

## Scola spiega che l'eclissi di Dio è trascorsa: è l'ateismo, assoluto terrestre, a non avere futuro

LA RELAZIONE DEL PATRIARCA DI VENEZIA CHIARISCE IL SENSO DEL RITORNO DELLE RELIGIONI NELLA SFERA PUBBLICA. MA LA TEOLOGIA DIFIDA DELLA SOGGETTIVIZZAZIONE E DEL FONDAMENTALISMO

A suo tempo Augusto Del Noce ha affermato: "L'ateismo si fa destino della modernità" dal momento che la modernità immanentista termina nella rinuncia radicale alla domanda sul senso. Anzi, insiste il filosofo, l'in-sensatezza della modernità altro non sarebbe che la prova del deicidio compiuto. Ma quale Dio sarebbe stato ucciso? Ed anche: quale Dio è quello che la modernità filosofica religiosa ha affermato e difeso? Per identificarlo possiamo far ricorso a un celebre passaggio della Lettera ai Romani in cui San Paolo, parlando di Abramo, dice: "Sta scritto: 'Ti ho costituito padre di molti popoli'; (è nostro padre) davanti al Dio nel quale credette, che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono" (Rm 4, 17). L'Apostolo sa bene Chi è il Dio di cui vuol parlare. Dio è "colui che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono" (Rm 4, 17). Nel primo capitolo della stessa Lettera ai Romani, l'apostolo aveva ammonito che non ha alcuna scusa chi non riconosce "ciò che di Dio si può conoscere... perché Dio stesso lo ha manifestato. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo per le opere da Lui compiute" (Rm 1, 19-20).

Ciò che di Dio si può conoscere, dice Paolo. Cioè: di Dio non si può conoscere tutto, ma quel che di Dio si può conoscere lo possono conoscere tutti. Ebbene la modernità ha veramente ucciso questo Dio? O lo si può invece ancora oggi nominare? La "notitia Dei" continua ad essere pertinente alla condizione dell'uomo postmoderno (P. Sequeri)?

Eclissi sembra a me la parola più adeguata per descrivere il tormentato rapporto della modernità euroatlantica con Dio. La metafora del fraporsi della luna tra la terra e il sole esprime il carattere transitorio di tale nascondimento. Già Theilard De Chardin l'aveva evidenziato: "L'umanità ha momentaneamente perduto il suo Dio".

### La perdita di Dio

La parola eclissi per indicare questa temporanea sparizione venne usata a partire dagli anni Cinquanta da Martin Buber, che la pose come titolo di una celebre raccolta di saggi. Che cosa intendeva Buber per "eclissi di Dio"? Con questa metafora l'esponente del pensiero dialogico certamente contestava l'idea della "definitiva" morte di Dio annunciata da Nietzsche ed affermava la possibilità che Dio stesso potesse presentarsi, anche a breve, nuovamente accessibile.

Si riferiva piuttosto a quelle movenze del pensiero moderno che, in campo sia filosofico sia teologico, hanno progressivamente oscurato il rapporto con Dio, perché hanno ridotto Dio a un contenuto oggettivabile di una teoria, in ossequio all'e-

pistemologia razionalistica moderna modellata cartesianamente sul rapporto soggetto-oggetto: l'intelligibile è tale nella forma di una oggettivazione operata dal soggetto. In tal modo, qualunque sviluppo teorico abbia raggiunto la riflessione umana, Dio in quanto eterno "Tu" scomparirebbe e diventerebbe sempre più difficile parlare con Dio, ricevere la sua parola e potervi rispondere.

Già Agostino aveva messo in guardia da questa tentazione - "Si comprehendis non est Deus" - e la prima scolastica aveva un vivo sentimento dell'insuperabile funzione della "teologia negativa" per parlare di Dio senza perdere il senso del suo mistero.

Con acume Sergio Quinzio, introducendo una traduzione italiana del volume di

Buber, denuncia il pericolo di questa interpretazione dell'esperienza religiosa in chiave decisamente soggettiva. Se l'eclissi di Dio è dovuta alla perdita del rapporto personale con Lui, non si rimedia portandosi a livello di un'incontrollabile ispirazione soggettiva, ma ritornando ai dati reali e oggettivi che in ultima analisi permettono tale rapporto. L'uscita teologica dal secolarismo chiede di ripensare in modo unitario storia, ontologia ed esperienza, affinché si dia di nuovo relazione con il Dio di Gesù Cristo.

Tuttavia l'odierna età ci riserva una grossa sorpresa: in essa non solo è presente l'istanza critica nei confronti della coscienza religiosa, ma anche la riaffermazione del religioso nella vita personale e sociale (G. Mucci). La questione della secolarizzazione ha lasciato decantare i suoi plurimi significati, mostrandone le diverse attualità. Per esempio, come suggerisce J. Casanova, oggi è più chiaro che il frutto duraturo del processo di secolarizzazione è la "differenziazione" tra sfera religiosa e sfera secolare, mentre le tesi della secolarizzazione come inevitabile "declino religioso" e come irreversibile "privatizzazione" della religione non sono più attuali. Anzi, osserva ancora Casanova, "le religioni di tutto il mondo", quelle tradizionali piuttosto che i "nuovi movimenti religiosi", "stanno facendo il loro ingresso nella sfera pubblica" e partecipano alle lotte per la ridefinizione dei confini moderni tra sfera pubblica e privata, tra sistema e mondo vitale, tra legalità e moralità, ecc. Tuttavia è innegabile che questo ritorno del sacro, delle religioni, di Dio, possiede un carattere problematico e non privo di vistosi equivoci, che hanno dato luogo a molte valutazioni contrastanti.

Se la sociologia mette in evidenza l'irriducibilità del sacro, ponendolo in relazione con l'insoddisfazione lasciata dalla modernità e con l'inconsistenza della postmodernità, tuttavia vi appare probabilmente sovrastimata l'importanza attribuita al fallimento degli ideali "moderni" nel loro

rapporto con il futuro della religione e in particolare del cristianesimo. E' sicuramente vero che la fine del socialismo reale, del sogno scienziato, di un "pensiero forte" filosofico autofondantesi, insomma il tramonto degli "assoluti terrestri", potrebbe riaprire lo spazio per altri assoluti di carattere trascendente. E' però altrettanto vero che rimane ancora inesaurito il compito di comprendere i motivi per cui l'uno o l'altro assoluto terrestre possa aver goduto, malgrado la sua interna problematicità, di tanto successo. Soprattutto, nulla assicura che questi spazi oggi divenuti liberi vengano di fatto occupati da una religiosità in qualche misura davvero teologica, e non piuttosto lasciati vuoti da un disincanto universale circa la possibilità in sé di un assoluto. Resta lo slogan con cui Gianni Vattimo riassume la significativa fase terminale della modernità, "addio alla verità", addio a quel senso della verità forte per cui anche la fede cristiana è destinata, come tutti gli altri assoluti, a sfaldarsi.

Negli ambienti teologici, al momento stesso in cui ci si accorge dell'urgenza di ricominciare a parlare di Dio (G. Angelici), resta marcato il sospetto nei confronti del ritorno di Dio (D. Tracy), caratterizzato in modo preoccupante da due estremismi opposti e connessi. Il religioso si ripresenta sulla scena della storia da protagonista accompagnato:

- a) dal grave rischio di una estrema soggettivizzazione dell'esperienza religiosa.
- b) dal carattere fondamentalista di talune correnti religiose, soprattutto quelle legate all'Islam e alla sua presenza massiccia in Europa, attraverso l'immigrazione.

Il quadro sinteticamente tracciato pone un problema cruciale alla filosofia della religione chiamata a interpretare l'evoluzione socio-religiosa della modernità. In particolare, per quanto riguarda la proposta dell'esperienza cristiana, ritorna l'alternativa cui abbiamo fatto riferimento: l'annuncio cristiano va effettuato diminuendo il peso della sua oggettività, cioè della sua densità ontologica, esponendosi così all'ovvia perplessità su quale sia la sorte di "Dio" una volta che il "soprannaturale" in quanto tale sia sempre più ridotto a gioco linguistico, oppure è proprio tale riduzione una delle ragioni (o comunque un grave segnale) dell'attuale perdita di rilevanza, anche soggettiva, della fede cristiana?

Un documentato studio pubblicato qualche anno fa dallo storico Philip Jenkins, "La terza Chiesa" ("The Next Christen-

dom"), ha sottolineato l'urgenza di distinguere la riflessione sulle sorti dell'occidente da quella sulle sorti del cristianesimo. Questa osservazione ha il merito di porre sul tappeto due questioni: la prima, se si possa usare "la fine della secolarizzazione" per formulare delle ipotesi sul destino del cristianesimo nel suo senso universale e cattolico; la seconda, più decisiva, se il problema della trasmissione del cristianesimo non stia, soprattutto oggi, nell'assumere il linguaggio evangelico nella sua "essenzialità", piuttosto che nella ricerca, forse ossessiva, circa il modo di tradurlo nella complessità attuale.

Non si tratta ovviamente di tornare al pre-moderno, quanto piuttosto di raccogliere l'invocazione sottesa al ritorno di Dio in atto, cioè la domanda radicale circa l'identità più autentica di quel Dio a cui anche l'uomo contemporaneo non sembra in grado di rinunciare davvero. Come non cessa di affermare Benedetto XVI, la domanda di Dio incontra adeguata ospitalità nell'orizzonte del Logos-Amore, in cui la ragione, riconosciuta nella sua interiore ampiezza, la fede e la vera religione trovano il loro nesso profondo e fecondo. E' solo nel Dio che è Logos-Amore che riceve senso il tema decisivo della kenosi divina come modalità con cui Dio-Verità-Bene si offre agli uomini (H.U. Von Balthasar) è un Dio debole, ma un Dio che ama e come tale si offre alla libertà dell'uomo. E' un Dio la cui assenza è in realtà una forma di presenza (Giovanni Paolo II): "Uno sconosciuto è il mio amico, uno che non conosco... Per Lui il mio cuore è colmo di nostalgia... Chi sei tu che colmi il mio cuore della tua assenza? Che colmi tutta la terra della tua assenza" (P. F. Lagerkvist)?

La questione del binomio eclissi/ritorno di Dio assume così un'altra più adeguata formulazione. Come nominare questo Dio oggi, come narrare di Lui comunicando questo Dio vivo all'uomo reale?

Nell'ottica cristiana Dio è Colui che viene nel mondo e perciò si distingue da esso senza che questo escluda la possibilità di coglierlo come familiare. Per parlare di Dio "si deve azzardare l'ipotesi che sia Dio stesso ad abilitare l'uomo a divenirgli familiare. La fede cristiana vive anche dell'esperienza di Dio che si è fatto conoscere e si è reso familiare" (E. Jünger). E' necessario stabilire prima la familiarità con Dio perché Dio sia conosciuto. Allora "Dio è una scoperta, che insegna a vedere tutto con occhi nuovi".

**Angelo Scola**  
cardinale e patriarca di Venezia