

‘Inafferrabilità’ di Dio e spazio del religioso

La religione è tornata da qualche tempo prepotentemente al centro del dibattito. A livello esteriore e fenomenico, la dimensione pubblica del fatto religioso sembra ormai una realtà incontrovertibile e, nonostante la spesso decretata «fine della religione», si assiste a un costante rifiorire (quasi una sorta di riproposizione, sul terreno della secolarizzazione, della celebre teoria antropologica del revival and survival) dell’interesse per l’elemento religioso. Da Habermas a Gauchet, da Hervieu-Léger a Charles Taylor il sintagma «società post-secolare» sembra ormai diventato quasi un mantra...

Nondimeno, una simile constatazione non esime dall’interrogarsi, a livello più profondo, sul significato e il valore di questa autoproclamata «post-secolarizzazione», sul rinnovato interesse per la dimensione pubblica del religioso, sui concetti che reca con sé, sulle implicazioni che comporta sotto il profilo del rapporto tra fede, ragione e politica. Infatti, pochi altri ambiti come quelli della riflessione intorno al politico e al religioso richiedono rigore e chiarezza concettuale nell’uso dei termini, tanto più in ragione del fatto che la confusione sembra, qui, regnare speso sovrana. Al riguardo, Paolo Prodi (Lessico per un’Italia civile, a cura di Piero Venturelli, Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 178) ha giustamente osservato come la radice della civiltà europea non stia tanto nei singoli apporti dati dal cristianesimo, dall’umanesimo, dall’illuminismo, quanto piuttosto nell’affermazione della laicità come dualismo tra la sfera del sacro e quella della politica, dualismo frutto di una millenaria evoluzione e di tensioni e conflitti istituzionali tra Chiesa e Stato. In sostanza, il cammino della laicità coinciderebbe sostanzialmente con quello già individuato da Max Weber con la Entzauberung der Welt: un «disincanto del mondo» che non implicherebbe però l’espulsione del sacro, bensì la sua presenza come «altro» rispetto al potere.

*Come intendere, allora, una tale «alterità» del religioso e del sacro? Vi è infatti, e anche questo è un dato difficilmente controvertibile, una ambivalenza del religioso e del sacro: ne va con essa non solo del fatto che oggi un'identità religiosa autentica può essere soltanto un'identità religiosa scelta, ma della constatazione che, anche chiarita la propria adesione di massima a una religione, le forme che questa assume sono di nuovo oggetto di una scelta personale. Sono io che devo scoprire che cosa è per me questa realtà. Non è solo questione di scegliere una religione dunque, ma essa «deve anche parlare la mia lingua, deve avere senso nei termini del mio sviluppo spirituale, così come io lo interpreto» (Charles Taylor, *L'età secolare*, a cura di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2009, p. 612). La religione deve cioè essere capace di entrare in risonanza con quanto il singolo sente dentro di sé e con il suo desiderio di realizzazione: lungi dall'opporci a questo, lo deve accompagnare. Ora, è facilmente comprensibile l'ambivalenza insita in questo processo, come pure è evidente che le interpretazioni filosofiche e teologiche tradizionali della libertà di coscienza e della libertà religiosa si trovano, al cospetto di una tale realtà, improvvisamente incapaci di elaborare risposte persuasive e convincenti.*

*Recentemente, Jürgen Habermas, in *Verbalizzare il sacro*. Sul lascito religioso della filosofia (tr. it. di Leonardo Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015), ha sottolineato come la rinnovata vitalità di movimenti e fondamentalismi di natura religiosa impliciti, per le società europee già ampiamente secolarizzate, una duplice sfida, quella cioè di elaborare, per un verso, nuovi modelli di convivenza e, per altro verso, di ripensare il rinnovato ruolo e la modificata funzione delle comunità religiose, forse troppo prematuramente confinate nella mera sfera del privato. Inoltre, se il religioso riconferma in tal maniera una sua non esausta contemporaneità, come deve comportarsi la filosofia nei suoi confronti? Quale spazio di autonomia va riconosciuto al religioso come modo e struttura della coscienza umana, in rapporto con le facoltà razionali del pensiero e con altre espressioni dello spirito quali l'arte, la politica e il diritto? Come cercare di capire e interpretare – filosoficamente e teologicamente – la metamorfosi interna prodotta nella domanda religiosa dell'uomo contemporaneo da uno sviluppo tecnologico ormai prepotentemente pervasivo?*

A ben guardare, il nostro tempo può essere descritto anche come un'epoca di drammatici conflitti di valore nei quali la religione gioca un ruolo sempre più decisivo. «Oltre all'unico Dio degli ebrei, dei cristiani e dei musulmani», ha scritto il teologo Friedrich Wilhelm Graf, «continuano a vivere in mezzo a noi molti altri dèi. Se non

da prima, almeno dall'11 settembre 2001 si è fatta a tutti evidente la permanente potenza del religioso. Nelle simbologie religiose l'uomo può prendere familiarità con i propri limiti e trovare saldi fondamenti per un ethos umano di tolleranza, di legittima diversità e di riconoscimento dell'altro. Tuttavia, le certezze religiose possono esprimersi anche nella forma della violenza, del terrore e dell'omicidio di massa. Nei miti religiosi si narra di angeli e santi. Tuttavia, questi trattano anche di diavoli e demoni. Una tale elementare ambivalenza del religioso obbliga a una interpretazione più approfondita. Leggere le tracce della trascendenza e interpretare i simboli della certezza religiosa è tuttavia un'impresa faticosa e teoreticamente pretenziosa» (Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München 2004³, p. 9).

Di per sé, in tale ambivalenza, è certamente racchiuso anche un tratto che è consustanziale alle moderne scienze dello spirito, vale a dire il loro non poter essere disgiunte da una cultura pluralistica e dalla consapevolezza della multiformità delle culture. Anzi, proprio in ciò esse hanno il loro fondamento ed esigono un tale pluralismo, se è vero, come ha scritto Gunter Scholtz, che «esse lavorano contro l'ottusità di chi ritiene che non si possa o non si debba valicare i confini delle proprie modalità concettuali. Il confronto e la contrapposizione con ciò che è estraneo non implica in prima battuta la relativizzazione delle norme vigenti, ma segue anch'esso una norma etica. Infatti, nel riconoscimento del pluralismo sono implicite delle norme. In alcun modo il pluralismo significa un anything goes» (Gunter Scholtz, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, p. 12).

Ciò appare particolarmente evidente se si richiama l'attenzione sulle celebri tesi di Marcel Gauchet esposte nel 1985 nel volume *Le désenchantement du monde*. In quello studio, Gauchet prendeva estremamente sul serio la celebre notazione weberiana, contenuta nella conferenza sulla Scienza come professione, secondo cui il destino della civiltà occidentale ci impone di vivere in un mondo «senza Dio e senza profeti», un mondo cioè, per parafrasare l'aforisma nietzscheano della Gaia scienza, in cui Dio non c'è più, è morto, e in cui persistono soltanto «cumuli giganteschi di macerie, di immagini innumerevoli di dèi (e di idoli)». Secondo Gauchet – che qui implicitamente ripropone lo schema comtiano e frazeriano della scienza come terzo stadio evolutivo della storia dell'umanità atto a superare magia e religione (dopo che questa aveva già in precedente surrogato la prima) – la modernità, con il trionfo da

essa accordato alla razionalità scientifica, avrebbe decretato la definitiva uscita dalla religione. Certo, ciò non si traduce in un'opposizione radicale tra cristianesimo e scienza, quanto piuttosto in una sorta di inveroamento o di hegeliana *Aufhebung* del primo a opera della seconda: se la società moderna rappresenta l'uscita completa dalla religione, ciò tuttavia «non significa che il religioso non debba più parlare agli uomini». Di qui, il concetto di Gauchet della permanenza del «religioso dopo la religione»: «È il caso di riconoscere uno strato soggettivo ineliminabile del fenomeno religioso, in cui quest'ultimo è esperienza personale, indipendentemente da ogni contenuto dogmatico definito. [...] Anche supponendo che l'era delle religioni sia definitivamente chiusa, occorre pure persuadersi che, fra religiosità privata e sostituti dell'esperienza religiosa, non la finiremo mai, probabilmente, col religioso» (Marchel Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, tr. it. di Augusto Comba, Einaudi, Torino 1992, p. 293).

Gauchet non ama dunque né teorie che intendano ipostatizzare la dimensione religiosa come urgenza insita nella facoltà umana di simbolizzazione, né teorie che vogliano liquidare il religioso come ultimo resto di una proiezione dei bisogni primari dell'uomo. E può essere che al lettore che si avventuri nella complessa trama dei ragionamenti gauchetiani permanga il dubbio se, alla fine, il religioso con il quale, probabilmente, «non la finiremo mai», sia accolto nella sua sorgiva strutturalità di autonomia normativa o piuttosto solo tollerato come si fa con un brutto vizio a cui l'accidia quotidiana impedisce di porre rimedio.

Quando Gauchet parla allora di un permanere del religioso «dopo la religione» è come se la sua «urbanizzazione della provincia comtiana» avesse fatto emergere un residuo di irrazionalità irriducibile anche per un neo-positivismo quale quello, di fatto, da lui implicitamente prospettato. Tale residuo – che caratterizza e qualifica l'uomo «dopo la religione» – si addensa attorno a tre livelli esperienziali che assumono il carattere di veri e propri epifenomeni: quello del pensiero dell'indifferenziato, ovvero dell'inesprimibile, quello dell'estetica, che riproduce una fenomenologia del sacro alla Rudolf Otto, e quello della costruzione della propria identità, che diventa un problema la cui risposta l'uomo può trovare solo dentro di sé e non più in strutture eteronome.

Ma tutto ciò implica davvero una distruzione della religione, le cui macerie continuano però a gravare sulle nostre anime, o non piuttosto tali lancinanti interrogativi andrebbero collocati in una prospettiva che ricuperi proprio il momento di sorgività

autonoma e in-condizionata del religioso nel suo farsi struttura della coscienza e nel suo rivelarsi come domanda? Davvero gli interrogativi che sorgono al cospetto, per dirla con Karl Jaspers, delle «situazioni-limite» dell'esistenza sono tali da eliminare qualunque dimensione comunitaria, rappresentata dalla religione, e da estenuarsi nella religiosità vacua, solitaria e disperata del singolo?

Nel saggio del 1952 Il coraggio di esistere, il teologo Paul Tillich introduceva al riguardo una distinzione metodologica destinata a fare scuola (per esempio in diversi studi del domenicano Claude Geffré) e assai utile anche come inquadramento per una lettura e interpretazione del religioso oggi: ossia quella tra il trust, la fede fiduciosa, e il belief, la credenza. Vi è, secondo il teologo di Starzeddel, una ineliminabile dimensione antropologica del credere – la fiducia di base, ovvero la 'fede fiduciosa' – che, fin dal grembo materno, rende possibili i rapporti interpersonali e sulla quale s'innesta poi, senza tuttavia alcun automatismo, la credenza religiosa, che continua nondimeno a nutrirsi della fede fiduciosa. È la linea, evidenziata sul primo numero di «Rosmini Studies» dal saggio di Emmanuel Falque, che ricupera la presenza antropologica dell'altro come «via privilegiata» al religioso.

Ora, della fecondità di tale recupero della dimensione antropologica era già ben consapevole Antonio Rosmini. Anzi, nella dedica all'amico Alessandro Manzoni del libro, rimasto inedito, Del divino nella natura, egli afferma che le sue ricerche intorno alla dimensione del divino nell'ordine della natura «riguardano cosa che si può dir patrimonio della Poesia e della Filosofia» (Antonio Rosmini, Del divino nella natura, a cura di Pier Paolo Ottonello, Città Nuova, Roma 1991 [«Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 20], p. 19): tanto l'una quanto l'altra, infatti, secondo l'insegnamento di Aristotele nella Poetica, non trattano del mondo come esso è, ma del mondo come dovrebbe essere.

Proprio un tale «dover essere», con il suo implicito richiamare l'agostiniano abditum mentis (il «segreto della mente»), rappresenta per il Roveretano il «raggio della divinità che penetra dentro il creato», l'intelligibile intuito dalla mente, ovvero, non senza echi neoplatonici, l'idea. Un'idea, tuttavia, che non rimane racchiusa entro spazi iperuranici, che non rimanda soltanto all'essere astratto, ma assume piuttosto i tratti della persona concretamente sussistente, come si può ricavare dall'autorivelazione sinaica di JHWH in Es 3,14: «Dicendo Iddio: "Io sono quello che sono", e poi: "Colui che è", egli non nomina soltanto l'essere ossia l'essenza impersonale, ma l'essere-persona, l'essere che parla e pone se stesso, dicendo: sono; e

che manda Mosè agli ebrei. Il Verbo incarnato diede lo stesso nome a se stesso, non dicendosi già essere in modo indeterminato, ma: ἐγὼ εἰμί, io sono» (ivi, p. 85).

Il divino, da mero oggetto del pensiero, deve dunque, per poter essere colto in tutta la sua essenza, presentificarsi in una persona. Si tratta di un concetto che Rosmini assume, come è ovvio, dalla tradizione teologica cristiana, ma che ha comunque una indubbia rilevanza anche per la storia della filosofia, in particolare per la scuola idealistica. Infatti, una trentina di anni prima la redazione del saggio rosminiano, il filosofo tedesco Johann Gottlieb Fichte – proprio riflettendo sulla locuzione ἐγὼ εἰμί («io sono») che, ripresa da Es 3,14, diventa nel Vangelo di Giovanni il nome proprio di Cristo, ossia la formula costante con cui Gesù definisce se stesso e il significato della sua missione – era persino giunto a identificare la propria filosofia (intesa come «Logologia», «logos del Logos») con la dottrina del Quarto Vangelo che «è esposta addirittura con le stesse immagini ed espressioni di cui noi pure ci serviamo» (Johann Gottlieb Fichte, *L'iniziazione alla vita beata*, in *Id.*, *La dottrina della religione*, a cura di Giovanni Moretto, Guida, Napoli 1989, p. 311).

A ben vedere, nel sostenere ciò, Fichte non faceva che inverare una linea di pensiero inaugurata dalla cosiddetta «deutsche Mystik»: in Meister Eckhart, per esempio, che riprendeva qui l'interpretazione data al passo dell'Esodo dal filosofo ebreo Mosè Maimonide, la locuzione ἐγὼ εἰμί va intesa nel senso della «teologia negativa»; il nome di Dio non è «predicabile», ossia di lui non si può dire che cosa lo determini per genere e specie, egli è puro, scevro di ogni determinazione ed essenza, è sempre un aliquid più alto di ogni essere ed ente. Dicendo «Io sono colui che sono», Dio ha inteso dire di sé che egli possiede in sé ogni cosa e il suo contrario, possiede, cioè, in anticipo, tutto nella sua purezza, pienezza, perfezione e causa. L'uomo, quando si accosta a Dio con la parola, non può che parlare di Dio per approssimazione, dicendo in via apofatica («negativa») quali caratteristiche a lui non competano, ma non lo può oggettivare, al modo in cui si oggettiva per esempio un ente. Come negli scritti dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, anche per Eckhart Dio resta ineffabile: Dio è senza nome giacché nessuno può dire né intendere nulla di lui.

Come è noto, è nel pensiero del già citato Fichte che ha raggiunto i suoi supremi vertici speculativi la nozione di «incomprensibilità» o «inafferrabilità» di Dio, Unbegreiflichkeit Gottes, ossia della impossibilità di fare dell'idea di Dio e del suo spazio un concetto, un Begriff, un qualcosa di prensile, di materialmente tangibile. Tuttavia, anche per Rosmini la teologia negativa, ovvero l'«ineffabilità» e «incom-

prensibilità» di Dio, rappresenta la cifra universale di ogni forma fenomenica del religioso: «Vi ha primieramente un mistero naturale, l'incomprensibilità di Dio, di cui la mente umana non può avere che una cognizione ideale negativa: questo mistero rimane sempre nel fondo di tutti i culti religiosi» (Del divino nella natura, cit., p. 198).

La «inafferrabilità» o «incomprensibilità» di Dio, il suo non poter essere concepito come un concetto ha quindi dischiuso le porte, nella storia del pensiero filosofico e teologico, a due differenti e antitetici modi di affrontare la questione del religioso. Seguendo le seduzioni della teologia negativa, e muovendo dall'assunto della inconoscibilità dell'idea di Dio, si è per esempio seguita la germinatività dell'intuizione e del senso religioso nel più profondo dell'animo individuale: è questo per esempio il caso di tutte le teorie di un «apriori religioso» quale possiamo riscontrare, a vario titolo, in autori come Cusano, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher e Troeltsch. Oppure, si è per contro sentenziato (è questo il caso di un teologo come Karl Barth) un interdetto all'uso del termine «religione» che, nella sua tracotanza antropomorfa, sostituirebbe alla realtà divina presentataci dalla rivelazione un'immagine (Bild) di Dio costruita a nostro uso e consumo: insomma, in luogo del «servizio divino» (Gottesdienst) a cui si è introdotti dalla fede, la religione introdurrebbe a un «servizio idolatrico» (Götzendienst) e la religione coinciderebbe con l'Unglaube, la «non-fede».

L'interdetto barthiano contro l'uso del termine «religione» trovava, a ben guardare, un suo autorevole antecedente nella contrapposizione, proposta dallo Hegel della Vorrede alla filosofia della religione di Hinrichs, tra l'attingimento «animale» del divino, tipico dell'«uomo naturale», e l'attingimento «pneumatico» della rivelazione, quale è invece tipico dell'«uomo spirituale». Bersaglio polemico di questa contrapposizione hegeliana era, come noto, la teoria religiosa di Schleiermacher, basata sul sentimento mistico della dipendenza assoluta del singolo dalla dimensione trascendente che avverte nel suo intimo, ma essa, per la sua universalità idealtipica, è evidentemente destinata ad affermarsi anche come una chiave ermeneutica per intendere l'impostazione generale di volta in volta data, nella storia della cultura, al rapporto tra filosofia e religione.

Nell'antitesi tra l'intuizione apriorica dell'uomo «naturale» e la conoscenza, mediata dalla rivelazione, dell'uomo «spirituale» si può invero cogliere, sotto traccia, la presenza di un'altra, ben più radicale antitesi: quella cioè tra un'impostazione volta a vedere nell'intuizione del religioso un prius, sia nell'accezione temporale sia in

quella sostanziale, rispetto alle storicizzazioni delle dogmatiche e delle forme rivelate, e un'impostazione che pone invece nella canonizzazione scritturistica e dogmatica della rivelazione e della fede il punto di partenza di ogni riflessione sul divino. Si tratta dell'antitesi sintetizzata da Karl Jaspers, nella sua polemica contro Rudolf Bultmann, con la coppia concettuale Orthodoxie/Liberalität, «ortodossia» e «liberalità»: l'elemento di divisione per eccellenza tra la prima e la seconda è dato dalla diversa posizione assunta in merito all'idea di rivelazione. La prima crede che Dio si sia rivelato e localizzato nello spazio e nel tempo una sola volta o in una sequenza di atti, mentre la seconda afferma piuttosto la necessità di una rivelazione che costantemente si rinnovi, richiamando così sia l'atto libero e incondizionato con cui il religioso si fa vivo e presente nella coscienza di ogni uomo, sia l'universalismo del kerygma religioso che, per autenticare la sua essenza, non può ammettere in se stesso alcun principio esclusivistico.

Ancora una volta è stato Fichte, enfatizzando, con Lessing, il processo di auto-educazione del genere umano, il filosofo che ha forse più di altri compreso il significato di una rivelazione religiosa che si universalizza e rinnova idem et alius. Alla comprensione di tale dinamismo della rivelazione ha tuttavia dato un contributo decisivo anche Antonio Rosmini, allorché ha definito la «società teocratica», ovvero la comunità religiosa, come la «società universale del genere umano», evidentemente suggerendo che la ecclesia visibilis, la Chiesa storicamente determinata, imperfetta, soggetta a errori e semper reformanda, è solo una parte, la più esteriore, di quella ecclesia invisibilis che è la Chiesa intesa come societas universalis. Ed è proprio in questa societas universalis che, come leggiamo nella Filosofia del diritto, «la perfetta teocrazia si realizza non solamente nel Cristo, ma pel Cristo anco in quegli altri uomini tutti, che il Cristo a sé concorpora, mettendo in comunione con essi la sua divinità, acciocché questa in essi domini in modo simile a quello che domina in lui» (Antonio Rosmini, Filosofia del diritto, a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, Tomo III, Città Nuova, Roma 2014 [«Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 28], p. 195).