stesso, presente finché vi sarà mente umana, finché l'uomo sarà presente su questo mondo. Per questo si può arrischiare la affermazione che il problema di Dio, oltre ad essere inevitabile, è anche ineliminabile. Non si può essere d'accordo con quelli che sostengono che il problema di Dio potrà sparire dalla circolazione in un tempo più o meno lungo, ammesse certe condizioni, poiché la mente umana non potrà mai evitare di *porsele in quanto problema* e susseguente soluzione, come non potrà evitare di porsi tutti gli altri problemi, finché vi sarà.
- 4) Il problema del senso diventa, immediatamente, il problema dei valori. E di nuovo il problema è particolarmente urgente oggi non tanto per il politeismo dei valori, quanto, piuttosto, per l'assenza dei valori. Anche se a questa assenza si arriva affermando la relatività di tutti i valori in nome della tolleranza e della carità (Vattimo). Il fatto è che se i valori sono tutti relativi, di fatto non esistono, se non altro perché il valore è ciò che vale a prescindere dalla mia situazione, dalla mia condizione e si impone come possibile norma di realizzazione di me stesso anche 'contro' me stesso.
- 5) Il problema dei valori diventa immediatamente il problema della vita sociale. La nostra cultura, figlia dell'atomismo sensista (solo che quello che era un problema conoscitivo, diventa un problema ontologico, per cui solo i sensi ci attestano la realtà; di qui l'inevitabilità della messa a silenzio del problema Dio), essenzialmente individualista, non riesce a trovare, a causa della irriducibile soggettività di tutte le sensazioni, delle motivazioni accettabili da tutti, per la convivenza civile. La società civile, allora, è un semplice dato, un fatto da subire e da neutralizzare, qualora ci condizioni troppo; non potrà più essere un valore da vivere (pur riconoscendone tutti i possibili condizionamenti negativi), come sostenevano i greci (cfr. Aristotele, l'uomo è dotato di parola proprio per vivere in società, per realizzarsi nel dialogo; e questa è la sua entelecheia, la sua essenza e il suo fine).
- a) Non si sta assieme per contratto: il contratto è determinato dall'utile e l'utile finisce inevitabilmente per essere l'utile del più forte; e la società non può permettersi di buttare nessuno a margini della storia.

- b) Non si sta assieme nemmeno per pura convenzione; la convenzione non potrebbe reggere di fronte alle limitazioni che necessariamente il vivere assieme impone.
 - c) Non si sta assieme nemmeno in nome di valori universali (cfr. i diritti dell'uomo) proprio perché universali e non in grado di attingere alla concretezza delle situazioni.
 - d) Si sta assieme su valori condivisi, su valori che sanno 'imporsi' a prescindere dalla situazione; su valori che non sono limitativi della nostra libertà ma sanno dare concretezza alla nostra libertà. Si sta assieme per valori in qualche modo sacri.
 - e) E qui sta tutto il dibattito sulla possibilità di una morale assolutamente laica che possa stare a fondamento della convivenza civile.
- 6) Questo problema del senso e dei valori diventa drammatico non solo per noi oggi, ma per i giovani e, quindi, per il futuro. I giovani che non sanno più in cosa credere e se credere in qualcosa. Ed è in gioco l'umanità, la sua esistenza, la sua prospettiva. Qui, allora, è in ballo il principio responsabilità (cfr. Jonas, anche se in un contesto diverso): il problema nostro investe la vita delle generazioni future.

ASSENZA DI DIO?⁹

- 1) Nella Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica del 10 marzo 2009 Benedetto XVI scrive: "Nel nostro tempo, in cui in vaste zone della terra la fede è nel pericolo di spegnersi come una fiamma che non trova più nutrimento, la priorità che sta al di sopra di tutte è di rendere Dio presente in questo mondo e di aprire agli uomini l'accesso a Dio. Non a un qualsiasi dio, ma a quel Dio che ha parlato sul Sinai; a quel Dio il cui volto riconosciamo nell'amore spinto sino alla fine (cfr. Gv 13,1) – in Gesù Cristo crocifisso e risorto. Il vero problema in questo nostro momento della storia è che Dio sparisce dall'orizzonte degli uomini e che con lo spegnersi della luce proveniente da Dio l'umanità viene colta dalla mancanza di orientamento, i cui effetti distruttivi ci si manifestano sempre di più"¹⁰.
- a) Un Dio assente dalla nostra vita, dalla nostra società? Sembrerebbe essere una diagnosi del nostro tempo che può apparire troppo pessimistica, quando si parla – non senza buone ragioni – di risveglio religioso e di tramonto dell'idea della secolarizzazione come esito inevitabile della modernità.
 - b) Però, di fronte a questa nuova presenza di Dio sulla scena pubblica, da molto tempo, e in maniera sempre più radicale, il panorama culturale appare segnato dalla tendenza a ricondurre Dio a un prodotto della nostra mente, un problema strettamente personale con nessuna incidenza nella concretezza della vita (soprattutto sociale): così l'ateismo ha messo radici profonde ed è sfociato nel nichilismo, con la caduta di tutti i valori e di tutte le certezze.
 - c) Per parte sua, la leadership culturale progressivamente assunta dalle scienze empiriche negli ultimi decenni è spesso accompagnata, pur senza alcuna reale giustificazione scientifica, dall'affermarsi di una "metafisica" positivista ed evolucionista che riduce tutto alla natura, cioè alla materiaenergia, al caso e alla necessità (cfr. Monod), non lasciando spazio perciò né a Dio né all'uomo in quanto soggetto attivo libero e responsabile. Ancora più diffusa è la tendenza a identificare ciò che è propriamente razionale con ciò che può essere oggetto delle scienze, con la conseguenza che Dio non sarebbe conoscibile razionalmente.
- 2) E' interessante osservare come si sono mossi al riguardo coloro che, per vocazione e vorrei dire per professione, hanno il compito di proporre Dio nel contesto culturale del proprio tempo, cioè in concreto i teologi. Schematizzando al massimo si possono individuare due orientamenti principali.
- a) Il primo è quello a lungo prevalente in ambito cattolico ed espresso dalla teologia neoscolastica: in altri termini si è cercato, a partire da san Tommaso, di rispondere all'ateismo.
 - i) Il problema è che il quadro culturale di oggi difficilmente si lascia interpellare da una cultura radicalmente diversa come quella in cui si inserisce Tommaso. Del resto, se in linea con il Concilio, dobbiamo dialogare con gli uomini del nostro tempo, dobbiamo cercare di avvicinarci alle loro categorie.
 - ii) Possiamo aggiungere che è sostanzialmente fallito il tentativo di dimostrare la verità delle premesse del cristianesimo mediante una ragione rigorosamente indipendente dalla fede (come cercava di fare Tommaso nella Summa contra Gentiles): la questione di Dio infatti, come quella dell'uomo, riguarda e coinvolge inevitabilmente noi stessi, il senso e la direzione della nostra vi-

⁹ Rielaborazione di un articolo di C.RUINI pubblicato nel novembre del 2009 in Vita e pensiero e rilanciato dal Foglio dell'8-11-2009, <http://www.ilfoglio.it/soloqui/3780>

¹⁰ Questi sono i motivi che hanno spinto il Comitato per il progetto culturale della Cei a dar vita a un evento internazionale totalmente dedicato al tema di Dio (Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto, Roma, 10-12 dicembre 2009)

ta, e pertanto, pur richiedendo tutto il rigore e le capacità critiche della nostra intelligenza, non può essere decisa indipendentemente dalle scelte secondo le quali indirizziamo la nostra esistenza.

- b) Il secondo orientamento, affermatosi anzitutto in area protestante ma ampiamente accolto nella teologia cattolica prima e dopo il Vaticano II, viene denominato "teologia kerygmatica" perché punta essenzialmente sull'annuncio della ricchezza e bellezza del mistero cristiano, come mistero della nostra salvezza. Si sono compiuti così un prezioso ricupero e una valorizzazione delle fonti bibliche, patristiche e liturgiche, ma forse non è stata presa abbastanza sul serio la radicalità della critica che la ragione moderna e contemporanea e la libertà, intesa come emancipazione da qualsiasi vincolo, pongono ai fondamenti stessi della verità del cristianesimo, a cominciare dall'esistenza di Dio. In particolare la posizione di Karl Barth, che presenta la fede come puro paradosso, che può sussistere soltanto in totale indipendenza dalla ragione, si espone facilmente alla replica che ciò che è gratuitamente affermato può essere altrettanto gratuitamente negato.
- 3) Negli ultimi decenni ... in Europa, e più ampiamente in occidente, la teologia ha cercato in vario modo di entrare in dialogo con la ragione critica e la ricerca di libertà, al fine di aprirle, per così dire, "dall'interno", e di assumere dentro la fede cristiana i valori che esse contengono. Questi tentativi, ampiamente giustificati nel loro intento di fondo, sono stati però spesso condotti a scapito di quel solido ancoraggio nella fede senza il quale ogni teologia cristiana perde senso e consistenza. Così, perfino riguardo alla questione di Dio, non sono mancati atteggiamenti deboli e confusi. Con il passare degli anni, tuttavia, molte posizioni si sono decantate e attualmente Dio sta ritornando al centro del discorso teologico, in un dialogo con le istanze critiche della cultura contemporanea che vuol essere serio e sincero, ma non indebitamente arrendevole. L'evento internazionale in programma per dicembre s'inserisce in questo percorso.
- a) Non sarà però esclusivamente teologico, bensì decisamente interdisciplinare.
- i) Ciò anzitutto nel senso di una sinergia profonda, riguardo al tema di Dio, tra teologia e filosofia, pur nel rispetto della loro distinzione reciproca. Se si tratta di sinergia significa che l'una ha bisogno dell'altra e non è pensabile una assoluta autonomia dell'una rispetto all'altra. Per questo un discorso solamente teologico su Dio rischia d'essere un discorso impoverito, come un discorso esclusivamente filosofico.
- ii) Ma anche nella prospettiva di un concreto rapporto della questione di Dio con le problematiche cosmologiche e antropologiche, quali si presentano oggi alla luce degli sviluppi scientifici. La ricerca scientifica (che a volte sembrerebbe porsi come alternativa a un discorso su Dio) proprio in quanto inevitabilmente ha dei riflessi nella nostra concezione del mondo e dell'uomo può aiutarci a comprendere meglio anche la questione Dio, potrebbe aiutarci a liberarci dai nostri idoli. Senza che questo significhi assumere dogmaticamente ogni affermazione della scienza.
- b) L'approccio a Dio sarà inoltre sviluppato al di fuori di ogni ristrettezza razionalistica proprio perché l'uomo non è riducibile a semplice ragione e la questione Dio riguarda l'uomo in tutta la sua concretezza. Vi troveranno spazio le varie espressioni dello spirito umano, dall'arte alla musica alla poesia, fino al cinema e alla televisione, e a titolo speciale le religioni, nelle quali si è concretizzato storicamente il rapporto dell'uomo con Dio. Proprio perché il problema Dio investe tutta la persona, il suo senso complessivo, e non solamente la ragione, non può che essere impostato a partire dalla concretezza e dalla complessità della vita, nella sua dimensione razionale, ma anche affettiva, al limite anche corporea, fisica. In questo contesto si potrebbero riprendere le vie a Dio che partono dall'esperienza dell'amore, della bellezza, del dolore...
- c) Dio è il problema della vita.
- i) Pertanto, come appare già dalla citazione di Benedetto XVI con cui ho iniziato questo scritto, non ci occuperemo di Dio in modo soltanto generico, ma in rapporto al Dio personale, anzi al Dio che concretamente ci interpella e si rivolge a noi. Non ci nasconderemo dunque dietro una neutralità di facciata: al contrario, pur dando spazio a voci anche molto diverse, l'evento ha la chiara finalità di proporre, nel contesto di oggi, il Dio di Gesù Cristo. Sarà data grande attenzione al significato decisivo che ha l'accoglienza di questo Dio, per la nostra vita come anche per la nostra visione del mondo. Di qui il sottotitolo dell'Evento: "Con lui o senza di lui cambia tutto".
- ii) Il discorso non potrà però arrestarsi qui: dovrà affrontare in maniera diretta, superando i molteplici veti presenti nella nostra cultura, la questione della realtà di questo Dio, senza la quale ogni apprezzamento del suo significato per noi rimane inevitabilmente sospeso nel vuoto.
- iii) Ciò non vuol dire ricadere in un approccio razionalistico che manchi del senso del mistero e che pretenda di esaurire razionalmente la questione dell'esistenza di Dio: come ha scritto l'allora cardinale Ratzinger, l'accettazione di Dio «esige da parte nostra di rinunciare a una posizione di

dominio e di rischiare quella dell'ascolto umile» (L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture, Roma-Siena 2005, p. 123).

- d) I modi in cui Dio si fa strada nel mondo degli uomini sono certo infinitamente più ricchi, misteriosi e molteplici delle vie che passano attraverso la cultura riflessa e ne abbiamo, come già accennavo, una conferma anche oggi nel risveglio religioso in atto nonostante tutte le difficoltà che provengono dalla cultura diffusa in occidente.
 - i) Non possiamo pensare però che il peso culturale acquisito dall'ateismo e dall'agnosticismo non abbia conseguenze sull'apertura a Dio di coloro che vivono in quella società e respirano quella cultura: anche di ciò abbiamo conferme eloquenti che emergono dai comportamenti concreti di molti.
 - ii) L'emarginazione di Dio dalla cultura prevalente può inoltre esercitare un influsso negativo anche tra coloro che vi reagiscono, portandoli a rinchiudersi in un orizzonte ristretto e a ritenere, almeno implicitamente, che la fede in Dio richieda il distacco dal proprio tempo.
 - e) Un'ulteriore considerazione rende ancora più evidente la portata del confronto culturale riguardo a Dio. Quanto meno per gli aspetti della razionalità scientifico-tecnologica, e per i modi di vita che ne conseguono, quella forma di cultura che ha avuto origine in occidente sta infatti decisamente universalizzandosi: non è dunque fuori luogo presumere che anche in altre parti del mondo si porranno presto – se già non si pongono – quei problemi che nascono dalla tendenza a ricavare, sia pure impropriamente, dalla scienza ragioni a favore dell'ateismo o dell'agnosticismo.
- 4) Vorrei terminare con l'auspicio che l'evento internazionale su Dio oggi contribuisca a mostrare qual è il primo e in ultima analisi unico interesse della Chiesa, e così anche qual è la sua più profonda natura e vocazione, il suo "dover essere": rendere, come ha scritto Benedetto XVI, Dio presente in questo mondo e aprire agli uomini l'accesso a Lui. In particolare, il progetto culturale della Cei, che ha come suo scopo fondamentale incarnare la fede cristiana nella cultura del nostro tempo, va a toccare, con questa iniziativa, il suo nucleo più essenziale e determinante, ma anche più ambizioso e impegnativo: lo spirito che ci ha animato nel concepirla non è una volontà di sfida, e nemmeno di provocazione intellettuale, ma piuttosto la consapevolezza di un compito ineludibile, che si affronta con fiducia perché si è convinti che Dio stesso vuol rendersi presente agli uomini.

LA “LETTERA AI CERCATORI DI DIO”: GENESI E PRESENTAZIONE¹¹

Per cogliere la genesi profonda della *Lettera ai cercatori di Dio*, appena pubblicata dalla Commissione Episcopale per la dottrina della Fede, l'Annuncio e la Catechesi, quale strumento possibile per il primo annuncio, vorrei pensarne la struttura - scandita nelle tre parti delle domande che ci uniscono, del kérygma proposto e delle vie per il possibile incontro con Cristo - a partire da una narrazione evangelica, scelta come metafora della ricerca umana culminante nella finale esperienza di Dio: il viaggio, l'arrivo e la nuova partenza dei Magi. “Siamo venuti per adorarlo” (Mt 2,2): così essi affermano alla vista del Bambino. Nella notte del mondo, nella notte del cuore, essi si sono fatti pellegrini, guidati da una stella, per andare alla ricerca di Colui, che dà senso alla vita e alla storia. Giunti alla Sua presenza - la presenza tenerissima di un Bambino - hanno fatto l'unica cosa degna dell'incontro con la Verità in persona: lo hanno adorato. Proprio così, i Magi rappresentano tutti i cercatori della verità, pronti a vivere l'esistenza come esodo, in cammino verso l'incontro con la luce che viene dall'alto, a cui aprirsi nell'adorazione, che cambia il cuore e la vita.

1) PELLEGRINI NELLA NOTTE:

la domanda di una ricerca antica e sempre nuova... I Magi pellegrini nella notte rappresentano tutti i cercatori della verità,

una verità sempre da ricercare, mai posseduta o acquisita e questo

- *Non solo per i nostri limiti strutturali e in trascendibili (per cui siamo sempre e solo nella prospettiva, per quanto prospettiva sulla verità)*
- *Ma per la struttura stessa della verità che, da Heidegger, abbiamo imparato a conoscere come a – letheia, rivelazione che è insieme nascondimento*

a) non solo chi crede e credendo ama l'invisibile Amato, attendendo nella speranza l'incontro della gloria futura,

- *e la fede è necessariamente sempre ricerca proprio perché fa parte essenziale della fede il dubbio, l'incertezza, la non definitività. Se non fosse caratterizzata da questo la fede non sarebbe più fede. C'è sempre un momento ateo nella fede, oppure, come sosteneva Dostoevskij, l'ateismo è il penultimo gradino prima della fede; per cui l'opposto della fede non è tanto l'ateismo, quanto l'indifferenza.*
- *L'Amato è e resta sempre l'invisibile; e qui sta tutta la fragilità e la problematicità della nostra fede sempre sfidata dalla incredulità.*
- *E quello che ci sorregge nella fatica del cammino è la speranza; ma la speranza non è detto che sia conoscitiva e che sai garantita dalla illusione (anche se non speranza gratuita proprio perché radicata nella nostra esperienza di fede)*

b) ma anche chi cerca non avendo il dono della fede. Il cosiddetto ateo, quando lo è non per semplice qualificazione esteriore, ma per le sofferenze di una vita che lotta con Dio senza riuscire a credere in Lui, vive in una medesima condizione di ricerca, di viva e spesso dolorosa attesa. La non credenza non è la facile avventura di un rifiuto, che ti lasci come ti ha trovato. La non credenza seria - non negligente e banale - è passione e sofferenza, militanza di una vita che paga di persona l'amaro coraggio di non credere.

- *Del resto il concetto di a-teo non è concetto originario; preso sul serio*
 - *è la privazione di qualcosa di cui si sente la mancanza (cfr. la notte oscura dei mistici);*
 - *oppure è l'impossibilità di conciliare l'esperienza della vita, con la sua contraddittorietà (cfr. soprattutto l'esperienza del male) con un assoluto;*

¹¹ Tratto dall'intervento di mons. Bruno Forte, Arcivescovo di Chieti-Vasto e Presidente della Commissione Episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi, nel presentare la “Lettera ai cercatori di Dio” dei Vescovi Italiani al Convegno dei Direttori degli Uffici Catechistici Diocesani a Reggio Calabria (15-18 giugno 2009). Cfr. CEI, Lettera ai cercatori di Dio, 12 – 04 - 09

- *oppure è la pretesa di poter fare a meno di qualcosa che si è ritenuto decisivo ma che si crede di poter mettere tra parentesi perché non decisivo, essendo decisivo qualcos'altro; il problema è se l'assolutezza e l'incondizionatezza di ciò in cui si credeva possa essere assunta tranquillamente da quello che adesso si ritiene decisivo (la libertà, la classe, la vita...); e, sempre Dostoevskij sembrerebbe mostrare come non sia possibile, come ogni assoluto umano finisca semplicemente per autodistruggersi e, quindi, per entrare in contraddizione e negarsi (cfr. il suicidio di Kirillov).*
- *Il problema, oggi, è che non abbiamo più a che fare con un ateismo riflessivo, motivato; un ateismo di stampo esistenzialista (Camus, Sartre), o un ateismo marxista, o anche, seriamente, illuminista. Ci troviamo, oggi, di fronte alla totale indifferenza; assorbiti dalla corsa del tempo e contro il tempo, senza rendersi conto della stessa corsa cieca, non abbiamo tempo (o, forse, non abbiamo nessun desiderio, nessuna voglia) per pensare ad altro, non abbiamo tempo per pensare e per interrogarci. Il rischio è che non avendo tempo per pensare deleghiamo il nostro pensiero e, quindi, deleghiamo il nostro stesso essere uomini. Ed è l'ateismo dei filistei di Nietzsche.*

Il problema di Dio nella cultura contemporanea¹²: forme di ateismo

1) L'ateismo semantico: il discorso su Dio è sprovvisto di senso

(1) *Qui non si nega solo Dio, ma il nome stesso di Dio; lo stesso linguaggio religioso è ritenuto sprovvisto di significato. Solo le affermazioni verificabili, vere o false, sono provviste di significato (la parete è bianca...). Dire che Dio esiste significa fare un'affermazione né vera né falsa, ma sprovvista di significato perché inverificabile.*

1(a) *L'ateismo semantico è radicale: abbraccia le stesse premesse di qualsiasi discorso su Dio. E' la posizione assunta dal neopositivismo logico, che ritiene che in ogni ambito del sapere e del conoscere occorre adottare i criteri e i metodi propri della scienza: accettare per vero solo ciò che è verificabile, controllabile, sperimentabile, osservabile. Tutto ciò che non è verificabile non è né falso né vero, è semplicemente privo di senso.*

1(b) *Tutte le affermazioni religiose, etiche, estetiche, metafisiche sono affermazioni insensate. Non dicono nulla sull'oggetto, ma solo esprimono stati d'animo del soggetto. Famosa è la parabola di Flew, sul giardiniere invisibile, la cui esistenza è affermata per spiegare l'esistenza di una zolla di splendidi fiori. Ma quel giardiniere è talmente invisibile da essere ritenuto irreali¹³.*

(2) *Wittgenstein, ispiratore del neopositivismo, in una successiva fase affermerà che il senso delle nostre affermazioni non è riconducibile alla loro verificabilità empirica. Non sempre facciamo affermazioni che descrivono qualcosa che esiste. Quando dico: "ci vediamo domani alle tre", non affermo qualcosa che esiste, ma che mi impegno a far esistere (è il linguaggio performativo). Ci sono diversi giochi linguistici, ognuno dei quali va compreso al proprio interno. La verificabilità riguarda un certo ti-*

¹² A. RIZZI, Il problema di Dio nella cultura contemporanea,

<http://www.finesettimana.org/pmwiki/index.php?n=Db.Sintesi?num=11>

¹³ «Una volta due esploratori giunsero in una radura nella giungla. Nella radura crescevano molti fiori e molte erbacce. Uno degli esploratori disse: "Ci deve essere un giardiniere che ha cura di questa radura". L'altro dissentì: "Non c'è nessun giardiniere". Allora alzarono le tende e organizzarono turni di sorveglianza. Non si vide mai nessun giardiniere. "Ma forse si tratta di un giardiniere invisibile". Drizzarono allora un recinto di filo spinato, vi fecero passare la corrente elettrica, perlustrarono il recinto con i segugi (si ricordarono, infatti, che L'uomo invisibile di H. G. Wells si poteva odorare e toccare, anche se non si poteva vedere). Ma nessuno gridò mai per aver ricevuto la scarica elettrica. Nessun movimento del reticolato rivelò qualcuno che tentava di oltrepassarlo. I segugi non abbaiarono mai. Eppure il credente non era ancora convinto. "C'è un giardiniere invisibile, impalpabile, insensibile alle scariche elettriche, un giardiniere che non ha odore e non fa rumore, un giardiniere che viene di nascosto per aver cura del giardino che ama". Lo scettico alla fine disperò: "Ma che cosa rimane della tua asserzione originaria? Vuoi dirmi in che cosa il tuo giardiniere invisibile, impalpabile, eternamente sfuggente differisce da un giardiniere immaginario o anche da un giardiniere inesistente?"» A. FLEW, A. MC INTYRE, Nuovi saggi di teologia filosofica, Ed. Dehoniane, Bologna, 1971, pp. 131-132.

po di linguaggio. Allora anche il linguaggio religioso ha le sue leggi, le sue regole e la verità o il senso di questo linguaggio è coglibile solo ponendosi all'interno.

2(a) Il linguaggio religioso, secondo Ramsey ("Il linguaggio religioso", Il Mulino) esprime la situazione di chi coglie la parola fondante della realtà, il suo senso profondo, parola che interpella ad una risposta. Il linguaggio religioso va compreso all'interno di questa esperienza religiosa.

2(b) Per esempio dire che Dio "è la causa prima", non ha senso sul piano del discorso scientifico. Se invece lo si colloca all'interno dell'esperienza religiosa, dell'esperienza del senso profondo della realtà che interpella, allora se ne coglie la sensatezza.

2(c) Occorre parlare di Dio al di là del linguaggio modellato sul mondo delle cose (il mondo della oggettività scientifica). Anche molti teologi, soprattutto del mondo protestante, ritengono profondamente irreligioso parlare di Dio in maniera oggettivistica, così come si parla delle cose (Bultmann). Dio non è una conquista, ma si manifesta.

2(d) Nei credenti è diffusa una certa sfiducia nei procedimenti dimostrativi con cui si presumeva di argomentare su Dio. La fede appartiene ad un altro ambito di conoscenza (non però della pura decisione). Il momento della decisione che fa parte della fede: è risposta ad un appello che mi viene dalla realtà che mi si è manifestata. La conoscenza di fede non è di tipo argomentativo, dimostrativo.

2) **L'ateismo delle filosofie del sospetto:** l'esperienza religiosa è pura illusione. L'esperienza religiosa (non più il discorso su Dio, le dimostrazioni), vista dall'esterno, si mostra come illusione. Tu credi di cogliere nell'esperienza religiosa Dio, il senso profondo della realtà. Di fatto sei tu che crei, che produci quella realtà in cui vuoi credere. Dio è un prodotto dell'uomo, dei suoi bisogni, delle sue paure, delle sue aspirazioni, dei suoi desideri. Dio non è quella presenza che ti viene incontro e che tu accogli, ma è una secrezione, un prodotto della tua coscienza.

a) Per **Marx** è l'uomo che produce la religione a partire da una società disumana, alienata, rovesciata. Questa società disumana e rovesciata produce la coscienza rovesciata dell'uomo, la religione. La religione diventa una giustificazione del mondo ingiusto. Ma è anche il gemito della creatura oppressa, è manifestazione di una umanità sofferente. Solo che è una produzione illusoria e consolatoria di un mondo dell'al di là che possa soddisfare quei desideri di giustizia e di libertà che in questo mondo non sono soddisfatti. Così la religione diventa un tranquillante, un narcotico, l'oppio del popolo: distoglie dal mondo terreno e dalla sua trasformazione per cercare consolazioni nell'al di là. La religione perciò è la produzione di un mondo futuro nell'al di là che corrisponde ai miei desideri. Ma poiché l'alienazione religiosa dipende da precise condizioni sociali ed economiche, il rovesciamento delle stesse comporterà la fine della religione. Per fare la critica del cielo dobbiamo fare la critica della terra.

b) Anche per **Freud** la religione è una proiezione dell'uomo, delle sue strutture psicologiche; è un'illusione, è appagamento dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità. Sono i desideri di un'umanità immatura rimasta allo stadio infantile.

i) Innanzitutto il desiderio di sentirsi protetto contro i pericoli della vita, contro i pericoli che la minacciano dall'esterno e dall'interno, contro i pericoli della natura (l'uomo si sente in balia di forze che non riesce a controllare e desidera che qualcuno regga e governi la natura), contro i pericoli della società (le società per sussistere hanno bisogno di norme, di una disciplina degli istinti, che pochi osserverebbero se fossero viste solo come frutto di una convenzione umana. Ecco la necessità di un Dio garante e sostegno della struttura sociale).

ii) Poi il desiderio di immortalità, di una vita ultraterrena. Era questa, già la posizione di:

(i) Spinoza

1. Per lui solo la filosofia è conoscenza

2. religione è immaginazione (I livello di conoscenza), cfr. i profeti.
 - a. Insegna l'obbedienza non la verità che è insegnata dalla filosofia; tant'è vero che i tiranni si servono della religione
 - b. Nasce dal timore e dalla superstizione (tant'è vero che tutti, anche di religioni diverse, si comportano allo stesso modo). Contenuti della religione:
 - i. Esiste Dio unico onnipotente e comanda l'amore
 - ii. Chi obbedisce è salvo, altrimenti dannato
 - iii. Però Dio perdona i peccati al pentito
 - iv. Se le religioni mirano all'obbedienza devono avere tutte questi contenuti
 - c. Se obiettivo è obbedienza e non la verità: tutte le religioni sono tollerabili perché si basano su dogmi pii e non veri
- (ii) E di Hume
 1. La religione non ha fondamento razionale
 - a. le prove non reggono (la causalità non esiste)
 - b. al massimo potremmo parlare di una Intelligenza ordinatrice, ma non è certo
 2. nemmeno fondamento morale (la morale si fonda sul sentimento; tant'è vero che tutti si comportano allo stesso modo anche se di religioni diverse)
 3. ma fondamento istintivo: la paura della morte e della vita futura
 4. però la religione ci deve essere: un popolo senza religione poco differisce dai bruti.

La religione è così un prodotto dei desideri più forti dell'uomo, è una illusione di uomini rimasti allo stadio infantile, che non sanno reggere la cruda verità di un mondo vuoto di senso.

- c) La morte del Dio del monoteismo. "Dio è morto" è il grido di **Nietzsche**.
 - i) E' morto il Dio del monoteismo, il Dio della tradizione ebraico-cristiana, che è nato distruggendo la visione del mondo propria del politeismo greco. Per Nietzsche il monoteismo e i suoi pseudovalori sono nati reprimendo i veri valori del politeismo.
 - ii) Tutto lo sforzo del pensiero occidentale è stato quello di ricondurre ad un principio unico le manifestazioni contraddittorie e cangianti della realtà, o ad un principio positivo (al bene, a Dio) o a un principio negativo (l'ultima parola della realtà è il non senso, il fallimento). Per il politeismo invece c'è il bene e c'è il male, come espressioni irriducibili della natura. Il reale non è riducibile a uno, ma è molteplice di natura sua. La realtà è in queste apparenze contraddittorie, dello splendore del fiore che nasce su un letamaio e del pesce grosso che mangia il pesce piccolo. Il cristianesimo ha ucciso l'irriducibile policromia della realtà.
 - iii) Oggi c'è la richiesta di un ritorno al politeismo della natura, della società, dei valori, delle forme di sapere. Non c'è un solo modello di uomo a cui conformarci (non c'è una imitatio Christi), ma ognuno deve essere se stesso, anche in modo contraddittorio l'uno dall'altro.

3) Dio come legittimazione della **logica di dominio**, dell'ordine esistente

- (1) Secondo **Heidegger** tutti i sistemi della tradizione teologica e filosofica cristiana sono animati dalla logica di dominio, dell'uomo soggetto dominatore, di cui anche Dio è l'oggetto, l'oggetto superiore.
- (2) Ma a proposito della logica di dominio si prende qui in considerazione la visione marxista della religione, secondo la quale Dio è il fondamento di una logica di dominio, cioè è il perno, l'asse attorno a cui ruota un mondo ben ordinato, gerarchizzato, in cui ciascuno ha un posto preciso e una precisa funzione da svolgere, e che non può mutare. La logica di dominio ha quindi come contraltare la logica della passività, dell'accettazione dell'ordine esistente, della sottomissione. ("Il cristianesimo pre-

dica la necessità di una classe dominante e di una classe oppressa e per quest'ultima ha solo il pio desiderio che la prima possa essere caritatevole..." "Il cristianesimo pone in cielo la compensazione di tutte le infamie e giustifica perciò la continuazione delle infamie sulla terra..." K. Marx).

Le forme di ateismo secondo la bibbia¹⁴

«In ginocchio! Suona la campanella: si stanno portando i sacramenti a un Dio che muore»¹⁵. Così, in modo paradossale, il poeta tedesco dell'Ottocento Heinrich Heine rappresentava l'avanzata della "morte di Dio" che, in forma ancor più drammatica, avrebbe poi descritto il suo connazionale e contemporaneo Friedrich Nietzsche con la celebre scena della Gaia scienza, in cui un uomo grida per le strade l'annuncio ferale: «Dio è morto! Noi lo abbiamo ucciso e le nostre mani grondano del suo sangue!». Ebbene, questo ateismo drammatico – che, peraltro, ha sollecitato persino una "teologia della morte di Dio" – è ormai quasi del tutto scomparso. Ciò che al massimo sopravvive sono gli sberleffi sarcastici di certi atei di moda, alla Odifreddi, Onfray, Hitchens, tanto per distribuirne i nomi secondo le principali aree linguistiche.

Ora, affrontare il problema dell'ateismo dal punto di vista biblico può paradossalmente essere di grande attualità, nonostante che a una prima impressione il tema sia di per sé assente nelle Sacre Scritture, dato che nelle antiche culture la negazione assoluta di Dio era quasi inconcepibile. In realtà l'anima profonda dell'ateismo, in tutti i suoi risvolti, anche seri e argomentati, appare all'interno della Bibbia. Sono tre le categorie ideali coinvolte.

- i) La prima è quella **dell'incredulità**: essa nega la presenza di Dio nella storia e, quindi, si rifiuta di accettarne la norma etica trascendente e di adeguarsi a una sua volontà. In questa linea va il noto grido dello "stolto" del Salmo 14/53: «Non c'è Dio!». Il senso dell'affermazione non è quello di una negazione teorica e programmatica, quanto piuttosto quello sconcertante della scoperta della mancanza di una presenza divina da rispettare e temere qui e ora, nelle vicende della storia umana.

Questo atteggiamento è espresso nella Bibbia anche con il verbo «mormorare», che è sulle labbra dell'Israele in crisi di fede durante la marcia esodica nel deserto e in bocca ai giudei mentre ascoltano il discorso di Gesù sul "pane di vita" nel capitolo 6 di Giovanni. L'incredulità affiora anche nei discepoli che si "scandalizzano" e rigettano la via della croce e considerano impossibile la risurrezione («Non essere più incredulo!», dice il Risorto all'apostolo Tommaso).

Sotto questo schema potremmo rubricare oggi la più consistente tipologia dello pseudo-ateismo attuale, quella della cosiddetta indifferenza religiosa. Essa si basa su una lettura superficiale della storia, dalla quale Dio è assente. La sua figura risulta del tutto irrilevante, non genera drammi, non è principio di scelte morali esigenti, è lasciata nel limbo delle presenze eteree. Non lo si combatte, ma lo si ignora perché considerato come un dato "disturbante" e inattuale. Come scriveva ironicamente il filosofo canadese Charles Taylor, nel suo saggio sulla *Secular Age* contemporanea, se Dio dovesse entrare nella nostra società, al massimo gli si chiederebbero i documenti.

¹⁴ G.RAVASI, Ateismo e cristianesimo, Jesus n.8, agosto 2009 (<http://www.stpauls.it/jesus/0908je/0908j102.htm>)

¹⁵ "Il nostro cuore è pieno di un fremito di pietà, perché è lo stesso vecchio Jehovah che si prepara alla morte. Noi l'abbiamo così ben conosciuto dalla sua culla in Egitto, dove fu allevato tra i vitelli e i divini coccodrilli, le cipolle, gli ibis e i gatti sacri...L'abbiamo visto dire addio a questi suoi compagni d'infanzia, agli obelischi, poi alla sfinge del Nilo. Poi i Palestina diventare un dio-re presso un povero popolo di pastori...Lo vedemmo più tardi entrare in contatto con la civiltà assiroabilonense; rinunciò allora alle sue passioni troppo umane, si astenne dal vomitare collera e vendetta, per lo meno non tuonò per ogni minima inezia...Lo vedemmo emigrare a Roma, la capitale, dove abiurò ogni specie di pregiudizio nazionale e proclamò l'uguaglianza celeste di tutti i popoli; creò, con queste belle frasi, un'opposizione al vecchio Giove, e intrighò tanto che arrivò al potere, e dall'alto del Campidoglio governò la città e il mondo: urbem et orbem...L'abbiamo visto purificarsi, spiritualizzarsi ancora di più, diventare paterno, misericordioso, benefattore del genere umano, filantropo...Niente ha potuto salvarlo! Non sentite la campanella? In ginocchio! Si portino i sacramenti a un Dio che muore".

- ii) Il secondo modello biblico è quello **dell'idolatria**: esso più si avvicina al vero concetto "drammatico" e forte di ateismo. Non c'è bisogno di illustrarne le caratteristiche tanto è costante nelle Scritture, da un lato, la tentazione di sostituire a Dio un oggetto o sé stessi e, d'altro lato, la critica e la polemica anti-idolatrice dei profeti, dei sapienti, dei testimoni di Dio. È in pratica la sostituzione della trascendenza con un dato storico immanente. San Paolo ne bolla con veemenza la contraddizione nel capitolo 1 della Lettera ai Romani, quando accusa i pagani di aver scambiato la verità divina con un comodo sistema che genera alla fine libertinismo e degradazione morale. In forma nobile l'idolatria moderna è l'identificazione di principi costitutivi e dinamici interni all'essere e alla storia stessa come unica ragione esplicativa: si pensi al materialismo dialettico di stampo marxiano, ma anche allo Spirito immanente nell'essere stesso, motore della storia, secondo la concezione idealistica hegeliana, oppure si consideri l'umanesimo ateo che pone l'uomo come misura e senso di tutto l'essere. Non è, quindi, solo l'autoadorazione dell'uomo autosufficiente o la banale venerazione di oggetti simbolici, come accade nell'idolatria folcloristica o nel consumismo secolaristico; sotto questa categoria si possono classificare anche tanti modi elaborati e sofisticati che escludono la trascendenza divina.
- iii) Ma c'è una terza proposta che la Bibbia ci offre su questo argomento, proposta che si rivela sorprendente e persino "religiosa". È l'**assenza provocatoria** di Dio, il suo silenzio che genera la domanda capitale: «Dov'è Dio?», come attestano spesso le suppliche salmiche: «Le lacrime sono mio pane giorno e notte, mentre mi dicono tutto il giorno: Dov'è il tuo Dio?» (42,4); «Perché i popoli dovrebbero dire: Dov'è il loro Dio?» (79, 10). Questa domanda apparentemente "atea" nasce sia nella persona in crisi di fede, sia nel credente autentico che rimane sconcertato di fronte al Dio muto e assente, soprattutto quando incombe lo scandalo del trionfo del male. La Bibbia è, al riguardo, molto significativa.
- (1) C'è, infatti, una figura come il Qohelet che incarna la crisi di un uomo che si trova davanti a un mondo indecifrabile, spoglio di un senso percepibile, scandito dal vuoto (habel, «vanità, fumo, vuoto»), con domande che salgono verso un cielo muto e che ricadono su chi le lancia.
- (2) Ma c'è anche il credente puro come Giobbe, che ribadisce la sua volontà di avere una risposta dal vero Dio, taciturno e indifferente, e non una ricetta apologetica preconfezionata dagli amici teologi, stanchi difensori d'ufficio della religione. E invece: «Io grido verso di te e tu non rispondi!». Eppure, alla fine, questa assenza si rivela feconda e si trasforma in una presenza e in un incontro (42,5: «Io ti conoscevo per sentito dire, ora i miei occhi ti vedono»).
- (3) È paradossale, ma anche Gesù Cristo, il Figlio di Dio, per essere veramente uomo, passa attraverso questa stessa esperienza del silenzio del Padre, sia nel Getsemani, sia sulla croce, svelandone perciò la misteriosa positività.
- iv) È, allora, necessario, quando si affronta il tema dell'ateismo, operare una serie di distinzioni: l'incredulità è l'indifferenza agnostica, l'idolatria è l'ateismo sistematico, l'assenza è il mistero del divino "incomprensibile". Proprio attraverso questa schematizzazione si può intuire quanto complessi siano i problemi pastorali che ne derivano.
- (1) Un conto, infatti, è entrare in un confronto serrato – ideale e argomentato – con un ateismo coerente e cosciente, capace anche di una sua etica autonoma, come avveniva nell'Ottocento con il marxismo e il razionalismo illuministico e idealistico. Da questo confronto-scontro nessuno dei due contendenti, allora, ne era uscito indenne e gli esiti erano stati preziosi per entrambi. Solo per fare un esempio, nell'Ottocento attraverso il duello con il marxismo, la Chiesa ha maturato la coscienza dell'importanza della questione sociale (la *Rerum novarum* e le altre encicliche sociali), mentre il marxismo ha visto profilarsi il post-marxismo con un filosofo come Ernst Bloch che affermava il rilievo straordinario dell'Esodo come testo fondante della liberazione e il cristianesimo come seme di trasformazione della storia (già il ti-

to di una sua opera era emblematico: *Ateismo nel cristianesimo*) con la carica di una tensione radicale (il Principio speranza).

- (2) Un conto è, invece, l'indifferenza-incredulità che mette in questione sia la fede autentica e operosa, sia l'ateismo severo e impegnato. Essa è simile a una nebbia difficile da diradare, non conosce ansietà o domande, si nutre di stereotipi e banalità, accontentandosi di vivere in superficie, sfiorando i problemi fondamentali, secondo l'ormai notissima immagine del Diario del filosofo danese Søren Kierkegaard: «La nave è in mano al cuoco di bordo e ciò che trasmette il megafono del comandante non è più la rotta, ma ciò che mangeremo domani». I mezzi di comunicazione di massa ci insegnano tutto sulle mode e i modi di vivere, ma ignorano il significato dell'esistere, l'inquietudine della ricerca interiore, le interrogazioni sull'oltre e sull'"altro" rispetto a noi e al nostro orizzonte.
- (3) Un conto, infine, è avere a che fare con una notte dello spirito in cui Dio è assente. Eppure se ne sente la mancanza: già il filosofo Martin Heidegger notava che la «vera povertà del mondo è quando non si sente più la mancanza di Dio come mancanza». Chi avverte e soffre per il vuoto intimo, anela alla verità, alla bellezza e all'amore, pur non possedendoli; chi obbedisce alle ingiunzioni della propria coscienza, pur avendo sopra di sé cieli apparentemente vuoti o al massimo affollati soltanto dai satelliti della tecnica, è come se accettasse già l'Essere assoluto di Dio, pur affermando il suo agnosticismo (si ricordi la famosa tesi del "cristiano anonimo" suggerita dal teologo Rahner). Questa esperienza dell'assenza divina, per altro, può appartenere non solo alla stessa fede – che è talora simultaneità di luce e di tenebra, di certezza e di dubbio – ma persino alla mistica, come è testimoniato dalle pagine indimenticabili di san Giovanni della Croce o dalle riflessioni ardite di Meister Eckhart o dai versi incandescenti di Angelo Silesio.

- c) Lo mostra, ad esempio, il celebre aforisma 125 della *Gaia Scienza*, dove Nietzsche racconta del folle che nella chiara luce del mattino andò sulla piazza del mercato, tenendo accesa la lucerna e gridando: “Cerco Dio, cerco Dio”. “Dov'è Dio? Si è addormentato o si è perso come un bambino?” - domandano gli altri, prendendosi gioco di lui. E lui grida le parole, che segnano il destino di un'epoca: “Dio è morto... e noi lo abbiamo ucciso!” Ma subito dopo quelle parole aggiunge: “Saremo noi degni della grandezza di questa azione?”. E denuncia la verità del dolore infinito di non credere, il senso di una notte che è sempre più notte, di un abbandono, che è percezione di un'infinita orfananza. Questa pagina mostra come il non credere, se serio, sia tragico nella sua consapevolezza, indissociabile dall'infinito dolore dell'assenza, da un senso di solitudine e d'abbandono, quale solo la morte di Dio può creare nel cuore dell'uomo, nella storia del mondo¹⁶. Il non credente pensoso, come il credente non

¹⁶ Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!”. A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. “Vengo troppo presto – proseguí – non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e a-

negligente, è per questo un uomo che *lotta* con Dio: proprio così alla ricerca della verità, pellegrino nella notte, attratto e inquietato da una misteriosa stella. “Mi religion es luchar con Dios”, dirà di sé Miguel de Unamuno, il testimone del “sentimiento tragico de la vida”: la mia religione è tutta qui, “lottare con Dio”.

- *Si tratta di una lotta mai finita. Dio non è conoscibile, Dio resta sempre il Dio ignoto che eventualmente, come Mosè, possiamo vedere solo di spalle. Supposto anche solo che Dio sia il senso della vita, noi non possiamo mai dire di avere colto il senso della vita proprio perché, come dice Heidegger, per cogliere il senso della vita dovremmo presupporre una vita compiuta, finita, una vita già arrivata alla morte. Ma questa non è la nostra condizione.*
- *Per questo allora siamo sempre e solo alla ricerca nella consapevolezza costante che abbiamo colto o stiamo cogliendo solo una parte del possibile senso. Il problema è che noi sentiamo la necessità di tutto il senso. Di qui il senso tragico della vita¹⁷.*

scoltate. Quest'azione è ancora sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: eppure son loro che l'hanno compiuta!”.

1) cosa rappresenta Dio per Nietzsche?

- Anti mondo, anti vita proprio perché ci fa credere che il senso stia altrove; quindi è inimicizia e fuga dalla vita
- Consolazione per sopportare la contraddittorietà della vita e la sua durezza; qui nascono tutte le bugie (religioni, metafisiche)
- La più antica bugia: non c'è nessun mondo ordinato (Schopenhauer); è solo una nostra costruzione dovuta alla paura di fronte alla realtà dell'essere.
- È tanto evidente il mondo come caos che non occorre dimostrare l'inesistenza di Dio; l'ateismo è un fatto palpabile. "Un tempo si cercava di dimostrare che Dio non esiste, - oggi si mostra come ha potuto avere origine la fede nell'esistenza di un Dio, e per quale tramite questa fede ha avuto il suo peso e la sua importanza: in tal modo una contro dimostrazione della non esistenza di Dio diventa superflua"

Il concetto di Dio fu trovato come antitesi a quello di vita, in esso fu riunito in una terribile unità tutto ciò che vi era di dannoso, di velenoso, di calunnioso, tutto l'odio mortale contro la vita. Il concetto dell'al di là, del vero mondo fu creato per disprezzare l'unico mondo che ci sia, per non conservare più alla nostra realtà terrena alcuno scopo, alcuna ragione, alcun compito! I concetti di anima, di spirito, e, infine, anche quello di anima immortale, furono inventati per insegnare a disprezzare il corpo, a renderlo malato- cioè santo- per opporre a tutte le cose che meritano di essere trattate con serietà nella vita. (F. Nietzsche, Ecce homo)

2) il folle

- l'annuncio della morte di Dio e sue conseguenze: crollo dei valori, pericolo del filisteismo (Dio sostituito con altri valori (scienza, morale, progresso)
- Vengo troppo presto anche se la morte di Dio è il fatto centrale della storia
- Nichilismo: morto Dio, il mondo è nulla; resta solo il super uomo

3) Per Heidegger la morte di Dio è intrinseca al cristianesimo: tutto il valore sta nell'al di là (platonismo) quindi il mondo perde valore. Però Dio è Dio di questo mondo. Ora se il mondo è nulla anche Dio è nulla e di qui il nichilismo che però deve essere autentico e non come quello della gente del mercato. Deve essere un nichilismo creativo¹⁷ “In un recesso, il più recondito dello spirito, forse all'insaputa persino di colui che crede di esser convinto che con la morte finisce per sempre la sua coscienza personale, la sua memoria, in quel recesso rimane un'ombra, un'ombra vaga, l'ombra di un'ombra di incertezza, e mentre egli si dice: “Ma sì, viviamo questa vita effimera, giacché non ce n'è un'altra!”, il silenzio di quel recesso gli dice: “Chi lo sa!...Crede forse di non udirlo, ma lo ode. E anche nelle pieghe dell'anima che nutre la più profonda fede nella vita futura, c'è una voce sommessa, una voce d'incertezza che gli susurra all'orecchio dello spirito: ”Chi lo sa!...Queste voci sono forse come il ronzio di una zanzara quando il libeccio muggia tra gli alberi del bosco, non ci rendiamo conto di questo ronzio, e tuttavia, nel fragore della bufera, ci giunge all'orecchio. Come potremmo mai vivere, senza questa incertezza”? De Unamuno M., Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli, Edizioni Piemme 1999, 142. Una struttura per certi aspetti tragica è anche quella dell'amore che potrebbe, però, portare in sé una apertura alla trascendenza: “L'amore mira e tende sempre al futuro poiché la sua opera è l'opera della nostra perpetuazione; ciò che è proprio dell'amore è sperare, e solo di speranze si alimenta. E non appena l'amore vede realizzato il suo anelito, si rattrista e subito scopre che non era il suo fine quello a cui tendeva, e che gli era stato posto da Dio solo come esca per indurlo ad agire; il suo fine è oltre, e per raggiungerlo riprende la sua corsa affannosa d'inganni e disinganni attraverso la vita. E trasforma in ricordi le sue speranze deluse, e trae da tali ricordi nuove speranze. La capacità di prefigurare il nostro avvenire risiede nei sotterranei della nostra memoria; l'immaginazione foggia speranze con i nostri ricordi. E l'umanità è come una fanciulla anelante, affamata di vita e assetata d'amore, che tesse con i sogni i suoi giorni; e attende, attende sempre, attende inesausta l'eterno amante che, essendo stato destinato dalla notte dei tempi, da ben oltre i suoi remoti ricordi, da oltre la culla verso il passato, dovrà vivere con lei e per lei nel tempo a venire, fin oltre le sue più remote speranze, fin oltre la tomba, verso il tempo a venire” (id. 305 –306).

- *Il senso è la possibile salvezza della vita. Di qui la tragicità della nostra situazione che cerchiamo la salvezza e non potremo mai raggiungerla. Si salva allora la vita?*

E poichè “vivir es anelar la vida eterna”, il vivere è inesorabilmente segnato dalla tragicità di dover sostenere l'impari lotta. È questa l'altissima dignità del cercare la verità da parte di ciascuno, credente o non credente che sia. E la sola, vera notte del mondo è quella di chi non si riconosce in esodo, pellegrino verso una patria desiderata, ricercata e attesa...

- d) I Magi, pellegrini nella notte, venuti da lontano, in cammino verso la meta cui li guida la misteriosa stella, rappresentano dunque la condizione umana nella sua struttura originaria di interrogazione e di ricerca. Come osserva il giovane Heidegger in *Essere e tempo*, vivere significa essere “gettati verso la morte”: all'immediata evidenza la vita appare come un lungo viaggio verso le tenebre, dove tutto sembra affondare nell'ultimo silenzio della morte.

- *Solo che, come mostra Heidegger, e come precedentemente aveva detto Pascal, questa situazione non è immediatamente accettabile. Tutti, come dice Pascal, cerchiamo il divertissement, la distrazione, proprio per evitare di pensare a questo. E questa sembra essere la condizione dominante oggi; tutto è distrazione, tutto è finalizzato all'obiettivo di non essere obbligati a nessun pensiero, al non aver tempo per pensare. Oppure, come afferma Heidegger tutta la nostra vita si caratterizza per l'impersonalità del “si” (si dice, si pensa, si fa...), per la chiacchiera, la curiosità superficiale e per l'equivoco.*

Le “cieche speranze”¹⁸

Eschilo: Prometeo incatenato

È il mito di Prometeo. Zeus decide di eliminare la stirpe umana. La morte è la strada senza uscita, la via impercorribile, in cui è incamminata la stirpe umana. Da questa strada senza uscita è possibile uscire grazie al dono di Prometeo. Prometeo è di stirpe divina; quindi la possibile salvezza dalla morte, la cui presenza ridurrebbe alla durata di un giorno la vita dell'uomo (anche fosse lunga anni, nessuno potrebbe trovare, di fronte alla presenza della morte, la forza la volontà di continuare a vivere), viene non dall'uomo ma dalla divinità, per quanto ‘empia’ e sacrilega. Dono di Prometeo sono le tecniche, che permettono all'uomo un progresso; ed effettivamente sarebbe un progresso illimitato se, comunque, non ci fosse la morte.

Nonostante tutte le tecniche (che permettono all'uomo di trovare vie d'uscita nelle situazioni più diverse, pericolose) la morte resta il confine invalicabile, il limite impercorribile; è la contraddizione della vita e la sua negazione, e la negazione, alla fine, delle stesse tecniche, la loro radicale perdita di significato.

In questo contesto, allora, il dono di Prometeo sarebbe assolutamente illusorio; nemmeno le tecniche, destinate al fallimento di fronte alla morte, possono essere una salvezza e possono spingere a vivere.

Per questo motivo, allora, il dono più grande che Prometeo fa all'umanità non sono tanto le tecniche, quanto il fatto che ha “distolto i mortali dal tenere gli occhi fissi sul loro destino” (v. 248); questo è l'atto empio e questo è quello che permette all'uomo di vivere. Quindi non tanto le tecniche, quanto il fatto che le tecniche sono nient'altro che l'evidenziazione di questa possibile distrazione; solo grazie a questa distrazione è possibile credere alla utilità delle tecniche, è possibile credere alla sensatezza e alla opportunità della vita.

La salvezza dell'uomo (ed è una salvezza che non trova lui, ma gli viene dal mondo divino) sta nella possibilità di dimenticare la morte. Se vogliamo vivere non dobbiamo guardare la morte, pena l'insensatezza di tutto.

Questo dell'oblio è il farmaco della nostra condizione; solo che il farmaco è anche veleno; libera e guarisce nella misura in cui intossica. E la sua tossicità sta proprio nella liberazione; libera dalla paura illudendo; illude che non ci sia la morte solo perché se ne distrae. Solo che la morte resta, e resta per l'uomo e anche per tutto quello che fa;

¹⁸ cfr. AA.VV., *Il volto della Gorgone*, Bruno Mondadori 2001, 5 ss.

quindi anche per le tecniche. Quindi tutto è intaccato dalla morte; la sola possibilità di salvezza è la distrazione, il non averla di fronte, il non averla presente.

La vita, allora, è questa continua dimenticanza; solo che questa dimenticanza è dono empio; quindi è la stessa vita che, in quanto permessa dalla dimenticanza, diventa essa stessa atto di ribellione al divino, fatto empio proprio perché si basa sulla dimenticanza della morte, del nostro essere – per – la morte. Ma così si dimentica non solo la morte ma la vita stessa, proprio perché la morte ne costituisce elemento ineliminabile; noi siamo nella possibilità di vivere solo a condizione che perdiamo il senso della vita (senso che solo dal confronto aperto con la morte potrebbe esserci dato, visto che ne è l'esito insuperabile). Per cui la dimenticanza della morte, e la civiltà (caratterizzata dalla soluzione dei diversi problemi, caratteristica della tecnica) sembrerebbero fondarsi sulla dimenticanza della vita; quindi porterebbero in sé un elemento ineliminabile di negazione della vita stessa.

È il fallimento totale? La possibilità della vita avviene a condizione che ci dimentichiamo della vita e, quindi, a condizione che perdiamo la vita stessa?

A questo punto potrebbe anche inserirsi un'ulteriore possibilità: se la vita la si può vivere solo dimenticando la morte, quindi perdendo anche la vita, non potrebbe anche essere che la vita si potrebbe vivere accettando consapevolmente la morte, vivendo la propria morte? Sembrerebbe esserci un nesso inseparabile tra vita e morte: o si vive dimenticando la morte (però di fatto si muore) o si vive affrontando la morte (e quindi accettando di dare la vita) e, allora, si potrebbe fare l'esperienza di una vita possibile e diversa da quella permessa dalla dimenticanza (questa potrebbe essere la via indicata filosoficamente da Socrate, o la via indicata nella fede da Cristo).

- Abbiamo, però, una possibilità che ci viene offerta, sempre secondo Pascal: la noia. È questa che ci mostra il nostro essere nulla e, quindi, potrebbe aprirci la strada per l'assunzione di tutta la nostra fragilità. Chi potrebbe salvarci, per Heidegger, è la voce della coscienza attraverso l'angoscia e il prendere coscienza della nostra sempre possibile morte e, quindi, per la possibilità del nulla di ogni nostro progetto.
- e) Per questo la vita è impastata di dolore: e per questo la vera domanda, quella sulla quale sta o cade la verità di ogni risposta, è e resta la domanda del dolore. Ogni pensiero nasce dal dolore della lacerazione e della morte. Se non esistesse la morte non esisterebbe il pensiero, non esisterebbe la vita, cioè la vita del pensiero che è la dignità del vivere di ciascuno di noi. È il patire, il morire che suscita in noi la domanda, accende la sete di ricerca, lascia aperto il bisogno di senso. Senza dolore non ci sarebbe la dignità dell'uomo che si interroga. Il dolore rivela allora la vita a se stessa più fortemente della morte, che lo produce, perché insegna che noi non siamo semplicemente dei gettati verso la morte, ma dei chiamati alla vita: il dolore è la felicità da cui siamo tutti attratti nel segno del suo contrario.

La filosofia, la conoscenza e il dolore¹⁹

- nasce dallo stupore (già per Platone), dalla meraviglia (Aristotele). Ora lo stupore non è fatto teorico; è prendere coscienza di qualcosa che ci eccede e ci sorprende proprio per la sua eccedenza, per la sua novità inattesa. È quindi prendere coscienza della propria povertà di fronte alla realtà e di fronte alla propria esistenza: perché esistiamo? È coscienza della propria precarietà, assolutamente ineducibile, gratuita e proprio per questo problematica. Stupore è un atteggiamento di umiltà di fronte alla realtà, alla propria esistenza.
Lo stupore crea la domanda; quindi la filosofia
- la filosofia allora nasce dalla domanda imposta dallo stupore. Se nasce dalla domanda, nasce dalla privazione (sentita come tale) della risposta; quindi è la priva-

¹⁹ Cfr. il mio Il pensiero, la parola e il male, in <http://www.donbordignon.net/documenti/pensieroemale.pdf>, 3 -4

zione la prima origine del pensiero. Privazione sentita come tale, sofferenza: e quindi da superare e forse superabile, quindi privazione non necessaria.

- Se il pensiero nasce dal dolore: il dolore inevitabilmente ci interpella e noi siamo responsabili del dolore, dobbiamo rispondere alla domanda che è il dolore; il pensiero nasce come responsabilità di fronte al dolore; nasce con il confronto con il dolore.
 - È la nostra prima responsabilità di fronte al dolore che crea il pensiero; è la responsabilità di fronte all'esistenza offesa, gratuitamente offesa; in ultima analisi è la responsabilità di fronte al dolore ultimo: la morte.
 - Quindi il pensiero è costante confronto con il problema radicale: è scontro con il fatto della morte; scontro che non può essere solo teorico; quindi è non scindibile pensiero pratico da quello teoretico.
 - In questa radicalità sta la possibilità dell'incontro tra pensiero e religione e qui la necessità del confronto critico del pensiero con la speranza e con la fede²⁰.
- Possibile una qualche risposta? "...ha aperto agli umani il sapere / avendo fissato la legge: / attraverso il patimento il conoscere. / Quando nel sonno, / davanti al cuore stillante / d'affanno memoria dei mali, / anche chi non vuole giunge al sapere" (Eschilo, Agamennone 177). Il sapere nasce dal dolore, dalla privazione, dalla assenza; quindi è sempre memoria del dolore.
- Il problema però è che c'è anche un dolore, un male che non porta a nessun sapere proprio perché non può assolutamente essere elaborato dal nostro pensiero ed è, come dice Dostoevskij, la sofferenza inutile, eccessiva (a parte che ogni sofferenza è sempre eccessiva); e si dà quando c'è un eccesso di dolore o quando ci troviamo di fronte alla incapacità del paziente a vivere 'attivamente' la sofferenza (il caso del bambino). È una sofferenza senza soggetto e chi la vive è un puro paziente, un martire involontario e la sofferenza è infruttuosa, è una sofferenza che si esaurisce in se stessa, senza senso; è un puro assurdo. Emblema di questa inutilità (accanto a quella degli idioti) è la sofferenza dei bambini (non reagiscono e non possono reagire; non comprendono il senso, e non sanno di soffrire); il bambino accetta senza reagire e accetta in forza di una innata sprovvista fiducia negli altri da cui si aspetta solo sostegno. Quindi è essenzialmente passivo; ed è questo che rende ancora più odiosa la sua sofferenza e la crudeltà di chi lo fa soffrire.
 - Pensare il male: il male fa parte della nostra vita; non possiamo non pensarlo come non possiamo non pensare la vita. Però non potrebbe essere impossibile il pensiero del male (del resto il male è strettamente imparentato con il nulla; e sappiamo che a partire da Parmenide, vige il divieto, su cui si è costruito tutto il pensiero occidentale, di pensare e di dire il nulla)? quindi, non potrebbe essere perpetuazione del male pensare il male? Non potrebbe essere l'illusione di una sua conoscenza e quindi di una sua controllabilità? Non potrebbe essere una giustificazione (e quindi una legittimazione) sempre e solo del male degli altri (in altri termini non sarebbe solo un altro, anche se in termini più smaliziati, dei discorsi fatti dagli amici di Giobbe?). Rimane il dubbio; però di qui non possiamo uscire.
 - Resta, però, anche il problema:
 - il pensiero nasce dalla sofferenza, dal dolore; se questi sono la sua origine, può, il pensiero, cercare d'essere risposta alla sua origine? O non accade che sia possibile rivolgere al pensiero la stessa obiezione di Dio a Giobbe: Dove eri tu quando io creavo?
 - È destinato al fallimento, allora, il pensiero? Il pensiero deve partire da premesse; se la sua premessa è il dolore non può tematizzare il dolore.

²⁰ cfr. GALIMBERTI U., Orme del sacro, Feltrinelli 2000, 180ss. 304ss

- *Ci sono vie diverse da quelle puramente razionali che, pur on essendo razionali, non siano per ciò stesso irrazionali? La religione, la poesia, il mito....?*
- *La domanda = “perché l’essere e non piuttosto il nulla?”: perché il senso e non l’insensatezza? Perché il senso nella insensatezza almeno apparente e, comunque, sempre incombente? Non è una domanda astratta*
 - *sia perché ne va della vita*
 - *sia perché ci coinvolge radicalmente anche a livello emotivo*
 - *con la sempre presente angoscia per il nulla possibile e che sembra tutto avvolgere, e per questo sembra in grado di tutto determinare.*
 - *Angoscia anche per il nulla che sembra presentarsi come abisso che costantemente si ritrae e si offre come abisso insondabile; per cui viene a mancarci ogni punto di riferimento, ogni possibile e significativo fondamento.*
 - *Stupore, meraviglia per il darsi dell’essere anche se sempre, almeno per noi, sullo sfondo del nulla; un essere ‘accolto’ come positivo e quindi ‘scelto’ come positivo*
 - *Allora fare filosofia = mettersi dalla parte dell’essere = scegliere e accogliere l’essere*

Dall’essere ci viene un appello alla accoglienza, all’ascolto; da questa relazione all’essere si origina la nostra responsabilità. L’essere ci viene incontro nel dono; noi lo accogliamo, ‘rispondiamo’ al suo appello e in questo modo nasciamo alla nostra responsabilità, di fronte a noi stessi, al nostro essere, di fronte all’essere nella sua trascendenza.

Il problema è che l’essere si presenta a noi sempre e solo sullo sfondo del nulla; l’essere stesso potrebbe presentarsi (cfr. Heidegger) come ni-ente; con questo nulla noi dobbiamo confrontarci; alle domande poste dal nulla noi dobbiamo cercare di rispondere.

Sapere è sapere il dolore e la morte²¹

- *Da sempre noi viviamo grazie alla parola e nella parola. È la parola che ci dà coscienza, ci dà sapere e, quindi, ci dà anche dignità. È nella parola la nostra dignità umana (per questo, anche, il silenzio dei morti diventa insostenibile: proprio perché il loro silenzio è la sottrazione imposta loro della parola e quindi dell’identità; nel loro silenzio, come nel silenzio di chi per il dolore non sa e non può parlare, noi perdiamo la loro identità e tutta la ricchezza di questa identità. Che se poi la nostra identità si afferma nella parola che è dialogo e non monologo, allora la sottrazione della loro parola diventa sottrazione anche della nostra identità; anche se per noi esiste sempre la possibilità di creare un nuovo dialogo e, quindi, in qualche modo, di rinnovare la nostra identità).*
- *La parola è sapere che vive nel dialogo. Il dialogo vive del silenzio e dell’alterità.*
 - *Ogni parola è possibile solo grazie al silenzio che, da parte sua, è negazione, morte della parola, pur essendone anche la possibilità ultima; la parola vive sempre nella propria negazione.*
 - *Il dialogo è apertura all’alterità sapendo, per esperienza diretta, che l’alterità è sempre possibilità della negazione oltre che della affermazione. Il dialogo è l’esposizione inerme alla possibilità della violenza e della sopraffazione e quindi l’apertura disponibile anche al silenzio imposto o subito. In questo senso, pure, la parola nel dialogo è sempre disponibile alla propria soppressione, alla propria morte.*

²¹ Mi permetto di riprendere queste considerazioni dal mio *Il male del pensiero: il pensiero del male* in <http://www.donbordignon.net/documenti/pensieroemale.pdf>, 2 ss.

- *Per questo motivo la parola, il sapere che vive nella parola, non può non essere sapere della propria morte: la morte sia della parola sia del soggetto che proferisce la parola. Per questo il sapere è sapere la morte, e la vera sapienza sta nel sapere proprio questa radicale precarietà, o possibile negazione, che da sempre ci contraddistingue.*
 - *Sapere è sapere la morte, la negazione. Sappiamo che ci sono. Però non sappiamo che cosa esse siano. La morte e il tempo sono “non realtà, ma irrealtà costitutive. Sapere che tiene a battesimo ognuno e che però nessuno ‘sa’, poiché nessuno può incontrare la morte e il tempo come ‘cosa saputa’, come oggetto di sapere. Proprio ciò che tutti sanno è insieme ciò che nessuno può sapere per esperienza propria”²².*
 - *Questa impossibilità potrebbe anche derivare dal fatto che noi nasciamo nel dolore e dal dolore e finiamo nel dolore. Che sia la possibilità che il dolore sia la radice ultima e quindi inafferrabile della nostra esistenza? Che il dolore, la morte siano la sostanza della nostra vita? Del resto la conoscenza stessa, secondo Socrate, avviene come maieutica, come parto; ed è dolore. La conoscenza, quindi la realizzazione della parola, accade nel costante lasciare il sapere posseduto per un sapere ulteriore; è uscita da se stessi per poter assumere quello che di nuovo prospetta la realtà. La vita è crescita e la crescita implica sempre una uscita, un abbandono anche se per una nuova acquisizione. E tutto questo è anche dolore. Il dolore è la presenza della negazione, dell’alterità in noi. È presenza costante e solo grazie a questa presenza si afferma la vita. La nostra affermazione, per quanto possa essere accogliente, è sempre anche negazione; la nostra vita è sempre accompagnata dalla rinuncia, dalla negazione e dal dolore; per questo è affermazione.*
 - *Del resto la parola vive sempre nella sua negazione e della sua negazione, il silenzio; la parola è significativa proprio grazie al silenzio e solo nel silenzio dell’attenzione assume tutta la sua forza. La parola è sempre accompagnata dalla sua morte. È vero che per noi il dolore e la morte sono incomprensibili. Però, proprio perché la parola e il sapere, quindi la nostra identità, si affermano nella morte, potrebbe essere che, comunque, l’unica via d’accesso a questo mistero siano proprio la parola e il sapere. Qui, del resto, il sapere e la parola potrebbero anche acquisire il loro vero carattere: dovendosi confrontare con il mistero del dolore e della morte, potrebbero riconciliarsi con il fatto della loro sempre rinnovata provvisorietà. Saranno sempre delle indicazioni significative, non inutili o gratuite, al mistero perché intessuti nel mistero, però solo indicazioni e sempre provvisorie. La parola e il sapere potrebbero tornare ad essere sempre delle strade da percorrere e mai mete raggiunte. E potrebbero, nel confronto con il mistero, comprendere e apprezzare la forza dell’alterità e, quindi, recuperare la radice stessa del mistero.*
 - *Solo il rischio (che è anche avventura in cui la forza della vita si manifesta) della parola, sempre risorgente e rinnovatesi, potrebbe darci delle indicazioni significative sul dolore e sulla morte. Solo il rischio, apparentemente inutile, del dialogo potrebbe aprirci delle finestre su questa realtà che, negatrice della vita, sembra però intessere la vita tanto da confondersi con essa.*
 - *Questo, allora, è il limite radicale di ogni nostro sapere, di ogni nostra parola. Ma se il sapere, la parola sono la nostra identità e la nostra dignità, allora questo è anche il limite invalicabile della nostra identità, della nostra dignità. È il limite di ogni opera di umanizzazione; con il rischio che questo limite possa anche diventare il fallimento di ogni umanizzazione; e, quindi, la perdita di senso di ogni possibile sapere.*
 - *“I figli di Crono sono prima ancora figli della parola. Ciò che si vuol dire è questo: che solo attraversando la soglia della parola, quella soglia che lo rende ‘umano’, solo per tale evento capitale della sua storia e del suo destino, l’uomo si assegni alla morte, si scopre e si sente mortale, e proprio in quanto mortale, ‘uma-*

²² C. SINI, *Può la filosofia vincere il tempo?* in MARTINI C.M., *Cattedra dei non credenti*, Rusconi 1992, 76 ss.

no'. Ed è ancora in nome della parola che l'uomo assegna l'intero Universo alla morte. È la parola, infatti, che risveglia l'animale umano alla vita 'saputa', al sapere della vita e del vivere, e perciò stesso al sapere della morte. [...] potremmo dire che l'uomo è l'animale che si risveglia e che parla, e che parlando scopre d'avere in sé i paradossi del tempo e della morte, cioè i paradossi costitutivi della filosofia" (SINI cit. 74-75 ss.). In qualche modo, in questo ambito potrebbe anche rientrare l'idea platonica della filosofia come "esercizio di morte" (cfr. Fedone 80 e).

- Questi paradossi del dolore e della morte sono costitutivi del sapere e della parola; sono, quindi, costitutivi dell'umanità, della nostra identità. Di conseguenza, il voler emarginare dalla vita privata o sociale questi elementi porta inevitabilmente alla perdita di identità e di umanità.
 - Eppure questa emarginazione è ciò che tutti cerchiamo. Perché? Per paura del dolore? Perché è troppo faticoso affrontarlo e accettarne il confronto? perché non abbiamo la forza per accogliere in noi la negazione? Perché il venerdì santo della storia non è proprio immediatamente dialettizzabile nella domenica di resurrezione?
 - A questo punto, però, con la propria identità e umanità perdiamo anche il sapere nonostante magari tutti i progressi tecnico-scientifici. Forse non è un caso che la nostra società sia davvero società di massa proprio perché emarginando la morte, il dolore, crea le condizioni per impoverirci del pensiero, per farci pensare tutti secondo i dettami della pubblicità e del luogo comune. Nello stesso tempo crea le condizioni per impoverirci dell'elemento costitutivo della vita; ci toglie la possibilità di confrontarci con la forza della negazione, non ci fa conoscere la negazione. Non facendola conoscere ci impedisce di poter essere noi stessi forza di negazione verso l'omologazione; ci impedisce l'esercizio del superamento della negazione, ci snerva in modo da poterci meglio determinare. Ed è il nostro fallimento, il fallimento dei giovani di fronte agli ostacoli, alle difficoltà della vita; ed è il fallimento della vita, non solo del pensiero.

Sapere che provoca dolore

Questa stretta connessione di sapere e di dolore

- è ben presente nella Bibbia: l'uscita dal Paradiso, con tutto il carico di dolore, fatica e morte che questo comporta, è la conseguenza della conoscenza del bene e del male. Se noi siamo quello che siamo è proprio per il sapere; o è la presunzione del sapere? Qohelet 1, 18: "Molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore": e questo viene messo in bocca a Salomone, il sapiente per eccellenza.
- D'altra parte anche Ulisse è uomo dai grandi dolori proprio per la sua volontà di conoscere. "Narrami, o Musa, dell'eroe multiforme, che tanto / vagò, dopo che distrusse la rocca sacra di Troia: / di molti uomini vide le città e conobbe i pensieri, / molti dolori patì sul mare nell'animo suo, / per salvare la propria vita e il ritorno ai compagni. / Ma i compagni neanche così li salvò, pur volendo" (Odissea I, 1-6).
Il sapere sembra assolutamente inefficace in vista della liberazione dal male; anzi sembrerebbe aggravarlo. È il sapere, la parola, il pensiero che, come abbiamo visto, ci collocano di fronte alla realtà del dolore e ce ne fanno sentire tutto il peso; potrebbe sembrare che una certa incoscienza potrebbe anche essere utile alla vita. È da preferire, allora, una vita senza sapere? Oppure è proprio nella sofferenza che provoca il sapere la possibilità di una qualche liberazione dal dolore e dal male? Secondo Platone è proprio l'accumulo di sapere e di male che permette a Ulisse di scegliere la sorte di un uomo umile e quindi di essere libero da tutto il dolore precedentemente affrontato per amore di sapere.

“Patendo conoscere”

A) Sapere che nasce dal dolore

“Ma raggiungerà il culmine della sapienza / chi gioiosamente celebri la vittoria di Zeus, // di Zeus che conduce i mortali / sulla strada della saggezza / e decretò il principio sovrano: / ‘patendo conoscere’. / Invece del sonno stilla dinnanzi al cuore / il tormento memore del dolore, / e la saggezza raggiunge / persino coloro che la respingono. / È questa la grazia violenta dei divini / che siedono sui sacri scranni”. “A chi ha patito / Dike, come contrappeso, dona conoscenza”²³.

- *È Zeus che indica la strada (hodòsanta), instrada. Se è la divinità che interviene noi non possiamo rifiutare, è una necessità (qualora si voglia arrivare al sapere). È una necessità dannata; ma potrebbe anche essere la via della salvezza. E non lo possiamo sapere pregiudizialmente, prima di aver percorso la strada stessa.*
 - *Hodoo: è introdurre in un cammino, o, anche, insegnare. Ci troviamo di fronte a una strada, a un cammino che ci vengono indicati, offerti.*
 - *Questa strada può essere accolta, percorsa o meno. Del resto la strada, qualunque strada appena intrapresa non ha nessuna garanzia di essere una strada che conduce a qualche meta; tra l'altro, anche con la speranza di una meta, potrebbe essere una strada che svia. Quindi nell'accettare questa strada si tratta di scommettere sul suo esito; solo che è una strada di dolore e non è facile intraprendere questa strada già di per sé, proprio perché strada di dolore; tanto più difficile è sceglierla nell'incertezza del suo esito finale. Quindi ci troviamo di fronte alla offerta di un cammino sempre problematico, incerto e, potenzialmente, anche aperto al possibile fallimento. E queste non sono altro che le caratteristiche proprie del sapere: sempre incerto, problematico, sempre in cammino senza nessuna garanzia del suo risultato; l'unica certezza è la fatica del procedere.*
 - *Ora, la strada è avventura, è possibilità di novità che ci 'accadono', è possibilità di prospettive assolutamente nuove e inattese, di incontri positivi, belli. Però la strada è anche distacco, allontanamento da posizioni che potrebbero sembrare, ed essere, consolidate, sicure; la strada è anche rischio sia per gli incontri che potremmo fare, sia per i luoghi in cui potrebbe condurci; la strada comunque è incontro e anche separazione dagli altri; è incontro con se stessi (nel silenzio anche se affaticato della strada) ma anche distacco da se stessi, dalle proprie certezze, dalle proprie sicurezze; la strada è esodo da tutto e da tutti. Per questo la strada è sempre una strada dolorosa, proprio perché strada. Strada aperta dal dolore che vive nel dolore.*
 - *Questa strada è sempre 'soggettiva': la posso anche percorrere in compagnia, però, comunque, devo essere io a percorrerla; e la fatica, il dolore della strada, in compagnia sono più sopportabili, però restano sempre e solo miei. Sono sempre solo nel modo di affrontare e accogliere questi dati.*
 - *È soggettiva questa strada, però potrebbe portare alla sapienza, questo è l'obiettivo per cui ci viene offerta. Ora questa sapienza necessariamente deve essere unione di soggettivo, individuale e universale; quindi un sapere superiore a quello della semplice ragione che si fonda solo sull'universale. Che tipo di sapere? Se fosse solo intuitivo rischierebbe di chiudersi nel soggettivo e di non saper portare giustificazioni; potrebbe essere un sapere tragico basato sull'unione violenta tra io e non io, individuale e universale: solo che nel sapere tragico è sempre il soggetto a venire schiacciato; allora a cosa servirebbe un sapere tragico per la vita?*
 - *La strada è inevitabilmente soggettiva perché:*
 - *Uno potrebbe anche ribellarsi al dolore (cfr. Giobbe); la ribellione è già una forma implicita di sapere; solo che è fondamentalmente statica e impotente nel suo rifiuto.*

²³ ESCHILO, Agamennone 174 ss., 250, da ESCHILO, Le tragedie, a cura di A. Tonelli, Marsilio 2000

- *Uno potrebbe anche cercare di non pensare nel dolore (dato che il dolore esiste sempre nel pensiero e per il pensiero):*
 - *Se non si pensa il dolore si attenua, si 'distrae';*
 - *Se si pensa il dolore si presenta in tutta la sua pesantezza e, inoltre, tende, con la sua oscurità ad avvolgere tutto e a rendere tutto insensato o, almeno, estremamente problematico. Il pensiero accresce il dolore; e il dolore accresciuto rischia di ridurre tutto ad assurdo, rischia di rendere radicale e totale l'incomprensione. Il dolore sembra ridurre ad assoluta impotenza il pensiero e portarlo alla contraddizione e al fallimento.*
- *Però potrebbe anche essere che il pensiero si ritrovi in questa situazione di ottenebramento perché in qualche modo viene meno alla sua funzione, si fa in un certo senso travolgere dal dolore (resterebbe da vedere se il pensiero può non farsi travolgere dal dolore). Bisognerebbe che il pensiero riuscisse a pensare al dolore senza farsi travolgere da esso; bisognerebbe che il pensiero riuscisse a 'distanziarsi' dal dolore. Ma come è possibile, se pure è possibile? A Zeus è possibile; ma a noi? Ecco perché quella in cui Zeus ci instrada potrebbe essere una via senza meta, e, quindi, una via che fallisce nella sua stessa funzione di portare da qualche parte.*
- *Perché solo il dolore porta alla sapienza? Il dolore investe la totalità (niente assolutamente è escluso, nemmeno le realtà più personali, quelle più significative, quelle che fino a prima sembravano fondanti e decisive) e la totalità del senso. Questo a partire dalla concretezza del soggetto coinvolto dal dolore, non in astratto; è un nichilismo che si radica su noi stessi, non il nichilismo teorico forse di moda oggi. È problema insieme totale e soggettivo. È problema di senso mio e del tutto. Quindi non può essere un sapere astratto l'eventuale risposta a questo problema. Potrebbe essere risposta solo un concetto universale e concreto; ma sappiamo che non esiste. A quale sapienza porta il dolore?*
 - *A una sapienza che afferma l'universalità del dolore (con la conseguenza del fatalismo e della rassegnazione. Ma sarebbe poco dignitoso per l'uomo, qualora nel dolore si possa ancora porre il problema della dignità dell'uomo)*
 - *O a un sapere tutto umano in cui il pensiero che vive nel dolore e del dolore cerca d'essere l'unica via di salvezza, problematica e insicura, dalla distruzione che sempre incombe, anche sul pensiero stesso, a causa del dolore.*
- *"Perciò, dobbiamo guardare all'ora estrema e non giudicare felice nessun uomo mortale prima che sia giunto al termine dell'esistenza senza aver sofferto il dolore" (SOFOCLE, Edipo re, 1528-1530)*
 - *Il problema per noi tutti è quello della felicità. Solo che la nostra è sempre e solo felicità di mortali; felicità di chi sa che deve morire. A questo punto immediatamente si pone il problema se sia possibile la felicità per chi sa che deve morire. È possibile essere felici nella presenza della morte?*
 - *Anche fosse possibile essere felici, per poter valutare giustamente noi dovremmo metterci in un'ottica complessiva, dovremmo metterci dal punto di vista della fine; e allora chi può valutare? Non il vivente che se può valutare non è però alla fine proprio perché valuta e non è morto. Sembrerebbe, quindi, che non si possa mai valutare né la nostra gioia né il nostro dolore proprio perché non siamo e non sperimentiamo la fine.*
 - *Si può vivere lo stesso, dato che il dolore già presente sembra essere negazione di ogni possibile valore e senso? Quindi negazione di ogni possibilità di valutazione positiva?*
 - *D'altra parte data la soggettività del dolore e della gioia, chi può valutare questa soggettività se non lo stesso soggetto? Non possiamo noi dall'esterno; potremmo rischiare solo di falsare tutto.*
 - *L'esistenza è dolore, sofferenza. Però è innegabile anche la gioia. Potrebbe anche essere che solo passando per il dolore sia possibile la gioia?*

B) La verità libera dal dolore

Suggestiva è anche l'interpretazione che del testo di Eschilo dà Severino²⁴. Nella vita esiste la sofferenza; è un dato ovvio per tutti. È da questa situazione che il saggio intende uscire per salvarsi. Ora questa salvezza non è possibile finché restiamo nel nostro ambito di osservazione; finché restiamo nel campo del contingente, della relatività. È solo il sapere, solo la verità, quella verità che è ferma su se stessa, incrollabile, solo quella verità che è epistème che può essere salvezza e liberazione dal dolore. Per avere accesso a questa verità è necessario rifarsi a Zeus; al principio del tutto, che tutto regge. Quindi si tratta di fare riferimento alla totalità. Solo nella totalità abbiamo la possibilità della liberazione. "Se è necessario liberarsi con verità dal dolore, non si può che rivolgersi che a Zeus; se è necessario liberarsi dal dolore, ci si deve rivolgere con verità all'unità del Tutto"²⁵.

C) Il dolore e il sapere la trascendenza

- Il dolore potrebbe essere la via percorrendo la quale si potrebbe arrivare al sapere della trascendenza. Conosciamo il limite, conosciamo tutta la sua drammaticità, proprio perché in noi è aperta la prospettiva del non limite, della pienezza della realizzazione, la pienezza della vita. "L'uomo conosce la morte, e tutto quello che del possibile umano esperire nella morte simbolicamente si raccoglie, perché in lui vive e opera l'imperativo dell'eterno. Non perché impartecipe dell'eterno, ma perché partecipe, l'uomo conosce il male o la negatività o il non senso... [...] questa coscienza della morte nel e per l'orizzonte dell'eterno, questa tensione all'eterno nel e per l'esperienza della morte, non si compie solo sul piano della filosofia, ma in ognuno dei modi in cui si articola l'esistere dell'uomo. Se pensare è, nella sua essenza ultima, rapportarsi al nesso morte-eternità, il pensare ... è presente, uno e diversificato, nell'invocazione religiosa, nella meditazione poetica, in ogni forma di comunicazione..."²⁶.

L'eterno in noi è un imperativo: non solo etico, ma anche ontologico. Però resta sempre il dubbio che questo sia solo un nostro imperativo, una nostra aspirazione, una nostra necessità a cui non sappiamo se corrisponda una effettiva realtà. D'altra parte nel momento del dolore questo imperativo per certi versi sembra eclissarsi; non sembra molto agevole il riconoscimento di esso proprio per la fatica del dolore; oppure l'imperativo dell'eterno potrebbe rendersi presente semplicemente come impossibilità della sua realtà, attraverso l'urlo della insopportabilità del limite.

- È una strada, e come abbiamo detto, non impone nessun percorso obbligatorio per tutti. Possiamo percorrerla o no. E il percorrerla non è necessariamente legato alla nostra serietà intellettuale. Dipende da un sacco di condizionamenti di cui non sempre siamo consapevoli. Per cui il dolore che potrebbe condurre, a partire dall'esperienza violenta del limite (soprattutto il limite estremo della morte), all'affermazione della trascendenza come unica possibilità di senso, potrebbe, nello stesso modo, portare al rifiuto di qualunque trascendenza²⁷. Solo che la possibilità

²⁴ cfr: SEVERINO E., Lezioni sulla politica, Marinotti 2002, 67 ss.

²⁵ SEVERINO, cit. 86

²⁶ CARACCILO A., Nichilismo ed etica, il Melangolo 2002, 51-52

²⁷ "Nei campi di concentramento ci sono stati credenti che perdevano la fede e atei che la trovavano. Le due reazioni sono per noi intuitivamente comprensibili: sia l'attitudine con cui si dichiara che «se sono possibili simili atrocità, non c'è un Dio», sia l'altra, opposta: «Di fronte a simili atrocità, solo Dio può salvare il senso della vita». I ricchi e i soddisfatti possono diventare indifferenti o devoti perché sono ricchi e soddisfatti; i poveri e gli umiliati possono diventare indifferenti o devoti perché sono poveri e umiliati, e tutto si spiega senza fatica. [...] La disperazione può essere la tomba della fede religiosa o annunciarne la rinascita; le guerre, l'oppressione, le grandi sventure possono rinforzare i sentimenti religiosi o attenuarli, a seconda di molteplici circostanze di cui possiamo sopporre l'influenza, ma di cui è quasi impossibile prevedere gli effetti cumulativi" (KOLAKOWSKI L., La rivincita del sacro nella cultura profana, in AA. VV., Che cos'è il religioso? Religione e politica, Bollati Boringhieri 2006, 19-20).

Sembra non ci siano motivi plausibili, stringenti per credere. Gli stessi motivi possono determinare sia la fede sia la non fede. Questo potrebbe significare sia che la fede non ha nulla a che vedere con la ragione e con le motivazioni che que-

dell'apertura alla trascendenza fa parte dell'esperienza dolorosa dell'uomo, non è qualcosa di immotivato e gratuito.

- Commentando il testo di Eschilo, Gadamer afferma: "Egli ha trovato, o meglio riconosciuto nel suo senso metafisico, la formula che esprime l'intima storicità della esperienza: imparare attraverso la sofferenza (*pathei mathos*). Questa formula non significa soltanto che attraverso il male che si subisce si diventa accorti e che solo attraverso illusioni e delusioni si acquista una corretta conoscenza delle cose. Intesa così, la formula è vecchia come l'uomo. Ma Eschilo vuol dire di più. Egli vuole esprimere la ragione di questo fatto. Ciò che l'uomo deve apprendere attraverso la sofferenza non è una nozione qualunque, è l'intendimento giudizioso dei limiti dell'uomo, la comprensione dell'insopprimibilità della sua distanza dal divino. È, in definitiva, una conoscenza religiosa, la stessa da cui deriva l'origine della tragedia greca. – Esperienza è dunque esperienza della finitezza umana. Sperimentato nel senso più autentico è colui che è consapevole di tale finitezza, che sa di non essere padrone del tempo e del futuro. L'uomo sperimentato, cioè, sa i limiti di ogni previsione e l'insicurezza di ogni progetto"²⁸.
- Il problema è che la comprensione del proprio limite (nella presenza del dolore) non è estremamente facile; e anche quando potesse arrivare, la comprensione del limite non significa aver compreso il senso del limite, significa semplicemente averne preso atto. E non è detto che la presenza del limite rinvii alla trascendenza, non è detto che il mio limite indichi la mia distanza dal divino (è solo una possibilità che non sempre dipende da noi attuare); il mio essere limitato, nella sua insensatezza, potrebbe chiudersi nel mutismo e nell'indifferenza voluta o anche pretesa

- f) Un grande pensatore ebreo del Novecento, Franz Rosenzweig, apre la sua grande opera *La stella della redenzione* - dal titolo fascinoso che evoca appunto l'esperienza dei Magi - con le parole: *Dalla morte*. La stessa opera si chiude con le parole: *Verso la vita*. È questo l'itinerario del pensare. Dalla morte ci facciamo pellegrini verso la vita. Il cammino dell'uomo sta tutto in questo prendere sul serio la tragicità della morte, non fuggendola, non stordendosi rispetto ad essa né nascondendola, come ha fatto troppo spesso la modernità. Se guardiamo negli occhi la morte, allora si compie il miracolo: vivere non sarà più soltanto imparare a morire, ma sarà un lottare per dare senso alla vita. Dove nasce la domanda, dove l'uomo non si arrende di fronte al destino della necessità, e quindi alla morte che vince col suo silenzio tutte le cose, lì si rivela la dignità della vita, il senso e la bellezza di esistere. Lì l'essere umano capisce di non essere solo gettato verso la morte, ma chiamato alla vita: lì si riconosce come un "mendicante del cielo". L'uomo è un cercatore di senso, qualcuno che

sta porta (ma qui potrebbe radicarsi l'irrazionalismo che non potremmo accettare se non altro perché la nostra vita si caratterizza per saper portare delle ragioni), sia che la fede, pur cercando e portando dei motivi della sua scelta, si pone a un livello diverso dalle semplici motivazioni di tipo razionale. Resta comunque che noi non possiamo credere in base alla forza di un discorso che sia solamente razionale. D'altra parte, questo, non è uno scandalo. Sono parecchie le esperienze che noi facciamo e le scelte che noi operiamo che non sono riducibili alla conclusione di un semplice discorso razionale. L'esperienza estetica, l'esperienza dell'amore non saranno mai fatti razionali; eppure sono esperienze che ci sono e sono decisive per la nostra esistenza, non solo da un punto di vista pratico ma anche da un punto di vista conoscitivo; tutti sperimentiamo come la bellezza sia una comprensione della realtà, come l'amore sia una visione non illusoria sul tutto della vita.

La fede, come altre esperienze, fa parte del mistero della persona. Di questo mistero parte insostituibile è il logos, la ragione; ma non è l'unico elemento determinante. La persona è unità di ragione, di sentimento, di volontà, di istinto, di passioni che non possiamo ridurre alla astrattezza di concetti. Proprio per questo la persona ci risulta mistero. Non è negativo. Il mistero della persona potrebbe aiutarci a comprendere come, al limite, la verità profonda del tutto sia un mistero. Il mistero della persona potrebbe essere simbolo di un mistero che da sempre ci avvolge, ci determina, un mistero con cui possiamo entrare in relazione proprio perché nel nostro mistero possiamo trovare, in termini jaspersiani, una cifra di qualcosa di trascendente il nostro piccolo mistero. (Dal mio lavoro *Fede e ragione* in <http://www.donbordignon.net/documenti/FEDE%20E%20RAGIONE.pdf>)

28 H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani 1985, 412 s.

cerca la parola che riesca a vincere l'ultimo orizzonte della morte e dia valore alle opere e ai giorni, offrendo dignità e bellezza alla tragicità del nostro vivere e del nostro morire. Perciò la condizione dell'essere umano è quella del pellegrino. L'uomo è un cercatore della patria lontana, che da questo orizzonte si lascia permanentemente provocare, interrogare, sedurre.

LE DOMANDE CHE CI UNISCONO²⁹

FELICITÀ E SOFFERENZA

1) Tutti cercatori di felicità

- a) Siamo cercatori di felicità, appassionati e mai sazi. Questa inquietudine ci accomuna tutti. Sembra quasi che sia la dimensione più forte e consistente dell'esistenza, il punto di incontro e di convergenza delle differenze. Nel cammino tra la nascita e la morte, siamo tutti cercatori di felicità.
- b) Certo, questa esperienza comune si frastaglia in mille direzioni differenti. Tutti possiamo riconoscerci nel bisogno di felicità: ma quale felicità cerchiamo? come la cerchiamo? quali strumenti ce ne assicurano il possesso? e gli altri, in questa appassionata ricerca, che posto hanno?
- c) Chiunque ama la vita e cerca la gioia duratura per sé e per gli altri, non riuscirà certamente ad accontentarsi di proposte che legano la felicità unicamente al possesso, alla conquista, al potere, al solo piacere, all'egoismo personale o di gruppo.

2) L'esperienza della fragilità

- a) La vita è bella nonostante tutte le prove e le disavventure, perché esistiamo e sperimentiamo l'amore.
- b) Non per tutti, certo, è così. La vita è segnata in tutte le sue fasi e le sue forme dalla fragilità: la fragilità del nascituro, del bambino, dell'anziano, del malato, del povero, dell'abbandonato, dell'emarginato, dell'immigrato, del carcerato. In tutte le età ci sono sofferenze fisiche, psichiche, sociali. Come avviene per la felicità, anche l'esperienza del dolore ci accomuna tutti.
- c) Nella vita ci sono sofferenze che arrivano contro ogni nostra aspettativa e ci sono anche sofferenze che nascono dai nostri errori e dalle nostre colpe, quelle che costruiamo con le nostre mani: quando, ad esempio, diamo la prevalenza all'avere sull'essere; quando ci carichiamo di cose inutili; quando diamo la precedenza alle cose sulle persone, agli interessi materiali sugli affetti.
- d) La fragilità rimane una grande sfida: da sempre essa ha suscitato interrogativi, problemi, dubbi. Un personaggio della Bibbia è diventato una sorta di riferimento per coloro che hanno il coraggio di riflettere sul dolore. Si tratta di Giobbe: con il suo nome chiamiamo chi soffre ingiustamente e chi giustamente ha motivi per lamentarsi. Con Giobbe ci chiediamo: perché dobbiamo soffrire e morire? *Perisca il giorno in cui nacqui... Perché non sono morto fin dal seno di mia madre e non spirai appena uscito dal grembo? Perché due ginocchia mi hanno accolto, e due mammelle mi allattarono? ... Come lo schiavo sospira l'ombra e come il mercenario aspetta il suo salario, così a me sono toccati mesi di illusione e notti di affanno mi sono state assegnate... Ricordati che un soffio è la mia vita, il mio occhio non rivedrà più il bene (Giobbe 3,3. 11-12; 7,2-3. 7).*
- e) La fragilità è una grande sfida anche per la fede nel Dio di Gesù Cristo. Il Signore ci ha creati per la vita, per la felicità. Perché, allora, permette il dolore, l'invecchiamento, la morte? Si può perfino dire che la sofferenza e la morte so-

²⁹ CEI, Lettera ai cercatori di Dio, I parte

no la più grossa sfida contro Dio. C'è chi si è dichiarato "ateo" per amore di Dio, per giustificare la sua assenza e il suo silenzio davanti al dolore innocente³⁰.

3) Quale felicità?

- a) Nonostante tutte le nostre riflessioni e le nostre proteste, infatti, la debolezza, il dolore, la morte rimangono un *mistero*.
- b) La cultura moderna, non sapendo dare una risposta a queste sfide, cerca di nascondere con l'ebbrezza del consumismo, del piacere, del divertimento, del non pensarci.
- c) L'esperienza della fragilità, del limite, della malattia e della morte può insegnarci alcune cose fondamentali.
 - i) La prima è che *non siamo eterni*: non siamo in questo mondo per rimanerci per sempre; siamo pellegrini, di passaggio.
 - ii) La seconda è che *non siamo onnipotenti*: nonostante i progressi della scienza e della tecnica, la nostra vita non dipende solo da noi, la nostra fragilità è segno evidente del limite umano.
 - iii) Infine, l'esperienza della fragilità ci insegna che *i beni più importanti sono la vita e l'amore*: la malattia, ad esempio, ci costringe a mettere nel giusto ordine le cose che contano davvero.

4) Che cosa possiamo sperare?

- a) Abbiamo una gran voglia di vita, di felicità, di sicurezza e di tranquillità, e il dolore, la fragilità e la morte sembrano fatti apposta per distruggere tutto questo. Dobbiamo rassegnarci? Spegnerne la voglia di vita, raffreddando i nostri slanci? Dobbiamo riconoscere che questa non è la nostra casa e rimandare tutto a un dopo, a quando saremo finalmente a casa?
 - i) Ma questa casa, lontana e non sperimentabile, c'è davvero o resta un'illusione, più o meno com'è per tanti tentativi che costruiamo con le nostre pretese e che ci lasciano l'amaro in bocca?
 - ii) Qualcuno va oltre, pensando: smettiamola di sognare e accontentiamoci di quello che possiamo avere tra le mani. Pazienza, poi, se dobbiamo sottrarlo, violentemente o astutamente, ad altri. Questa è la vita. Non è più saggio rassegnarsi?
- b) La nostra esperienza quotidiana è spesso tentata di cadere nella rassegnazione e nel cinismo, eppure si spalanca continuamente verso una forte necessità di speranza. Ma che cosa significa sperare?
 - i) La speranza ha a che fare con la gioia di vivere. Suppone un futuro da attendere, da preparare, da desiderare.
 - ii) Sentiamo che la speranza richiede e suscita unità nel cuore: dà senso e motiva ogni nostro sentimento, ogni nostra aspirazione, ogni nostro progetto.
 - iii) Promuove anche unità nella storia: nelle tante cose che pensiamo e che facciamo ogni giorno ci può essere un filo conduttore che collega e illumina tutto quanto.
 - iv) Se c'è speranza, c'è pazienza e c'è la vigilanza che sa vagliare e spinge all'impegno in ogni cosa.
- c) Non si può vivere senza speranza: sarebbe come vivere senza riuscire a dare una prima iniziale risposta all'interrogativo "perché sono al mondo"? Tutti abbiamo bisogno di un orizzonte di senso, per dire qualcosa di vero sul nostro futuro. Ha senso sperare che ciò che desideriamo si attui; così pure ha senso sperare di avere successo nei singoli aspetti su cui puntiamo. C'è una speranza a livello personale e c'è una speranza a livello storico-cosmico. Il tempo e le circostanze sono importanti per dare un contesto e un contenuto alle nostre speranze.

³⁰ Cfr. il discorso di Ivan nei Fratelli Karamazov di Dostoeskij

- i) C'è una speranza che nasce e cresce grazie ai rapporti con le persone; anzi certi rapporti, aperti al dialogo e alla collaborazione, generano speranza, perché ci fanno sentire accolti e cercati e ci stimolano all'azione.
- ii) Ma è possibile pensare e desiderare la speranza come dono che viene a noi in modo imprevedibile, come intervento non soltanto umano? Un dono che trascende le nostre possibilità, la nostra progettualità, i nostri orizzonti?
- d) Nei momenti più felici, come in quelli più profondi, anche quando sono sofferti, sogniamo una speranza che crede e che ama: la speranza di chi si sente amato, cercato, sostenuto nel quotidiano, in un crescendo di senso, di gioia, di operosità costruttiva, che va oltre la fine di tutto. È questa la speranza che viene da Dio?

AMORE E FALLIMENTI

1) Siamo fatti per amare.

- a) L'amore dà la vita e vince la morte: "Se c'è in me una certezza incrollabile, essa è quella che un mondo che viene abbandonato dall'amore deve sprofondare nella morte, ma che là dove l'amore perdura, dove trionfa su tutto ciò che vorrebbe avvilire, la morte è definitivamente vinta" (Gabriel Marcel). Ne siamo consapevoli. Ci fanno paura le persone aride, spente nella voglia di amare e di essere amate.
- b) L'amore è irradiante, contagioso, origine prima e sempre nuova della vita. Per amore siamo nati. Per amore viviamo. Essere amati è gioia. Senza amore la vita resta triste e vuota. L'amore è uscita coraggiosa da sé, per andare verso gli altri e accogliere il dono della loro diversità dal nostro io, superando nell'incontro l'incertezza della nostra identità e la solitudine delle nostre sicurezze.

2) Imparare ad amare

- a) Quella dell'amore è la storia più personale della nostra esistenza. Riconosciamo i percorsi e proclamiamo gli eventi che la punteggiano. Ma ci troviamo spesso affaticati, stanchi, sollecitati a fermarci al bordo della strada a causa di delusioni e incertezze.
- b) Riconosciamo che nella via dell'amore c'è sempre una provenienza, un'accoglienza e un avvenire.
 - i) La provenienza è l'uscire da sé nella generosità del dono, per la sola gioia di amare: l'amore nasce dalla gratuità o non è.
 - ii) L'accoglienza è il riconoscimento grato dell'altro, la gioia e l'umiltà del lasciarsi amare.
 - iii) L'avvenire è il dono che si fa accoglienza e l'accoglienza che si fa dono, l'essere liberi da sé per essere uno con l'altro e nell'altro, in una comunione reciproca e aperta agli altri, che è libertà.
- c) Tutto questo è difficile. Mille ostacoli attraversano il cammino e spesso lo bloccano. Basta uno sguardo al mondo dei rapporti umani, per constatare l'evidenza di tanti fallimenti dell'amore, un'evidenza che appare perfino chiasiosa e inquietante. Siamo fatti per amare e scopriamo quasi di non esserne capaci. Originati dall'amore, ci sembra tanto spesso di non saper suscitare amore.
- d) Perché? Ce lo chiediamo quando la nostalgia di esperienze di amore intense e limpide attraversa la nostra esistenza e colora i nostri sogni. Qualcuno, raccogliendo le parole dalla sua esperienza, suggerisce ragioni e prospettive di questa fatica di amare, tutte, comunque, da verificare in prima persona. Sono la possessività, l'ingratitude e la tentazione di catturare l'altro le forme che più comunemente paralizzano il cammino dell'amore.

- i) La possessività paralizza l'amore perché impedisce il dono, bloccando il cuore in un avido e illusorio accumulo di ricchezza per sé.
- ii) L'ingratitude è l'opposto della riconoscenza gioiosa. Impedisce l'accoglienza dell'altro e impoverisce l'anima, perché dove non c'è gratitudine, il dono stesso è perduto.
- iii) La cattura è frutto della gelosia, e insieme della paura di perdere l'istante posseduto: in una sorta di sazietà illusoria essa chiude lo sguardo verso gli altri e verso l'avvenire.

Come superare queste resistenze? Come divenire capaci di amare oltre ogni possessività, ingratitude e prigione del cuore? Chi ci renderà capaci di amare?

3) Rinascere sempre di nuovo nell'amore

- a) Non tutto è fallimentare, per fortuna.
- b) La nostra esperienza di amore sa rinascere. Parliamo di fallimento proprio perché sogniamo esperienze diverse. Sogniamo esperienze nuove perché altri, amici vicini o sconosciuti, ci restituiscono fiducia nell'amore e sicurezza nella sua vittoria, nonostante tutto.
- c) Davvero lo scontro tra amore e tradimento mette la nostra esistenza in una condizione di inquietudine, che scopriamo sempre presente e nuova, anche quando ci sembra d'averla superata e risolta. Nel silenzio del nostro cuore inquieto troviamo una domanda che avvolge tutto il mistero del nostro esistere e che si proietta in avanti, anche quando sperimentiamo risposte che sembrano soddisfacenti.
- d) Soprattutto deve diventare veramente nostra la risposta che ognuno di noi darà a questa domanda. Ciascuno è chiamato a esprimerla nella sua storia personale e a dire a se stesso le sue buone ragioni per amare e superare le resistenze ad amare a partire dal proprio vissuto. La solidarietà che ci lega ci spinge però a rompere il silenzio per farci ciascuno proposta agli altri.
- e) Sì: c'è in noi un immenso bisogno di amare e di essere amati. Davvero, "è l'amore che fa esistere" (Maurice Blondel). È l'amore che vince la morte: "Amare qualcuno significa dirgli: tu non morirai!" (Gabriel Marcel). Eugenio Montale esprime intensamente questo bisogno, che è insieme nostalgia, desiderio e attesa, nei versi scritti dopo la morte della moglie, dove è proprio l'assenza della persona amata a far percepire l'importanza dell'amore, che vive al di là di ogni fragilità e interruzione: *Ho sceso, dandoti il braccio, / almeno un milione di scale / e ora che non ci sei è il vuoto ad ogni gradino. / Anche così è stato breve il nostro lungo viaggio. / Il mio dura tuttora, né più mi occorrono / le coincidenze, le prenotazioni, / le trappole, gli scorni di chi crede / che la realtà sia quella che si vede. // Ho sceso milioni di scale dandoti il braccio / non già perché con quattr'occhi forse si vede di più. / Con te le ho scese perché sapevo che di noi due / le sole vere pupille, sebbene tanto offuscate, / erano le tue.*
- f) In questo bisogno di rinascere sempre di nuovo nell'amore ci sembra riconoscibile una nostalgia: quella di un amore infinito...

LAVORO E FESTA

GIUSTIZIA E PACE e il rispetto del creato

LA SFIDA DI DIO

- i) *Chi ha fede e anche chi si interroga sul senso dell'ultimo orizzonte difficilmente accetta che la ragione sia ingabbiata in confini invalicabili. Il volto del Dio nascosto intriga i pensanti: la ferita ineludibile del dolore e della morte, la ricerca di senso spinge verso l'ultimo orizzonte.*

- ii) *La ragione ebbra di sé, giovane nella scoperta della sua audacia come mai forse era stata prima del "sole meridiano" dell'Illuminismo, non tollera confini. Non li tollera ma è essa stessa a porceli, quindi a mutilarsi. E qui a partire da una scelta pregiudiziale: che la vera conoscenza, l'unica conoscenza, sia quella derivante dall'esperienza sensibile e, quindi, sia riducibile a conoscenza scientifica. Ora questo non solo contraddice la seconda navigazione di Platone, ma contraddice la stessa nostra esperienza che, se anche non sensibile, non per questo è meno significativa nella nostra esistenza. È l'esperienza che ci sono conoscenze che potrebbero deriva dall'intuizione, dall'amore, dalla bellezza, anche dal dolore. E forse varrebbe essere più attenti all'insegnamento di Pascal secondo cui il cuore ha delle ragioni che la ragione non ha e che vera filosofia sarebbe ridersela della filosofia.*
- iii) *L'emancipazione della ragione diventa anche emancipazione da Dio. E questi - il Trascendente, l'Uno, l'Amato, l'Atteso dei secoli - è ridotto tutt'al più ad essere "il Signore del nulla".*
- (1) *"Ma anche il nulla ha una storia: e narrare "la storia del nulla" è forse narrare il doppio fondo dell'anima occidentale, i meandri della ragione indagante, le frontiere inquietanti dell'altrove.*
- (2) *Il sole della modernità e il paesaggio da esso rischiarato non escludono insomma "il fiore nero" (Hegel), metafora di ciò che è irriducibile alla ragione, il vitale che sfugge a ogni sistema, l'ulteriorità che resta altrà, inesplorabile, inesplorata.*
- iv) *C'è chi cerca allora "i paradisi del nulla", i giardini della primavera di un Dio minore, fatto a misura della ragione che sa e sola può sapere. In questo chiuso orizzonte tutto diventa troppo corto e troppo breve: la sete di totalità della ragione forte ispira la violenza dei totalitarismi e segna il loro, il suo tramonto. Tutto diventa debole: l'"ontologia del declino" è il canto flebile di un mondo senza fondamento e senza patria. "Essere, nulla, amore" sono ormai equivalenti: nulla diviene - tutto è - la differenza scompare, la vita / la morte regna su tutte le cose. Vanamente i "debolismi del pensiero" propongono isole di riscatto nell'invito ad accondiscendere all'inevitabile caduta del mondo. E' questo il nichilismo? E quale nichilismo? Resta ancora qualcosa per cui vivere e amare?*
- v) *E' allora che la ragione riconosce il suo limite: volendo tutto fondare, si è scoperta essa stessa infondata. "Stupore della ragione" è l'approdo della più severa disciplina del pensiero, della filosofia spinta fino in fondo. E' forse lì che la ragione meglio può avvertire il tremito di un passaggio, il fremere di una voce di silenzio: "l'ultimo Dio" (Heidegger) non viene prima, ma oltre la ragione, oltre le avventure delle suo pretese, oltre i naufragi delle sue violenze.*
- Nelle profondità nascoste del desiderio, nella capacità di elaborare sogni diurni, la ragione si riconosce assunta e superata da un orizzonte altro, più grande: "il principio speranza" riaccende la possibilità dell'esodo, l'attesa di una patria intravista, anche se non posseduta. Sul piano speculativo la ragione indagante oltre se stessa si ferma meditante sull'abisso "dell'Inizio": indicibile, ineludibile sponda³¹.*
- 1) *La nostra esistenza è attraversata da domande inquietanti, personali e collettive. Ci siamo soffermati su alcune di esse: alla radice di questi interrogativi, quelli che aprono verso la luce e quelli che ci lasciano al buio, possiamo immaginare la presenza di un punto unificante, una specie di orizzonte, capace di fare unità nel groviglio di ogni avventura umana?*
- a) *Ci sembra che alla radice di ogni esistenza ci sia una domanda di senso e di speranza, particolarmente drammatica oggi, perché si sono infranti quei processi attraverso cui il contesto culturale e sociale suggeriva piuttosto facilmente il significato dell'esistenza.*
- b) *Siamo diventati più maturi e insieme più soli. Resta il bisogno di organizzare i frammenti, come le tessere di un mosaico.*

³¹ Bruno Forte, *La sfida di Dio. Dove fede e ragione si incontrano* (Mondadori, Milano 2001)

- c) Molti sembrano rassegnati e vivono alla giornata come se la questione del senso della vita e di un orizzonte unificante fosse ormai irrilevante. Altri riscoprono la domanda in situazioni estreme e poi la lasciano cadere senza troppe preoccupazioni. I discepoli di Gesù, che credono alla vita e la amano, si sentono interpellati a questo livello proprio sulla loro identità. Evadere la ricerca di senso o rassegnarsi a una mancanza di speranza vuol dire impoverire la qualità della vita per sé e per gli altri.

2) Oltre la domanda di senso e di speranza

- a) Nel profondo della domanda di senso e di speranza, qualcosa ci orienta verso il mistero: Dio, chi sei? Dove sei? Come possiamo vedere il tuo volto?
- i) Ci chiediamo chi è Dio quando veniamo a sapere di eventi terribili, che non dipendono da una cattiva volontà. Ci diciamo allora: chi sei? Dov'è finito il tuo amore, se tanti innocenti piangono e non sanno nemmeno contro chi imprecare?
 - ii) Ce lo chiediamo quando decidiamo di prendere tra le mani la nostra esistenza, trascinati come siamo tra sogno e realtà. Chi sono io, che mi scopro sempre più indecifrabile? C'è un nesso tra l'uomo che sono e Dio?
 - iii) La domanda risuona inquietante quando ci interroghiamo sul futuro della nostra vita e della nostra storia, quando guardiamo sgomenti gli uomini spariti nel nulla, sotto il piede ingiusto di altri uomini. Abbiamo scoperto quanto la domanda su Dio abbia il sapore dell'attesa. Ci interroghiamo sul mistero ultimo, perché ci sembra onestamente di non poter bastare a noi stessi e guardiamo al futuro con trepidazione.
- b) Una constatazione però è consolante e va evidenziata a sostegno della speranza: anche moltissimi di coloro che non sono ancora riusciti a maturare una risposta alla domanda sul senso della vita accolgono la propria vita e la amano. Hanno fiducia nella vita e si affidano alle sue trame misteriose, perché ritengono che la vita sia bella. In realtà, quelli che si rassegnano al dubbio o alla rinuncia totale sono forse meno di quanto si possa pensare. Per lo più continuiamo a cercare sapendo, magari inconsapevolmente, di essere già afferrati: la risposta che cerchiamo è nella vita che viviamo. Vivere con consapevolezza e responsabilità richiede già un grande atto di fede. Aumentare questa fede, spingerla oltre se stessa vuol dire aprirsi a Colui che ci chiama dal profondo di ciò che siamo e che ha fatto risuonare la sua voce nel tempo per ognuno di noi.

3) La possibilità della fede

- a) Credere non è anzitutto assentire a una dimostrazione chiara o a un progetto privo di incognite: non si crede a qualcosa che si possa possedere e gestire a propria sicurezza e piacimento. Credere è fidarsi di qualcuno, assentire alla chiamata dello straniero che invita, rimettere la propria vita nelle mani di un altro, perché sia lui a esserne l'unico, vero Signore.
- b) Crede chi si lascia far prigioniero dell'invisibile Dio, chi accetta di essere posseduto da lui nell'ascolto obbediente e nella docilità del più profondo di sé. Fede è resa, consegna, abbandono, accoglienza di Dio, che per primo ci cerca e si dona; non possesso, garanzia o sicurezza umane. Credere, allora, non è evitare lo scandalo, fuggire il rischio, avanzare nella serena luminosità del giorno: si crede *non* nonostante lo scandalo e il rischio, ma proprio sfidati da essi e in essi. "Credere significa stare sull'orlo dell'abisso oscuro, e udire una voce che grida: gèttati, ti prenderò fra le mie braccia!" (Søren Kierkegaard).
- c) Eppure, credere non è un atto irragionevole. È anzi proprio sull'orlo di quell'abisso che le domande inquietanti impegnano il ragionamento: se invece di braccia accoglienti ci fossero soltanto rocce laceranti? E se oltre il buio ci fosse ancora nient'altro che il buio? Credere è sopportare il peso di queste do-

mande: non pretendere segni, ma offrire segni d'amore all'invisibile amante che chiama.

4) Lottare con Dio

- a) In questa lotta con l'invisibile il credente vive la sua più alta prossimità all'inquieto cercatore di Dio: si potrebbe perfino dire che il credente è un ateo che ogni giorno si sforza di cominciare a credere. In realtà, chi crede ha bisogno di rinnovare ogni giorno il suo incontro con Dio, nutrendosi alle sorgenti della preghiera, nell'ascolto della Parola rivelata. Analogamente, si può pensare che il non credente pensoso nient'altro sia che un credente che ogni giorno vive la lotta inversa, la lotta di cominciare a non credere: non l'ateo superficiale, ma chi, avendo cercato e non avendo trovato, patisce il dolore dell'assenza di Dio, e si pone come l'altra parte del cuore di chi crede.
- b) Da queste considerazioni nasce il no alla negligenza della fede, il no a una fede indolente, statica e abitudinaria, come il no a ogni rifiuto ideologico di Dio, a ogni intolleranza comoda, che si difende evadendo le domande più vere, perché non sa vivere la sofferenza dell'amore. E nasce parimenti il sì a una fede interrogante, a una ricerca onesta, capace di rischiare e di consegnarsi all'altro, quando ci si senta pronti a vivere l'esodo senza ritorno verso l'abisso del mistero di Dio, su cui la sua Parola è porta.
- c) Se c'è una differenza da marcare, allora, non sarà forse tanto quella tra credenti e non credenti, ma tra pensanti e non pensanti, tra uomini e donne che hanno il coraggio di cercare incessantemente Dio e uomini e donne che hanno rinunciato alla lotta, che sembrano essersi accontentati dell'orizzonte penultimo e non sanno più accendersi di desiderio al pensiero dell'ultima patria. Qualunque atto, anche il più costoso, sarebbe degno di essere vissuto per riaccendere in noi il desiderio della patria vera e il coraggio di tendere a essa, sino alla fine, oltre la fine, sulle vie del Dio vivo.
- d) Credere sarà allora abbracciare la Croce della sequela, non quella comoda e gratificante che avremmo voluto, ma quella umile e oscura che ci viene donata, per dare compimento "a ciò che, dei patimenti di Cristo, manca nella mia carne, a favore del suo corpo che è la Chiesa" (Colossesi 1,24). Crede chi confessa l'amore di Dio nonostante l'inevidenza dell'amore, chi spera contro ogni speranza, chi accetta di crocefiggere le proprie attese sulla croce di Cristo, e non Cristo sulla croce delle proprie attese. Crede chi è stato già raggiunto dal tocco di Dio e si è aperto alla sua offerta d'amore, anche se non ha ancora la luce piena su tutto.

5) La fede come ricerca e come pace

- a) Alla fede ci si avvicina con timore e tremore, togliendosi i calzari, disposti a riconoscere un Dio che non parla nel vento, nel fuoco o nel terremoto, ma nell'umile voce di silenzio, come fu per Elia sulla santa montagna (cf. 1 Re 19) ed è stato, è e sarà per tutti i santi e i profeti. Credere, allora, vuol dire perdere tutto? Non avere più sicurezza, né discendenza, né patria? Rinunciare a ogni segno e ad ogni sogno di miracolo? A tal punto è geloso il Dio dei credenti? Così divorante è il suo fuoco? Così buia la sua notte? Così assoluto il suo silenzio?
- b) Rispondere di sì a queste domande sarebbe cadere nella seduzione opposta a quella di chi cerca segni a ogni costo; sarebbe un dimenticare la tenerezza e la misericordia di Dio. C'è sempre una luce per rischiare il cammino: un grande segno ci è stato dato, il Cristo, che vive nei mezzi della grazia e dell'amore confidati alla famiglia dei suoi discepoli, la Chiesa. In essa è offerto un cibo ai pellegrini, un conforto agli incerti, una strada agli smarriti. Se questi doni non vanno mai confusi con possessi gelosi, è pur vero che essi sono là per nutrirci; non per

esimerci dalla lotta, ma per darci forza; non per addormentare le coscienze, ma per svegliarle e stimolarle a opere e giorni d'amore, in cui l'amore invisibile si faccia presente.

- c) Testimoniare la fede non sarà, allora, dare risposte già pronte, ma contagiare l'inquietudine della ricerca e la pace dell'incontro: "Ci hai fatto per te e il nostro cuore è inquieto finché non riposi in te" (Sant'Agostino, *Le Confessioni*, 1,1). Accettare l'invito non è risolvere tutte le oscure domande, ma portarle a un Altro e insieme con lui. A lui è possibile rivolgere con fiducia le parole della bellissima invocazione di sant'Agostino:

*Signore mio Dio, unica mia speranza,
fa' che stanco non smetta di cercarTi,
ma cerchi il Tuo volto sempre con ardore.
Dammi la forza di cercare,
Tu che ti sei fatto incontrare,
e mi hai dato la speranza di sempre più incontrarTi.
Davanti a Te sta la mia forza e la mia debolezza:
conserva quella, guarisci questa.
Davanti a Te sta la mia scienza e la mia ignoranza;
dove mi hai aperto, accogliami al mio entrare;
dove mi hai chiuso, aprimi quando busso.
Fa' che mi ricordi di Te,
che intenda Te, che ami Te. Amen!*

(De Trinitate, 15, 28, 51).

Oggi: pellegrini o viandanti?³²

"Io sono un viandante, diceva Zarathustra al suo cuore. Infine non si vive se non con se stessi" (Nietzsche)

- (1) Con il suo sopraggiungere, l'età della tecnica ha tagliato senza esitazione le radici che affondavano l'etica nel territorio stabile dell'eterno, e successivamente in quello meno stabile, anche se più responsabile, della previsione futura. Ciò costrinse l'etica a inseguire errabonda le novità del tempo, dove però l'estensione smisurata del "potere tecnico" aveva già eroso le possibilità del "dovere" su cui l'etica da sempre aveva edificato se stessa. Ciò dipese dal fatto che i principi che sono alla base dell'etica occidentale nelle sue diverse formulazioni affondano nella filosofia greca e nella tradizione giudaico-cristiana, che si sono espresse quando il potere dell'uomo sulla natura era praticamente nullo, mentre oggi ci troviamo a operare in un contesto dove la natura non è più l'immutabile, perché è manipolabile e in ogni suo aspetto modificabile dall'intervento umano. Questa condizione non era prevista quando i principi che presiedono l'etica occidentale, nelle sue diverse formulazioni, sono stati fissati, per cui il ricorso a quei principi è difficilmente riferibile al contesto attuale.
- (2) A questo punto all'uomo non resta che il destino del "viandante", il quale, a differenza del "viaggiatore" che percorre la via per arrivare a una meta, aderisce di volta in volta ai paesaggi che incontra andando per via, e che per lui non sono luoghi di transito in attesa di quel luogo, Itaca, che fa di ogni terra una semplice tappa sulla via del ritorno. Senza Itaca, l'odissea del viandante è una continua ripresa del viaggio, come voleva la profezia di Tiresia, per cui è il letto scavato nell'ulivo, intorno a cui era stata edificata la reggia, a divenire una tappa del successivo andare. Un andare che Dante riprende, lui stesso viandante, spingendo il suo Ulisse verso "il

³² U. Galimberti: Noi, viandanti senza più meta, tratto da "la Repubblica", 12 settembre 2006, in http://www.feltrinellieditore.it/FattiLibriInterna?id_fatto=7294

- mondo dietro il Sole”, per cui né alba né tramonto possono più indicare non solo la meta, ma neppure la direzione.
- (3) (Tutti noi viaggiamo, ma... non siamo "viandanti", ma semplici "viaggiatori" diretti in un Luogo, che non sanno nulla dei paesaggi che li separano dalla meta, puri interluoghi tra una partenza e un arrivo.
- 3(a) Camminando senza una meta all'orizzonte per non perdere le figure del paesaggio, [i viandanti] spingono avanti i loro passi, ma non con l'intenzione di trovare qualcosa: la casa, la patria, l'amore, la verità, la salvezza, ma unicamente i doni del paesaggio, che solo il viandante è in grado di percepire, perché sa che è il paesaggio stesso la meta, basta guardarlo, sentirlo, accoglierlo nell'assenza spaesante del suo senza-confine. [I viandanti si espongono e ci obbligano ad esporci] all'"insolito", dove è possibile scoprire, ma solo per una notte o per un giorno, come il cielo si stende su quella terra, come la notte dispiega nel cielo costellazioni ignote, come la religione aduna le speranze, come la tradizione fa popolo, la solitudine fa deserto, l'iscrizione fa storia, il fiume fa ansa, la terra fa solco, la macchina fa tecnica, in quella rapida sequenza con cui si succedono le esperienze del mondo che sfuggono a qualsiasi tentativo che cerchi di fissarle e di disporle in successione ordinata, perché, al di là di ogni progetto orientato, il nomade sa che la totalità è sfuggente, che il non-senso contamina il senso, che il possibile eccede sul reale e che ogni progetto che tenta la comprensione e l'abbraccio totale è follia.
- 3(b) Ma per noi, che a differenza del viandante, "viaggiamo", che ne è dell'intervallo tra l'inizio e la fine? Che ne è del cammino per chi vuol arrivare? Per chi vuol arrivare, per chi mira alle cose ultime, ma anche per chi mira alle mete prossime, del viaggio ne è nulla. Le terre che egli attraversa non esistono. Conta solo la meta. Egli viaggia per "arrivare", non per "conoscere". Così il viaggio muore durante il viaggio, muore in ogni tappa che lo avvicina alla meta. E con il viaggio muore l'io stesso fissato sulla meta e cieco all'esperienza che la via dispiega al viandante che sa abitare il paesaggio e, insieme, al paesaggio sa dire addio. L'escatologia religiosa e la progettualità laica inaugurano un viaggiatore che tratta i luoghi che incontra come luoghi di transito, tappe che lo avvicinano alla meta. Per lui i luoghi diventano "interluoghi" in attesa di quel Luogo che è la meta stessa, la patria ritrovata, la vita realizzata, la stabilità raggiunta. Inutilmente la via ha istituito viandanti, le nostre orecchie sono sorde alle loro voci e a quelle dei luoghi, le sirene della "meta" e del "ritorno" hanno cancellato ogni stupore, ogni meraviglia, ogni dolore. L'attesa del Regno ha ridotto la via a "interregno", terra di nessuno prima delle cose ultime, anche se in quella terra di nessuno trascorre poi la nostra vita, che non è una corsa verso la meta, ma uno spazio concesso all'umano come sua terra che non è patria, ma semplice via, che si muove tra le macerie dei templi crollati e nel silenzio degli oracoli e delle profezie)³³.
- (4) Senza meta e senza punti di partenza e di arrivo che non siano punti occasionali, l'etica del viandante, che non conosce il suo avvenire, può essere il punto di riferimento di un'umanità a cui la tecnica ha consegnato un futuro imprevedibile, e che quindi non può riferirsi alle etiche antiche, la cui normatività guardava al futuro come a una ripresa del passato, perché il tempo era inscritto nella stabilità dell'ordine naturale. Col riferimento alla stabilità dell'ordine naturale non intendiamo dire che le etiche antiche non erano consapevoli dell'incertezza delle vicende umane. Esse non ignoravano l'incidenza del caso e della fortuna che non era possibile prevedere, ma ritenevano di poter far loro fronte con la virtù, ossia con quella equilibrata disposizione dell'anima che le norme etiche sostenevano, così come le leggi cicliche mantenevano l'ordinamento cosmico. Una normatività stabile consentiva di orientarsi tra il verso e il falso, il giusto e l'ingiusto, il pregevole e lo spregevole. L'ordine delle i-

³³ U. GALIMBERTI, Le ragazze con l'asinello, da la repubblica delle donne 25 settembre 2010, in <http://dweb.repubblica.it/dweb/2010/09/25/lettere/lettere/358umb712358.html>

dee tracciava un itinerario ascensionale che dalla terra portava al cielo, e il cammino aveva una direzione, un senso, un fine. Nella realizzazione del fine c'era promessa di salvezza e verità.

- (5) Un giorno la filosofia greca incontrò l'annuncio giudaico cristiano che parlava di una terra promessa e di una patria ultima. L'anima, che Platone aveva ideato, si trovò orientata a una meta e prese a vivere l'inquietudine dell'attesa e del tempo che la separava dalla meta. Un tempo non più descritto come ciclica ripetizione dell'evento cosmico, ma come irradiazione di un senso che trasfigurò l'accadere degli eventi in "storia", dove alla fine si sarebbe compiuto ciò che all'inizio era stato annunciato. Ma anche questa cosmologia e questa temporalità non tardarono a vacillare, e con esse tutte quelle idee che ne indicavano la scansione. Annunciando che era la Terra a ruotare intorno al Sole, a sua volta lanciato in una corsa senza meta, la scienza consegnò una nuova descrizione del mondo, in cui si riconosceva il carattere relativo di ogni movimento e di ogni posizione nello spazio, che a sua volta andava sempre più a confondersi con il tempo, fino a togliere al linguaggio della filosofia e della religione tutte le idee normative che dicevano orientamento e stabilità. La conseguenza fu il decentramento dell'universo.
- (6) Senza più né alto né basso, né dentro né fuori, né lontano né vicino, l'universo, come ci ricorda Nietzsche, perse il suo ordine, la sua finalità e la sua gerarchia, per offrirsi all'uomo come pura macchina indagabile con gli strumenti della ragione fatta calcolo, che dischiudeva lo scenario artificiale e potente della tecnica, in cui l'uomo scoprì la propria essenza rimasta a lungo nascosta e resa inconoscibile dalla descrizione mitica del mondo. La terra, da terra-madre, divenne materia manipolabile; il cielo cedette la mitologia delle stelle alla polvere cosmica; e l'anima dell'uomo "psyche", che Platone aveva sottratto alla temporalità e orientato verso l'eternità, prese a inseguire gli eventi del tempo e le sue sempre nuove configurazioni, che non sono più deducibili né descrivibili a partire da configurazioni precedenti.
- (7) Infatti, se oggi la tecnica non ci consente di pensare la storia iscritta in un "fine", l'unica etica possibile è quella che si fa carico della pura "processualità", che, come il percorso del viandante, non ha in vista una meta. L'imperativo etico non può essere dedotto da una normatività ideale, come è sempre stato dai tempi di Platone alle soglie dell'età della tecnica, ma da quella incessante e sempre rinnovantesi fattualità che sono gli effetti del fare tecnico. Non più il dovere che prescrive il fare, ma il dovere che deve inseguire e fare i conti con gli effetti già prodotti dal fare. Ancora una volta è l'etica a dover rincorrere la tecnica, e a doversi confrontare con la propria impotenza prescrittiva. Il fatto che la tecnica non sia ancora totalitaria, il fatto che quattro quinti dell'umanità viva di prodotti tecnici, ma non ancora di mentalità tecnica, non deve confortarci, perché il passo decisivo verso l'assoluto tecnico, verso la macchina mondiale l'abbiamo già fatto, anche se la nostra condizione psicologica non ha ancora interiorizzato questo fatto, quindi non ne è all'altezza. Quel che è certo è che l'universo tecnico, cancellando ogni meta e quindi ogni visualizzazione del mondo a partire da un senso ultimo, non sta al gioco delle stabilità e delle definitività, e perciò libera il mondo come assoluta e continua novità, perché non c'è evento già iscritto in una trama di sensatezza che ne pregiudichi l'immotivato accadere. Procedendo lungo un cammino che non ha una meta designata, l'etica del viandante incontra le metafore teologiche sottese alla scienza, la casualità sottesa alla ragione, il nulla sotteso alla cifra di Dio, l'antropologia che nutre la religione, il pensiero che alimenta il mito, l'artificio della psicologia, la non innocenza della logica, il patire che sfugge alla psicopatologia, il vuoto della legge, il sonno della politica che ancora non ha scoperto che tutti gli uomini sono uomini di frontiera, in quello spazio concesso all'umano come sua terra che non è patria, ma semplice via che si muove tra le macerie dei templi crollati e nel silenzio degli oracoli e delle profezie.
- (8) ... Non si legga l'etica del viandante come anarchica erranza. Il nomadismo è la capacità di disertare le prospettive escatologiche per abitare il mondo nella casualità della sua innocenza, non pregiudicata da alcuna anticipazione di senso, dove è l'accadimento stesso, l'accadimento non iscritto nelle prospettive del senso finale,

della meta o del progetto, a porgere il suo senso provvisorio, all'interno del quale occorre prendere le nostre decisioni a partire da come le cose si presentano e con i mezzi al momento a nostra disposizione. Questo è il nostro limite e in questo limite occorre decidere. L'etica del viandante avvia questi pensieri. Sono pensieri ancora tutti da pensare. Ma il paesaggio da essi dispiegato è già la nostra instabile, provvisoria e inconsaputa dimora.

8(a) *Galimberti ha una sua abilità a dare per scontate cose che non è detto che lo siano. Innanzitutto la tecnica sembra essere un destino inevitabile e sembra avere sempre e comunque valore.*

(i) *È discutibile che sia un destino (anche se a volte potrebbe apparire come tale) perché, comunque, si genera dall'uomo e, per quanto l'uomo sia spesso manipolato dalla tecnica, sembra poter anche decidere in che direzioni, in che settori debba avanzare la scienza e la tecnica.*

(ii) *Che la tecnica sia un valore in sé è altrettanto discutibile: sia, se restiamo in un'ottica tradizionale, perché sembrerebbe essere l'uomo a valutare la tecnica; sia, restando nell'ottica di Galimberti, perché se fosse valore in sé significherebbe che i valori esistono e, quindi, entrerebbe in contraddizione con il discorso che i valori non esistono più perché sostituiti dalla tecnica stessa.*

Anche fosse accettabile quello che sostiene ne deriverebbe che non è proprio vero che, come affermerà dopo, bene e male non esistono, così come vero o falso. Se siamo sotto il dominio della tecnica, se la tecnica è il nuovo assoluto, quello che favorisce la tecnica non potrà che essere bene e il resto male (come del resto evidenzia nel giudizio negativo che dà della greicità e del cristianesimo).

8(b) *La tecnica è il nuovo Leviatano che tutto determina e tutto controlla. È vero che ormai sembra essere caratterizzata da un dinamismo che la rende indipendente dall'uomo stesso. Il problema è se sia proprio così; se l'automatismo non sia quello degli investimenti e dei profitti; e, comunque, se sia proprio un dinamismo del tutto indipendente dall'uomo che resta, sempre, comunque, quello che ha innescato questo meccanismo.*

8(c) *Sembrerebbe che la tecnica sia in grado di rompere con un tempo sia ciclico (greci) sia rettilineo (cristianesimo) per offrire un tempo che non potrà mai essere ripetizione del passato. Resta il problema che la tecnica si muove sempre nell'ambito del quantitativo; e in questo ambito quello che muta è solo la quantità, non la qualità; per questo il tempo della tecnica è altrettanto prevedibile di quello ciclico e di quello rettilineo. D'altra parte, essendo il tempo sia nei greci sia nel cristianesimo tempo qualitativo, resta da vedere se davvero la tecnica sia in grado di sostituire questo tempo.*

8(d) *La scienza e la tecnica hanno a che fare con una dimensione quantitativa; solo che non è a questo livello che si pone la questione del senso. La scienza e la tecnica, anche fossero davvero il nuovo Leviatano, lascerebbero impregiudicato il problema del senso proprio perché si pongono a livello di strumento e non di fine. Almeno nascono come strumento ed è da vedere se il loro auto dinamismo possa davvero prescindere dalla origine che sempre le condiziona. E il senso dell'uomo come il senso della realtà non dipende dal potere che ha l'uomo. Del resto il potere, come la tecnica, si trovano di fronte una realtà già data, una realtà che li precede e che, quindi, non potrà ricevere il senso da ciò che segue.*

8(e) *L'uomo è viandante; senza nessuna meta.*

(i) *Qui il problema che si pone è cosa obblighi il viandante a procedere (visto che anche Lo Zaratustra di Nietzsche vorrebbe fermarsi nell'ora in cui l'ombra è più breve).*

(ii) *E poi chi garantisce che in questo andare senza meta il paesaggio venga davvero colto nella sua gratuità, nel suo valore? Intanto se domina la tecnica niente assolutamente potrebbe esserci di gratuito. E poi il camminare senza meta non potrebbe essere la condizione perché tutto cada nell'insignificanza? E il trovare significato, il dare significato non potrebbe essere solo una illusione per trovare un minimo di senso in un movimento tutto determinato dalla causalità.*

8(f) *... il nomade sa che la totalità è sfuggente, che il non-senso contamina il senso, che il possibile eccede sul reale e che ogni progetto che tenta la comprensione e l'abbraccio totale è follia.*

- (i) È vero che la totalità è sfuggente ma questo non solo per il viandante, ma anche per il pellegrino. Del resto il pellegrino è tale proprio perché vive dell'assenza della meta, quindi sperimenta la privazione; e proprio per questo potrebbe essere, più del viandante che coincide con l'istante e, quindi non sa differenziarsene, consapevole della propria intrascendibile limitatezza. Quindi il pellegrino sa che ogni sua visione è limitata, povera
- (ii) E per questo sa che il non senso accompagna sempre quella piccola parte di senso che riesce a intravedere.
- (iii) Il pellegrino sa che l'abbraccio totale è follia; ma questo non esclude che la totalità possa, in diverse maniere manifestarsi, anche se la sua manifestazione è sempre e solo un ri-velarsi (e qui potremmo imparare da Heidegger).
- 8(g) Per chi vuol arrivare, per chi mira alle cose ultime, ma anche per chi mira alle mete prossime, del viaggio ne è nulla. Potrebbe anche essere che Galimberti sperimenti così il viaggio. Ma niente impedisce che tutto quello che incontriamo nel viaggio sia rinvio, sia simbolo della meta; niente impedisce che gli eventi del viaggio, i paesaggi siano il parziale manifestarsi, l'accadere nel tempo e nello spazio di quella totalità che sappiamo irraggiungibile. Il pellegrino non è esentato dal presente. Il pellegrino vive il presente in tutta la sua significatività, in tutta la sua simbolicità. È per il viandante che il presente non è simbolo di niente, quindi tutto a sua dimensione e a portata del suo potere. Per questo il vero rispetto e apprezzamento della realtà potrebbe venire proprio dal pellegrino.
- 8(h) L'escatologia religiosa e la progettualità laica inaugurano un viaggiatore che tratta i luoghi che incontra come luoghi di transito.... L'attesa del Regno ha ridotta la via a "interregno".
1. Intanto è tutto da dimostrare la coincidenza tra escatologia religiosa e progettualità laica. L'escatologia è dono, la progettualità è conquista. L'escatologia irrompe come novità, la progettualità mi pone di fronte a un futuro costruito a partire dal presente, quindi di fatto privo di novità.
 2. D'altra parte la progettualità laica è proprio quella che si fonda sulla stessa ragione della scienza e della tecnica; quindi se rende insignificante il presente per il futuro, non si vede perché chi vive totalmente condizionato dalla scienza e dalla tecnica debba salvaguardare il presente e non condizionarlo al futuro.
 3. Probabilmente Galimberti non conosce bene l'escatologia cristiana o non sa bene cosa sia il regno; altrimenti saprebbe che il grano è segno del regno, così come il banchetto; come rinviano al regno gli uccelli del cielo, i gigli del campo, come saprebbe pure che il regno è già in mezzo a noi, è già presente e, per questo, niente del presente potrà mai essere insignificante per chi cammina verso il compimento del regno stesso.
- 8(i) Sembra anche che l'etica classica e quella cristiana si fondino su una visione cosmologica che la scienza moderna e la tecnica hanno dimostrato errata. Ora né l'etica di Aristotele né quella cristiana si fondano su una cosmologia. È vero che Aristotele parla di una essenza umana, quindi di una natura umana, e qui fonda l'etica. Ora se il criterio di interpretazione di tutta la realtà è il rapporto manipolatorio che la tecnica mette in atto nei confronti della natura; quindi se tutto nella natura, compreso nella natura umana, è a disposizione della tecnica, allora Galimberti ha ragione. Però potrebbe essere che si debba distinguere tra natura in senso fisico e natura come essenza; a meno che non si parta dal presupposto che non esiste nessuna essenza ma solo quantità inerte e manipolabile. Ora è sulla essenza che si fonda l'etica di Aristotele; una essenza che non è soggetta a variazioni, anche se non è una essenza immobilistica essendo questa essenza entecheia, quindi portando in se stessa un dinamismo di attuazione mai realizzata.
- (i) Questa essenza, per Aristotele, è la razionalità, o meglio la disponibilità strutturale al dialogo attraverso la parola. Ora tutto questo potrà magari essere condizionata dalla tecnica, ma non potrà mai essere eliminato senza con questo eliminare l'uomo stesso.
- (ii) Del resto la virtù per Aristotele non ha niente di parallelo alla natura fisica. E non è vero che la sua etica si fondi su norme prestabilite ed eterne come le leggi di natura. Almeno la virtù etica è frutto di abitudine, sta nel giusto mezzo mai raggiunto e sempre da ricercare; un giusto mezzo che è soggettivo e non ha niente di universale

8(j) *Per quel che riguarda l'etica cristiana è tutto da dimostrare che la prima beatitudine (che è quella fondante), che parla al presente, sia legata a una certa cosmologia o a un certo movimento del sole. Del resto l'etica cristiana vive della dialettica del già e del non ancora che nessuna cosmologia potrà mai inquadrare.*

8(k) *Del resto Galimberti avrebbe dovuto sapere che fu proprio l'esperienza del decentramento dell'universo alla base della filosofia e dell'esperienza anche religiosa di Pascal.*

8(l) *l'universo, come ci ricorda Nietzsche, perse il suo ordine, la sua finalità e la sua gerarchia, per offrirsi all'uomo come pura macchina indagabile con gli strumenti della ragione fatta calcolo, (a questo punto viene da chiedersi come mai il viandante, se tutto è ridotto a dimensione di calcolo, debba soffermarsi su un paesaggio; debba stupirsi di fronte a qualcosa) che dischiudeva lo scenario artificiale e potente della tecnica, in cui l'uomo scoprì la propria essenza rimasta a lungo nascosta e resa inconoscibile dalla descrizione mitica del mondo. Qui o il linguaggio è improprio oppure ci troviamo di fronte a un grossolano errore. Sarebbe in base alla conoscenza scientifica che l'uomo conosce la propria essenza. Galimberti dovrebbe sapere che da Galilei in poi la scienza non ha mai cercato l'essenza, non è un problema suo. A meno che l'essenza BERLINO, giovedì, 22 settembre 2011 non sia la dimensione puramente quantitativa. Ora non è la descrizione mitica a tener nascosta questa essenza che deriverebbe dalla tecnica; è la stessa filosofia di Aristotele, quella di Cartesio, di Kant, di Hegel che non sanno ridurre l'essenza a misura. È la ragione (e non è detto da nessuna parte che la vera ragione sia solo quella che sa misurare) che impedisce di ridurre tutto a numero.*

8(m) *Su questi temi appare significativo quello che afferma Benedetto XVI nel discorso al Bundestag³⁴: Persone giovani si erano rese conto che nei nostri rapporti con la natura c'è qualcosa che non va; che la materia non è soltanto un materiale per il nostro fare, ma che la terra stessa porta in sé la propria dignità e noi dobbiamo seguire le sue indicazioni. È chiaro che qui non faccio propaganda per un determinato partito politico – nulla mi è più estraneo di questo. Quando nel nostro rapporto con la realtà c'è qualcosa che non va, allora dobbiamo tutti riflettere seriamente sull'insieme e tutti siamo rinviati alla questione circa i fondamenti della nostra stessa cultura.*

Mi sia concesso di soffermarmi ancora un momento su questo punto. L'importanza dell'ecologia è ormai indiscussa. Dobbiamo ascoltare il linguaggio della natura e rispondervi coerentemente. Vorrei però affrontare con forza ancora un punto che oggi come ieri viene largamente trascurato: esiste anche un'ecologia dell'uomo. Anche l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere. L'uomo non è soltanto una libertà che si crea da sé. L'uomo non crea se stesso. Egli è spirito e volontà, ma è anche natura, e la sua volontà è giusta quando egli ascolta la natura, la rispetta e quando accetta se stesso per quello che è, e che non si è creato da sé. Proprio così e soltanto così si realizza la vera libertà umana.

- g) Se l'esodo è la condizione umana, se l'uomo è un pellegrino verso la vita e un mendicante del cielo, la grande tentazione sarà quella di fermare il cammino, di sentirsi arrivati, non più esuli in questo mondo, ma possessori, dominatori di un oggi che vorrebbe arrestare la fatica del viaggio. Una tradizione ebraica racconta di alcuni giovani, che chiedono a un vecchio rabbino quando sia cominciato l'esilio di Israele. "L'esilio di Israele - risponde il Maestro - cominciò il giorno in cui Israele non soffrì più del fatto di essere in esilio". L'esilio non comincia quando si lascia la patria, ma quando non c'è più nel cuore la struggente nostalgia della patria. L'esilio è di chi ha dimenticato il destino, la meta più grande, il cielo del desiderio e della speranza. Heidegger, parlando della "notte del mondo" nella quale ci troviamo, dice che essa è l'assenza di patria, perché il dramma dell'uomo moderno non è la mancanza di Dio, ma il fatto che egli non soffre più di questa mancanza. Il dramma è di non avvertire

³⁴ Discorso di Benedetto XVI al Bundestag, BERLINO, giovedì, 22 settembre 2011

più il bisogno di superare la morte, è di considerare dimora e patria, e non esilio, questo tempo presente. L'illusione di sentirsi arrivati, il pretendersi soddisfatti, compiuti nella propria vicenda, questa è la malattia mortale. Si è morti quando il cuore non vive più l'inquietudine e la passione del domandare, il desiderio del cercare ancora, di trovare per ancora domandare e cercare. Quando non lascerai più che a guidare i Tuoi passi sia la stella splendente nella notte, allora avrai perso la Tua lotta con la morte.

- h) L'uomo che si ferma, sentendosi padrone e sazio della verità, l'uomo per il quale la verità non è più Qualcuno, da cui essere posseduto sempre più profondamente, ma qualcosa da possedere, quell'uomo ha ucciso in se stesso non solo Dio, ma anche la propria dignità di essere umano. La condizione umana è, insomma, una condizione esodale: l'uomo è in esodo, in quanto è chiamato permanentemente ad uscire da sé, ad interrogarsi, ad essere in cerca di una patria. Martin Lutero avrebbe detto sul letto di morte: "Wir sind Bettler: hoc est verum!" – "Siamo dei poveri mendicanti, questa è la verità". Sono parole dette da un "homo religiosus" alla sera della vita, quando è ormai sulla soglia del mistero liberante per inabissarsi in esso e tutto vede nella verità che non mente. Povero mendicante è l'uomo nella verità del suo cuore e nel cuore della storia: un cercatore della verità, un mendicante del cielo. A quest'uomo, che siamo ognuno di noi nel più profondo di noi stessi, si rivolge la *Lettera ai cercatori di Dio* partendo dalle domande che ci uniscono tutti: felicità e sofferenza, amore fallimenti, lavoro e festa, giustizia e pace, la sfida di Dio...

2) GUIDATI DALLA STELLA:

l'annuncio del Dio che ha tempo per l'uomo.

- a) Se l'uomo è alla ricerca di Dio, Dio non di meno è alla ricerca dell'uomo. È quanto ci testimonia il Vangelo di Gesù: il Dio che egli annuncia è il Dio dell'avvento, il Dio che ha tempo per l'uomo. È il Dio che viene: venuto una volta, egli ha dischiuso un cammino, ha acceso un'attesa, ancora più grande del compimento realizzato. È questo il kérygma, l'annuncio gioioso del Dio con noi, l'eterno Emmanuele.
- b) Perciò, nella tradizione cristiana l'avvento di Dio nella storia è pensato come *revelatio*, una rivelazione: è uno svelarsi che vela, un venire che apre cammino, un ostendersi nel ritrarsi che attira. Negli ultimi secoli la teologia cristiana ha concepito la rivelazione soprattutto come *Offenbarung*, apertura, manifestazione totale. Così, in essa l'avvento di Dio è stato spesso pensato come esibizione senza riserve. Dio si sarebbe del tutto consegnato nelle nostre mani: la storia - dirà Hegel - non è che il "curriculum vitae Dei", il pellegrinaggio di Dio per divenire se stesso. Con feroce parodia Nietzsche affermerà che questo "Dio è diventato finalmente comprensibile a se stesso nel cervello hegeliano". È questa presunzione di ridurre Dio a certezza luminosa, a definizione chiara ed evidente, la pretesa dell'ideologia moderna, in tutte le sue forme, anche teologiche. Ma questo è precisamente l'opposto dell'annuncio cristiano: interpretare la rivelazione come manifestazione totale, come risposta incondizionata e senza riserve alle domande del nostro cuore o della nostra mente, è il più grande tradimento che di essa si possa fare.
- c) È allora necessario liberarsi dal fraintendimento radicale del concetto di rivelazione. Perché *revelatio* è, sì, un togliere il velo, ma è anche un più forte nascondere. *Re-velare* è anche un'intensificazione del *velare*, un nuovamente velare. È questo l'avvento di Dio nelle nostre parole, nella nostra carne: rivelandosi, l'Eterno non solo si è detto, ma si è anche più altamente taciuto. Rivelandosi Dio si vela. Comunicandosi si nasconde. Parlando si tace. Maestro del desiderio, Dio è colui che dando se stesso, al tempo stesso si nasconde allo sguardo. Dio è colui che rapendoti il cuore, si offre a te sempre nuovo e lontano. Il Dio di Gesù Cristo è inseparabilmente il Dio rivelato e nascosto, *absconditus in revelatione - revelatus in absconditate!* Perciò, la rivelazione non è ideologia, visione totale, ma è parola che schiude i sentieri abissali dell'eterno Silenzio. Questa intuizione è presente fin dalle origini della fede

cristiana, che riconosce ben presto il Cristo come “il Verbo procedente dal Silenzio” (Sant’Ignazio di Antiochia, *Ad Magnesios*, 8). Essa permane nella tradizione della fede, specialmente nella testimonianza dei mistici. San Giovanni della Croce in una delle sue *Sentenze d’amore* dice: “Il Padre pronunciò la Parola in un eterno silenzio, ed è in silenzio che essa deve essere ascoltata dagli uomini”. Il luogo e l’origine della Parola è il Silenzio. Questo divino Silenzio col linguaggio del Nuovo Testamento lo chiamiamo Padre. Il Padre genera la Parola, il Figlio. E noi accoglieremo la Parola se, ascoltandola, la trascenderemo verso il Silenzio della sua origine. Obbedisce veramente alla Parola chi non si ferma alla lettera, ma ruminando la Parola, scava in essa per entrare nei sentieri del Silenzio.

La sfida del silenzio³⁵

La Bibbia è sì parola di Dio; ma una parola che si caratterizza più per il silenzio che per altro. E' stato André Neher, ne *L'esilio della parola*, ad affermare che il silenzio costituisce il paesaggio della Bibbia dove il Signore non può essere conosciuto faccia a faccia ma solo da dietro, a terga: «lo farò passare davanti a te tutta la mia bontà [...] ma tu non potrai vedere la mia faccia, perché un uomo non può vedere me e vivere [...] Quando passerà la mia gloria, io ti porrò nella cavità della roccia, ti coprirò con la mia mano. Poi ritirerò la mia mano e mi vedrai da dietro, ma non potrai vedere la mia faccia» (Es. 33, 18-23). Questo silenzio è uno sperimentare, nella drammaticità del fallimento, che il linguaggio di Dio non è solo quello della parola e della risposta, ma che anche quello conturbante del silenzio. È perciò che si può riconoscere nella rivelazione biblica la presenza di almeno due fondamentali e diverse concezioni di Dio: “il Dio dei ponti sospesi” e “il Dio dell’arcata spezzata”. “L’una, installata nella sicurezza di una fine conciliatrice, che pone sull’altra riva, di fronte all’alfa di questa, un Omega, tanto solidamente ancorato alla terra ferma quanto le arcate simmetriche di un ponte sospeso... L’altra concezione introduce in questo edificio troppo bello l’indizio di insicurezza, non proteggendo il ponte contro alcuna scossa accidentale, non garantendo l’uomo che lo attraversa contro alcun pericolo, fosse pure mortale...”³⁶. Il Dio dell’arcata spezzata restituisce all’uomo la dignità del rischio, perché lo responsabilizza davanti al futuro senza garantirgli niente, rendendolo attento al valore dell’opera presente, a prescindere da ogni risultato o ricompensa promessi. “Dio si è ritirato nel silenzio, non per *evitare* l’uomo, ma, al contrario, per *incontrarlo*; è tuttavia un incontro del Silenzio con il silenzio. Due esseri di cui l’uno tentava di sfuggire all’altro sulla scena luminosa del Faccia a Faccia, si ritrovano nel rovescio silenzioso dei Volti nascosti... Cessando di essere un rifugio, il silenzio diventa il luogo della suprema aggressione. La libertà invita Dio e l’uomo all’appuntamento ineluttabile, ma è l’appuntamento dell’universo opaco del silenzio”³⁷. I tempi del silenzio divino sono i tempi della libertà umana, perché nella loro dolorosa ambiguità pongono l’uomo solo di fronte alle sue scelte, del tutto libero rispetto al Dio che si ritrae³⁸. Lo scandalo del silenzio divino rivela così a Israele il

³⁵ Cfr. il mio lavoro *Fede e ragione* 61 ss. <http://www.donbordignon.net/documenti/FEDE%20E%20RAGIONE.pdf>

³⁶ NEHER A., *L’esilio della parola*, Marietti 1983, 146.

³⁷ Id. 178.

³⁸ Il problema è che il silenzio di Dio non sempre viene rispettato. E, allora, si cerca di riempire il silenzio di Dio con le inutili e colpevoli parole umane: “Giobbe[...] è assalito da una turba di chiacchieroni che lo stanano dalla sua solitudine durante tutta la durata dell’eclissi divina. [...] Ah, se fossero venuti soltanto per consolarlo, se il versetto 13 del capitolo II del libro di Giobbe si fosse prolungato fino all’inizio del capitolo XXXVIII, se apprendessimo adesso che i suoi amici «sedettero accanto a lui in terra, senza che nessuno gli rivolgesse parola perché vedevano che molto grande era il suo dolore», se questo silenzio degli uomini fosse stato la sola replica alle grida di Giobbe [...] allora, potremmo trovare naturale e persino benvenuta questa presenza silenziosa degli uomini accanto all’uomo abbandonato dalla parola di Dio. [...] Ma gli amici di Giobbe rompono questo silenzio della simpatia [...] e appena sentono urlare Giobbe per la prima volta, intonano il contrappunto della parola, e impegnano con Giobbe un dialogo sfibrante. [...] Quei quattro uomini si danno il cambio, si alternano, per tessere di volta in volta reti loquaci in cui desiderano sorprendere Giobbe come in una trappola. Il loro obiettivo è di ottenere la confessione. Occorre a tutti i costi che nel processo, Giobbe sia costretto a dichiararsi colpevole. [...] Gli amici di Giobbe sono profondamente convinti che al silenzio di Dio non ci sia nessun’altra motivazione che la colpevolezza dell’uomo. Dio tace perché l’uomo è colpevole. E se, nonostante lo spiegamento di una

suo Dio come il Dio della libertà, che non garantisce nulla, non assicura nulla, ma invita l'uomo a giocare e rischiare tutto nell'opera, che non dà per scontato alcun risultato finale. Così, è il continuo intersecarsi del divino silenzio e della Parola di Dio che fa dell'etica ebraica inseparabilmente l'etica della libertà e l'etica della pura Legge, del comandamento amato più di Dio, perché Dio può ritrarsi e tacere, ma la Parola continua a domandare e ad esigere di essere obbedita: "Amare la Torà più di Dio significa giungere a un Dio personale"³⁹.

Anche al cuore della rivelazione del Nuovo Testamento sta, però, il linguaggio del silenzio: il Vangelo cristiano si offre in pienezza lì dove il silenzio di Dio raggiunge il suo vertice abissale, rotto solo dal grido dell'ora nona, su quella Croce che è supremo scandalo per i Giudei, e non di meno follia per le genti, inaccettabile compromissione di Dio con la passione umana. Le motivazioni di questa radicale "absconditas Dei sub contrario" sono anzitutto quelle della teologia negativa: il negativo veicola meno inadeguatamente il divino, proprio perché esclude ogni confusione di grandezza umana con la Trascendenza di Dio. Ma questa motivazione va saldata a quella propriamente cristologica, all'effettiva cioè "absconditas Dei" in Cristo e nella sua croce: è la dialettica della rivelazione, l'ostendersi del divino nel suo contrario, secondo l'originaria accezione della parola "re-velatio". "Revelatio", come il greco *apokálypsis*, dice al tempo stesso un infittirsi ed un cadere del velo, lo svelarsi di ciò che è nascosto e il velarsi di ciò che è rivelato.

La "re-velatio" non toglie, dunque, la differenza fra i mondi che mediante essa entrano in contatto: Dio resta Dio e il mondo resta mondo, anche se Dio entra nella storia ed all'uomo è offerta la possibilità di partecipare alla vita divina. Questo significa che, se nella rivelazione Dio si manifesta nella Parola, al di là di questa Parola, autentica auto-comunicazione divina, sta e resta un divino Silenzio. La Parola esce dal Silenzio ed è nel Silenzio che essa viene a risuonare: come c'è una provenienza della Parola dalla silenziosa Origine, così c'è una destinazione della Parola, un suo "avvenire", come luogo del suo avvento. Il Verbo sta fra due silenzi: gli "altissima silentia Dei" della tradizione mistica cristiana.

Il silenzio è la rivelazione di Dio. Un silenzio che sembra essere diventato assoluto oggi (e non solo perché veniamo dopo Auschwitz). Resta un dubbio: «E se Dio fosse veramente morto? Se il silenzio post-biblico non fosse un'eclissi accidentale, ma il frutto, il risultato di una disparizione, impreveduta ma reale, di quel piccolo grano con cui la Parola si nutre e che chiamiamo l'Assoluto? Se, all'opposto, fosse il compagno umano ad essersi smarrito cammin facendo, e se il silenzio post-biblico non fosse che l'indizio di un fatto la cui realtà non potrebbe mai né verificarsi, né esser contestata, e cioè che la storia post-biblica non è più che un sogno, una ripetizione memoriale di qualcosa che l'umanità ha vissuto una volta, ma che non è più vissuta oggi se non nella memoria di Dio?»⁴⁰.

- d) Questo ci dice la rivelazione cristiana: Dio è Parola, Dio è Silenzio. La Parola è e resta l'unico accesso al Silenzio della divinità, l'indispensabile luogo a cui resteremo appesi, come inchiodati alla Croce. Tuttavia, ameremo la Parola, l'ascolteremo veramente quando l'avremo trascesa per camminare in una inesausta, perseverante ricerca verso le profondità del Silenzio. Questo ci hanno insegnato i nostri padri nella fede: la "lectio divina", la "ruminatio Verbi" non sono che vie per imparare ad ascoltare nella Parola il Silenzio da cui essa proviene, l'abisso che essa dischiude. Credere nella Parola dell'avvento sarà allora lasciare che la Parola, schiudendo i sentieri del Silenzio, ci contagi questo Silenzio e ci apra a dire nello Spirito le parole della vita. Perciò è doveroso non pronunciare mai la Parola, senza

retorica varia e persuasiva, gli amici non riescono a far sì che Giobbe condivida la loro convinzione, se non ottengono la sua confessione, perlomeno vengono lasciati liberi di parlare abbastanza a lungo perché qualcosa del loro veleno si insinuï nello spirito del lettore." Id. 44 – 45.

³⁹ E. LÉVINAS, *Difficile liberté*, Paris 1963, 193.

⁴⁰ NEHER A., *L'esilio della parola* cit. 147.

prima aver lungamente camminato nei sentieri del Silenzio. Così, la Parola sta fra due silenzi, il Silenzio dell'origine e il Silenzio del destino o della patria, il Padre e lo Spirito Santo. Tra questi due Silenzi - gli "altissima silentia Dei" - è la dimora del Verbo. Ed io accoglierò il Dio dell'avvento, il Dio della Parola, se in questa Parola troverò l'accesso agli abissi del Silenzio, e se, camminando in essa e attraverso di essa nei sentieri del Silenzio, lascerò che questa Parola mi abiti, si ripeta in me, si dica nel mio silenzio, affinché io stesso divenga il riposo della Parola, il luogo dove la Parola si lascia custodire e dire, come nel grembo verginale della Donna che ha detto "sì" al mistero dell'avvento. Perciò, il kérygma è parola che dice e tace, che provoca ed evoca: e perciò nella *Lettera ai cercatori di Dio* l'annuncio è presentato con tratti brevi, in forma soprattutto narrativa, come voce di testimoni legati alla catena degli innumerevoli altri testimoni della tradizione della fede, da parola a parola, da silenzio a silenzio. Così lo presentano i capitoli della seconda parte, dedicati rispettivamente al Gesù storico, al Cristo del kérygma, alla Trinità, alla Chiesa, alla vita secondo lo Spirito, di cui è icona eloquente la Vergine Madre Maria...

L'agonia della parola e del pensiero

"Abbiamo visto come il silenzio abiti al centro del libro della parola. Ciò che ora vorrei fare è cogliere le conseguenze che questo comporta per il nostro modo di vivere, di pensare, di amare. Lo farò seguendo sette punti..."

La prima tappa l'ho chiamata la sfida dell'interruzione.

Nella vita si trovano risposte vere, quando si hanno domande vere. Io non avrei timore di dire che la domanda vera è la domanda dell'infinito dolore del mondo. E poiché di questo dolore la sentinella è la morte, vorrei dire che il pensiero nasce dal dolore, il pensiero è figlio della morte.

Quando non c'è sofferenza, non c'è neanche pensiero e quando c'è pensiero vero, ci sarà anche dolore. Il pensiero è agonia, perché è lottare con la morte, lottare con la ferita ineludibile del dolore. A proposito un testo di Hegel: «Non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione, anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare se stesso nell'assoluta devastazione (...). Lo spirito è questa forza perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere». Hegel ci sta dicendo che il pensiero nasce dalla scissione e solo dove c'è la ferita dell'anima si diventa pensanti. Hegel prosegue: «la coscienza di questa scissione è la coscienza infelice. La coscienza infelice è la coscienza di sé come essenza duplicata e ancora del tutto impigliata nella contraddizione». Qual è la via che Hegel propone? «Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di svolta: qui essa, movendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e della vuota notte dell'al di là ultrasensibile, si inoltra nel giorno spirituale della presenzialità». In altre parole cominci a vivere veramente, quando cominci a pensare, quando la tua esistenza diventa coscienza a se stessa. Fuggire il pensiero è certo fuggire il dolore, ma fuggire il dolore è fuggire l'amore, è fuggire la vita, è fuggire il senso.

Non abbiate paura di soffrire il pensiero, di lottare con questa domanda radicale. È questo che rende la nostra vita degna di essere vissuta. Possiamo constatare che non c'è una parola capace di rispondere a tutte le domande.

Ecco il secondo punto: se è vero che il pensiero nasce dal dolore, se è vero che il dolore è la categoria universale, che siamo diversi dagli altri per il possesso, ma siamo solidali per la povertà, allora la nostra condizione è una condizione esodale. L'uomo è un mendicante del cielo, un viandante, un pellegrino. Siamo sempre in cerca di una patria intravista, ma non posseduta.

Heidegger dà questa definizione straordinaria dell'uomo: l'uomo è la sentinella della silenziosa quiete del transitare dell'ultimo Dio. Diventi veramente umano, quando

nel silenzio fai spazio all'ascolto di questo brivido, di questo passaggio, che è la ferita di Dio nella tua vita.

Veniamo così al terzo momento.

Se l'esistenza è esodo, che spazio ha in questa esistenza il silenzio? Io chiamo qui il silenzio provenienza e attesa della parola. Il silenzio, nell'uomo viandante, nel pellegrino del senso, è anzitutto attesa: il silenzio nasce allo stupore davanti alla inspiegabilità della vita, del dolore. Quindi il silenzio è in qualche modo il grembo dell'avvento di Dio, dove tu fai silenzio perché la ferita della morte, la ferita del dolore ti hanno colmato di stupore, di attesa, di invocazione.

Ma la Bibbia ci fa capire che il silenzio è anche un'altra cosa. Il silenzio non è solo il silenzio umano dell'attesa. Il silenzio è la provenienza, è l'origine. C'è un'immagine bellissima della tradizione biblica e mistica: l'immagine del grembo. Giovanni, nel capitolo 13, scrive che il discepolo amato era seduto al fianco di Gesù. Il testo greco è *En to kolpo tou Iesou*, "il discepolo che sta nell'utero di Gesù". Dunque, il grembo è notte, silenzio, assenza di visione, di suoni, di colori. Questo significa che il silenzio è provenienza. La nostra patria, da cui veniamo e a cui torniamo, è questo grembo notturno.

Siamo al quarto punto. Che cos'è la parola? La parola non è altro che l'avvento del silenzio. Vorrei anche chiamare questo punto: le trasgressioni di Dio. Dio esce dal silenzio attraverso un triplice esodo. Cristo è colui che vive una triplice trasgressione, un triplice esodo. Cristo è Colui che esce da Dio, Cristo è Colui che esce da se, Cristo è Colui che esce verso Dio.

Questo è il Cristo. Il Cristo è Colui in cui si condensano le trasgressioni di Dio. È l'uomo libero che si destina alla morte per amore. È il crocefisso risuscitato dal Padre che ritorna a Lui nella gloria. «Chi crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato; chi vede me, vede colui che mi ha mandato». «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato».

Anche la vita del discepolo è un triplice esodo: uscire da Dio, nel senso di dipendere dal Suo silenzio; uscire da noi stessi, nel senso di essere donne e uomini liberi; uscire verso Dio, nel senso di trasgredire la morte nella speranza.

Ecco allora il quinto punto, che vorrei chiamare le trasgressioni dell'uomo. Tutto quello che abbiamo detto cosa comporta per il nostro pensiero? Non è più possibile dire: *Cogito ergo sum*. Dovremmo dire piuttosto: *Cogitor ergo sum*; *amor ergo sum*. Io esisto non perché penso, non perché amo, ma perché scopro di essere pensato, di essere amato. Scopro che la mia casa non è la mia, ma è la casa dell'Altro in cui io esisto, da cui io vengo. Nell'abisso del silenzio di esistere, io scopro di essere donato a me stesso.

Pensare fra esodo e avvento significa riconoscersi pensati, significa riconoscere di "essere in". Significa vivere le trasgressioni dell'uomo. Siate trasgressivi! Non vi sto invitando alla banale rivolta, ma ad osare le cose più alte, di varcarne i confini dopo averne sofferto tutto l'infinito dolore. Vi sto invitando a pensare fino fondo, per andare al di là dello stupore della ragione, aprendovi al paradosso della fede.

La fede è lotta, è resa, è agonia. Se la fede non fosse agonia, sarebbe possesso, ideologia. Ma se, cre-dendo, ti misuri con l'Altro inquietante, da cui ti senti custodito e avvolto, allora la fede non può non essere agonia, che significa lotta, combattimento. Sapete che questa parola in greco ha la stessa etimologia della parola *agape*, cioè amore nel senso più alto. L'amore è lotta, e se non è così tu hai fatto dell'altro un possesso, l'hai ridotto alla tua misura. L'amore che non sia agonico è egoismo. Se la fede è agonica, come non sarà agonico il pensiero della fede? Come pensare che la teologia possa essere un pensiero riposato e riposante? La teologia è passione. Ma proprio se il pensiero della fede è un pensiero agonico tra esodo e avvento è anche un pensiero della resa e della pace. Questo è il paradosso dell'amore: l'amore ti fa felice uccidendoti. È gioia nella misura in cui è morte e quanto più tu

muori nell'amore, tanto più ritrovi te stesso: «Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà».

Finalmente arriviamo al sesto punto. Il pensiero, se in generale è un pensiero agnico, tragico, pacificato nella lotta, non può fare a meno dell'esistenza. La vita del pensiero è il pensiero della vita. Quando veramente lotti con l'altro e il tuo pensiero è lotta con l'altro, allora tu pensi la vita. Il pensiero non è un gioco. Applicando questo alla teologia, possiamo affermare che il pensiero della fede non può essere un esercizio accademico sull'asettico oggetto di ciò che tu credi. Il pensiero della fede è pensiero militante; ecco perché la teologia ha bisogno della santità, ha bisogno della preghiera, ha bisogno dell'amore, del servizio. Allora la teologia non è solo *dotta fides*, la teologia è *dotta charitas*, *dotta spes*. La teologia è, nella formula che io amo, compagnia, memoria e profezia. La teologia è compagnia perché è *dotta charitas*: amandoti, non posso non pensare il tuo dolore, le tue domande. È memoria perché *dotta fides*: amandoLo, non posso non pensare le Sue trasgressioni, il Suo esodo. È profezia perché è *dotta spes*: amandovi e amandoLo non posso non trasgredire la morte, verso l'ultimo orizzonte e l'ultima patria.

Il settimo punto può essere definito pensare in ecclesia. Karl Barth dice: «Il luogo della teologia in rapporto alla parola di Dio e ai suoi testimoni non si trova in un qualsiasi posto nel vuoto, ma, molto concretamente, nella comunità». Diceva Meesters, quando lo incontrai diciotto anni fa in Brasile: «Dobbiamo credere che un popolo ignorante ci può insegnare le cose di Dio». La teologia nasce dalla comunità, vive per la comunità»⁴¹.

3) **VIDERO IL BAMBINO E LO ADORARONO:**

la fede, dove domanda e annuncio si incontrano.

- a) Pellegrini nella notte, guidati dalla stella, i Magi hanno riconosciuto nel Bambino il dono della verità, la luce che salva. Lo hanno adorato: in questa adorazione il cercatore è stato raggiunto dalla Parola che viene dal Silenzio, da quel Dio, cioè, che ha tempo per l'uomo. Dio esce dal silenzio perché la nostra storia entri nel Silenzio della patria divina e vi dimori.
- b) L'incontro dell'umano andare e del divino venire è la fede. Essa è lotta, agonia, non il riposo tranquillo di una certezza posseduta. Chi pensa di aver fede senza lottare, non crede. La fede è l'esperienza di Giacobbe. Dio è l'assalitore notturno. Dio è l'Altro. Se tu non conosci così Dio, se Dio per te non è fuoco divorante, se l'incontro con Lui è per te soltanto tranquilla ripetizione di gesti sempre uguali e senza passione d'amore, il tuo Dio non è più il Dio vivente, ma il "Deus mortuus", il "Deus otiosus". Perciò Pascal affermava che Cristo sarà in agonia fino alla fine del tempo: questa agonia è l'agonia dei cristiani, la lotta di credere, di sperare, di amare, la lotta con Dio! Dio è altro da te, libero rispetto a te, come tu sei altro da Lui, libero rispetto a Lui. Guai a perdere il senso di questa distanza!
- c) Ecco perché il desiderio e l'inquietudine della ricerca abiteranno sempre la fede: l'aver conosciuto il Signore non esimerà nessuno dal cercare sempre più la luce del Suo Volto, accenderà anzi sempre più la sete dell'attesa. Credere è *cor-dare*, come pensavano i Medievali, un dare il cuore che implica la continua lotta con l'Altro, che non viene afferrato, ma sempre di nuovo ti afferra. Il credente è e resta in questo mondo un cercatore di Dio, un mendicante del Cielo, sulle cui labbra risuonerà sempre la struggente invocazione del Salmista: "Il tuo volto, Signore, io cerco. Non nascondermi il tuo volto" (Salmo 27,8s). Davide, l'amato, cerca il volto rivelato e nascosto del suo Dio: volto rivelato, perché non potrebbe essere cercato se in qualche misura non avesse già raggiunto e rapito il suo cuore; e, tuttavia, volto nascosto, perché resta ardente in quello stesso cuore il desiderio della visione. Nella notte del

⁴¹ B. FORTE, Parola e silenzio nella riflessione teologica, in http://www.nostreradici.it/parola_silenzio.htm.

tempo la sua anima si mostra ancora assetata della luce dell'Eterno. Il volto del Signore vuole essere sempre cercato: lo lascia intendere anche il termine ebraico "panim", "volto", vocabolo sempre plurale, che dice come il volto sia continuamente nuovo e diverso, mai uguale a se stesso eppur sempre lo stesso, com'è l'amore di Dio, fedele in eterno e proprio perciò nuovo in ogni stagione del cuore.

- d) In questa incessante ricerca del Volto amato, il credente mostra di essere veramente raggiunto, toccato e trasformato dal divino Altro, rivelato e nascosto: che cos'è peraltro la sua fede, se non il lasciarsi far prigionieri dell'invisibile? E questo avviene in un incontro sempre nuovo, mai dato per scontato, nei luoghi che la *Lettera ai cercatori di Dio* indica nella terza parte: la preghiera, l'ascolto della Parola di Dio, i sacramenti, il servizio della carità, l'attesa della vita eterna e il desiderio della bellezza divina. Chi crede non è mai un arrivato, vive al contrario da pellegrino in una sorta di conoscenza notturna, carica di attesa, sospesa tra il primo e l'ultimo avvento, già confortata dalla luce che è venuta a splendere nelle tenebre e tuttavia in una continua ricerca, assetata di aurora. Il mondo della fede non è ancora pienamente illuminato dal giorno radioso e splendido, che appartiene ad un altro tempo e ad un'altra patria, e tuttavia è sufficientemente rischiarato per sopportare la fatica di conservare l'amore e la speranza di Cristo. Pellegrino verso la luce, già conosciuta e non ancora pienamente raggiunta, chi crede avanza nella notte, appeso alla Croce del Figlio, vera stella della redenzione.
- e) Ma la fede è anche resa e abbandono: quando tu nella lotta capisci che vince chi perde e perdutamente ti consegni a Lui, quando ti arrendi all'assalitore notturno e lasci che la tua vita venga segnata per sempre da quell'incontro, puoi vivere la fede come un consegnarsi ciecamente all'Altro: "Tu mi hai sedotto, o Signore, ed io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto forza e hai prevalso... Mi dicevo: Non penserò più a lui, non parlerò più in suo nome! Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, chiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo" (Ger 20,7. 9). Nelle "confessioni" di Geremia troviamo un'altissima testimonianza di questa resa della fede: egli è un uomo che ha vissuto la lotta con Dio, ma che lottando ha saputo conoscere la capitolazione dell'amore al punto da essere pronto a consegnarsi perdutamente a Lui. Così la fede diventa anche un approdo di bellezza e di pace. Non la bellezza che il mondo conosce, non la seduzione di una verità totale, che ambisca a spiegare ogni cosa, ma la bellezza dell'Uomo dei dolori, dell'amore crocifisso, della vita donata, dell'offerta di sé al Padre e agli uomini. La pace della fede non è l'assenza di lotta, di agonia, di passione, ma è il vivere perdutamente arresi all'Altro, allo Straniero che invita, al Dio vivente.
- f) L'adorazione di cui i Magi sono testimoni non è, allora, assenza di scandalo, ma presenza di un più forte amore: la fede è scandalo, non risposta tranquilla alle nostre domande, ma, come lo è Cristo, sovversione di ogni nostra domanda, ricerca del suo Volto, desiderato, rivelato e nascosto. Solo dopo che noi lo avremo ciecamente seguito e avremo accettato di amarlo dove e come Lui vorrà, Egli diverrà per noi la sorgente della gioia che non conosce tramonto. Crederemo in Dio se saremo sempre cercatori del Suo volto, guidati dalla stella venuta nella notte, Gesù. Perciò, il credente non è che un povero ateo, che ogni giorno si sforza di cominciare a credere. Se non fosse tale, la sua fede non sarebbe altro che un dato sociologico, una rassicurazione mondana, una delle tante ideologie che hanno illuso il mondo e determinato l'alienazione dell'uomo. La sua luce resterebbe quella del tramonto: "La terra interamente illuminata risplende di trionfale sventura" (M. Horkheimer – Th. W. Adorno). Diversamente da ogni ideologia, la fede è un continuo convertirsi a Dio, un continuo consegnargli il cuore, cominciando ogni giorno, in modo nuovo, a vivere la fatica di credere, di sperare, di amare. Proprio così, la *Lettera ai cercatori di Dio* non è un punto di arrivo, ma un inizio. La luce della fede è aurora di chi sa aprirsi all'oltre e al nuovo di Dio nello stupore e nell'adorazione.

4) PER UN'ALTRA STRADA FECERO RITORNO AL LORO PAESE:

Una conclusione che è un inizio...

Da questa apologia della ricerca, di cui i pellegrini guidati dalla stella sono modello fino all'approdo pervaso dallo stupore dell'adorazione, viene allora un grande no: il no alla negligenza della fede, il no ad una fede indolente, statica ed abitudinaria. E ne viene il sì ad una fede interrogante, capace ogni giorno di cominciare a consegnarsi perduto all'altro, a vivere l'esodo senza ritorno verso il Silenzio di Dio, dischiuso e celato nella Sua Parola. Quel no raggiunge però anche il non credente tranquillo, incapace di aprirsi alla sfida del Mistero, attestato nella presunzione del "come se Dio non ci fosse", non disposto a rischiare la vita "come se Dio esistesse".

- g) Se c'è una differenza da marcare, allora, nella ricerca della verità che è la ricerca di Dio, non è anzitutto quella tra credenti e non credenti, ma l'altra tra pensanti e non pensanti, tra uomini e donne che hanno il coraggio di vivere la sofferenza, di continuare a cercare per credere, sperare e amare, e uomini e donne che hanno rinunciato alla lotta, che sembrano essersi accontentati dell'orizzonte penultimo e non fanno più accendersi di desiderio e di nostalgia al pensiero dell'ultimo orizzonte e dell'ultima patria.
- h) Con questa, è un'altra differenza che va ricordata e che resta sullo sfondo di qualunque approccio alla ricerca di Dio e agli strumenti dell'annuncio della fede: quella fra "ammiratori" e "imitatori". Così la esprime Søren Kierkegaard in un testo di grande incisività: "Che differenza c'è fra un ammiratore e un imitatore? Un imitatore è ossia aspira a *essere* ciò ch'egli ammira; un ammiratore invece rimane personalmente fuori: in modo conscio o inconscio egli evita di vedere che quell'oggetto contiene nei suoi riguardi l'esigenza d'essere o almeno d'aspirare a essere ciò ch'egli ammira» (S. Kierkegaard, *Esercizio del cristianesimo*, 812). Perciò "tutta la vita del Cristo sulla terra, dal principio alla fine, fu indirizzata assolutamente ad avere solo imitatori e a impedire gli ammiratori" (810). Essere imitatori e non ammiratori di Gesù o dei suoi testimoni più luminosi, i santi, esige però una decisione, che si può prendere solo in prima persona: "Camminare soli! Sì, nessun uomo, nessuno, può scegliere per te oppure in senso ultimo e decisivo può consigliarti riguardo all'unica cosa importante, riguardo all'affare della tua salvezza... Soli! Poiché quando hai scelto, troverai certamente dei compagni di viaggio, ma nel momento decisivo e ogni volta che c'è pericolo di vita, sarai solo" (*Vangelo delle sofferenze*, 833).
- i) L'appello a questa decisione per Cristo è la soglia cui la *Lettera ai cercatori di Dio* vorrebbe condurre: la decisione stessa non potrà che avvenire però nel cuore e nella libertà di ciascuno. Solo allora, quando avremo deciso di farci pellegrini nella notte alla luce della Stella, potremo far nostra la preghiera dell'innamorato di Dio, che ha incontrato l'Amato e ancor più desidera incontrarlo, la preghiera con cui Anselmo apre il suo *Proslogion*, voce della sua sete di autentico cercatore di Dio: "Il Tuo volto, Signore, io cerco" (Sal 26, 8). Signore Dio mio, insegna al mio cuore dove e come cercarTi, dove e come trovarTi... Che cosa farà, o altissimo Signore, questo esule, che è così distante da Te, ma che a Te appartiene? Che cosa farà il Tuo servo tormentato dall'amore per Te e gettato lontano dal Tuo volto? Anela a vederTi e il Tuo volto gli è troppo discosto. Desidera avvicinarTi e la Tua abitazione è inaccessibile... Insegnami a cercarTi e mostraTi quando Ti cerco: non posso cercarTi se Tu non mi insegni, né trovarTi se non Ti mostri. Che io Ti cerchi desiderandoTi e Ti desideri cercandoTi, che io Ti trovi amandoTi e Ti ami trovandoTi".

La via della metafora: in cammino con i Magi guidati dalla stella (Mt 2,1-12)

1) *Pellegrini nella notte: la domanda di una ricerca antica e sempre nuova...*

- a) Gettati verso la morte: la ferita del dolore e dell'assenza
- b) Assetati di vita: la potenza del domandare come lotta con la morte, voce del "mendicante del cielo" che abita in ciascuno di noi. Dalla morte alla vita...

- c) Tentati di fermarsi: catturati dall'esilio. Rimettersi sempre in cammino, da viandanti interroganti: *Wir sind Bettler, hoc est verum!* Mossi dalle grandi domande: felicità e sofferenza, amore fallimenti, lavoro e festa, giustizia e pace, la sfida di Dio...
- 2) *Guidati dalla stella: l'annuncio del Dio che ha tempo per l'uomo.*
- a) Il Dio vivente alla ricerca dell'uomo: *Deus revelans, absconditus in revelatione, revelatus in absconditate.* Non il *Deus mortuus, otiosus* dell'ideologia
 - b) Il Dio che viene: *Deus adveniens*, Silenzio dell'Origine, Parola eterna ed incarnata, Silenzio del destino
 - c) Il *kerygma*, che dice e tace, vela e rivela
- 3) *Videro il Bambino e lo adorarono: la fede, dove domanda e annuncio si incontrano*
- a) La fede come lotta: un incontro fra Viventi, sempre nuovo. Il Tuo volto Signore io cerco!
 - b) La fede come resa, abbandono e pace
 - c) La fede come sempre nuovo inizio. Il credente, ateo che ogni giorno si sforza di cominciare a credere. L'ateo, l'altra parte di chi crede
- 4) *Per un'altra strada fecero ritorno al loro paese: una conclusione che è un inizio...*
- a) No alla negligenza della fede; sì a una fede pensosa, interrogante
 - b) No al disimpegno del pensiero: sì al mettersi sempre di nuovo in ricerca da parte di chi non crede
 - c) No a essere ammiratori; sì a diventare imitatori. Sulla soglia della decisione che cambia il cuore e la vita