

**Diocesi di Brescia – Ufficio catechistico**  
**CORSO BIENNALE DI FORMAZIONE DEI CATECHISTI PER ADOLESCENTI E ADULTI**  
**ANNO 2008-2009**

## GESÙ CRISTO PAROLA DI DIO E SALVEZZA DELL'UOMO.

### ALCUNE SOLLECITAZIONI DELLA COSTITUZIONE DOGMATICA *DEI VERBUM* DEL CONCILIO VATICANO II SULLA DIVINA RIVELAZIONE

#### 1. GESU' CRISTO E LE ATTUALI ATTESE DI SALVEZZA

##### 1. LA RIBELLIONE A DIO IN NOME DELLA LIBERTÀ DELL'UOMO

- Ludwig Feuerbach (1804-1872): le radici teologiche della protesta umana contro Dio

«La religione, perlomeno quella cristiana, è l'insieme dei rapporti dell'uomo con se stesso, o meglio con il proprio essere, riguardato però come un altro essere. L'essere divino non è altro che l'essere dell'uomo liberato dai limiti dell'individuo, cioè dai limiti della corporeità e della realtà, e oggettivato, ossia contemplato e adorato come un altro essere da lui distinto. Tutte le qualificazioni dell'essere divino sono perciò qualificazioni dell'essere umano»<sup>1</sup>.

- Karl Marx (1818-1883): la religione come sovrastruttura politico-economica

«La religione è la coscienza di sé e la consapevolezza del proprio valore dell'uomo, il quale o non ha ancora acquistata la propria autonomia o l'ha già perduta. Ma l'uomo non è un essere astratto che vaga fuori del mondo. L'uomo non è altro che il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo stato, questa società producono la religione, che è una conoscenza capovolta del mondo, appunto perché essi costituiscono un mondo capovolto»<sup>2</sup>.

- Sigmund Freud (1856-1939): la religione come stadio infantile della personalità

“Fin da allora non ho più dubitato che sia possibile concepire i fenomeni religiosi solamente usando il modello dei sintomi nevrotici individuali a noi familiari, come ritorni di significativi eventi da lungo tempo dimenticati della storia primordiale della famiglia umana; non ho più avuto dubbi che essi debbano il loro carattere coattivo a quest'origine”<sup>3</sup>.

- Friedrich Nietzsche (1844-1900): la drammaticità di una vita umana segnata dalla morte di Dio

«Dov'è andato Dio?... Ben voglio io dirvelo! Noi l'abbiamo ucciso, voi ed io! Noi tutti siamo i suoi assassini! Ma come, dunque, abbiamo noi fatto ciò? Come mai abbiamo potuto tracannar tutto il mare? Chi, dunque, ci ha dato la spugna per cancellare tutto l'orizzonte intorno? Che cosa abbiamo noi fatto, quando abbiamo svincolato questa Terra dalle catene che la avvincevano al suo Sole? Verso dove si muove essa ora? Verso dove andiamo noi? Lungi da tutti i soli? O non precipitiamo piuttosto incessantemente? E in dietro e di lato e in avanti e da tutte le parti? C'è forse ancora un sopra e un sotto? E non erriamo noi, come per un infinito nulla? E lo spazio vuoto non ci persegue col suo alito? E non fa più freddo ora? Non discende forse, senza mai tregua, la notte, e qualche cosa di più che la notte? Non devono le lanterne venire accese di pieno giorno? E non udiamo ancora nulla dei secchi colpi dei becchini, i quali seppelliscono Dio? Non ci giunge ancora alle narici l'odore della putrefazione divina? - anche gli dèi si putrefanno. Dio è morto! Dio rimane morto! E noi l'abbiamo ucciso! Come ci consoliamo noi, assassini di tutti gli assassini? Ciò che il mondo ha sinora posseduto, di più santo e di più possente, s'è svenato sotto i nostri coltelli - chi dovrà lavare da noi questo sangue? Con quale mai acqua potremmo noi purificarci? Quali sacrifici espiatori, quali feste sacre propiziatrici dobbiamo noi inventare? La grandezza di questa azione non è essa, forse, troppo immane per noi? Non dobbiamo noi stessi, forse, divenire dèi, per apparire degni di essa? Non c'è stata mai un'azione più grandiosa di questa, - e tutti quelli che dopo di noi nasceranno, apparterranno necessariamente, in

<sup>1</sup> *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Bari 1962, 39.

<sup>2</sup> *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. MARX, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino 1975, 394

<sup>3</sup> *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, in S. FREUD, *Opere*, Boringhieri, XI, 1979, 382

grazia di quest'azione, a una storia superiore a tutte quelle che sono sinora esistite!"<sup>4</sup>.

- Dall'eroica protesta della libertà umana contro Dio, al rassegnato agnosticismo e alla condanna dell'arbitrio

## 2. LA RIBELLIONE A DIO IN NOME DEL DOLORE

A. Camus: "...se l'ordine del mondo è regolato dalla morte, perché di questo si tratta: alla fine la forza del dolore, il pungiglione velenoso del dolore, è la morte, forse val meglio per Dio che non si creda in lui e che si lotti con tutte le forze contro la morte, senza levare gli occhi verso il cielo dove lui tace"<sup>5</sup>.

S. Beckett: «Dio, che carogna, non esiste»<sup>6</sup>

A. Camus "Non voglio l'armonia: per amore stesso della umanità, non la voglio. Voglio che si rimanga, piuttosto, con le sofferenze ancora invendicate. Preferisco, io, rimanere nel mio stato di invendicata sofferenza e d'implacato scontento, dovessi pure non essere nel giusto. Troppo caro, in conclusione, hanno valutato l'armonia: non è davvero per le tasche nostre pagare tanto d'ingresso. Quindi, il mio biglietto d'ingresso, io mi affretto a restituirlo. E se appena appena sono un uomo onesto, ho l'obbligo di restituirlo il più presto possibile. E così faccio appunto. Non è che non accetti Dio, Aliscia: semplicemente Gli restituisco, con la massima deferenza, il mio biglietto"<sup>7</sup>.

## 3. LA PROVOCAZIONE POST-MODERNA E IL CRISTIANESIMO

- La violenza "intollerante" della verità (cristiana) e il fascino ammaliante del paganesimo

- Le provocatorie/provocanti questioni del postmoderno dinnanzi al cristianesimo

1) esasperazione della legge di amore e dell'amore come legge... nei confronti di tutti; 2) esasperazione del pensiero del peccato; 3) si pensa di Dio in modo troppo grande; 4) il cristianesimo si barcamena con l'idea della redenzione e della giustificazione; 5) acutizzazione della storicità; 6) questa montatura conduce ad un cristianesimo moralizzato e dogmatizzato

## 4. COME RENDERE RAGIONE DEL CRISTIANESIMO IN QUESTO CONTESTO?

- L'icona biblica di 1 Pietro 3, 15b-16

*E chi potrà fare del male se sarete ferventi nel bene? E se anche doveste soffrire per la giustizia, beati voi! Non vi sgomentate per paura di loro, né vi turbate, ma adorare il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere [pros apologhian] a chiunque vi domandi ragione [logion] della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché nel momento stesso in cui si parla male di voi rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo (1Pt 3,13-16).*

- Le "frasi-sintetiche" di s. Agostino: "credo ut intelligam et intelligo ut credam"<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> *La gaia scienza*, Bocca, Torino 1905, 119-120

<sup>5</sup> A. CAMUS, *La peste*, Bompiani, Milano 1985, 98-99

<sup>6</sup> T. BECKETT, *Finale di partita*, in *Il teatro di Samuel Beckett*, Mondadori, Milano 1986, 123-171

<sup>7</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1993, 328

<sup>8</sup> Cfr. *Sermones*, 43,7,9 (PL 38,258).

## 1. GESU' CRISTO E LE ATTUALI ATTESE DI SALVEZZA

Per comprendere la situazione religiosa contemporanea, non è possibile prescindere dalle radici da cui è iniziato il movimento di progressiva protesta/allontanamento/messa in discussione di Dio. Perché se è vero che ciò non significa che la “causa” della situazione odierna sia dovuta automaticamente al passato; ma – questa l’ipotesi che ci guida – la storia di com’è iniziata e si è evoluta la storia moderna della messa in questione di Dio, può suggerire alcuni filoni per pensare, nominare e guardare la situazione attuale. Che – com’è noto – è stata quasi esclusivamente appannaggio di ricerche sociologiche o pastorali... ma che – generalmente – difetta di una serietà di approccio teorico. Come si è arrivati alla situazione religiosa contemporanea in Occidente? Perché sembra non essere più “automatico”, “normale” credere in Dio? Da chi e com’è iniziato questo processo che distingue nettamente la situazione religiosa dell’Ottocento, da quella del Novecento?

## 1. LA RIBELLIONE A DIO IN NOME DELLA LIBERTÀ DELL'UOMO

### Ludwig Feuerbach (1804-1872), ovvero sia le radici teologiche della protesta umana contro Dio

Nella sua opera *Das Wesen des Christentums* (1841) afferma che “il mistero della teologia” è “l'antropologia”.

La religione è

“coscienza dell'infinito; essa dunque è, e non può essere altro, che la conoscenza che l'uomo ha, non della limitazione, ma dell'infinità del proprio essere”<sup>9</sup>.

“Ciò che l'uomo pone come oggetto null'altro è che il suo stesso essere oggettivo. Come l'uomo pensa quali sono i suoi principi, tale è il suo dio: quanto l'uomo vale, tanto e non più vale il suo dio. La coscienza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé. Tu conosci l'uomo dal suo dio e, reciprocamente, Dio dall'uomo; l'uno e l'altro si identificano. Per l'uomo Dio è il proprio spirito, la propria anima, e ciò che per l'uomo è spirito, ciò che è la sua anima, il suo cuore, quello è il suo dio: Dio è l'intimo rivelato, l'essenza dell'uomo espressa; la religione è la solenne rivelazione dei tesori celati dell'uomo, la pubblica professione dei suoi segreti d'amore”<sup>10</sup>.

E ancora:

«La religione, perlomeno quella cristiana, è l'insieme dei rapporti dell'uomo con se stesso, o meglio con il proprio essere, riguardato però come un altro essere. L'essere divino non è altro che l'essere dell'uomo liberato dai limiti dell'individuo, cioè dai limiti della corporeità e della realtà, e oggettivato, ossia contemplato e adorato come un altro essere da lui distinto. Tutte le qualificazioni dell'essere divino sono perciò qualificazioni dell'essere umano»<sup>11</sup>.

L'uomo delinea, «proietta» quindi per così dire il suo proprio essere auspicabile, la realizzazione e il compimento di se stessa in un essere che chiama «Dio». Di conseguenza, Feuerbach capovolge poi anche l'affermazione di Genesi 1,27: «Dio creò gli uomini a sua immagine; ad immagine di Dio li creò» così: «Dapprima l'uomo... crea Dio secondo la propria immagine, e solo allora questo Dio a sua volta... torna a creare l'uomo secondo la propria immagine»<sup>12</sup>. Qui si può effettivamente affermare: «Homo homini deus est - questo è... il supremo principio pratico che segnerà una svolta decisiva nella storia del mondo»<sup>13</sup>.

Nei *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) scrive:

“§ 1: il compito dell'età moderna fu la realizzazione e l'umanizzazione di Dio - la *trasformazione* e la *dissoluzione* della teologia nell'antropologia:

§ 2: La forma religiosa o pratica in cui avvenne questa umanizzazione fu il protestantesimo. E il Dio che è uomo, ossia il Dio umano è Cristo - Cristo soltanto è il Dio del protestantesimo. Il protestantesimo non si preoccupa più, come fa invece il cattolicesimo, di ciò che Dio è in se stesso, ma solo di ciò che *Dio è per gli uomini*; non ha quindi più, come il cattolicesimo, una tendenza speculativa o contemplativa; non è più teologia, ma, essenzialmente, cristologia, cioè *antropologia religiosa*”<sup>14</sup>

<sup>9</sup> *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Bari 1962, 26

<sup>10</sup> *ivi* 37-38.

<sup>11</sup> *ivi* 39.

<sup>12</sup> *ivi* 147

<sup>13</sup> *ivi* 321

<sup>14</sup> *La filosofia dell'avvenire*, Laterza, Bari 1967, 93

### **Karl Marx (1818-1883), ovvero la religione come sovrastruttura politico-economica**

Marx adatta in un primo momento la posizione fondamentale della critica massiva da Feuerbach alla religione, quando nell'introduzione alla *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/44) scrive: "Il fondamento della critica irreligiosa è questa: è l'uomo che fa la religione, e non la religione che fa l'uomo"<sup>15</sup>. Poi però continua:

«E precisamente: la religione è la coscienza di sé e la consapevolezza del proprio valore dell'uomo, il quale o non ha ancora acquistata la propria autonomia o l'ha già perduta. Ma l'uomo non è un essere astratto che vaga fuori del mondo. L'uomo non è altro che il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo stato, questa società producono la religione, che è una conoscenza capovolta del mondo, appunto perché essi costituiscono un mondo capovolto»<sup>16</sup>.

Qui bisogna notare una cosa: non si parla di Dio. Al suo posto si parla di «religione» come dell'espressione di una falsa autocoscienza, che rispecchia a sua volta una falsa conoscenza del mondo. La concezione di Feuerbach è troppo astratta per Marx. Feuerbach non si rende, infatti, chiaramente conto che, nella sua realizzazione storica, l'uomo è essenzialmente condizionato dalle condizioni socio-economiche e politiche in cui vive<sup>17</sup>. Se invece si riconosce che anche queste sono estremamente criticabili, allora si capisce che sostituire semplicemente la teologia con l'antropologia, Dio con l'uomo non basta e che la "critica del cielo" va prolungata: "La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, la critica della religione in quella del diritto, la critica della teologia in quella della politica"<sup>18</sup>

La religione viene così sottoposta ad una critica radicale, in quanto essa, secondo Marx, è "la teoria generale di questo mondo... la sua sanzione morale, il suo solenne completamento, il fondamento generale della sua consolazione giustificazione"<sup>19</sup>. Tuttavia si manifesta qui un certo dissidio. Infatti

"la miseria religiosa è, da un lato, l'espressione della miseria effettiva e, dall'altro, la protesta contro questa miseria effettiva. La religione è il gemito della creatura oppressa, l'animo di un mondo senza cuore, così com'è lo spirito di una condizione di vita priva di spiritualità. Essa è l'oppio del popolo"<sup>20</sup>.

Marx sostiene quindi che la religione è il prodotto di falsi rapporti sociali, una conoscenza capovolta del mondo, poi, però aggiunge anche che essa è "il gemito della creatura oppressa" e, in quanto tale, espressione della miseria effettiva e protesta contro di questa. Nella misura comunque in cui la religione sanziona tale situazione e si limita a consolare gli uomini è, agli occhi di Marx, una droga da combattere.

<sup>15</sup> *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. MARX, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino 1975, 394

<sup>16</sup> Ivi, 394

<sup>17</sup> Cfr. le tesi 6 e 7 su Feuerbach (in MARX-ENGELS, *Le opere*, Ed. Riuniti, Roma 1962, 189-190):

*Tesi 6*: «Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali.

Feuerbach, che non penetra nella critica di questa essenza reale, è perciò costretto:

1. ad astrarre dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso in sé, ed a presupporre un individuo umano astratto - isolato;
2. l'essenza può dunque [da lui] esser concepita soltanto come "genere", cioè come universalità interna, muta, che legghi molti individui naturalmente».

*Tesi 7*: «Feuerbach non vede dunque che il "sentimento religioso" è esso stesso un prodotto sociale e che l'individuo astratto, che egli analizza, appartiene a una forma sociale determinata».

<sup>18</sup> *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. MARX, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino 1975, 395-396

<sup>19</sup> Ivi 394-395

<sup>20</sup> Ivi 395

### **Sigmund Freud (1856-1939), ovvero la religione come stadio infantile della personalità**

L'idea della proiezione è riconoscibile anche negli scritti culturali, antropologici e psicoanalitici di quest'autore. Freud si è occupato della religione in generale nonché di singole religioni in numerosi scritti, tra cui *Totem und Tabù* (1913), *Die Zukunft einer Illusion* (1927), *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) e, poco prima della morte, in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939). Le sue affermazioni storico-etnologiche meritano qualche appunto critico. Possiamo anche discutere se il suo ateismo sia frutto della sua psicoanalisi o - cosa a quanto pare più verosimile - se egli fosse già ateo quando scoprì il metodo psicoanalitico. Le sue tesi hanno esercitato una loro propria influenza storica, ed egli dovrebbe averle in fondo sostenute sino alla morte. Infatti, leggiamo nell'avvertenza seconda al terzo saggio del suo libro su Mosè:

“Ciò non vuol dire che io sia poco convinto del risultato cui sono pervenuto. La convinzione della sua correttezza l'ho acquisita già un quarto di secolo fa, quando scrissi il libro su *Totem e Tabù*, nel 1912, e da allora si è soltanto rafforzata. Fin da allora non ho più dubitato che sia possibile concepire i fenomeni religiosi solamente usando il modello dei sintomi nevrotici individuali a noi familiari, come ritorni di significativi eventi da lungo tempo dimenticati della storia primordiale della famiglia umana; non ho più avuto dubbi che essi debbano il loro carattere coattivo a quest'origine, e che dunque, agiscano sugli uomini in forma del loro contenuto di verità *storica*”<sup>21</sup>.

In *Die Zukunft einer Illusion* troviamo la sua tesi fondamentale: le rappresentazioni religiose

«non sono esiti dell'esperienza o risultati di un'attività di pensiero, ma sono illusioni, appagamenti dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità; il segreto della loro forza sta nella forza stessa di questi desideri”<sup>22</sup>.

Sono desideri infantili quelli che spingono il bambino ad invocare un Padre al di là della sua infanzia, l'umanità a continuare a fare altrettanto al di là delle fasi primitive della sua storia<sup>23</sup>. Di fronte ad un simile infantilismo Freud auspica una “educazione alla realtà”, che non può però essere impartita dalle religioni.

Nella *Neue Folge der Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse* (1933) egli ha sintetizzato così la propria critica:

“Mentre le singole religioni contendono fra loro su quale di esse sia in possesso della verità, noi riteniamo che il contenuto di verità della religione possa essere del tutto trascurato. La religione è un tentativo di vincere il mondo dei sensi, nel quale siamo posti, per mezzo del mondo dei desideri che abbiamo sviluppato in noi in seguito a necessità biologiche e psicologiche. Ma in quest'opera non può riuscire. Le sue dottrine recano l'impronta dei tempi in cui sono sorte, tempi di ignoranza, appartenenti all'infanzia del genere umano. Le sue consolazioni non meritano fiducia. L'esperienza ci insegna che il mondo non è un giardino d'infanzia. Le esigenze etiche, che la religione vuole accentuare, richiedono ben altri fondamenti; essendo indispensabili alla società umana, è pericoloso mettere in rapporto la loro osservanza con la fede religiosa. Se si cerca di inserire la religione nel percorso evolutivo dell'umanità, essa non appare come una conquista permanente, ma piuttosto un corrispettivo della nevrosi attraverso cui ogni individuo civilizzato deve passare nel suo itinerario dall'infanzia alla maturità”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> *L'uomo Mosè e la religione monotheistica*, in S. FREUD, *Opere*, Boringhieri, XI, 1979, 382

<sup>22</sup> *L'avvenire di un'illusione*, ivi, X, 1978, 460

<sup>23</sup> Cfr. al riguardo *Totem e Tabù*, cap. 4 *Il ritorno del totemismo nei bambini*, ivi, VII, 1975, 105-164; ivi anche a proposito del giudaismo come religione del padre e del cristianesimo come religione del figlio l'opera *L'uomo Mosè e la religione monotheistica*, ivi, XI, 1979, Saggio III, 1/D e Saggio III, 2/H).

<sup>24</sup> *Introduzione alla psicoanalisi* [nuova serie di lezioni], ivi XI, 1979, 271

### **Friedrich Nietzsche (1844-1900), ovvero la drammaticità di una vita umana segnata dalla morte di Dio.**

Il passo classico sulla morte, anzi sull'uccisione di Dio, ricorre nel terzo libro della *Fröhliche Wissenschaft* (1882). In esso Nietzsche racconta dell'uomo folle, che in pieno giorno gira con una lanterna per il mercato e grida: «Io cerco Dio!». A chi lo deride egli risponde:

«Dov'è andato Dio?... Ben voglio io dirvelo! Noi l'abbiamo ucciso, voi ed io! Noi tutti siamo i suoi assassini! Ma come, dunque, abbiamo noi fatto ciò? Come mai abbiamo potuto tracannar tutto il mare? Chi, dunque, ci ha dato la spugna per cancellare tutto l'orizzonte intorno? Che cosa abbiamo noi fatto, quando abbiamo svincolato questa Terra dalle catene che la avvincevano al suo Sole? Verso dove si muove essa ora? Verso dove andiamo noi? Lungi da tutti i soli? O non precipitiamo piuttosto incessantemente? E in dietro e di lato e in avanti e da tutte le parti? C'è forse ancora un sopra e un sotto? E non erriamo noi, come per un infinito nulla? E lo spazio vuoto non ci persegue col suo alito? E non fa più freddo ora? Non discende forse, senza mai tregua, la notte, e qualche cosa di più che la notte? Non devono le lanterne venire accese di pieno giorno? E non udiamo ancora nulla dei secchi colpi dei becchini, i quali seppelliscono Dio? Non ci giunge ancora alle narici l'odore della putrefazione divina? - anche gli dèi si putrefanno. Dio è morto! Dio rimane morto! E noi l'abbiamo ucciso! Come ci consoliamo noi, assassini di tutti gli assassini? Ciò che il mondo ha sinora posseduto, di più santo e di più possente, s'è svenato sotto i nostri coltelli - chi dovrà lavare da noi questo sangue? Con quale mai acqua potremmo noi purificarci? Quali sacrifici espiatori, quali feste sacre propiziatrici dobbiamo noi inventare? La grandezza di questa azione non è essa, forse, troppo immane per noi? Non dobbiamo noi stessi, forse, divenire dèi, per apparire degni di essa? Non c'è stata mai un'azione più grandiosa di questa, - e tutti quelli che dopo di noi nasceranno, apparterranno necessariamente, in grazia di quest'azione, a una storia superiore a tutte quelle che sono sinora esistite!».

Vedendo poi le facce stupide dei suoi ascoltatori, il folle aggiunge:

«Io giungo troppo presto..., non questo è ancora il mio tempo. Questo mostruoso avvenimento è ancora per via, non è ancora giunto agli orecchi degli uomini; la folgore e il tuono richiedono, pure essi, tempo, e tempo richiede la luce degli astri, come anche le azioni stesse, pure dopo essere state compiute, per venire sia vedute che udite. Cotest'azione è pur sempre più lontana dagli uomini, delle più lontane costellazioni - e tuttavia sono essi che l'hanno compiuta».

Il racconto si chiude poi con le seguenti parole:

«Si narra ancora che cotesto folle sia penetrato, il giorno stesso, in parecchie chiese, e v'abbia intonato il suo *Requiem aeternam deo*. "Che cosa sono, dunque, ancora queste chiese, se non le tombe e i monumenti sepolcrali di Dio?"»<sup>25</sup>.

La morte di Dio ha quindi esercitato un'influenza storica mediante due idee: il nichilismo e l'oltre-uomo. Il nichilismo ha avuto per lungo tempo un accento prevalentemente negativo, mentre l'oltre-uomo ha suscitato attese positive in un mondo dalla mentalità ottimistica ed evolutzionistica.

«Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al "perché". Che significa nichilismo? Che i supremi valori si svalutano»<sup>26</sup>.

«Pensiamo questo pensiero nella sua forma più spaventosa: l'esistenza così come essa è, priva di senso e di scopo alcuno, eppure inevitabilmente ritornante, senza mai finire nel nulla: "l'eterno ritorno". Questa è la forma estrema

<sup>25</sup> *La gaia scienza*, Bocca, Torino 1905, 119-120

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli-M. Montinari, Berlin-New York 1980, XII, 350

del nichilismo: il nulla (il "senza senso") eternamente!»<sup>27</sup>.

Nel grande giorno della morte di Dio emerge contemporaneamente la figura dell'oltre-uomo:

«Morti sono tutti gli dei; ora noi vogliamo che l'oltre-uomo viva» - questa sia nel grande meriggio la nostra ultima volontà!»<sup>28</sup>.

L'uomo vive tra l'una e l'altro; egli

«è una corda tesa tra l'animale e l'oltre-uomo, una corda al di sopra di un precipizio. Pericolo passare al di là, pericolo la traversata, pericolo il guardare indietro, pericolo rabbrivire e fermarsi. La grandezza dell'uomo sta in questo, che egli è un ponte e non uno scopo; ciò che può farlo amare è il fatto che egli è un passaggio e un tramonto»<sup>29</sup>.

Quest'uomo si nasconde agli occhi di Dio, perché non lo sopporta:

«Ma egli... doveva morire. Guardava con occhi che tutto vedevano, vedeva gli abissi del cuore umano, tutte le sue vergogne e le sue bruttezze nascoste... Quel Dio che tutto vedeva, anche l'uomo, quel Dio doveva morire! L'uomo non tollera che un tal testimonia viva»<sup>30</sup>.

Senza addentrarci qui in una discussione sulla posizione di Nietzsche, possiamo comunque dire che una cosa risulta chiara: il suo ateismo spinge l'uomo al limite delle proprie possibilità. Da un lato l'uomo si vede rigettato in braccio all'eterno ritorno delle medesime cose nel ciclo della natura, si vede condannato al nichilismo della mancanza di senso e di scopo; dall'altro, gli sembra che la promessa di un'esistenza da oltre-uomo quale traguardo che dà senso alla terra salvi la sua posizione particolare. Se per lungo tempo la promessa dell'oltre-uomo ha mascherato gli abissi del nichilismo, ultimamente quest'ultimo è tornato a mostrare in misura crescente il suo volto minaccioso.

### **Dall'eroica protesta della libertà umana contro Dio, al rassegnato agnosticismo e alla condanna dell'arbitrio**

La libertà è stata un mito per l'uomo moderno. Proprio in nome della libertà egli si è ribellato a Dio stesso. La libertà sembra essere stata l'ultima realtà "sacra", per la quale l'uomo era disposto anche a combattere. Solo la presenza pubblica e riconosciuta di un Dio "forte" ha suscitato la possibilità di una rivendicazione "forte" dell'umano.

Ora, questa protesta iniziale ha condotto ad una progressiva sottovalutazione di Dio. Dio, dapprima affrontato direttamente come questione pubblica e decisiva per tutti, viene relegato sempre più nell'ambito dell'esperienza intimistica ed individuale. Se proprio "Dio" deve rimanere, rimanga solo nel privato, nell'interiorità delle coscienze, nell'esperienza segreta e insindacabile della vita di ciascuno. Escluso dal dialogo degli uomini, "Dio" viene poi a poco a poco ineluttabilmente escluso anche dal logos, dalla parola; diventa oggetto di un sentimento muto. Non potendo dire di Lui nei momenti comuni del vivere, viene meno la possibilità di dirne negli stessi momenti segreti e straordinari della vita personale. Si fa strada, così,

<sup>27</sup> Ivi, 213

<sup>28</sup> *La gaia scienza*, Bocca, Torino 1905, 120

<sup>29</sup> *Così parlò Zarathustra*, UTET, Torino 1934, 37

<sup>30</sup> Ivi 334.

uno strisciante e avvolgente agnosticismo: non sono così sicuro da poter combattere la presenza di un Dio... non posso sapere se c'è o non c'è... la mia vita la devo vivere *etsi deus non daretur*.

E non è forse un caso, che di fronte all'eclissarsi di Dio, si è eclissata anche la professione di "fede" forte nell'onnipotenza della libertà umana, nelle capacità dell'uomo di vivere questa vita all'altezza dei suoi ideali e delle sue aspettative. Solo nella scienza, forse nell'economia più rampante... resiste ancora un po' tale "mito". Perché, per il resto, la libertà dell'uomo comune occidentale è una libertà disincantata, ferita, affaticata, quasi rassegnata. L'uomo occidentale, così, non vive "religiosamente", di fronte ad un Dio, ma è continuamente tentato dalla 'magia' per trovare il senso del vivere. Rinuncia cioè alla libertà; non scorge più una possibilità ovvia di volere, di scegliere, di credere, di amare, di legarsi dunque alla vita così come ci si può legare ad una causa promettente. Aspetta invece che il motivo persuasivo, finalmente capace di giustificare la sua vita e di legare la sua volontà, semplicemente gli accada in maniera sorprendentemente. Nel frattempo, prova l'una o l'altra cosa, senza impegno, nell'attesa superstiziosa e appunto quasi magica che accada quell'attimo bello, capace di persuaderlo.

## 2. LA RIBELLIONE A DIO IN NOME DEL DOLORE

La figura della ribellione a Dio in nome del dolore umano suppone, come sua condizione essenziale, che l'uomo possa dare forma e figura al proprio desiderio; conosca un orientamento, sappia amare con passione, conosca forse addirittura una giustizia in nome della quale diventi possibile il reclamo. Tanto più, quando si tratti del dolore non proprio, ma dell'altro innocente. Può alimentare la ribellione, infatti, soltanto un dolore innocente, che realizzi dunque la figura di un male solo patito, che aggredisce da fuori, nel quale il soggetto stesso non è in alcun modo coinvolto.

La protesta, tipicamente rappresentata dalla tragedia greca, assumeva allora la figura dello scontro con un destino muto, con una fatalità senza voce e senza volto; mancava l'interlocutore al quale appellarsi. Può sopportare una tale protesta soltanto un Dio come quello in cui crede Israele, creatore del cielo e della terra. E tuttavia, quando, di fatto, sia rivolta a questo Dio, la protesta non può essere l'ultima parola dell'uomo. Essa è parola legittima, in qualche modo addirittura necessaria; anche attraverso un momento come questo, infatti, deve passare la fede, per diventare vera. La protesta è però soltanto parola penultima, e non ultima. Paradigma di quest'esperienza è la protesta di Giobbe. La ribellione di Giobbe a Dio in nome del dolore è resa possibile esattamente dalla sua fede in Lui!

La ribellione a Dio nella stagione moderna assume la forma della ribellione a quanto dice di Lui la tradizione cristiana. Quella ribellione assume di necessità la figura di una specie di processo al cristianesimo. Chi si ribella oggi non sta più davanti a Lui, come accadeva nel caso di Giobbe; sta invece davanti a quelli che dicono di Dio e cercano in Lui argomento per rendere il dolore meno grave, la contraddizione meno aspra, la pena più tollerabile. La ribellione non può volgersi contro un Dio in cui ormai più non si crede; si volge invece contro i fautori di quanti dicono che Egli risolverebbe il problema.

Quanto a Dio stesso, meglio è per Lui non esistere. Famosa a tale proposito è la sentenza del dottor Rieux nel romanzo *La peste* di Camus, che interpreta il punto di vista dell'autore stesso:

“...se l'ordine del mondo è regolato dalla morte, perché di questo si tratta: alla fine la forza del dolore, il pungiglione velenoso del dolore, è la morte, forse val meglio per Dio che non si creda in lui e che si lotti con tutte le forze contro la morte, senza levare gli occhi verso il cielo dove lui tace”<sup>31</sup>.

Così ragiona il medico filantropo. In queste faccende, Dio non c'entra proprio nulla. Non so se egli esista. Ma se l'ordine del mondo è regolato dalla morte, preferisco per Lui, a suo favore, pensare che non esista. Il sottinteso è che, se esistesse, dovrebbe essere bocciato quanto al suo modo di governare il mondo.

Le voci non sono sempre così generose nei confronti del Dio che non esiste. Più spesso esse sono risentite, offese, addirittura irritate contro di lui; la sua stessa non esistenza è trasformata in capo d'accusa. Un esempio estremo ed eloquente di quest'assurda lotta contro il Dio che non esiste è la brutale affermazione di Beckett, che si ha qualche scrupolo anche solo a ripetere: «Dio, che carogna, non esiste»<sup>32</sup>. Il fatto che non

<sup>31</sup> A. CAMUS, *La peste*, Bompiani, Milano 1985, 98-99

<sup>32</sup> T. BECKETT, *Finale di partita*, in *Il teatro di Samuel Beckett*, Mondadori, Milano 1986, 123-171

esista è sentito come un'offesa per l'uomo. Egli vede, infatti, svanire colui contro il quale soltanto potrebbe esprimersi la sua protesta a motivo di ciò che è e che non dovrebbe essere. Senza Dio, come si fa ad affermare un dover essere? Non c'è ormai più alcuno a cui appellarsi contro la violazione dei propri diritti. Più radicalmente, non ha più neppure senso parlare di diritto.

### Il “comizio” di Ivan Karamazov

Caratteristica ricorrente di questa ribellione a Dio è che spesso viene motivata per riferimento al dolore d'altri più che al dolore proprio; per riferimento dunque ad un dolore di cui si è spettatori assai più che protagonisti. Questo potrebbe apparire come un tratto altruistico della ribellione; in realtà dev'essere riconosciuto come segno della sua “falsità”. L'imperativo morale immediato, che il dolore di altri ci trasmette, è quello di farci vicini al sofferente, più che di discutere “in astratto”. L'obiezione all'esistenza di Dio mossa in nome del dolore dell'uomo sembra diventare l'obiezione tipica del politico, più precisamente dell'osservatore politico; non quella dell'uomo che vive. Certo, quando la domanda fosse posta da chi è dentro la prova, dunque da un altro punto di vista, se ne dovrebbe anche riconoscere il senso diverso e la ragione di pertinenza. Il difetto dei discorsi su Auschwitz è appunto quello di discorrerne senza prossimità nei confronti dell'uomo che soffre.

La sentenza che proclama l'impossibilità di credere in Dio dopo Auschwitz è da iscrivere in una lunga serie di sentenze analoghe, che attraversa la storia della letteratura contemporanea. Un modo di argomentare simile è attestato da precedenti voci più autorevoli e note, che già avevano fatto ricorso all'argomento della sofferenza innocente per accusare Dio. Anzi, alla fine addirittura per negarlo; non avrebbe, infatti, senso affermare la sua presenza e insieme porlo in stato di accusa. Per molto tempo però la cultura ribelle a Dio sembra aver amato tale artificio retorico: tenere in vita un'immagine caricaturale di Dio, quasi per avere qualcuno a cui rivolgere la propria ribellione.

Tra i più noti e citati testimoni di quest'artificio è un personaggio di F. Dostoevskij, Ivan Karamazov; mi riferisco in specie alla sua difesa bellicosa della causa dei bambini innocenti che soffrono nel romanzo *I fratelli Karamazov*. La tirata polemica di Ivan è prodotta nel quadro del dialogo con suo fratello, Alioscia; questi è la figura del credente, che non può strillare né rivendicare alcun diritto, che non ha parole per difendere né Dio né tanto meno la propria stessa fede. Molti ricordano gli argomenti aggressivi di Ivan, magari anche ne condividono i toni. Pochi accordano attenzione a questo fatto: le sue parole suonano, di fatto, come un'aggressione nei confronti dello stesso Alioscia. Già sotto questo profilo dovrebbe apparire evidente come Ivan stesso alimenti la sofferenza degli innocenti.

La verità nascosta di tale distanza del discorso di Ivan nei confronti dei bambini è da cercare in quelle altre parole che egli pronuncia prima della tirata retorica centrata sul tema della sofferenza degli innocenti. Così egli sentenzia:

.. non ho mai capito come sia possibile amare il prossimo. Appunto il prossimo, a parer mio, è impossibile amarlo, a differenza di chi ci sta lontano... Perché l'uomo si faccia amare, bisogna che rimanga nascosto; non appena ti

mostra il viso, l'amore è bell'e finito<sup>33</sup>.

Alioscia non sa ragionare come il fratello; forse perché egli troppo ama tutti quelli che incontra, compreso lo stesso Ivan; mettersi a discutere con lui gli apparirebbe come una violenza indebita. Questa sua aderenza al singolo, a tutto ciò che è vicino, gli impedisce l'uso di argomenti universali. Ivan invece ama solo l'universale. Ama l'umanità, e non può invece sopportare il prossimo; l'uomo vicino, che si può vedere in faccia, suscita in lui istintivo astio, perché - così interpretiamo - quella prossimità sembra paralizzare il suo ragionamento.

Segue il racconto di mostruose torture fatte sui bambini, che Ivan riferisce quasi a mettere alla prova il fratello Alioscia. La conclusione del suo discorso è quella nota: a mostruosità così grandi non è in alcun modo possibile immaginare che possa essere dato un rimedio, un compenso, una soluzione sia pure in futuro. Se l'«armonia» tra il cerbiatto e il leone, la riconciliazione finale, esige anche questo, che ci sia perdono per il colpevole di queste mostruosità, io non voglio in alcun modo quell'armonia. Se poi invece del perdono ci sarà la vendetta, e dunque l'inferno, neppure questo potrà essere un rimedio alle mostruosità di cui Ivan ha sentito parlare. Ipotizzare che questo sia un rimedio, significherebbe come venire a patti col mostro. Riportiamo le parole finali di Ivan:

Non voglio l'armonia: per amore stesso della umanità, non la voglio. Voglio che si rimanga, piuttosto, con le sofferenze ancora invendicate. Preferisco, io, rimanere nel mio stato di invendicata sofferenza e d'implacato scontento, dovessi pure non essere nel giusto. Troppo caro, in conclusione, hanno valutato l'armonia: non è davvero per le tasche nostre pagare tanto d'ingresso. Quindi, il mio biglietto d'ingresso, io mi affretto a restituirlo. E se appena appena sono un uomo onesto, ho l'obbligo di restituirlo il più presto possibile. E così faccio appunto. Non è che non accetti Dio, Alioscia: semplicemente Gli restituisco, con la massima deferenza, il mio biglietto<sup>34</sup>.

Ivan si atteggia a regista del mondo, dunque a concorrente di Dio; può accusare Dio stesso d'essere un cattivo regista, perché ha assunto per se stesso quel compito. Sembra che egli abbia ormai fatto il giro di tutto il mondo e lo abbia ben misurato. Egli molto assomiglia, sotto questo profilo, al Satana del libro di Giobbe; di lui si dice, infatti, che un giorno s'era presentato a Dio tornando «da un giro sulla terra, che ho tutta percorsa» (Gb 1,5). Fondandosi sulla conoscenza esperta delle cose di mondo Ivan può dire cos'è possibile e cosa non lo è, cosa è può essere tollerato e che cosa no. Facendo il giro del mondo, Ivan ha però perso di vista le cose prossime, e soprattutto il fratello prossimo; per ciò che si riferisce al mondo, egli ha scoperto che è assurdo. Ivan non sa più nulla di se stesso e del prossimo; neppure sa più nulla di quel dolore che pure lo indigna. Sa soltanto di un dolore di cui è semplice spettatore, che guarda dunque da lontano, come realtà alla quale sarebbe troppo pericoloso avvicinarsi.

L'argomento della sofferenza innocente continua fino ad oggi ad essere brandito, nella letteratura e anche nella sensibilità diffusa, a procedere da un punto di vista eccessivo, enfatico, e alla fine solo retorico, come quello di Ivan; a procedere dal punto di vista di chi considera le cose che accadono sulla terra come se egli stesso non abitasse sulla terra.

<sup>33</sup> F. DOSTOEWSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 1993, 317

<sup>34</sup> Ivi, 328

### Il dolore: tra il dottore, il sacerdote... e il "santo"

Il dottor Rieux e il confronto con il sacerdote Paneloux di fronte al ragazzo morente di peste. Di fronte alla ribellione urlata del dottore, Paneloux risponde così:

«Capisco» mormorò Paneloux «è rivoltante in quanto supera la nostra misura. Ma forse dobbiamo amare quello che non possiamo capire».

Rieux si alzò di scatto; guardava Paneloux con tutta la forza e la passione di cui era capace e scoteva la testa. «No, Padre» disse «io mi faccio un'altra idea dell'amore; e mi rifiuterò sino alla morte di amare questa creazione dove i bambini sono torturati»<sup>35</sup>.

«Bisogna amare anche quello che non possiamo capire»: le parole di Paneloux sono sbagliate, troppo frettolose, pericolosamente 'sublimanti'. Quello che non si può capire non si può neppure in alcun modo amare. Non si deve amare la sofferenza di un ragazzo che muore di peste; bisogna invece opporsi ad essa, e protestare anche contra spem, anche contro ogni probabilità che la protesta possa sortire qualche risultato. L'immagine del cristianesimo che soggiace all'accusa di Camus è quella alimentata da un'intempestiva mistica della sofferenza, che suggerisce un'impossibile riconciliazione dell'uomo con essa. La protesta contro la sofferenza non può essere pacata da un impossibile amore. Occorre certo credere e sperare anche oltre quello che si può capire, e anzi soprattutto oltre; questo però non significa affatto amare quello che non si può capire.

Sbagliata è la teodicea del padre Paneloux; sbagliato è però anche il rifiuto perentorio e clamoroso del dottor Rieux: «Mi rifiuterò fino alla morte di amare questa creazione dove i bambini sono torturati». Che cosa rimarrebbe di buono per questi bambini torturati, quale speranza, quando si rifiuti di amare questa creazione in cui essi vivono? Le cure di un medico? Sarebbe come dire niente.

Più lucidamente di Rieux vede in tal senso l'altro personaggio, Tarrou; egli riconosce che non è così sicuro che noi si possa fare sempre e solo il bene; la peste la portiamo anche dentro di noi: «non siamo soltanto medici, ma anche appestati». Ciò che sarebbe necessario dunque è che noi diventassimo «santi», egli dice. All'obiezione poi a lui rivolta - «Ma lei non crede in Dio!» - risponde che questo appunto è il problema che più lo occupa, se sia possibile essere santi senza Dio<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> A. CAMUS, *La peste*, Bompiani, Milano 1985, 168-169

<sup>36</sup> Ivi, 197

### 3. LA PROVOCAZIONE POST-MODERNA E IL CRISTIANESIMO

È possibile oggi essere cristiani? Cioè: ha “senso” seguire Gesù di Nazareth e il cristianesimo oggi? Per quale ragione? Che cosa dice/dà la prospettiva cristiana, l'incontro con la storia di Gesù rispetto al modo di vivere e di sentire di noi, uomini e donne che vogliono vivere fino in fondo questa nostra terra (Nietzsche), che non vogliono sottrarsi ai compiti e ai doveri di cambiare questo mondo con l'illusione di rimandare tutto all'“aldilà” (Feuerbach), che sanno quanto determinante è la condizione socio-economica per il darsi di ogni realtà, umana, e quindi anche del cristianesimo (Marx), che non vogliono rinunciare a niente della loro individualità e della struttura dell'umano (Freud)?

E quale cristianesimo sarebbe possibile nell'attuale stagione contemporanea europea, in cui, ogni uomo (e quindi anche ogni credente) deve fare i conti con i tratti del sentire e del vivere comuni del nostro mondo europeo?

Anche se è vero che questi anni segnano un *revival* dell'ateismo “teorico”<sup>37</sup>, ritengo sia più interessante e feconda la provocazione che il postmoderno lancia al cristianesimo. Per intravedere qualche percorso, è necessario riprendere – almeno a “volo d'uccello” – alcuni dei tratti sull'attuale stagione postmoderna.

#### La violenza “intollerante” della verità (cristiana) e il fascino ammaliante del paganesimo

Il cristianesimo si è sempre pensato come l'autorivelazione di Dio definitiva, essenzialmente insuperabile, che vale universalmente per tutti gli uomini di tutti i tempi. Ma le obiezioni oggi sollevate contro la pretesa (del cristianesimo) di essere la religione assolutamente valida sono trancianti. Perché agli occhi dell'uomo moderno questa pretesa non è soltanto un insopportabile scandalo, ma è anche inconciliabile con inconfutabili dati di fatto della storia delle religioni e con la storicità per principio di tutto l'essere umano. Essa appare come disamore, intolleranza, rottura della comunicazione e origine del fanatismo. Sembra anche contraddire alla figura storica del cristianesimo, che è oscurata dal peccato, sembra infine svalutare tutti gli sforzi umani tendenti al progresso e rendere impossibile una teologia delle realtà terrene.

Assistiamo, infatti, da Schiller, Hölderlin e Nietzsche in poi ad un ritorno del mondo pagano, pre-platonico, politeista: è il *pathos* dell'entusiasmo lacerante e lancinante del Prometeo emancipato, orfico-pitagoreo-iniziatico, materno-terrestre-erotico (Demetra), teodrammatico-cultico (Dioniso), del *theion* e degli dèi (il

---

<sup>37</sup> Se nel 1980 il Segretariato per i non credenti poteva affermare che si registrava l'avvento di “un ateismo meno aggressivo” di quello degli anni dell'ultimo dopo-guerra (di cui aveva trattato il Vaticano II), è vero che gli inizi del terzo millennio registrano una stagione nuova dell'ateismo: i titoli di vera e propria professione atea si stanno moltiplicando a vista d'occhio. E non solo la proposta atea viene sistematicamente sbandierata come migliore su alcuni singoli aspetti, come ad esempio circa l'origine del mondo (con la dimostrazione della posizione evoluzionistica contro quella creazionistica: cfr. T. PIEVANI, *Creazione senza Dio*, Einaudi 2006), o circa l'etica e la vita civile e politica (con la dimostrazione della posizione laicistica come migliore rispetto a quella religiosa: cfr. E. LECALDANO, *Un'etica senza Dio*, Laterza 2006; C.A. VIANO, *Laici in ginocchio*, Laterza 2006; G. GIORELLO, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Cortina Editore 2005; M. TEODORI, *Laici. L'imbroglio italiano*, Marsilio 2006; M. DAMILANO, *Il partito di Dio*, Einaudi 2006), o circa la possibilità stessa dell'essere ragionevoli (come se l'essere religiosi voglia dire esiliare la ragione: cfr. S. HARRIS, *La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione*, Nuovi Mondi Media 2006); ma oggi si pubblicano con spavalderia testi organici che propugnano un ateismo teorico vero e proprio: cfr. M. ONFRAY, *Trattato di ateologia*, Fazi Editore 2005; A.L. CAMPILLO - J.I. FERRERAS, *Corso accelerato di ateismo*, Castelvechi 2007.

momento felice ed intenso, il *kairos* vissuto intensamente), della gioia della metamorfosi, della presenza estetica e dell'astuzia agonale (Apollo), della ragione trasgressiva, traduttrice, pluriprospectica, enigmatica che rispetta l'incommensurabile (Ermete), del girovagare eterno (Ulisse) e fallimentare (Sisifo), del destino tragico della storia davanti agli dèi remoti, beati e situazionalmente coinvolti. Questo mondo pagano è ormai entrato nel subconscio del mondo occidentale, mescolandosi con figure e viaggi spirituali dell'oriente (pensiamo solo al "Siddharta" di H. Hesse). Questo paganesimo si propone come l'opposto liberante del Cristianesimo. Esso accoglierebbe, infatti, le novità con interesse e spirito di tolleranza; sempre pronto ad allungare la lista degli dèi, esso contempla l'addizione, l'alternanza, ma non la sintesi... La storia è lenta e l'individuo invecchia alla svelta. Ma qualcosa nell'allegria sempre rinnovata dei politeismi (più preoccupati di rinascita che di eternità), nella serenità senza enfasi dello stoicismo e degli epicurei, ci dà ad intendere che né la felicità né la coscienza hanno bisogno della speranza...

### **Le provocatorie/provocanti questioni del postmoderno dinnanzi al cristianesimo**

Il mondo postmoderno vede il cristianesimo sia con indifferenza, sia con uno strano astio, ripugnanza, insofferenza teorica e politica (cfr. Severino, Galimberti, Flores d'Arcais, Lombardi-Vallauri...). Perché? Cosa urta del cristianesimo con la sensibilità postmoderna? I rimproveri primordiali al cristianesimo sono:

1. esasperazione della legge di amore e dell'amore come legge... nei confronti di tutti. È esasperante. I pensatori della contingenza, sottolineano al contrario che basterebbe un po' di contegno e cortesia, a volte un po' di generosità e compassione... un'etica di con-creatività che permetta anche agli altri di vivere. Il comandamento dell'amore porta ad una coscienza infelice, perché nessuno può amare tutti (così già Nietzsche)
2. esasperazione del pensiero del peccato: nessuno può essere all'altezza del Dio della bibbia, del comandamento dell'amore: quando si esige troppo, tutti sono peccatori. È una dialettica efferata. Da qui un avvilito dell'uomo e immani complessi d'inferiorità.
3. si pensa di Dio in modo troppo grande: Dio è "gonfiato" per compensare la miseria dell'uomo. Ma questo Dio gonfiato pesa sulle coscienze umane: è un circolo vizioso
4. il cristianesimo si barcamena con l'idea della redenzione e della giustificazione: il Figlio di Dio ha sofferto per noi per compensare... questo rincara la dose di insopportabilità e di debito: siamo maggiormente in debito con colui che ci ha salvato. Questa non è redenzione, ma condanna sadica e tribunalizzazione della storia: tutto sta sotto il giudizio di Dio
5. acutizzazione della storicità. Il cristianesimo sovraccarica la storia con l'attesa del suo teodramma. La storia non regge questo peso. La protologia e l'escatologia sovraccaricano di attese e accuse la storia, conducendo a riletture ideologiche.
6. questa montatura conduce ad un cristianesimo moralizzato e dogmatizzato: spiegazione totale e decisiva del dramma dell'uomo

7. chi ha pagato il prezzo per una tale presunzione del cristianesimo? Gli ebrei, gli eretici, il corpo, la contingenza... Da qui il tono dell'epicureismo: vivere in modo misurato, accontentarsi di ciò che c'è, amministrare, insomma, il contingente: questa è l'etica media di una società democratica.

Queste accuse vanno prese sul serio, perché minano alla radice la possibilità del cristianesimo in una mentalità postmoderna. Non è una contestazione bellicosa ateistica... ma una contestazione che viene da chi guarda al cristianesimo "da fuori", come fenomeno tra i tanti.

#### 4. COME RENDERE RAGIONE DEL CRISTIANESIMO IN QUESTO CONTESTO?

##### L'icona biblica di 1 Pietro 3, 15b-16

*E chi potrà fare del male se sarete ferventi nel bene? E se anche doveste soffrire per la giustizia, beati voi! Non vi sgomentate per paura di loro, né vi turbate, ma adorare il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere [pros apologhian] a chiunque vi domandi ragione [logion] della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché nel momento stesso in cui si parla male di voi rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo (1Pt 3,13-16).*

Lo scritto è rivolto ai cristiani che vivono in situazione di diaspora in una zona al centro dell'Asia Minore (1,1), in 5 province romane (Ponto, Galazia, Cappadocia, Asia e Bitinia – 1,1) della parte nord e nord-ovest dell'attuale Turchia. I destinatari nella maggioranza provenivano dal paganesimo (cfr. 1, 14-16; 2, 10; 4,3) e gli indizi presenti nel testo fanno presupporre una condizione di difficoltà delle comunità cristiane nell'impatto con l'ambiente pagano. Si insiste sulla sofferenza (1, 6-7; 3,14; 4,16), sulle prove da sopportare (2,18; 4,12; 5,10) derivanti dall'intolleranza dei pagani (4,4) che non di rado sfociavano in atti discriminatori. L'intera lettera, dunque, – e in particolare questo brano – lascia intuire un clima generale di ostilità (anche se non si può parlare di persecuzione) nei confronti dei cristiani, che si sentono “stranieri” rispetto al contesto pagano (2,11) che insulta, calunnia e lancia sospetti e minacce di vario genere (3,13-17). La comunità di Roma, solidale con quelle comunità che sperimentavano le medesime vessazioni provenienti dall'ambiente ostile, indirizza loro un caloroso incoraggiamento allo scopo di consolidare la speranza radicata in Cristo e per esortarli a vivere seguendo una condotta esemplare (2,12): i cristiani, infatti, sono invitati a vivere nella situazione e, senza fughe, a valorizzare la stessa sofferenza<sup>38</sup>.

✓ vv. 13-14. In tale contesto l'autore interviene con un'argomentazione estremamente positiva. Egli ha fiducia nella logica della reciprocità che regola il vivere civile. Generalmente il bene è riconosciuto e apprezzato. Ritene perciò che l'opposizione dell'ambiente possa risolversi se, da parte loro, i cristiani saranno decisi operatori del bene: “chi vi farà del male se diventerete zelanti del bene?” (1 Pt 3,13). La domanda, chiaramente retorica, prevede per sé una risposta consolante (nessuno!). Ma non esclude che le cose si svolgano diversamente. In effetti, Pietro sa per esperienza – quale testimone delle sofferenze di Cristo (5,1) – che il bene può talora essere ricambiato con il rifiuto e l'inimicizia. La possibilità della sofferenza ingiusta (già prevista nell'esortazione ai domestici – cfr. 2,19-20), sta realisticamente di fronte ad ogni cristiano e rimanda alla beatitudine evangelica: “se poi dovrete soffrire a causa della giustizia, beati” (3,14; cfr. Mt 5,10). Non solo, dunque, il credente non si deve deprimere davanti alla prova, perché, se uno è fervente nel bene, nulla potrà fargli veramente del male; ma la sofferenza, oltre a non danneggiare il

<sup>38</sup> Tutta l'esortazione potrebbe essere considerata come la trascrizione della beatitudine mattea sui “perseguitati per causa della giustizia” (cfr. Mt 5,10), ossia di coloro che nel compiere la volontà di Dio sperimentano dolorosamente l'oppressione delle forze contrarie a Dio.

cristiano spiritualmente, gli assicura la partecipazione alle benedizioni messianiche: *se anche doveste soffrire per la giustizia, beati voi! Non vi sgomentate per paura di loro, né vi turbate*<sup>39</sup>. L'autore però non prospetta una tale evenienza come ordinaria, e da parte sua intende rafforzare l'idea che la forza del bene è vincente; i cristiani devono darne prova. Questo convincimento ritorna nella conclusione del brano: è sempre meglio soffrire – se Dio lo vorrà – per avere fatto il bene piuttosto che il male (v. 17), come attesta l'esempio di Cristo che Dio ha esaltato (3,18-22; cfr. 2,21-25).

✓ vv. 15-16. Nel v. 15, utilizzando il seguito di Isaia: *Il Signore degli eserciti, lui solo ritenete santo* (8,13a), l'apostolo raccomanda con forza a tutti di fare di Cristo l'oggetto di un'intensa devozione: *Adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori*. Quindi aggiunge *Pronti sempre a rispondere/rendere conto a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi*. I credenti sono esortati a non lasciarsi paralizzare dal timore che incutono gli avversari, a non essere succubi delle loro critiche e ostilità, ma a sostenere piuttosto il confronto con positività e discrezione. Con un'espressione ardita, sono invitati a “santificare” nei loro cuori e nella loro vita il Cristo – è questo il vero culto spirituale –, riconoscendolo *Kyrios*, Signore. Sarà questo cordiale rapporto con il Cristo a renderli disponibili in ogni tempo, a dare “spiegazione” a quanti chiedono il motivo della loro speranza (v. 15). Non certo con arroganza, ma con mitezza, rispetto e “buona coscienza” (v. 16a). Per Pietro lo scopo di tale “apologia” è quello di sconfessare le calunnie con i fatti. Chi parla male dei cristiani deve potersi ricredere osservando il loro onesto comportamento (3,16b; cfr. 2,12). Quale dunque il senso di *apologia* in questo contesto?

(A) È da escludere una difesa di carattere pubblico e legale, come di prassi nei tribunali. Infatti, benché la locuzione “chiedere ragione a qualcuno di qualche cosa” e la voce “apologia” possano avere senso giuridico<sup>40</sup>, non è questo il loro valore nel nostro brano. L'autore, che ha già parlato di sottomissione all'autorità civile (cfr. 2,13-17), non menziona in questo caso alcuna categoria specifica. La richiesta di spiegazione può venire da chiunque, perciò si lascia intendere un interrogatorio informale, legato alla vita di ogni giorno. È nel quotidiano, esposto all'osservazione curiosa e tendenziosa, che i cristiani devono sempre essere pronti all'*apologia*.

(B) In un tale contesto sembra inadeguato anche il senso di *apologia* come difesa *razionale* della fede. Non a caso l'oggetto su cui verte la domanda non è primariamente la fede ma la speranza, un tema centrale nello scritto di Pietro (1,3,21; 3,15). Con questo termine, più che l'adesione ad una dottrina, s'intende esplicitare la relazione vitale con Cristo che ha portato a una nuova impostazione di vita, in forza della rigenerazione ottenuta mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti (1,3). La

<sup>39</sup> Parole che probabilmente richiamano il detto di Isaia 8,12: *Non chiamate congiura ciò che questo popolo chiama congiura, non temete ciò che esso teme e non abbiate paura*. L'autore utilizza in chiave cristologica questo oracolo del tempo della guerra siro-efraimitica in cui, di fronte alla imminente sciagura che poteva abbattersi su Giuda, il profeta Isaia predicava una fede incondizionata in Dio.

<sup>40</sup> Il termine (per lo più traslitterato nelle moderne lingue europee) è attestato già nella greco presocratica. Come le altre voci che si collegano al lessema *apologia*, esso indica un rapporto fondamentale con il dire (*Jego*) e con la causa (*apo*) per cui la parola è proferita. Generalmente si tratta di un parlare davanti a qualcuno con l'intento di giustificare la propria o altrui condotta, oppure in difesa di convinzioni filosofiche e religiose. Nel contesto forense, *apologia* ha valore di termine tecnico (“accusa/difesa”). Tuttavia si riscontra anche un senso più ampio, indicante semplicemente una risposta di spiegazione.

domanda stessa muove dalla prassi, poiché i cristiani a causa della speranza dimorante in loro (in ciascuno e nella comunità) vivono ormai diversamente. Il comportamento atipico rispetto a quello di un tempo fa nascere l'interrogazione sul senso complessivo del nuovo orientamento di vita, sulla speranza a cui i cristiani sono così radicalmente orientati. Ora, ad un'interrogazione relativa al senso di vita generalmente non si risponde con la "difesa" o con "l'autogiustificazione" *razionale*, ma cercando di spiegare le ragioni profonde che hanno cambiato il corso del proprio modo di vivere.

Non è indifferente che nei testi del II sec. d.C., "apologia" (cfr. le numerose *Apologie*) significa mostrare la fede per quel che è. Fare "apologia della speranza", dunque, significa mostrare nella prassi (la vita è il miglior culto) la verità di quel che anima la vita del credente, perché è dai frutti che si riconosce l'albero.

Ma perché – e in che senso – la *prassi/vita* sarebbe la migliore giustificazione della verità del vangelo, della fede? perché alla verità che dà vita (la speranza) si può "rendere ragione" solo con la vita? Quale spazio, allora, alla "ragione", all'esercizio razionale? Quale rapporto tra la vita, la fede, la speranza, l'esercizio razionale?

### Le "frasi-sintetiche" di s. Agostino

Sant'Agostino (354-430) ha coniato alcune formule sintetiche di grande pregnanza (e fortuna nel corso dei secoli) per descrivere il rapporto tra la ragione e la fede, per esprimere, cioè, – all'interno della vita di fede – l'esercizio credente della ragione. Tra le più famose "*credo ut intelligam et intelligo ut credam*"<sup>41</sup>.

✓ La prima parte della formula (*credo ut intelligam*) sottolinea che il punto di partenza della teologia è la fede, che costituisce la radice e l'orizzonte imprescindibile della comprensione che il cristiano ha del mistero di Dio, alla luce della rivelazione che ne ha fatto (che ne è) il Cristo. Dunque, occorre prima credere, vivere la vita di fede (stessa dinamica evidenziata da 1Pt), per poter penetrare poi in una conoscenza anche intellettuale del Dio vivente.

✓ La seconda parte della formula (*intelligo ut credam*) è complementare alla prima. All'interno dell'orizzonte dischiuso dalla fede, l'intelligenza dev'essere esercitata per portare ad una fede sempre più profonda e consapevole di sé: "*desideravi intellectu videre quod credidisti*" (*ho desiderato "vedere" con l'intelletto ciò che ho creduto*)<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Cfr. *Sermones*, 43,7,9 (PL 38,258).

<sup>42</sup> *De Trinitate*, XV, 28,31 (testo e tr. it. di G. Beschin, Città Nuova, Roma 1973, 95).