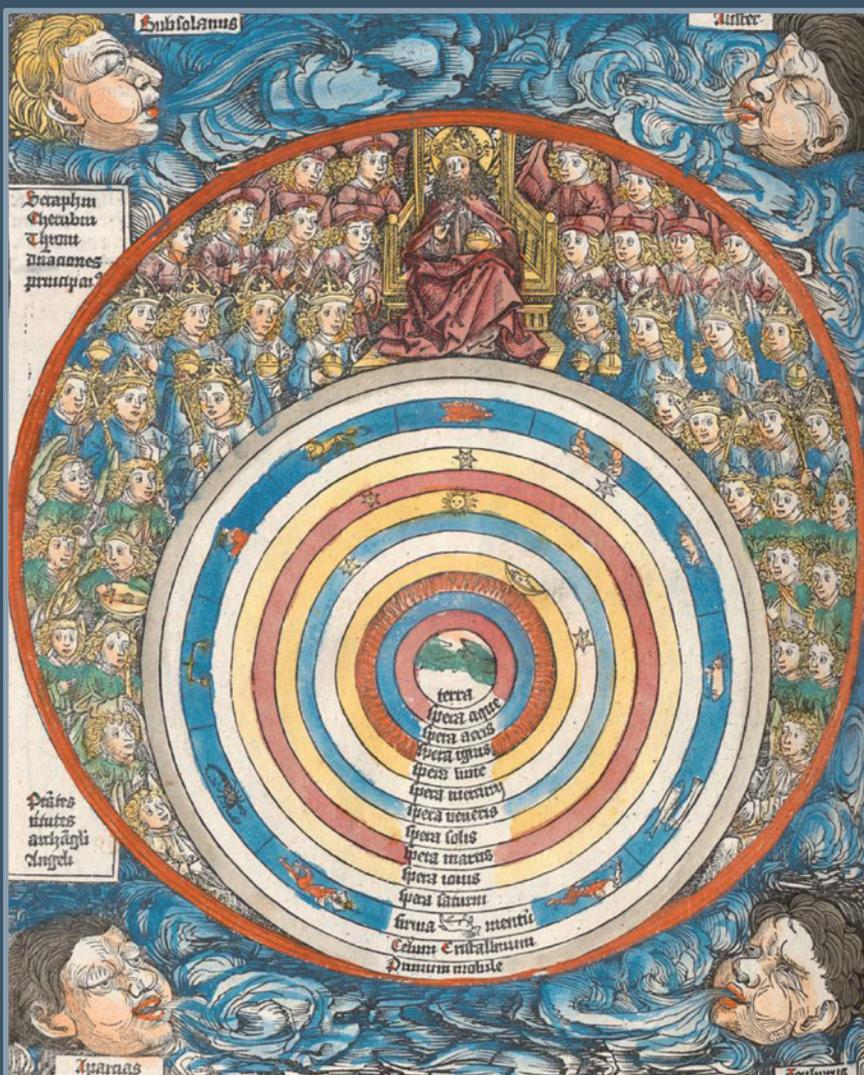


VITO MANCUSO

TEOLOGIA LAICA

UNA PROPOSTA DI INIZIO MILLENNIO

Intervista a cura di Paolo Calabrò



Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di **Filosofia.it**, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

immagine in copertina:

Sanctificatio septime diei

da HARTMANN SCHEDEL, *Liber Chronicarum*, Norimberga, 1493
(Bayerische StaatsBibliothek, München)

VITO MANCUSO, docente di teologia presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, è autore di diversi libri a cavallo tra la filosofia e la teologia, tra i quali *Hegel teologo* (Piemme, 1996), *Rifondazione della fede* (Mondadori, 2005), *L'anima e il suo destino* (Raffaello Cortina, 2007) e il recente *La vita autentica* (Raffaello Cortina, 2009). È noto al grande pubblico soprattutto per il volume *Disputa su Dio e dintorni* (Mondadori, 2009), scritto con Corrado Augias. Da quest'ultimo testo abbiamo preso spunto per rivolgere al teologo alcune domande.



Lei ha avanzato la proposta di una “teologia laica”, per la quale bisogna «avere il mondo, non la Chiesa, come interlocutore privilegiato nel pensare Dio». Cosa vuol dire? Quale differenza radicale comporta rispetto alla posizione opposta, e con quali esiti?

Essere cristiani significa esattamente questo: avere il mondo come interlocutore privilegiato, sia nel pensare Dio, sia nell'esercizio di quella che si chiama “carità”; è proprio il mondo, l'altro, la socialità, il prossimo, l'interlocutore privilegiato del cristianesimo in quanto tale. Ciò significa essere cristiani, compiere un movimento di uscita da se stessi, porre radicalmente il primato dell'amore del prossimo anche nel pensare; e anche per quanto attiene alle proprie concezioni, significa essere pronti a marciare, come il seme, per poter fecondare il terreno e produrre il grano, significa esser pronti a dar la vita per i nemici, significa – per riprendere un'altra immagine biblica – non cercare i propri interessi, come dice Paolo a proposito della carità, nella magnifica pagina della *1Co* 13. In un certo senso la mia frase vale per la stessa Chiesa: anch'essa deve avere il mondo e non se stessa come interlocutore privilegiato. Essa non è funzionale a se

stessa, ma serve al mondo, perché così ne ha parlato Gesù, come lievito per la pasta, come seme per il campo: “essere per l’altro” è costitutivo dell’identità cristiana. Potrei concludere che una teologia è tanto più cristiana quanto più si rivolge all’altro, all’esterno. Dietro la mia idea c’è proprio una visione dell’identità cristiana, la quale non esiste a prescindere dalla relazione col mondo (che avverrebbe solo in un secondo momento): essa si costituisce invece solo “contemporaneamente”, per così dire, alla sua relazione col mondo: quanto più è aperta, solidale e totale direi, tanto più si hanno teologia e identità cristiane. Quale differenza radicale con la posizione opposta, dunque: quella di un pensiero che sa tradurre, o almeno tenta di farlo, la tensione spirituale del cristianesimo, che è apertura, rispetto a una posizione che invece gioca in difesa, che ha timore di esporsi alla continua evoluzione che la vita, la storia, il flusso dell’essere, la natura comportano, e che avendo paura risulta poi aggressivo. È inevitabile: come avviene già nel mondo animale e via via risalendo fino all’uomo, la persona che ha paura è quella che poi reagisce in modo aggressivo. Quanto più il pensiero è aperto al mondo tanto meno ha paura, tanto più riesce a essere sereno in se stesso e pacificante, rasserenante verso gli altri.

Maurice Bellet ha scritto che al cristianesimo autentico non resta che la “quarta ipotesi”: il cristianesimo muore come -ismo, come ideologia (le altre tre sono: la scomparsa; la dissoluzione in un pensiero generale, sincretico, laico; il cristianesimo continua a restaurare le istituzioni). Come vede il futuro del cristianesimo?

Dipende molto da ciò che noi intendiamo per cristianesimo, dalla identità che associamo al cristianesimo. Se per cristianesimo noi intendiamo quello che Hans Küng definisce paradigma cattolico romano (che lui fa risalire al medioevo), e che ancora oggi guida il cattolicesimo romano, appunto, allora io riguardo al futuro non ho opinioni particolarmente luminose: prevedo

che la distanza tra la coscienza contemporanea e questo paradigma sia destinata ad aumentare. Perché? Perché questo paradigma ragiona sulla base del principio di autorità, in questo senso è medievale. I medievali basavano tutta la prospettiva filosofica, del pensiero, sulle “*auctoritates*”: si poteva ragionare a partire da queste. Sintomatica al riguardo è la struttura della *Summa theologiae*, ma ancora prima di Tommaso, delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Già l’idea stessa di “sentenza” esprime appunto il riferimento all’autorità: la sentenza è quella emessa da un’autorità. La *Summa* si risolve intorno al momento nel quale entra in gioco l’autorità che decide la posizione da assumere, la verità da stabilire (che Tommaso certamente vaglia e spiega), ma il punto su cui ruota è l’*auctoritas*. Questa impostazione è a mio avviso difficilmente conciliabile con la coscienza contemporanea, la quale a sua volta non ragiona più – e da tempo – sulla base del principio d’autorità ma sulla base del metodo sperimentale: cioè tutti noi, volenti o nolenti, sia che abbiamo nozioni di fisica e matematica sia che ne siamo del tutto a digiuno, tutti noi siamo figli del metodo sperimentale, soprattutto per quanto riguarda la nostra vita, la nostra libertà, la maniera in cui la interpretiamo. Ovvero: ipotesi e verifica. Non c’è autorità che tenga, solo l’esperienza (la verifica) decide. Quindi, se così stanno le cose, questo cristianesimo non mi sembra avere molto futuro. Almeno per ciò che riguarda l’Occidente; è significativo che il cattolicesimo qui perda colpi e altrove meno: ciò rivela esattamente che altrove il paradigma basato sull’autorità (parlo soprattutto dei paesi in via di sviluppo) ancora funziona. Ma anche lì, nella misura in cui lo sviluppo non sarà più “in via” ma comincerà a realizzarsi davvero, in termini sia economici sia culturali (ciò che è inevitabile), il paradigma dell’autorità è destinato a entrare in crisi. Quindi, per fortuna, lo dico ragionando nell’ottica di chi è all’interno del cristianesimo, il paradigma del cristianesimo cattolico basato sull’autorità è solamente uno dei paradigmi possibili, e soprattutto all’interno dei possibili paradigmi esi-

ste il cristianesimo eterno, quel cristianesimo di cui parla anche Agostino quando parla di una “*ecclesia ab Abel*”, una Chiesa che esiste fin da Abele, molto prima dell’ebraismo, che esiste fin dal primo giusto. Perché Abele e non Adamo? Perché Abele è il primo giusto, e lo spirito del cristianesimo è quello di legarsi sempre alla giustizia, all’individuazione e alla pratica di ciò che è giusto. In questa prospettiva mi ricollego a quello che diceva il card. Martini nella conversazione notturna a Gerusalemme, quando affermava che l’attributo fondamentale di Dio è la giustizia. Se il cristianesimo è questo – interpretando la giustizia non nel senso della legalità ma in quello molto più complessivo della giustizia cosmica, dell’essere, collegata all’idea di creazione e di creato, quindi alla giustizia in senso ontologico e che diviene poi un’interpretazione della libertà: giustizia come prassi e opera della libertà – ebbene il cristianesimo interpretato in questi termini non solo non scomparirà mai, perché è legato alla stessa dimensione spirituale degli uomini, ma credo che abbia ancora molto da dire ai nostri giorni.

Ha detto e ripetuto che i due più grandi teologi viventi sono Raimon Panikkar e Hans Küng. Perché? In particolare: in cosa consiste la loro originalità e particolarità?

Innanzitutto vorrei specificare che a mio avviso sono i più grandi teologi cattolici viventi. All’interno del panorama cattolico, quelle che vedo come figure significative, la cui opera non passerà facilmente, sono queste due. In cosa consiste la loro particolarità? Secondo me vanno pensati insieme: Küng esprime il meglio della razionalità occidentale, una razionalità che non esita ad essere autocritica e si esercita anche in casa propria, che non teme di entrare in dialettica con se stessa, come del resto il profondo esercizio della ragione impone di fare (diceva Pascal che l’ultimo passo della ragione è quello di trascendere se stessa: certo, ma questo dev’essere a mio avviso tipico anche della

razionalità teologica cristiana, che va trascesa quando e dove necessario). Mi pare che Küng da questo punto di vista sia proprio un modello estremo di questo esercizio della razionalità occidentale. Naturalmente questo tipo di razionalità occidentale è “una” forma di razionalità, non l’unica; la ragione non si dice solo come razionalità ma anche come intuizione, come sentimento, come capacità non solo di esercitare la ragione negando alcuni aspetti della ragione, ma negando la stessa possibilità della ragione di essere definitiva, definitiva, rispetto al tutto della vita. E da questo punto di vista mi sembra che la critica di Panikkar al *lógos* occidentale e la sua apertura ad altre forme di esercizio della ragione che vanno al di là della mera razionalità siano un altro grande vertice che la teologia deve tenere presente. In altri termini noi ci troviamo, con Küng e con Panikkar, di fronte ai due grandi momenti che la teologia deve sempre tenere presente e dalla cui sintesi può scaturire qualcosa di nuovo, ovvero al momento della teologia catafatica – quella che pone nelle affermazioni il momento principale del suo lavoro – e quello della teologia apofatica – che pone invece nelle negazioni il vertice del proprio lavoro. Da un lato la teologia della luce, dall’altro quella della notte; una si costituisce come sapienza, come sapere, l’altra si costituisce come ignoranza, per quanto dotta. Secondo me, un maturo lavoro teologico deve ospitare dentro sé entrambe queste possibilità, che potremmo chiamare la via “occidentale” e “orientale”. Nella dialettica tra queste due cose, nella capacità di armonizzare questo chiaro-scuro che si viene a creare, in questo consiste il vero e maturo lavoro teologico.

Ha scritto (p. 192): «è evidente che Gesù e Cristo per il cristianesimo sono correlati in modo decisivo, ma non sono la medesima cosa, e occorre capire bene la loro identità e la loro relazione». Pur non coincidendo, per il cristianesimo essi sono indissolubili. Ciò sembrerebbe escludere, ad esempio, la visione di Panikkar per la quale il Cristo è presente e ope-

rante anche in altre religioni. Eppure già Agostino diceva che «in effetti quella che ora prende il nome di religione cristiana, esisteva già in antico e non fu assente neppure all'origine del genere umano, finché venne Cristo nella carne. Fu allora che la vera religione, che già esisteva, incominciò ad essere chiamata cristiana». Come sta la questione?

La mia posizione coincide esattamente con quella di Panikkar su questo punto: infatti, proprio perché Gesù e il Cristo non sono la medesima cosa, io posso avere un'azione del Cristo che non è l'azione di Gesù. Qui vorrei richiamare anche un altro teologo contemporaneo di tradizione protestante, André Gou-nelle, teologo francese che ha insegnato a Montpellier, il quale nel suo libro *Parlare di Cristo* edito in Italia da Claudiana (che a mio avviso è uno dei contributi più chiari e profondi della teologia contemporanea), compie la medesima operazione, che è quella di distinguere Cristo da Gesù, anzi; non solo li distingue, ma pone il Cristo come maggiore rispetto a Gesù: è cristico tutto ciò che implica una reale mediazione del mistero divino assoluto con l'umanità. Tutto ciò che consente alla divinità di compiere il passaggio verso l'umanità è cristico. Quindi il "cristo" è una funzione, una specie di enzima tramite cui si realizza la reazione chimica (tanto che lui lo scrive in minuscolo); a me pare che si tratti della medesima prospettiva di Panikkar. Perché si giunge a coltivare questi pensieri, in apparenza un po' destabilizzanti per la coscienza cristiana? Al fine di poter per poter pensare l'universalità del cristianesimo, unica possibilità peraltro, di giungere a parlare del cristianesimo non in modo ideologico ma in modo realmente speculativo, argomentato. Qualcosa è vero non perché qualcuno abbia stabilito che è così, ma perché si dimostra che questo pensiero è in grado di abbracciare tutto: perché è evidente che si può parlare di verità solo in presenza di una universalità; ovvero, si deve mostrarne l'universalità, oppure si deve rinunciare a parlarne come qualcosa di "vero" (da non confondere con l'"esatto"). Quindi siamo in

questo grande filone universale che risale ad Agostino, Giustino e anche alcune pagine del Nuovo Testamento; Giustino ne ha parlato a proposito del *lógos spermatikós*, nelle sue *Apologie*; il Nuovo Testamento parla del Cristo cosmico. Noi nel *Credo* tutte le domeniche recitiamo “per mezzo del quale tutte le cose sono state create”; la creazione la attribuiamo al Padre ma anche al Figlio, che è creatore proprio perché è universale, quindi ogni singolo frammento di essere da subito è tale da contenere l’azione di Cristo. Si tratta poi di capire in che maniera è possibile conciliare la singolarità storica, concretissima, dell’incarnazione del Cristo in Gesù di Nazareth con questa prospettiva: è un lavoro cominciato già nel Nuovo Testamento e che oggi richiede di essere affrontato. I più grandi teologi contemporanei hanno avvertito questa urgenza, penso a Rahner quando ha parlato del cristianesimo anonimo; l’altro grande pensatore al riguardo, appunto, è Panikkar per il mondo cattolico – e naturalmente anche Küng è in questa prospettiva, benché ne sottolinei più l’aspetto pratico che quello teoretico. Su tutto ciò è poi calata come una scure la condanna di Dupuis, da un lato; la condanna di De Mello dall’altra; il documento della *Dominus Jesus* del 2000 dall’altro lato ancora... quindi in questo momento all’interno del mondo cattolico ragionamenti di questo tipo sono, come dire, un po’ come una sala piena di vasi di cristallo. Ma certo non potranno essere delle decisioni prese d’autorità, il magistero, a fermare il vento della storia: non ci sono mai riuscite in passato, come all’epoca del giuramento modernista, per fare un esempio. Quindi non saranno certo queste cose a fermare l’esigenza dello spirito cristiano contemporaneo di pensare la verità come universalità di Cristo.

Panikkar ha affermato che «dal momento che la divinità [...] non possiede un referente al di fuori della coscienza umana, la sua struttura dipende dalle opinioni dell’individuo su di essa e da quelle di ogni coscienza umana per la quale la nozione stessa ha un qualche senso. In altre parole,

quel che la divinità è, è inseparabile da quel che gli uomini credono che sia». Si può conciliare questa visione delle cose con quella di un Dio indipendente da tutto e tutti che sceglie unilateralmente di avere rapporti con l'uomo?

Evidentemente no, non si può conciliare. La visione di un Dio indipendente da tutto e tutti, per il quale il rapporto col mondo è accessorio se non velleitario, un Dio che è già perfetto all'inizio, nel mezzo e nella fine e tutta la storia davanti a lui è come una specie di "assoluta inutilità"... è chiaro che chi coltiva nella mente un'idea di questo tipo non potrà mai accettare la visione di Panikkar secondo la quale la divinità è legata intimamente al mondo, al divenire, alla coscienza umana. Al riguardo direi che già lo stesso concetto di Dio implica il rapporto col mondo: già nello stesso concetto di Dio così come l'hanno concepito i primi grandi pensatori cristiani – Giustino, nella prima apologia, ma anche Isaac Newton – entrambi dissero "*Deus est vox relativa*": cioè, io posso capirlo solamente se lo pongo in relazione. Dio non è un nome proprio, che esiste assolutamente, in sé, ma è un nome che per essere compreso richiede che venga compresa la relazione. Che significa Dio? Significa "Signore", e per comprendere cosa significa signore devo comprendere cosa significhi la signoria che questo signore regge. Come dire presidente: anche questa è una voce relativa che posso comprendere se comprendo la presidenza. Infatti altro è parlare del presidente della bocciofila di paese e altro è parlare del presidente degli Stati Uniti. E quindi? Tornando a pensare Dio, è intrinseca a questo concetto una dimensione relativa, che non è pensabile sciolta da qualsiasi relazione. Il Dio cristiano è per definizione relativo: relativo al mondo, all'uomo e naturalmente alla coscienza che man mano lo comprende. È costitutiva dell'essere divino la relazione: questo lo evinco da una semplice riflessione sul concetto di divinità. Ma se si va a guardare la Bibbia, c'è una categoria che emerge in modo lampante nella definizione di

Dio: l'Alleanza. Il Dio biblico è un Dio che si lega con un patto al suo popolo. Cosa vuol dire questo, se non ancora una volta il legare decisamente l'identità di Dio alla relazione che lui stesso istituisce? Si potrebbe parlare di Dio come assoluto solamente se non avesse deciso di creare: solo lì si potrebbe avere un Dio assoluto, senza alcuna relazione. Potrebbe essere così Dio "prima" della creazione (ammesso che una tale visione sia effettivamente conciliabile con la teologia trinitaria, la quale insegna invece che Dio è originariamente, da sempre relazione). In questo modo di intendere la relazione come costitutivamente originaria della divinità si inserisce dunque l'affermazione di Panikkar citata; posizione che va protetta dall'obiezione "ma allora Dio è semplicemente una proiezione della coscienza umana, è semplicemente un'elaborazione intellettuale"... naturalmente questo è l'estremo opposto, che non riconosce a Dio alcun ruolo. Ma anche in questo caso è vero ciò che sta in mezzo ai due estremi: la divinità si dà nell'unione, nella relazione: non può essere compresa né solo in se stessa, né solo nell'uomo.

Ancora a proposito di Panikkar, egli cita spesso un brano del Vangelo di Luca (6, 1-5) che la Bibbia di Gerusalemme riporta in nota e non nel testo (si tratta in realtà di un brano che non esiste in nessun altro codice che nel Bezae Cantabrigiensis, anche se la sua opinione in merito è che la Vulgata l'abbia estromesso perché imbarazzante per i detentori del potere). Il brano riguarda la questione del sabato: «lo stesso giorno, vedendo qualcuno lavorare nel giorno di sabato, gli disse: Amico, beato te se sai quello che fai, ma se non lo sai, sei un maledetto e un trasgressore della legge». Condivide l'opinione di Panikkar?

In realtà molte altre espressioni bibliche sono problematiche per i detentori del potere, ma non di meno sono state mantenute: tendo a credere che l'eliminazione sia dovuta alla sua presenza in unico codice (il Bezae, appunto). In ogni caso essa non è in contrasto con il fondamento della morale cristiana, anzi lo

esprime: esiste qualcosa di più alto della legge stessa, che è la coscienza dell'uomo. Tutta la predicazione di Gesù è spiegabile in questa prospettiva, così come quella di Paolo. Quindi il motivo dell'eliminazione non credo sia una questione politica, perché il brano è molto vicino al nucleo stesso dell'insegnamento cattolico in materia di morale.

Ivan Illich ha sostenuto che la "istituzionalizzazione della carità" costituisce il "pervertimento del cristianesimo". Cosa ne pensa? Come potremmo noi, oggi, "de-istituzionalizzare la carità"?

È questo il nodo che stringe da sempre l'esperienza umana: da un lato la coscienza pura, l'anima bella, che non si vuole legare a nulla e che non istituzionalizza nulla in modo da poter rimanere pura; dall'altro, l'esigenza di affrontare la durezza della storia, sapendo che non si può incidere in alcun modo nella storia se non creando istituzioni, ma esponendo in tal modo l'anima alla durezza del negativo, del quotidiano, del compromesso. Vanno a mio avviso salvaguardate entrambe le cose. Un grande uomo si definisce per la capacità di essere anche qui e ancora una volta in continua dialettica tra queste due dimensioni: senza vendere l'anima alla struttura e all'istituzione, ma rimanendo legato a questa e tenendo vivo il fuoco della carità. Noi siamo molto più affascinati dal primo modello, quello dell'anima pura, soprattutto oggi; però penso che sia una visione delle cose unilaterale (la cui tensione di fondo, però, va messa in salvo). Bisogna essere in grado di navigare tra questi due Scilla e Cariddi; del resto tutta la vita è un continuo cercare di individuare le contraddizioni per poterle superare.

Commentando l'affermazione di Hegel per la quale «la Sacra Scrittura è diventata un vaso di cera» (p. 169), Lei dice che l'appesantimento dogmatico ha privato il cristianesimo dell'autoironia tipica, invece, dell'ebraismo. Con quali conseguenze?

Forse la principale conseguenza è l'intellettualismo. Che governa la fede cristiana così come è venuta a configurarsi in cattolica e romana. Per cui essere cristiani oggi significa credere nel senso di tenere per vero; il dogma ne è l'esempio tipico. Nasce da qui il meccanismo dell'anatema, della scomunica per chiunque disenta dall'opinione retta. Il che è un'aberrazione: come si può negare la comunione fraterna e solidale al corpo e al sangue di Cristo a chi non riesce, ad esempio, a convincersi dell'immacolata concezione, o della presenza del peccato originale nel bambino fin dalla nascita? Questo appesantimento dogmatico ha privato il cristianesimo di ogni possibilità di autoironia: perché l'adesione deve essere rigida e perfetta, senza la minima distanza tra il soggetto e il proprio essere, tra il soggetto e il proprio sapere, tra il soggetto e la propria identità. Proprio perché è una credenza da tenere assolutamente per vera, bisogna fare uno sforzo continuo e strenuo per non allontanarsene neanche un po'. E più le cose da credere sono "incredibili" (si pensi ad esempio alla dottrina del peccato originale del bambino: si dice che il bambino nasce già "nemico di Dio"), più grande dev'essere lo sforzo per rimanervi attaccato. È chiaro a questo punto che non potrò permettermi nessuna leggerezza o ironia, tipiche invece dell'ebraismo (che non a caso non ha dogmi, salvo l'unità di Dio). Nell'ebraismo tutto si risolve in una prassi, in delle azioni; è chiaro dunque che l'ebraismo abbia molta più possibilità di ridere di se stesso.

A proposito della creazione dell'anima direttamente da Dio, Lei ha criticato (p. 138) il dualismo cartesiano, giudicandolo inadeguato al cristianesimo. In questi tempi di riabilitazioni a raffica, siamo forse maturi per condannare risolutamente Cartesio?

Il dualismo antropologico di Cartesio è oggi inaccettabile, questo è un dato di fatto, perché governa le coscienze di molti. Ma ha ancora molto da insegnare ai nostri giorni per quanto

riguarda il primato del metodo sperimentale sul principio d'autorità: da questo punto di vista il *Discorso sul metodo* rimane a mio avviso ancor'oggi un punto di partenza ineludibile per la riflessione contemporanea. Quindi non solo non penso che si debba condannare Cartesio risolutamente, ma penso al contrario che abbiamo ancora molto da imparare da lui, fatto salvo – lo ribadisco – il dualismo antropologico (nonché quello ontologico) a fondamento del suo pensiero. Né possiamo “gettare la croce” del dualismo unicamente sulle sue spalle: esso risale a molto prima di Cartesio, affonda le sue radici nella filosofia greca e si installa nel cristianesimo sottoforma di una visione della corporeità piuttosto problematica in ordine ad esempio alla “trasmissione” del peccato originale, cui abbiamo prima accennato (per cui non esiste nessuna possibilità che un essere generato sia puro: ebbene questa è una visione impura della realtà che alimenta e a sua volta genera il dualismo). Cartesio lo ha semplicemente elevato a sistema, pensandolo fino in fondo, ma esso era già presente e dimorante nel cristianesimo di Paolo e di Agostino. È lì che si annida il germe del dualismo cristiano, è quella la radice da estirpare.

Ha scritto, sulle tracce di Hans Jonas, che «Dio non governa il mondo» (p. 145; ovvero, non lo fa in maniera infallibile, onnipotente e onnisciente, bensì secondo un principio impersonale). Ciò darebbe conto del naufragio delle teodicee, ma come si concilia con il concetto di Provvidenza tipico del Vangelo e dei Salmi?

È il problema della conciliazione fra due esigenze opposte: quella di affermare l'esistenza di una provvidenza personale dentro cui tutto trova spiegazione (tipica appunto di certi Salmi biblici), per la quale se un male avviene è perché Dio se ne serva in vista di un bene maggiore – come ancora oggi dice il Catechismo – con quella di dar conto di un'esperienza umana storica che sembra attestare l'assenza di una siffatta provvidenza

“al singolare” e che spinge in direzione di un piano ordinato di carattere collettivo e complessivo. Noi siamo in questa situazione: ci troviamo a che fare con una visione del mondo e della storia completamente abbandonati a se stessi, approfondita proprio da Hans Jonas, pensatore per il quale nutro una enorme stima, dal punto di vista umano ancor prima che intellettuale. Jonas parla del nostro tempo come caratterizzato dalla “sindrome gnostica”: l’incapacità di vedere Dio nella storia e nella natura, vedere l’essere come svuotato del divino, con l’unica possibilità di pensare il divino come trascendente, come totalmente altro, come pura contestazione del nostro mondo (come noto, gli gnostici ritengono che questo mondo non sia creato da Dio ma dall’avversario di Dio, il maligno). Ebbene, questa stessa malattia è presente nel nostro mondo. Come possiamo dunque pensare in queste condizioni il concetto di provvidenza tipico del *Vangelo* e dei *Salmi*? Innanzitutto dovremmo guardare a questo concetto con grande onestà e serenità, senza il timore che qualche pagina biblica possa esserne scalfita (infatti è innegabile che la Bibbia parli in certi punti di una provvidenza di tipo personale). Io continuo a ripetere nei miei scritti che una provvidenza personale, se si guarda alla storia e alla natura... non esiste! Al contempo, però, è altrettanto sbagliato dire che non esista alcuna provvidenza e che non esista alcun governo. C’è una via intermedia: quella che la Bibbia chiama “sapienza”, che io reputo la via più matura per capire davvero le cose. Esiste un governo delle cose, per così dire, che si cura del bene del tutto, ma non di quello dei singoli. Per cui noi dobbiamo attestare questo dato innegabile d’esperienza: che un effettivo governo della natura esiste, che si ha un’effettiva evoluzione – dai gas primordiali del *big bang* passando per la vita fino alla vita intelligente e a quella spirituale – non si può negare che un progresso dell’organizzazione ci sia. Almeno relativamente al nostro pianeta si tratta di un’evidenza: che lo si osservi tramite il principio antropico o mediante un’altra prospettiva, è un dato

di fatto. Ma non c'è nessuna cura dei singoli: l'evoluzione naturale è avvenuta tramite malattie genetiche, estinzioni... L'unica modalità adeguata a pensare questi dati è quella che va nella direzione di una provvidenza impersonale, un governo che è nelle mani della sapienza (di cui parlano non poche pagine della Bibbia: penso a *Proverbi 7*, *Siracide 24*, *Giobbe 28*; pagine dalle quali emerge con forza che tra il mondo e l'Altissimo c'è una realtà intermedia, che non è divina quanto Dio né meramente umana, e che è un po' l'esecutrice del progetto di Dio che è la Sapienza). Discorso che ho fatto per la natura ma che può essere fatto allo stesso modo per la storia, dove è osservabile similmente un progresso in cui è individuabile un disegno. Non si può dire che rispetto a 4 o 5 secoli fa la coscienza umana (collettiva, non singola: per i singoli le cose restano sempre uguali a prima) sia la stessa: la schiavitù non c'è più, le minoranze cominciano a essere tutelate, perfino agli handicappati – trattati per millenni come mostri – si riconoscono dei diritti, li si chiama persone e la società comincia a poco a poco a curarsi di loro... si tratta anche qui di un'evoluzione, naturalmente non è un'evoluzione avvenuta gratis o in un solo istante.

La Sua impostazione sembrerebbe escludere la possibilità di una Provvidenza "personale", ricalcata sull'affermazione "chiedete e vi sarà dato"?

È l'esperienza stessa a mettere in crisi questo modo di intendere le cose, questa idea di preghiera come forma di *do ut des*. Prima dello scoppio della guerra del Golfo Papa Giovanni Paolo II invitò a una giornata di preghiera per scongiurare l'inizio della guerra; ebbene, nonostante le preghiere, sappiamo che la guerra si è avuta lo stesso. Similmente Paolo VI pregò per la liberazione di Aldo Moro; anche lì ciò che era stato chiesto non è stato dato. Non si può negare l'evidenza pur di mantenere il senso intuitivo di certe espressioni bibliche; bisogna piuttosto fare l'operazione contraria, cioè cercare di

comprendere – per quanto meno piacevole possa esserne l'esito – quelle espressioni in un senso che si trovi in accordo con l'esperienza. In questo senso la preghiera potrebbe venir intesa non come richiesta ma come lode. Potrebbe esser declinata non secondo il “chiedere” ma secondo l'“essere”: chi prega vuole diventare preghiera, vuole entrare in sintonia con la volontà del Padre suo. È una possibilità.

Ha parlato di una fede vera, al servizio della vita, e di una fede falsa, che è solo ideologia (p. 141). Esiste una “prova del 9” per capire che tipo di fede si vive? C'è un modo per aiutare un altro – imprigionato, suo malgrado e inconsapevolmente – a venir fuori dalla fede falsa?

Non c'è nessuna prova del 9 per capire la fede, per capire che tipo di fede si vive. Prove non ve ne sono. Esiste l'esame di coscienza, la possibilità di scrutare, come dice anche la Scrittura, le profondità dell'uomo interiore, perché lo Spirito scruta tutto. Non è una prova ma un lavoro, un processo, un discernimento. Se poi si vuol cercare un banco di prova, esso non è altro che l'esperienza, secondo le stesse parole di Gesù: è dall'albero che si riconoscono i frutti. I frutti della carità, dice Paolo, sono la pace, la mitezza, l'autodominio. Ciascuno conosce se stesso; questo lavoro in fin dei conti è quello che va sotto il nome di “direzione spirituale”. Di questo dovrebbe occuparsi la Chiesa oggi, della cura delle anime (un termine un po' arcaico ma perfettamente adatto), e all'interno di questa cura, al primo posto, della direzione spirituale. Capire cos'è l'anima, quali malattie abbia, come curarle. È un lavoro che solo la Chiesa e nessun altro può fare; tante altre cose potrebbero invece esser fatte dalla società civile. Per quanto riguarda la seconda parte della domanda, cioè l'aiutare qualcuno a venir fuori dalla sua fede falsa, tornerei all'esempio di Gesù. Cosa faceva Gesù? Provocava, sapendo di star provocando. Perché mai altrimenti sarebbe andato a mangiare con peccatori noti, volendo che lo si sapesse? Perché permetteva ai

suoi di infrangere il sabato, cogliendo le spighe, evitando di lavarsi le mani ritualmente come prescritto? Perché spesso guariva di sabato? Non avrebbe potuto aspettare poche ore che il sabato finisse e venisse il nuovo giorno, per guarire povera gente spesso sofferente fin dalla nascita? Non solo la legge ma anche il buon senso, in quei casi, avrebbe suggerito il procrastinare l'intervento. Invece lui guarisce proprio di sabato. Perché? Evidentemente perché voleva provocare, voleva far emergere la differenza tra la fede vera e quella falsa, voleva rompere lo schematismo che identificava la vera fede con l'osservanza rigida dei precetti. Un modo dunque è quello di provocare. Senza molte parole, con la semplice, silente e possente testimonianza di ciò che si è – onesti, sereni, tranquilli: chi si sente nelle mani di Dio è tranquillo e sereno come un bimbo, come recita il *Salmo* 130.

Ha scritto, a p. 57: «l'uomo giusto [...] è chi esercita con obiettività il giudizio su se stesso». Cosa ne è, nella Sua prospettiva, della morale oggettiva del cristianesimo (quella ad esempio dei Dieci comandamenti, o della mole di prescrizioni del Catechismo)?

I dieci comandamenti sono precetti che rimarranno fino alla fine dei giorni dell'umanità, fino a quando ci sarà un uomo che vuole pensare e confrontare se stesso con il grande mistero di ciò che è bene e ciò che è male. Per quanto riguarda la cosiddetta morale oggettiva del cristianesimo e del cattolicesimo, sappiamo bene che è un cantiere continuamente aperto: cose che oggi sembrano immutabili, domani sono già mutate. Fino a 100 anni fa, ad esempio, i trapianti erano assolutamente vietati, mentre oggi sono ammessi tranquillamente e non scandalizzano più nessuno. Per quanto riguarda la morale sociale, basti pensare ad esempio alla libertà religiosa, cioè alla libertà di coscienza in materia religiosa, condannata per secoli dalla Chiesa cattolica ma oggi accettata come ovvia. Esiste nella morale qualcosa di eterno, ma anche qualcosa che è in evoluzione: da una par-

te i principi oggettivi (il primo e più fondamentale dei quali è la norma “il bene va compiuto; il male va evitato”), dall’altra, l’esame della situazione specifica. Pretendere di applicare i principi, così come sono, direttamente nella realtà è ingenuo e fuorviante: a volte bisogna rubare in vista di un bene maggiore (come lo stesso Catechismo della Chiesa cattolica attesta), a volte bisogna dire il falso in vista di un bene maggiore e così via. A volte bisogna addirittura uccidere: penso alla legittima difesa, al tirannicidio. D’altro canto, è altrettanto unilaterale la posizione di chi ritiene che non esistano principi e che tutta la morale debba fondarsi su una valutazione delle circostanze. Il giudizio morale maturo nasce dunque a mio avviso da entrambe le cose: i principi generali da un lato, la valutazione delle circostanze dall’altro. Il luogo dove tutto ciò avviene è la coscienza: il primato della coscienza è l’ABC della dottrina morale cattolica.

Lei sostiene che «è sbagliato pensare che il dogma o la dottrina siano il livello ultimo della verità; c’è qualcosa di più profondo, a cui il dogma e la dottrina (se sono veri) rimandano, e questa profondità è lo spirito che abita, feconda e muove la vita, e l’esperienza che se ne fa» (p. 186). Ciò riporta alla mente I tre startsy di L. Tolstoj, poveri e ignoranti ma capaci di dare una lezione di religiosità allo stesso vescovo che si era recato per evangelizzarli. Si può davvero fare a meno del dogma (come la novella russa sembra suggerire)?

Non è che lo sostenga io: il primato non della dottrina ma della vita vera è sostenuto da Gesù. Gesù, in maniera molto chiara, ribadisce nelle pagine dei Vangeli il primato della vita rispetto alle convinzioni, rispetto alle credenze: «non chi dice “Signore, Signore”, ma chi rispetta la volontà del Padre mio». Dove la volontà rimanda ad una esecuzione pratica, nella prassi, ma ancor più a un’esperienza spirituale profonda di chi vive questa paternità. Fare la volontà del Padre significa un po’ quello che dicevo prima, cioè “essere” la stessa volontà del Padre, volere ciò che vuole

Lui. È il primato della spiritualità, della dimensione mistica, sia rispetto alla dimensione dottrinale (di chi ripete formule e dogmi), sia rispetto alla dimensione poetica (di chi compie buone azioni esclusivamente su un piano pratico, ma non spirituale). Si possono ripetere dogmi e poi coltivare dentro di sé avversione, astio, odio, inimicizia e si possono fare delle azioni anche altissime dal punto di vista della carità ma coltivare dentro di sé un senso di affermazione dell'ego (per cui le azioni compiute sono il momento più alto dell'autoaffermazione, della celebrazione di se stesso da parte dell'ego). Paolo lo dice molto bene nell'inno alla carità: potrei anche dare tutte le mie sostanze e perfino bruciare il mio corpo, ma se non avessi la carità non mi giova a nulla. Può sembrare strano, paradossale: ma ciò mette appunto in rilievo la preminenza della dimensione spirituale. Non si tratta dunque di fare a meno dei dogmi, di fare gli iconoclasti: si tratta invece di relativizzarli, di prenderli come esperienze che l'umanità ha codificato in quel modo che è stato ritenuto il migliore al fine di dar conto di quella esperienza: nella misura in cui, dunque, l'esperienza moderna non si sente più adeguata al loro interno, l'esperienza stessa può rivederli, riattualizzarli, eventualmente anche sconfessarli, negarli. Con tutta la cautela richiesta da questo tipo di cose; ma senza dimenticare che anche i dogmi sono per l'uomo e non l'uomo per i dogmi. Non si può fare a meno dei dogmi: bisogna sempre confrontarsi con i dogmi. Ma il confronto a mio avviso non deve condurre a un'obbedienza supina e cieca bensì a una continua verifica.

«Il dramma di noi occidentali [...] è di non avere più una religione all'altezza delle esigenze del nostro tempo» (p. 98). C'è stato forse un tempo in cui non era così? Cosa manca oggi alla nostra religiosità?

Mi sembra di poter rispondere di sì: credo che siano esistiti tempi in cui la religione è stata all'altezza della vita degli uomini dell'epoca. Penso ad esempio che, in ambito extracristiano,

la religione dell'Egitto abbia costituito il respiro della civiltà di tutta l'area mediterranea per moltissimo tempo. Penso anche all'India, e alla stessa Roma – non certamente all'età imperiale ma a quella repubblicana – ai sacerdoti, al codice dei pontefici, agli àuguri, a una società coesa tenuta insieme proprio da questa religiosità di fondo. Il cristianesimo del “secolo d'oro” (quello del XII secolo) può dare veramente l'idea di una religione all'altezza del proprio tempo: i saperi si costituivano a partire dalla teologia, che era la regina delle scienze. Quindi: sì, certamente c'è stato un tale tempo, anche per il cristianesimo. Il quale poi, a partire dall'epoca moderna, ha cominciato a declinare. È un'idea mia, che non ho trovato da nessun'altra parte, che il declino sia cominciato con la peste nera, intorno al 1300. Quella “morte nera” che ha portato via circa i $\frac{2}{3}$ della popolazione europea: inizia lì la crisi di quella visione delle cose che aspira a realizzare una summa di tutto ciò che è, l'unità di fisica e metafisica, la possibilità di pensare l'intero cosmo come l'emanazione di un logos unico, di pensare una cosmologia, una provvidenza storica. Fu la peste secondo me a condurre alla vittoria definitiva del nominalismo rispetto alle sintesi di Alberto Magno e Tommaso D'Aquino, l'affermazione della visione individualistica rispetto a quella unitaria, del singolare rispetto al generale. Da lì scaturì quella tempesta speculativa “al negativo” che è stata il nominalismo. Da lì proviene anche Lutero. A partire da lì si costituisce in Occidente una tensione spirituale che si basa su una serie continua di fratture: mi riferisco in particolare a quella religiosa e a quella cosmologica. Il risultato è questo: che non abbiamo oggi più una religione all'altezza dei nostri tempi. Alla domanda: “cosa manca?” risponderai: manca una *Weltanschauung*, un pensiero capace di restituire una collocazione alle affermazioni della fede. È del tutto vero che la fede cristiana suppone un “fatto storico”; ma è altrettanto vero che essa prevede un “luogo eterno”. Oggi non riusciamo più a pensare tutti i luoghi che caratterizzano la fede: il paradiso, l'inferno, il luogo dell'anima.

Ci manca una visione del mondo. Che non sarà possibile costruire se non a un prezzo molto elevato: il prezzo da pagare è la rinuncia alla struttura teologica elaborata dalla patristica e dalla scolastica. Se vogliamo tornare ad avere una religione all'altezza dei nostri tempi, dobbiamo dare alla religione una visione del mondo; e la visione del mondo alla religione non la si può dare se non in un reale ascolto di ciò che la scienza insegna, di ciò che la filosofia pensa (anche se io insisto molto di più sulla dimensione scientifica per quanto riguarda la visione del mondo). Ciò non può avvenire se non attraverso una consistente revisione della struttura dogmatica che nel corso dei secoli il cristianesimo ha prodotto. Ma, se non si fa questo, non c'è nessuna possibilità che il cristianesimo possa tornare a interessare (nel senso più bello del termine, cioè a creare comunione, a dare energia spirituale) agli uomini del nostro tempo.

(testo non rivisto dall'autore)

WWW.FILOSOFIA.IT