

ARMIDO RIZZI

-----

DIO NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

Relazione del seminario di studi  
tenuto a Bergamo (17 - 18 gennaio 1981)  
presso il Centro "La Porta"

N.B. : - queste pagine non sono state riviste dall'autore.  
- titoli e ordinamento dei capitoli sono redazionali.

DIO NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

Parte prima 17 gennaio 1981

Introduzione	pag.	3
1) Oltre l'oggettività scientifica	"	3
2) Oltre le filosofie del sospetto	"	13

Parte seconda 18 gennaio 1981

3) Oltre il monoteismo totalizzante e la sua crisi (la "morte" di Dio)	pag.	18
4) Oltre il concetto di Dio come emblema e garante del dominio	"	26

I N T R O D U Z I O N E

Mi pare si possano indicare come particolarmente significative quattro figure attuali del divino che si profilano "oltre" altrettante crisi del discorso su Dio.

Evidentemente questi quattro "oltre" hanno un carattere molto diverso; tuttavia ognuno corrisponde all'"al di là" di una certa crisi, all'"al di là" di un certo impasse nel quale il discorso su Dio si è trovato sotto molteplici aspetti.

OLTRE L'OGGETTIVITA' SCIENTIFICA

Cominciamo con la prima delle quattro figure, a cui ho dato il titolo: "oltre l'oggettività scientifica". Il nostro punto di partenza può essere opportunamente quello che alcuni hanno chiamato l'ateismo semantico, intendendo con esso non semplicemente la negazione dell'esistenza di Dio o la negazione della conoscibilità di Dio, ma addirittura la negazione della sensatezza stessa di ogni discorso che abbia come oggetto Dio.

Cerchiamo di vedere la differenza tra queste tre posizioni, che sono poi preliminari all'esame della stessa. Si può dibattere sull'esistenza o meno di Dio, dando per scontata - almeno in linea di principio - la possibilità che Dio esista e negandone tuttavia l'esistenza effettiva. Questa è la forma più semplice, più comune, più diffusa di ateismo.

Si può però anche dire che l'esistenza o meno di Dio non è un tipo di realtà, o di verità, a cui la nostra intelligenza può accedere. Di conseguenza l'esistenza o non esistenza di Dio sarebbe nell'ordine dell'inconoscibile, perchè nell'ordine dell'inverificabile.

Si può fare infine un passo avanti, e affermare addirittura che non ha senso porre questo problema; che i discorsi cresciuti intorno alla parola Dio sono dei non-sensi.

Che differenza c'è tra un discorso non verificabile e un discorso non credibile? Se io dico che queste pareti sono bianche, io faccio una affermazione verificabile e anche vera; se dico che queste pareti sono rosse, faccio un'affermazione verificabile e falsa, verificabile come falsa in quanto si può controllare che non sono rosse. Ecco quindi che verificabilità e verità non sono la stessa cosa.

La verificabilità è il presupposto per poter affermare che una certa proposizione è vera o falsa.

Se dico che queste pareti hanno il mal di pancia, mi mettono dentro, mi portano al manicomio. Finchè dico che sono rosse, dicono: "quello non ci vede"; e mi contestano l'affermazione. Se dico che hanno il mal di pancia, oppure che hanno una crisi esistenziale, mi portano dentro perchè faccio un'affermazione insensata, cioè dove non c'è nessuna connessione, nessuna possibile connessione tra soggetto e predicato.

Ebbene, l'ateismo semantico è quella seconda cui qualunque affermazione fatta su Dio è un'affermazione insensata.

A questo proposito si può tentare di delucidare il senso di questa enunciazione dell'insensatezza delle affermazioni su Dio attraverso una famosa parabola, di un analista, un neopositivista inglese, il quale per esprimere che cosa intende con insensatezza del discorso su Dio ha inventato questo piccolo aneddoto.

Supponete che vi siano due esploratori i quali un giorno passando in una boscaglia vedono una piccola area di terreno che, diversamente da tutte le altre, sembra coltivata. E' come se fosse passato di lì, se avesse abitato lì qualcuno e l'avesse coltivata. Allora uno dice: "secondo me qui c'è un ortolano, un giardiniere". E l'altro dice: "ma no, a volte capita; così come ci sono dei sassi levigati in un certo modo, così possono essere....." "Scommettiamo?" "Scommettiamo, vediamo un po'". E allora i due si appostano e stanno a spiare se arriva qualcuno. Passa un giorno, passa un altro giorno e l'ortolano non viene, non si vede nessuno. Allora quello che non credeva nell'ortolano dice: "Vedi?" "Eh bè, dice l'altro potrebbe essere uno che arriva di notte mentre noi dormiamo". Allora fanno la guardia, vegliano, a vicenda, in modo da poter spiare anche la notte.

Passa una notte, passa un'altra, non arriva nessuno "Vedi com'è" "Ma, sai, potrebbe essere un ortolano invisibile, che arriva magari da sotto terra".

E allora cosa fanno? Recintano bene tutto, mettono il filo spinato, per di più elettrizzato, attorno, sopra, sotto, in modo che, se uno viene, prende la scossa, lancia un urlo e lo beccano, Ed ecco passano ancora giorni e notti e non succede niente. E allora dice: "Vedi che non ....". Eh, sai potrebbe essere uno che non si vede, che non prende la scossa, che non ....".

A questo punto il miscredente, il non credente dice: "Beh, ma mi chiedo io: un ortolano che non si può vedere, che non si può sentire, che non prende la scossa, che non ha nessuno degli attributi con cui noi definiamo la realtà umana è un non-ortolano. In altri termini tu stai semplicemente ponendo una ipotesi, ma poi metti tali condizioni o tagli tutte le condizioni per poterla verificare, in modo che quell'ipotesi diventa una pura affabulazione, una pura fantasia".

Ecco, questo - dice il nostro analista - è il Dio-ortolano del mondo secondo i credenti. I credenti dicono: c'è Dio. Poi nessuno l'ha mai visto, e va beh, si capisce. Però non solo: dicono che è infinitamente buono, o che è buono (lasciamo stare l'infinitamente: poi ci torneremo a discutere). Poi uno guarda il mondo e vede che le cose van

no di traverso, che più di traverso di così non possono andare. E dice: "Ma Dio è buono in maniera diversa da come pensi tu, da come pensiamo noi altri". Dunque i credenti sarebbero coloro i quali parlano di un Dio; ma ne parlano in maniera tale che, nell'atto stesso in cui gli affibbiano un qualsiasi attributo, dicono che quell'attributo è diverso e quindi svuotano di senso quello stesso attributo. Stando a ciò, parlare di Dio non ha più senso, non ha nessun senso. Non: "non ha nessun senso esistenziale"; non ha nessun senso logico, è solo comporre delle frasi sconnesse, delle frasi dove appunto soggetto e predicato stanno assieme come il muro e la crisi esistenziale.

Questo ateismo semantico non è un prodotto recentissimo della cultura, anzi direi che il suo momento forte risale ai primi vent'anni del secolo e di solito viene identificato con la cosiddetta scuola di Vienna, il neopositivismo di Vienna, il cui assioma fondamentale è che il senso delle proposizioni si identifica con la loro verificabilità. Per esso sono sensate soltanto quelle affermazioni che sono verificate. Quindi che sono nell'ordine della percezione sensitiva o dei nessi razionali tra realtà percepite sensitivamente.

Quindi: o qualcosa che si vede, oppure qualcosa in cui la ragione coglie un rapporto causa-effetto, etc. tra le cose che si vedono. A questo assioma si può opporre il solito giochino, che si è ripetuto spesso nella storia della filosofia: che fare affermazioni così generali e così ambiziose è sempre rischioso perchè poi queste affermazioni diventano autocontraddittorie. Infatti se è vero che è sensato soltanto ciò che è verificabile, allora è verificabile l'affermazione secondo cui è sensato soltanto ciò che è verificabile?

E' verificabile coi sensi, è percettibile, o è qualcosa che si può connettere perchè.....? No, si risponde, è un assioma. Allora, come minimo, l'affermazione, assioma neopositivista della identità tra verificabilità e sensatezza fa eccezione, pone un'eccezione per se stesso. E certo l'assioma che comincia col porre eccezioni per se stesso è un assioma che va ridiscusso.

Questa osservazione è stata fatta quasi subito ed ha generato il superamento anche all'interno di questa stessa logica di pensiero del momento forte e del momento drastico del neopositivismo. Si tratta di un superamento che ha avuto la sua formulazione più nota, perchè legata ad un grande nome, in quella che si chiama comunemente la "teoria dei giochi linguistici", formulata nella seconda parte del suo pensiero da Wittgenstein. Secondo tale teoria non c'è un solo modo di porre di affermare il senso delle nostre proposizioni, ma ci sono più modi. Certo, ci sono delle aree di linguaggio, delle zone di linguaggio, dove sensato e verificabile sono davvero sinonimi (per es. quello che dicevo prima della parete). Nell'area del linguaggio che esprime la realtà sensibile, co-affermare, affermare nello stesso tempo qualcosa che si riferisce a quella realtà e qualcosa che è del tutto estraneo ad essa realtà, è fare delle affermazioni insensate.

Ma oltre quest'area di linguaggio che riguarda le realtà sensibili ci sono molte altre aree, molti altri campi, tra cui ne ricordo uno che non è stato rilevato da Wittgenstein, bensì in seguito da un altro grande analista del linguaggio: Austin, un inglese.

Egli ha in particolare elaborato la distinzione tra due tipi di linguaggio: il linguaggio constatatativo e il linguaggio performativo.

Il linguaggio constatatativo è quello con cui noi registriamo le cose come sono. Per esempio il tipo di proposizione che facevamo prima, oppure il nostro linguaggio abituale: "oggi è una bella giornata, quella lampadina è accesa, etc."

Ma se invece di dire: "quella lampadina è accesa", io dico a uno: "accendi quella lampadina" io non constato più niente. Questo linguaggio non esprime più, non registra più un dato di fatto. Questo linguaggio invece formula un comando o una richiesta di favore.

Parto da una constatazione: che la lampadina sia spenta; ma in se stesso non constato la buona volontà, la disponibilità ad accendere la lampadina. Piuttosto "comanda di". Così se io dico: "Sono innamorato", uso un linguaggio registrativo, constatatativo, nel senso che ravviso dentro di me tutta quella serie di fenomeni, di sensazioni, etc. che vengono classificate e sintetizzate sotto il nome di "innamoramento". Questo è un dato di fatto, che io oggettivamente, con un minimo di lucidità, guardo e dico: "Sì, mi è capitato addosso". Come dicono i francesi: "je suis tombé amoureux", sono caduto innamorato; e gli inglesi: "to fall in love": cadere innamorato, cadere nell'amore.

Ma quando uno dice a un altro: "ti amo", dice qualcosa di diverso. Dice: "Assumo questa situazione in cui mi trovo, la faccio mia, e ti propongo un rapporto".

E' un esempio interessante questo - voi capite di quale profondo significato - perchè c'è una somiglianza estrema tra l'essere innamorati e l'amore, e c'è al tempo stesso un abisso.

Altro esempio più chiaro: "Arrivo a Bergamo domani alle 15.00". Questa non è una constatazione. Non è che io mi sia visto arrivare il tal giorno alla tal'ora, leggendo nel futuro: "arrivo". No. Quell'"arrivo" non è la registrazione di un futuro, perchè io non sono dotato di queste qualità. Quell'"arrivo", invece significa: "mi impegno ad arrivare". Voi capite che a livello puramente verbale, espressivo, non c'è nessuna differenza. E' un indicativo: "arrivo alle....". E' un indicativo presente, addirittura, così come uno dice: "Ho paura, ho il raffreddore", un'altro dice: "Arrivo" Come uno si chiede: "E' arrivato o non è arrivato?", così uno dice: "arrivo". Eppure siamo in tutt'altra area di discorso.

Quest altro tipo di discorso: "Ti amo, arrivo domani alle 18.00, mi impegno a, metto la mia firma sotto a un documento, etc.", è un linguaggio performativo, un linguaggio che non registra una realtà esistente, ma fa essere la realtà.

Performativa: fa essere la realtà. Un linguaggio efficace, importante.

Pensate ad esempio a tutta la teologia cattolica dei sacramenti, a tutte le discussioni tra i teologi della seconda scolastica e della terza scolastica su qual'è il tipo di efficacia dei sacramenti. Ecco, il tipo di efficacia dei sacramenti è questa: sono delle parole performative. Cioè sono dei segni che fanno quello che dicono. E non perchè siano parole del tutto arcane; ma perchè appartengono a quel tipo di linguaggio non meno quotidiano di quello registrativo che è il nostro linguaggio performativo; il linguaggio in cui uno pone se stesso. Pone se stesso e si impegna, promette, assume dei compiti, etc.

Ora, ognuna di queste due aree di linguaggio ha un suo insieme di regole, ha un suo funzionamento interno che non può essere confuso nè misurato su quello dell'altro. L'uno e l'altro sono fondamentali. Perchè costituiscono a mio avviso la divaricazione fondamentale del linguaggio. Al loro interno, poi, ci sono delle zone o aree specifiche: c'è il linguaggio del quotidiano sperimentale, il linguaggio del quotidiano interpersonale, c'è il linguaggio della scienza, c'è il linguaggio dell'arte, il linguaggio della religione, il linguaggio della morale. E ognuno di questi linguaggi è composto di regole sue che non possono essere misurate e convalidate o invalidate prendendo come criterio le regole del linguaggio esterno.

Allora, cosa faceva il neopositivismo nella sua prima stagione, o quando era davvero neopositivismo? Appiattiva il linguaggio su un modello, il modello della quotidianità registrativa (che è poi il modello delle scienze esatte, delle scienze naturali). Invece no: ci sono diversi giochi linguistici, e ci sono quindi diversi sensi e ognuno va colto in se stesso. In questo modo si è passati dal neopositivismo vero e proprio alla analisi del linguaggio, o meglio alla analisi dei linguaggi.

Ecco, in questa seconda stagione è divenuto possibile analizzare anche un linguaggio religioso, non partire da determinati presupposti per arrivare al linguaggio religioso, bensì partire dal linguaggio religioso già costituito. Di fatto c'è questo fenomeno culturale universale, universalmente diffuso, che si esprime attraverso ed è costituito da una serie di miti, diritti, formule. Anche qui, poi, altre sono le formule del linguaggio spirituale da quello del linguaggio teologico, scientifico, del linguaggio mistico, etc. Ecco, occorre prendere questo linguaggio, o addirittura una di queste sottosezioni del linguaggio religioso, ed esaminarla. Per esempio uno dei libri che ha tentato in maniera mi pare, seria, convincente, quest'analisi del linguaggio religioso, è uscito anche da noi nel '70 e si intitola appunto: "Il linguaggio religioso". Il suo autore un certo Ramsey, dice che: "per capire il linguaggio religioso e le sue regole interne bisogna riportarlo all'orizzonte specifico del quale nasce". Meglio: "Bisogna leggerlo al di dentro dell'orizzonte specifico nel quale questo linguaggio si muove"; e questo lo si può fare se lo si riporta all'esperienza che esso linguaggio cerca di formulare. Appunto all'esperienza religiosa.

L'esperienza religiosa è caratterizzata, si potrebbe dire, quasi da una esplosione della superficie della realtà e da un manifestarsi, da un venire in luce del significato ultimo della realtà. Un'esplosione, un venire in luce che non è di tutti, che è legata a determinati avveni-

menti nella vita di un uomo, che si verifica in determinate situazioni, che non è sempre presente. Ma che consiste in questo: il venire in luce di un fondo della realtà che invece normalmente è come velato dai rapporti funzionali del nostro quotidiano. Secondo: un fondo della realtà che non si presenta come un qualcosa da contemplare, da dire: "che bello", di fronte a cui restare stupiti, a bocca aperta, ma si presenta invece come un investimento di responsabilità.

Un momento rivelativo, possiamo dire, che sollecita, suscita e provoca un momento di risposta e di dedizione, di impegno totale. Il linguaggio religioso va continuamente riportato nelle sue formule a questa esperienza, perchè in ultima analisi non vuol dire altro che questa esperienza.

Ramsey prende in esame diverse serie di linguaggio religioso tra cui anche quello già più mediato, non solo quello Biblico, ma addirittura quello della teologia scolastica.

Per esempio c'è tutta una tradizione cristiana, di pensiero cristiano che parla di Dio come causa prima. Ed è un modo di esprimersi su Dio estremamente contestato, oggi. Dio non è una causa. Il rapporto tra Dio e il mondo non è un rapporto di causa - effetto, cioè un rapporto di efficienza, di produzione. Ebbene, dice Ramsey, cominciamo col dire che Dio è causa. Dicendo che Dio è causa prima, noi cominciamo con l'affermare che c'è tra Dio e il mondo un rapporto che ci richiama quello che c'è tra un fenomeno e la sua causa. Quando, però, noi diciamo che è causa prima intendiamo dire anche che il rapporto tra Dio e il mondo è completamente diverso da quello che c'è.... Ahimè: ma allora diciamo e poi togliamo!? Bene: qui è il punto. Ramsey non ripropone la vecchia teoria - dicendo vecchia non intendo affatto squalificarla; voglio solo indicare la datazione - la vecchia teoria classica della analogia per la quale noi possiamo parlare di Dio soltanto in maniera analogica.

Quindi dicendo che Dio è causa vogliamo dire che è come un fenomeno che ne produce un altro; però affermandolo al tempo stesso "causa prima", diciamo che non è come quello. Allora uno dice: "E' come quello, non è come quello, in conclusione....". In conclusione: è quello in maniera supereminente". Cosa vuol dire? Ecco Ramsey: "noi non esprimiamo il rapporto tra Dio e il mondo nella sua realtà oggettiva, quando affermiamo che Dio è causa prima, ma esprimiamo la percezione che la nostra esperienza religiosa ha avuto di questa fonte di significato che è insediata nel cuore delle cose, che in un certo senso possiamo dire è la loro causa. Sì, in un certo senso. Però dobbiamo dire anche che è in un senso tutto diverso. Dicendo che Dio è causa prima, usando questa formula strana e apparentemente insensata, noi risvegliamo dentro di noi, teniamo viva dentro di noi, ad un tempo, la concretezza e la stranezza dell'esperienza religiosa.

Se noi prendiamo la causa prima come il tentativo di descrivere oggettivamente il rapporto tra Dio e il mondo, noi falliamo. Ma se noi intendiamo causa prima come un tentativo di dire che questo rapporto è un rapporto reale, ne risulta un rapporto che in qualche modo noi ab-



biamo percepito in un particolare momento, in quel particolare momento di lucidità rivelativa. L'abbiamo percepito come reale: diciamo "la causa." C'è una fonte di significato delle cose. Le cose non sono abbandonate a se stesse, non sono lì per caso, gettate lì, non sono nella gettatezza - come qualcuno traduce Heidegger. No, le cose hanno una fonte di senso. Però, questa fonte di senso cos'è. E' come quella dell'orologiaio nei confronti dell'orologio (Voltaire)?

No, il senso non è ulteriormente definibile: è in tutt'altro modo. Però in un modo tale che avvertendolo io non riesco a dirlo, ma riesco a capire che è un modo in cui val la pena di impegnare la vita. Dico: "causa prima!" Quel "prima" allora, ripeto, non descrive la realtà, ma ha dentro di sé e la potenza di sollecitazione, di appello che ha sulla mia libertà.

Lo stesso: "Dio è bontà infinita!" "Dio è bontà!" Quand'è che una persona è buona? E' buona quando fa del bene agli altri. Allora noi vogliamo dire questo: che Dio è uno che fa del bene, agli uomini, alle cose. Però, qui diciamo infinita. Cosa voglio dire con "infinita"? Voglio dire che il bene che Dio fa agli uomini e alle cose non è misurabile secondo i criteri desunti dalla nostra comune esperienza di bontà.

Ma con questo noi non intendiamo allora giustificare Dio, e trovare il modo di risolvere la seguente obiezione: "Se Dio è buono come mai c'è il male nel mondo?". Si tratta soltanto dell'obiezione classica: se c'è il male nel mondo o Dio è buono ma non è potente; o Dio è potente, ma non è buono.

Ma un essere che sia simultaneamente buono e potente, non .... Dunque quando noi diciamo che Dio è infinitamente buono pretendiamo di dare la formula per risolvere quella obiezione. E non si risolve niente.

L'obiezione resta, dal punto di vista razionale, resta in tutta la sua diciamo pure, virulenza. Non c'è nulla da dire: c'è solo da ammutolire come Giobbe, di fronte al male nel mondo, a tutto quel male di cui non si vede la spiegazione immediata, che non nasce da ingiustizie spicciolate, quel male che sembra inguaribile, che sembra continuamente ripullulante. Non ci sono spiegazioni. E non si vuol dire e non si vogliono cercare spiegazioni quando si dice che Dio è buono sì, ma infinitamente buono ( e quindi in modo diverso da).

Si vuol soltanto dire ancora una volta che quella sorgente di bontà, che quel riempimento e conferimento di senso che è alla radice delle cose non si è rivelata per soddisfare le nostre curiosità o i nostri interrogativi, i nostri tentativi di spiegazione, ma per trovare in noi dei collaboratori.

Allora Dio è infinitamente buono vuol dire per esempio: "sentiti impegnato a far sì che il mondo sia interamente buono". Probabilmente sono andato un po' in là di quello che dice Ramsey. Non importa; tanto meglio.

Oppure possiamo ricordare un altro nome; questo più noto, Ricoeur il quale da qualche anno si è dato a studiare il linguaggio poetico e il linguaggio religioso.

La sostanza del suo dire sul linguaggio poetico o come lui dice sul la metafora è questa: la metafora non è un ornamento letterario con cui abbelliamo la realtà. La metafora è l'esprimere la percezione di qualcosa che la realtà è, anche se non nella nostra visione quotidiana.

Quando noi diciamo, quando Baudelaire dice: "la natura è un tempio", non è si tratti di una bella metafora per mettere una certa patina di aura sacra su una realtà del tutto profana.

Il poeta intende davvero dire che nella natura c'è qualcosa di cui noi non c'accorgiamo abitualmente, che c'è davvero una dimensione di realtà che ne fa qualcosa di sacro: la natura è un tempio. Quindi la metafora squarcia la faccia funzionale dell'essere e ne rivela un'altra dimensione.

Questo vale per il linguaggio poetico, ma poi vale anche in una maniera che si innesta e al tempo stesso lo specifica per il linguaggio religioso. Di conseguenza ci troviamo di fronte anche in questo caso al tentativo di assumere il linguaggio religioso come area linguistica già costituita, e di capire quali sono le regole del suo gioco.

E non di squalificare dicendo: "poiché le regole del gioco non sono quelle del linguaggio scientifico o funzional-quotidiano, quel linguaggio è insensato".

Un'altra formula di Wittgenstein è: "Il senso del linguaggio sta nel suo uso". Se viene usato, e viene usato non solo tra pazzi, non solo tra gente che ama dire dei non sensi o affermare dei paradossi per il gusto del paradosso, ma se viene usato da gente che tra l'altro ci spende dentro la vita, vuol dire che quel linguaggio ha un senso: si tratta solo di capire qual'è.

Questo dunque è la rilettura di un parlare di Dio, di un formulare immagini di Dio, discorsi su Dio, oltre l'oggettività scientifica, oltre la struttura linguistica (che non è l'unica, ma che sembra essere quella che così, quasi imperialisticamente si impone sia alla nostra esperienza, al rapporto con le cose, sia poi alla odierna mentalità del mondo).

Ci sono altri modi, sempre in questa prima figura, su cui io ho volutamente sorvolato, di intendere il linguaggio religioso. Ho presentato questo perchè ci credo di più, è un tentativo di capirlo dal di dentro, di capire il suo funzionamento connettendolo all'esperienza religiosa nella sua molteplicità.

Ci sono anche altri che dicono: "il linguaggio religioso è - come dice Antiseri, la coscienza logica, della miseria umana. E' l'espressione del limite dell'uomo. L'uomo è limitato". Certo! Però non è limitato come il registratore che ho di fronte, il quale è un registratore e non una bottiglia, ma non ha nessun patema d'animo per il fatto di essere registratore invece che bottiglia.

L'uomo è limitato e soffre di questo suo essere limitato. Si trascende per quel tanto che basta per capire di non potersi trascendere di più. Come la famosa immagine, similitudine di Renzo che "quella sera che si ubriacò, però, restò sobrio quel tanto che bastava per accorgersi di essere ubriaco". Come in una illuminazione dove resta acceso un moccolo: quello acceso, permette di capire che tutti gli altri sono spenti.

Allora l'uomo è quello che ha questo limite vissuto, questo limite sofferto; e il linguaggio religioso esprime proprio questo: l'intima contraddizione che definisce l'uomo, il suo voler essere di più di quello che è o che è il vissuto della sua finitezza. Dunque il linguaggio religioso più che parlare di Dio è questa invocazione a un Dio che liberi l'uomo dalla sua solitudine, ect. Ma lasciamo stare, anche se potremmo dire che è molto esistenzialista, questo linguaggio religioso.

Invece, un'ultima cosa voglio dire sempre su questa prima figura, ed è che siamo arrivati a delineare i tratti essenziali, il senso del linguaggio religioso oltre l'obiettività scientifica e siamo arrivati partendo "dal basso"; diciamo così, attraversando la problematica e la crisi posta dal primato dell'obiettività scientifica.

C'è, però, anche chi c'è arrivato - oltre il linguaggio oggettivistico -, ci arriva per una pura esigenza intrinseca alla fede stessa. Non partendo dal basso, ma partendo dalla fede stessa è arrivato a capire che - non per rispondere all'ateismo semantico, ma per un'istanza che fa parte dell'essere stesso della fede - il linguaggio religioso non può essere oggettivo nel senso che noi diamo normalmente a questa parola. Mi riferisco a Bultmann ed alla sua concezione del linguaggio in termini che richiamano la teoria Paolina della fede e delle opere.

Ricordiamo in breve la teoria delle opere. Cosa fa l'uomo quando produce opere, quando produce le opere meritevoli? Paolo: "l'uomo cerca di giustificarsi davanti a Dio, cerca di acquisire dei diritti davanti a Dio".

Quest'uomo che noi abbiamo descritto va identificato con il Giudeo, che è colui che cerca di salvarsi da sé producendo le opere buone, per portarle davanti a Dio e dire: "Ecco, sono a posto, sono meritevole davanti a te". Ebbene Bultmann dice: "le dimostrazioni della esistenza di Dio o le sistematizzazioni del discorso su Dio sono sul piano dell'intelligenza quello che le opere sono sul piano dell'etica. Cioè sono anche questi dei tentativi di mettere davanti a sé dei puntelli, qualcosa su cui appoggiarsi per andare verso Dio. Così come le opere buone nell'accezione giudaica sono delle produzioni dell'uomo, con cui l'uomo crede (illudendosi) di potersi tenere salvo davanti a Dio, allo stesso modo, ecco, la dimostrazione dell'esistenza di Dio o le sistematizzazioni del pensiero religioso, le ideologie religiose, le visioni del mondo religiose, sono produzioni umane, articoli prodotti dall'intelligenza umana per aggrapparci e dire: "Dio c'è, Dio c'è ed è così, così, così; la mia vita ha un fondamento", e via dicendo.

Ora, così come la fede bandisce le opere, la fede bandisce anche le dimostrazioni e le sistematizzazioni.

La fede bandisce le opere perchè la fede è la risposta a Dio che ci ama per pura Grazia, cioè per pura gratuità, e la fede bandisce le dimostrazioni perchè non ne ha bisogno, perchè ha dentro di sé la luminosità della Grazia.

Quindi non si tratta di sostituire ad un discorso razionale-oggettivo o oggettivistico-scientifico un discorso che cerca di puntellarsi, di appoggiarsi sulle proprie ragioni; non si tratta di sostituire a questo la fede come scommessa volontaristica, come "coraggio di credere".

Parlare di "coraggio di credere" significa sostituire all'autosufficienza della ragione l'autosufficienza della volontà e della psicologia umana capace da sola di produrre la fede.

Il problema è che la fede ha una sua autoluminosità, la fede ha una sua autolegittimazione, la fede ha dentro di sé le proprie ragioni. Certo che queste ragioni poi hanno anche bisogno normalmente di tradursi in un discorso, quindi di articolarsi intellettualmente e hanno anche bisogno di coraggio per non lasciarsi cadere, per non lasciarsi andare; ma la prima parola non sono nè le articolazioni dell'intelligenza, nè il coraggio.

La prima parola è questa capacità e autosufficienza della fede a fondare se stessa. Quindi la fede non è un fatto razionalistico, e neppure volontaristico originariamente, bensì in una terza zona: la zona dell'esperienziale.

Allora la prima figura postula la rinuncia o comunque un ampio ridimensionamento delle pretese della ragione anteriore alla fede, della ragione come appoggio alla fede. La ragione come camminamento verso la fede (addirittura un camminamento tale che se arriva davvero fino in fondo, e sono ragionevole, non posso non credere).

Ecco, questo camminamento che è l'apologetica diffusa della cristianità ha perso molte delle sue azioni per lasciar posto, invece, a una maggior consapevolezza della potenza di conoscenza intrinseca alla fede stessa. La fede è un'esperienza che ha valore rivelativo, ha valore percettivo sul profondo, sul fondo della realtà. Il che, ripeto, non vuol dire poi nè una dimissione del compito dell'intelligenza di articolare questa esperienza di fede, nè una dimissione del compito della libertà di accogliere e di lavorare questa fede perchè non si vanifichi. Ma la prima parola, l'atto fondante, è l'autosufficienza della fede stessa.

Ricollegghiamoci al punto d'arrivo della prima figura. Questo punto d'arrivo ho detto che è la stessa esperienza di fede, o la luminosità dell'esperienza di fede religiosa. Si tratta di un'esperienza intelligente, non razionale in senso discorsivo, che legge nel cuore della realtà ed è presente a se stessa; quindi la coscienza di fede non è un atto sbadato o avventato.

Ebbene le filosofie del sospetto si appuntano proprio sulla coscienza di fede. Se le critiche del linguaggio religioso sono state superate riportandolo alla sua fonte genuina, che è l'esperienza religiosa, le filosofie del sospetto invece si appuntano proprio su questa fonte.

Sappiamo che la terminologia "maestri del sospetto" è stata diffusa ampiamente da Ricoeur, ed è stata fatta propria da Woytila. Questi maestri del sospetto secondo Ricoeur sono soprattutto tre: Marx, Nietzsche, Freud.

Adesso noi non staremo ad esaminare la critica di Marx alla religione, nè quella di Nietzsche e di Freud, nè le loro differenziazioni, perchè il senso del nostro incontro non è quello di fare dei medesimi una galleria d'autore. Cerchiamo invece di cogliere che cosa hanno in comune queste tre critiche alla religione, la base comune che fa di ognuna di loro in maniera differenziata un sospetto micidiale nei confronti dell'esperienza di fede.

La formulazione più limpida e, a mio avviso, più profonda perchè mette a nudo la radice, oltretutto più semplice in quanto non si attarda in meccanismi specifici è quella che dà Freud ne "L'avvenire di una illusione". Freud definisce la religione come un'illusione e dice che l'illusione è la produzione del desiderio.

L'illusione non è un errore qualunque, come quando dico che qualcosa è rosso e invece è bianco. L'illusione è anche un errore, certo (quando io dico che qualcosa c'è e invece non c'è, è errore), ma è un errore dietro al quale sta un desiderio. Quindi è un errore dell'intelligenza, la cui vera fucina produttrice è però il desiderio. E' quello errore per cui affermo come vero, e credo che sia vero qualcosa, perchè desidero che lo sia.

Allora cos'è la religione? In che senso è illusione?

E' illusione nel senso che afferma la presenza di un essere o di più esseri, di una dimensione che comunque fonda, giustifica, protegge e garantisce la nostra realtà sperimentale.

In altre parole, noi siamo a contatto con la realtà (intesa come insieme delle cose che esistono e che ci capitano) e questa realtà la possiamo percepire, toccare, controllare, discorrerci sopra, trasformarla, ecc. La religione sarebbe sostanzialmente l'affermazione che dietro la dimensione di realtà che noi cogliamo, e su cui possiamo in

tervenire come soggetti attivi, c'è un'altra dimensione che è la fonte di origine, di protezione, di senso della prima (e di conseguenza è l'origine, la protezione, il senso, la garanzia di tutto ciò che facciamo e degli orientamenti che dobbiamo quando interveniamo sulla realtà).

Da questo punto di vista la religione è dunque, fondamentalmente, una grande parola di consolazione nei confronti dell'uomo. La realtà è ultimamente buona, perchè appunto ha una fonte di senso che sta alla sua base. Comunque vadano le cose l'ultima parola è buona perchè la prima è buona, e quindi l'ultima non è altro che la prima sviluppata fino in fondo.

Oltre ad essere fonte di consolazione, la religione è poi al tempo stesso fonte di imperativi, di norme, perchè dice come si deve operare affinché la radicale bontà delle cose si sviluppi e arrivi davvero ad essere quello che deve essere.

Di tutto questo però la coscienza religiosa non si accorge, evidentemente: quando afferma l'esistenza di Dio percepisce, crede di percepire questa fonte segreta delle cose proprio perchè si illude; non si accorge che è essa stessa a produrre la fonte segreta. L'illusione cosciente di sé, infatti non è più illusione: si dissolverebbe.

Ecco allora il grande, fondamentale principio metodologico: il luogo giusto per capire la coscienza religiosa non è la coscienza religiosa ma è al di fuori di essa.

La coscienza religiosa non è il luogo critico perchè è essenzialmente il luogo illusorio. Per dissolvere questa illusione bisogna porsi fuori, e questo fuori è appunto la ragione critica, che nei confronti della religione genera il sospetto.

Essa (ragione) non dice che il linguaggio religioso non ha un senso, bensì che il linguaggio religioso ha questo senso: di creare, conservare e trasmettere di generazione in generazione l'universale illusione - universale almeno sino al tempo di Freud -, la lettura della realtà come buona, come data e come principio di norme di comportamento.

Che cosa c'è oltre l'esercizio di questo sospetto, oltre il dissolvimento della religione, della coscienza religiosa? Che cosa c'è oltre questa lucidità dissolvente, che fa sì che la coscienza religiosa scompaia per lasciare spazio alla nudità dello sguardo di fronte alle cose nella loro infondatezza nel loro essere così come sono? Qual'è l'alternativa positiva?

Qui certo le proposte dei vari Marx, Nietzsche, Freud sono molto diverse. Sappiamo che in Marx c'è la proposta dell'uomo autocreante attraverso il lavoro, la prassi; che in Freud c'è la proposta dell'uomo che assume quasi storicamente il vuoto, il silenzio delle cose, e in qualche modo dice: "in questa infinita di non-senso che è il mondo, cerca di scrivere qualche piccola pagina di senso con la tua onestà e soprattutto con la tua probità intellettuale" (ovvero la ricerca, l'atteggia

mento scientifico, tendenzialmente oggettivo di fronte alla realtà, non solo nel campo delle scienze esatte ma più in generale).

Per Nietzsche il discorso è diverso e lo vedremo poi nella terza figura, che lì viene chiamata politeismo: l'uomo come gioco, l'uomo che ritrova la sua gioiosa animalità e quindi si deresponsabilizza, essendo la responsabilità una delle false figure create dalla coscienza religiosa.

Queste sono dunque le figure oltre il sospetto. Ma non sono più figure di Dio, sono dell'uomo senza Dio, liberato di Dio. Tuttavia, non solo è possibile cercare di riformare o di ridisegnare un'immagine di Dio al di là di queste figure, ma è stato anche fatto.

C'è una prima linea di lettura delle filosofie del sospetto per la quale al di là di esse c'è l'uomo senza Dio, l'uomo post-ateo e non semplicemente ateo perchè l'ateismo come negazione esplicita di Dio avrebbe ancora dentro in qualche modo il problema di Dio.

Per questo l'amico Parinetto ci tiene tanto a dire che Marx non è ateo, poichè l'ateo per Marx è ancora appunto colui che nega Dio ponendosi tale problema, ponendo l'antitesi al di dentro di un orizzonte problematico religioso.

Marx sarebbe dunque post-ateo, nel senso che è un ateo così radicale da dimenticare addirittura lo stesso discorso su Dio, da fuoriuscire completamente dall'orizzonte religioso, arrivando davvero ad essere l'uomo creatore di se stesso.

Beh, quest'uomo senza Dio, l'ateo in questo senso, evidentemente è una cosa molto interessante, ma non è questo l'"oltre il sospetto" che noi qui cerchiamo.

Su una seconda linea di lettura, alcuni dicono: "bene, c'è molto da assumere dalle filosofie del sospetto, pur restando all'interno di un orizzonte di fede". In altre parole, la coscienza religiosa può, senza rinunciare ad essere tale lasciarsi lavorare, scavare, tormentare e depurare (ma non dissolvere) dal sospetto.

Se è vero - come è vero - che nella nostra fede c'è tanto di illusione (cioè di bisogno di consolazione, di fondamento, di norme comportamentali, ecc.), allora è possibile inverare -attraverso le filosofie del sospetto - questa stessa fede.

Questa formula abbastanza diffusa, secondo cui attraverso le filosofie del sospetto si matura dalla religione alla fede, è però a parer mio inaccettabile. Io preferirei dire che si matura da una religione-illusione ad una fede in certa misura ancora imbastita della stessa illusione consolatrice, procedendo verso una fede che sia in più ampia misura liberata da questa illusione. Quindi il sospetto e le metodologie del sospetto possono servire alla coscienza religiosa come strumento di autoliberazione.

Possiamo indicare alcune linee di questa autoliberazione da quello che c'è di non autenticamente religioso nella coscienza religiosa, su cui le filosofie del sospetto hanno mezzo il dito e battuto dolorosamente.

a) I sensi di colpa, o il primato della legge.

Una religione in cui ultimativamente Dio è il Dio che giudica sul versante accusativo, denunciataro, del giudizio. Una religione della legge nel senso in cui Paolo parla della legge; cioè la legge come accusatrice dell'uomo, la legge che genera nell'uomo quella situazione di impotenza, di coscienza di impotenza descritta dallo stesso Paolo nel cap. 7° della lettera ai Romani; che genera la disperazione dello uomo che vorrebbe fare del bene e invece non sa fare altro che il male.

Ecco, sul versante della fede notiamo che non è che tale situazione non abbia significato nulla all'interno della storia della salvezza: la legge ha avuto un suo significato, una sua funzione, ma questa funzione viene superata dall'evangelo, cioè dall'annuncio che la giustizia di Dio è la giustizia che libera l'uomo.

Allora una religione liberante che è fede liberante (e/o liberata) è quella che si installa, o meglio si trova installata, sul fondamento nuovo del dono che Dio ha dato in Gesù Cristo; cosicché riconosce la colpa ma la riconosce in quanto realtà già superata nel pensiero dell'la redenzione, e dunque bandisce i sensi di colpa e tutto ciò che è lo psicologismo della colpa.

E bandisce anche, in positivo, tutte le costruzioni moralistiche che sono la vera base del senso di colpa: quelle costruzioni che pretendono di indicare il cammino verso Dio segnandolo nel modo più stretto possibile, passo dopo passo, il da farsi, al punto che per quella via si arriva a Dio e fuori di quella si sbaglia.

E' questo che ho indicato, quindi, un primo modo di fare propria - al l'interno di una radicale coscienza di fede - l'istanza del sospetto come istanza autoliberatrice.

b) Il desiderio di infinito, di immortalità.

L'ansia, la sofferenza provocata dalla coscienza del limite, e allora Dio come colui che sfondando le porte della morte finalmente vi porta a.... Ecco, dietro a tutto questo, dietro a questa incapacità di accettare il limite c'è probabilmente una inautenticità, una immaturità della fede.

Una fede che scappa troppo facilmente verso sogni di immortalità, verso desideri di un aldi là, rischia di essere una fede che non si misura, che non accetta fino in fondo la finitezza dell'uomo. Invece l'accettazione del di qua, della sua piccola misura significa l'accettazione del fatto che i nostri bisogni sono i nostri bisogni, i quali valgono in sé e per sé, e del fatto che Dio ci promuove in quei bisogni e nel loro soddisfacimento.

E' un po' la lezione di Bonhoeffer, il quale non arriva a questo punto attraverso la strada del sospetto ma attraverso una sua purificazione e maggiore lucidità interiore, per cui non si vede davvero nell'al di là se non si è capaci di vivere questa vita come l'unica vita che ab-



biamo. "Un uomo che mentre è nelle braccia della sua donna pensa a Dio e all'al di là, come minimo bisogna dire che ha cattivo gusto"

Badate che queste cose Bonhoeffer non le scriveva dopo il suo primo amplesso, no, le scriveva nel buio della sua prigione, quando pur non avendone la certezza aveva comunque ben salda la minaccia di finire impiccato.

Ecco, allora, far funzionare il sospetto vuol dire questo: guardare un po' dentro i nostri desideri di infinito, di al di là, e vedere in che misura essi sono davvero un bisogno che Dio ci sia vicino oppure la nostra incapacità di accettare il finito come il luogo in cui Dio ci ha messo.

Evidentemente l'al di là è affermato già a partire dagli ultimi secoli dell'Antico Testamento, ma - se volete una bella formula - non è che chi ha già avuto tutto in questa vita dice: "non mi basta, perchè io ho desideri più grandi", e allora Dio gli dà ancora di più.

L'al di là viene affermato invece a partire dalla constatazione che vi sono tanti che non hanno avuto tutta la loro misura terrena, cioè i poveri. I poveri, coloro ai quali questa terra, la storia non hanno reso giustizia; coloro con cui la giustizia di Dio, l'alleanza sono in debito: ecco, in nome di costoro la coscienza religiosa teologica di Israele a un certo punto arriva a dire che c'è un'altro spazio per l'alleanza.

Allora l'al di là c'è, per quelli che non hanno avuto intera la loro misura di felicità e di desiderio terreno, come luogo che colma questa misura.

c) C'è infine un terzo momento: fare lavorare il sospetto come momento intrinseco alla fede per andare oltre il sospetto, in una nuova immagine di Dio.

Certo, Dio ha fatto il mondo buono, sette volte buono. L'uomo biblico non può non credere in questo. Ma il mondo buono non è il mondo garantito; sono due cose diverse. Il mondo buono non è un mondo in cui noi riusciamo sempre a far tornare tutti i conti.

Di fronte ad esso, quindi, dobbiamo accettare tante volte di stare uniti senza avere nulla da rispondere. E direi di più: in questo mondo la bontà è forse qualcosa per cui bisogna rimboccarsi le maniche.

Ecco, potremmo quasi dire - se volete - che il mondo non è lo stato assistenziale, è lo stato che dà a tutti da lavorare. Allora, lavorando tutti insieme il mondo può diventare un po' più buono, o al limite davvero buono come è destinato ad essere.

OLTRE IL MONOTEISMO TOTALIZZANTE E LA SUA CRISI

(la "morte" di Dio)

Cerchiamo innanzitutto di definire il negativo oltre il quale si profila la terza figura, la terza immagine di Dio. Che cos'è questo negativo, che viene chiamato "monoteismo totalizzante"?

Beh, il monoteismo si riferisce in questo caso evidentemente alla figura di Dio quale si viene disegnando nella tradizione ebraica (e poi cristiana) di Jahvè. All'inizio Jahvè è il Dio d'Israele, l'unico Dio di Israele, ma convive con gli altri dei. Ogni popolazione, ogni collettività ha i suoi dei o il suo Dio; Israele ha come unico Dio Jahvè. Ma è l'unico suo Dio, non l'unico Dio in assoluto; nel senso che Israele non si pone il problema teorico, teoretico, della unicità di Dio, o non vede contraddizione teorica (perchè appunto non si pone il problema teorico) tra la unicità di Jahvè come suo Dio e la compresenza di altri dei che sono rispettivamente gli dei delle collettività confinanti (i cananei, i babilonesi, ecc).

E' soltanto con i profeti, e in particolare con i profeti dell'esilio, che la unicità esistenziale del rapporto Jahvè-Israele (il fatto che Jahvè è l'unico tuo Dio, l'unico Dio per te) diventa anche unicità teoretica (Jahvè è l'unico Dio in assoluto, gli dei degli altri popoli non sono veri dei neanche per loro, sono dei nulla).

Allora Jahvè diventa lui l'unico Dio, nel senso che intendiamo noi oggi, o allora si passa dal teismo al monoteismo, dal teismo come figura di un rapporto dialogico, rapporto dell'alleanza (Jahvè è il tuo Dio) al monoteismo (Jahvè è Dio).

Evidentemente le spiegazioni di questo passaggio sono molteplici. Io credo che se si esamina, se si fa una fenomenologia un po' accurata dell'alleanza si vede che c'è già dentro implicitamente l'unicità di Dio, anche teorica. Per cui quando i profeti arrivano poi a dichiararla esplicitamente non fanno altro che dispiegare il nucleo di unicità già presente nel rapporto d'alleanza. Comunque, non entriamo in questo problema.

Monoteismo è dunque l'unicità assoluta, riferita a tutto l'esistente, a tutta la realtà, di Dio: del Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, del Dio di Israele e poi di Gesù Cristo. L'unicità assoluta nei confronti della realtà.

Questo però è soltanto un elemento. Quando noi parliamo qui di monoteismo, non ci riferiamo esclusivamente all'affermazione dell'unicità di Dio, ma all'affermazione dell'unicità e dell'organizzazione del reale attorno all'immagine del Dio unico.

Ovvero di quella organizzazione del reale che è venuta facendosi soprattutto attraverso il connubio tra il monoteismo ebraico e il "logos" greco.

Già nella tradizione patristica del pensiero cristiano, e poi in maniera più rigorosa nella tradizione medioevale-scolastica nella sua forma piena (cioè la "Summa theologia" di Tommaso d'Aquino) avviene l'incontro, si verifica la sintesi tra l'affermazione sul Dio unico (come squilla nell'Antico Testamento e come troviamo nella disposizione attuale della Bibbia, proprio al suo inizio con l'affermazione del Dio che crea il cielo e la terra), e la sistemazione - diciamo così - l'organizzazione intelleggibile di tutta la realtà in un "cosmos", proveniente dal pensiero greco.

È una constatazione abbastanza comune, anzi, che nella patristica, e poi soprattutto nella scolastica (in particolare Tommaso) si tenti la sintesi tra Jahvè, cioè il Dio dell'Esodo, e il "pensiero del pensiero" di Aristotele.

Ma a parte il "pensiero del pensiero", il riferimento alla visione del mondo aristotelica è cosa abbastanza comune, daltronde anche facilmente documentabile. Basta pensare al passo dell'Esodo dove Jahvè si rivela-nasconde a Mosè dicendo: "Io sono Colui che sono, o Colui che sarà"; e fa un attestato di presenza negando a un tempo la propria definizione. Questa affermazione, che vuol dire tutto salvo una definizione metafisica, in Tommaso e in altri diventa poi la definizione metafisica di Dio: "Io sono l'Essere sussistente".

L' "Io sono Colui che sono", che poi va tradotto: "Io sono Colui che è", diventa "Io sono Colui nel quale l'Essere raggiunge la sua pienezza". Il Dio dell'Esodo viene riletto, reinterpretato alla luce delle categorie di "essenza" ed "esistenza" desunte dal mondo greco.

Nel tentativo di capire l'organizzazione totale della realtà sui due poli del monoteismo ebraico e del "logos" greco, mi pare però che si debba fare un passo avanti, in quanto già nel "logos" greco, cioè nella visione greca del mondo, si era verificata una sintesi, un connubio tra due elementi di per sé distinti.

Un primo elemento, che potremmo chiamare "un sentimento unitario della realtà, della natura", si era espresso, si era formulato nel linguaggio mitologico politeista. La natura era vista come un insieme di forze unitarie, convergenti e conflittuali, rappresentate nelle figure dei diversi dei e dee della mitologia greca, che si organizzavano nel pantheon.

Dunque, da una parte c'è questo che mi pare giusto chiamare sentimento dell'unità e diversità simultanea del mondo, dell'unità conflittuale del mondo, spresso nel linguaggio cristologico.

Dall'altra parte c'è, nasce o si manifesta in maniera chiara con Socrate l'istanza dell'intelligenza razionale che vuole capire "Che cosa sono le cose". E non soltanto che cosa sono le cose nella loro specificità particolare, di questo o quell'ambito della realtà, ma anche che cosa è l'insieme della realtà. La sintesi più ricca e, credo, più coerente di questi due elementi la troviamo in Aristotele.

Nella cosmologia aristotelica il sentimento del mondo come unità armonica e confluttuale a un tempo, e la presa del pensiero su questo "cosmos". Il pensiero organizza in concetti, in un sistema, il "cosmos" che la mitologia esprimeva invece in una molteplicità di narrazioni, sia pure con una certa intenzione d'unità - perchè appunto il politeismo non è semplicemente una pluralità di dei, ma una pluralità di dei con già un minimo di organizzazione, un pantheon - ma dove questa unità non raggiungeva ancora la sua piena formulazione.

E' il concetto, è il "logos" razionale che gliela dà. Allora la cosmologia è il "logos" umano, il concetto, il pensiero umano che struttura, organizza, sistema o formula in un linguaggio razionale il "cosmos" già sentito e formulato nel linguaggio mitologico, che caratterizza il sentimento del mondo della prima Grecia.

Quando poi questa cosmologia o unità sistemativa del mondo incontra Jahvè, abbiamo - se è possibile esprimerci in questo modo - la sintesi di tre elementi, e non di due come si dice di solito: il sentimento cosmico della religione greca; la sua organizzazione in sistema di pensiero (Aristotele); l'asse portante, il perno di Jahvè, del Dio di Israele e di Gesù Cristo.

Ecco, quando parliamo di monoteismo totalizzante, quando Nietzsche dice: "Dio è morto", credo che il senso pieno della sua affermazione sia questo: è morto, cioè sta per crollare quel mondo che è la percezione dell'unità del reale organizzata sistematicamente in pensiero attorno alla figura del Dio Uno, del Dio Unico. Dove una cosa tiene l'altra. Dove allora monoteismo non è semplicemente l'affermazione: "c'è un solo Dio", ma: c'è un solo Dio e tutto sta o tutto cade con esso"; e il tutto è appunto un certo modo di leggere il mondo, di concepirne tutti i nessi e i rapporti, sul piano fisico, etico, sociale, politico. Questo è il monoteismo.

Possiamo usare, volendo, un'altra espressione che detta subito sarebbe stata vuota forse di significato, ma che adesso credo possa servire: il monoteismo totalizzante è la civiltà cristiana; come orizzonte di vita, di pensiero, di condotta, di autocomprensione statica e dinamica dell'uomo, orizzonte dentro il quale l'uomo - il cristiano, in forma piena il cristiano del medioevo - vede sè stesso collocato, dove tutto è collegato con tutto e c'è in qualche modo la pienezza vitale dell'organicismo e il ritrovarsi di tutto attorno al Dio creatore.

Scusate, sono cose grosse e sono anche in ultima analisi "posticci", perchè questa sintesi non sta in piedi. Non sta in piedi, e difatti poi mollerà, o raggiungerà d'altra parte la sua forma ancora più piena - stavolta proprio inattaccabile, invincibile - non più in Tommaso bensì in Hegel (sacrificando tuttavia quanto Tommaso stesso non aveva mai sacrificato, cioè una serie di punti nodali della rivelazione biblica).

Quando noi parliamo oggi di "crisi della civiltà", "crisi dei valori" o del "soggetto", o della "ragione", credo si possa intendere sempre "crisi del monoteismo", nell'accezione globale che ho cercato alla bel

l'è meglio di descrivere approssimativamente. E' la crisi del mondo ove tutto si tiene, ove tutto si teneva, ove tutto era ugualmente essenziale, ove mettere in qualche modo in discussione l'unità gerarchica della società era già mettere in discussione anche il primato di Dio sul mondo, e viceversa.

Dove mettere in discussione un dettame, un principio della "legge naturale", era mettere in discussione la Trinità e viceversa. Perché appunto nel tutto ogni parte ha la sua funzione, alla quale non si può rinunciare senza che il tutto ne risenta, come in un organismo.

Ecco, quando Nietzsche afferma: "Dio è morto", vuol dire: "questo modo di sentire e di concepire la realtà sta per sfasciarsi". E questo è il dramma. E' un dramma per l'uomo che - anche se non più individualmente cristiano - porta però dentro di sé come una specie di archetipo, di stratificazione di base della sua psiche, il sentimento del mondo dove ogni cosa, ogni uomo, ogni esistenza ha il suo posto: ecco, la visione di un mondo strutturato e garantito.

Allora il venire meno, il crollare di questa impalcatura totale della realtà costituisce la crisi - crisi con la K: Krisis, non la K dell'americano o del Kossiga, ma la K del libro di Cacciari; oppure con la C maiuscola: Crisi -.

Nietzsche, e Weber con lui, in certa misura anche Marx e Feud, ecc. hanno previsto, sono i profeti di questa Crisi, che sta diventando fenomeno di massa nelle ultimissime generazioni. Quella che viene chiamata la perdita di un'identità, la perdita dei modelli - quella che i sociologi intendono semplicemente così come i modelli culturali che si evolvono, vanno e vengono, ecc., ma che probabilmente sono qualcosa di più, almeno nella vostra società dove percorrono un 'arco di secoli e secoli - non può non rappresentare una crisi, anche nel senso spontaneo del termine.

Ma il grido di Nietzsche: "Dio è morto", è un grido di liberazione. Non è, in ultima analisi, un grido di angoscia senza domani. E' un grido in cui l'angoscia è la prima fase, il primo momento. E' lo smarrimento, lo sbigottimento dell'uomo che ha perso gli orizzonti, i punti di riferimento, che ha perso il mondo in cui era abituato a muoversi - appunto il mondo della civiltà - ma ha in questo modo la possibilità di trovare un riassetto per la sua esistenza. E un riassetto più autentico perché - almeno dice Nietzsche e altri con lui - l'unità, la visione globale organico-sistematica del mondo cresciuta attorno all'asse "Dio d'Israele e di Gesù Cristo", è una falsa unità. Si tratta di un'unità che è nata evidentemente da un certo bisogno: ecco, il bisogno di sistemare, di dominare, di controllare, di avere in mano tutta la realtà, e speculativamente con la propria intelligenza e praticamente con la propria potenza di intervento.

Ma è una finzione, una creazione questo desiderio umano: il desiderio del soggetto umano come soggetto di dominio. Diremo quindi marxianamente che è una sovrastruttura; non solo: è un'ideologia, nel senso stretto di Marx, cioè la funzione di una volontà che non è quella evidenziata esplicitamente da chi ha creato il sistema, la volontà di ve

rità, bensì la funzione di una volontà diversa (la volontà di dominio).

La volontà di dominio che ha organizzato la realtà in maniera così unitaria, così perfetta, ha negato la ricchezza vera, la pluriformità, la versatilità, la policronia, l'iridescenza del mondo reale; il quale è bello proprio perchè ricco di contraddizioni inconciliabili, perchè politeista.

Il monoteismo è stato il tentativo di cancellare - non nel senso di mimetizzare ma nel senso di conciliare al vertice - le contraddizioni reali della società, ma prima ancora della natura dell'essere, le quali fanno parte della definizione stessa dell'essere.

L'essere è essenzialmente gioco di opposti, ma di opposti che rimangono sempre tali e non giungono mai alla sintesi, non giungono mai alla composizione.

E' la bellezza, la verità profonda e insuperata del paganesimo greco, della mitologia ellenica, del politeismo greco è stata proprio quella di essersi fatta come parola trasparente, e duttile, e docile, della contraddittorietà del reale, senza piegarlo all'esigenza dominatrice e unificatrice del concetto, e poi dell'etica, della morale, ecc. La sciar essere la realtà nella sua invincibile pluralità, questo era il senso del politeismo. Ecco, una pluralità dove i due poli esterni che sono il bene e il male, che sono la vita e la morte, sono ugualmente incancellabili. Dove, quindi, non c'è una parola prima e ultima, che è la vita, come vuole invece il monoteismo.

Per esso, Dio crea tutto e tutto è buono, per cui il negativo è soltanto un momento interno, o - come vuole la dialettica - l'antitesi è soltanto il momento di passaggio per il riproporsi della tesi al livello superiore della sintesi, ecc. No, vita e morte sono due momenti adialettici che fluiscono continuamente l'uno nell'altro, aventi ciascuno la stessa consistenza.

Proprio l'estate scorsa, mentre stavo leggendo un po' queste cose a Fiesole, dove abito, è stata fatta la mostra molto parziale di un pittore svizzero della fine del secolo scorso, che ha cercato di tradurre pittoricamente, di tradurre cioè la irreconciliata e irreconciliabile pluralità e conflittualità del reale. Tra le non molte cose che c'erano, e neanche disposte del tutto bene, v'era comunque una stanza molto interessante, perchè su due lati opposti tra loro stavano due delle espressioni più significative di questo pittore.

Una è "il bagno delle naiadi", le sirene, lo scintillio di acque, questo quasi continuo emergere della vita dalle acque. L'altra, di fronte, è invece la "Lotta dei centauri", questa scena di violenza e di morte. Eccole, una di fronte all'altra: questa è la realtà. La freschezza della vita che sorge e la violenza inaudita e inspiegabile, che non va spiegata: è così, punto e basta.

Ma questa dualità, che è poi una pluralità, una policronia - perchè dire violenza è già dire molte cose - è stata contratta, è stata uccisa dal Dio unico, cioè dalla pretesa di spiegare il mondo tutto riconducendolo ad un unico principio: il bene. Per cui la vittoria del be-

ne sul male è stata in realtà la vittoria della monotonia razionale, della mono-tonia (cioè unità di tono) razionale sulla pluralità delle tinte e dei valori pre-razionali, o se vogliamo irrazionali.

Ed ecco allora che dalla crisi, dalla incrinatura, dalla spaccatura della pseudo-unità costruita dalla volontà di dominio, emerge un uomo che torna alla sua innocenza, all'innocenza del politeismo greco, all'innocenza percezionale che è del bambino, dell'animale, dell'uomo che gioca. Gioca, ma certo non è mai un gioco definitivamente tranquillo. Tutt'altro. E' un gioco del quale fa parte anche la morte, la violenza, e pure va accettato così.

Allora il cosiddetto "superuomo" di Nietzsche - che Gianni Vattimo - traduce invece con "oltreuomo" -, "ubermensch" sarebbe il recupero dell'uomo che la religione ( non la filosofia) greca politeista aveva non dico prodotto ma lasciato essere.

Batto su questo punto non perchè Nietzsche sia di moda, ma perchè il suo andare di moda è sintomo di una esigenza estremamente diffusa: l'esigenza di ribellarsi contro la pretesa di condurre tutto ad unità.

Ecco, la pretesa che in ultima analisi è la dialettica hegeliana, come sua forma più spinta ed anche più coerente, ma che certamente fa parte e definisce anche tutta la civiltà, l'educazione, il modo di pensare del cristianesimo, della tradizione cristiana e in particolare della tradizione cattolica.

Il ritorno al politeismo sarà una figura molto generica, è vero, ma risponde a quest'esigenza reale e molto diffusa: un'esigenza che poi ognuno vive, ognuno, insomma, quelli che vi si concedono vivono con intensità e vigore diverso.

Io non credo sia possibile viverla fino in fondo, perchè un certo bisogno di ridurre a unità, ricondurre a .....

Viverla fino in fondo vuol dire riconoscere il mondo come "alca", come pura casualità; come "è così", come non-senso. Ma Nietzsche non vuole propriamente questo: "non c'è il senso unitario, ma non è che ci sia il non-senso -afferma - perchè dire che il mondo è senza senso vuol dire partire di nuovo dal presupposto monoteistico.

Cerchiamo dunque di indagare meglio i poli della visione politeista, che potremmo smistare in quattro aree, un po' a ruota libera.

a) il politeismo della natura. Già ve lo dicevo: c'è il bene e il male, c'è la primavera e c'è l'inverno, c'è la pioggia e il buon tempo; era un po' anche l'Ecclesiaste;

b) il politeismo del soggetto umano. Pardon, non del soggetto umano ma l'uomo che - essendo appunto politeista - non è più soggetto. La crisi del soggetto: perchè il soggetto è l'uomo il quale, da un vertice egemonico che è la sua ragione, organizza tutto se stesso in una unità di obiezioni e così rinuncia al suo diritto fondamentale che è il diritto di contraddirsi. Oggi ci sono molti che se lo prendono questo diritto (anche un po' troppo, ma in somma: sono politeisti); ecco, questo diritto di contraddirsi, di

non essere coerenti, di non essere un se stessi imposto dall'alto in basso a dei modelli che devono valere per tutto, di essere piuttosto ognuno se stesso (diverso dal se stesso degli altri) e ognuno in ogni momento il se stesso di quel momento (discorso del se stesso che era il momento prima).

Allora abbiamo la disagregazione del soggetto come unità costruita e quindi artefatta, che intende dare la stura alla pluralità delle pulsazioni che sono il nostro prerazionale, o se vogliamo il nostro Io più vero.

Su questa linea si muove in particolare un autore, uno psicologo di estrazione junghiana anzi: proprio un discepolo di Jung; un certo Hillman, di cui sono già stati tradotti in italiano diversi libri. In particolare c'è un libretto edito da Adelphi che sintetizza un po' queste idee sul politeismo, intitolato: "Saggio su Pan" (Pan, il dio Pan, e non "Dio Pan" come come dicono i veneti con eufemismo; qui è proprio il dio Pan).

Pan è appunto il dio che raduna in sé tutte le contraddizioni, lasciandole essere come contraddizioni e non conciliandole;

- c) il politeismo della società. Ma non la società intesa semplicemente come società pluralista e tollerante, dove ognuno pur possedendo o credendo di possedere la verità tollera però accanto a sé altri che vedono la stessa cosa.

No, qualcosa di più: perché si riconosce che nessuno in realtà può possedere ma verità, e che ognuno possiede soltanto la propria verità. Quindi non si tratta solo del principio storico di tolleranza come principio necessario alla convivenza, ma dello stesso principio di pluralità come manifestazione dell'essere a livello sociale. Capite la differenza, no?

Io tollero accanto a me anche chi è diverso da me perché anche lui ha il diritto ad esistere, ecco. Però questo su un piano civile, per così dire, ferma restando poi la convinzione che quello che penso io vale in linea di principio anche per lui, per cui cerco di persuaderlo e, magari di fare proseliti? No. La mia verità è la mia verità, e la sua è diversa dalla mia. E allora la società non è più soltanto pluralista, ma è proprio policentrica, insuperabilmente policentrica.

Di conseguenza lo scisma, come scrive Hillman, ecco, lo scisma è l'ideale della società. Solo che non è più scisma, perché scisma presuppone che vi sia una unità che poi viene spezzata. Schizo, no?; come schizofrenia.

Dunque, così come a livello individuale il politeismo è l'esaltazione della schizofrenia - e non necessariamente nel senso patologico, ma già parlare di patologico... -, a livello sociale è l'esaltazione dello scisma. Però già parlare di scisma vuol dire ricondurre ad unità perduta, per cui il politeismo sarebbe l'esaltazione di una pluralità che noi possiamo riacquistare oggi solo attraverso lo scisma.



d) il politeismo del sapere. Noi abbiamo considerato a lungo come unica forma del sapere, unica forma cognitiva valida, la razionalità, e quindi la necessità di ricondurre ad unità. Invece vi sono altre forme di sapere, tra cui - poniamo - il sapere narrativo.

Le cristologie sono tante, i miti della mitologia sono tanti, e se noi li mettiamo a confronto l'uno con l'altro, li passiamo al vaglio della critica razionale, vediamo che spesso si contradicono.

Ma che si contraddic no! Hanno tutto il diritto di contraddirsi, perchè ognuno vale per se stesso, ognuno dice quella faccia di realtà - meglio: quella realtà - , ognuno la sua pagina dell'essere. E non può dirla che in forma narrativa una forma che dice tutto l'aspetto cangiante dell'essere. E non ha senso dire: "ma si contraddice con un altro", perchè questo già significa prendere due che sono irriducibili e cercare di inquadrarli in uno.

Dunque, il recupero di tutte le dimensioni extrarazionali del conoscere - in particolare l'immaginario e il narrativo - che si trovano e incontrano appunto nel mito, fa parte di questa quarta area: la riconquista del politeismo del sapere.

DEL DOMINIO

Mi spiace ora, avendo tirato per le lunghe, di dovermi spicciare proprio sulla figura a cui personalmente avrei tenuto di più.

Comunque abbiamo posto tutte le premesse per dire se non altro che cos'è il dominio, o il linguaggio del dominio.

Accenno soltanto alla linea più comune - almeno per noi che siamo passati attraverso il '68 - che è quella marxiana di critica alla religione, al cristianesimo, come fattore e come produzione ideologica del dominio.

Questa linea vede il mondo unitario organizzato dove ogni cosa ha il suo posto - torniamo sempre alla civiltà cristiana - dalla parte del dominio. Beninteso: non il dominio dell'uomo sulle cose, ma il dominio di alcuni uomini sugli altri uomini. Pensate al monologo di Menenio Agrippa, con cui il nostro sistema i plebei in sciopero dicono: "ma come, non sapete, non conoscete che...?"

La visione della società che ci presenta Agrippa è la visione organizzata, dove ogni organismo ha le sue parti, diverse tra loro, ma tutte contribuiscono al bene del tutto, che è il bene di ognuna: e se una parte non ha più la propria parte allora....

Bene, aggiungete a questa visione organicista l'afflato religioso (che non c'è, o non è così esplicito nel buon Menenio) per dire che l'organismo è creato da Dio, ecc., e abbiamo la visione unitaria, monoteistica, come visione di dominio che consente e legittima il dominio di alcuni sugli altri.

Un'altra linea di demistificazione del linguaggio del dominio è quella heideggeriana, a cui ho già accennato anche senza fare il nome di Heidegger parlando prima di Nietzsche.

Qui non si punta più il dito sul dominio di alcuni uomini su altri e sulla chiamata religiosa alla rassegnazione alla propria parte, come accadeva invece in Marx.

La critica di Heidegger non passa attraverso le categorie: " - dominio, classi"; bensì: "dominante-soggetto umano, dominato-natura".

Heidegger fa risalire a Socrate e a Platone la crescita dell'idea come medium attraverso cui l'uomo conosce e può mettere le mani sulla realtà, criticando tutta la civiltà, la tradizione, la storia del pensiero occidentale.

I lontani albori di questa concezione del pensiero come strumento di dominio, del sapere come principio del potere, Heidegger li vede già in Platone. E poi, su su avanti nella scolastica, e nel momento forte in cui il sapere diventa con Cartesio il sapere chiaro e distinto, quello che permette di fatto alla scienza di svilupparsi come pratica di intervento tecnologico.

Di questo mondo organizzato in base al sapere, Dio è l'asse portante e al tempo stesso il suo tema urgente, autoteologico, perchè è sì ente supremo ma pur sempre ente, cioè una delle cose. Allora il vero soggetto davanti a cui la realtà si denuda, si presenta, è il soggetto umano con la sua ragione.

Dio è lì, al di sopra, ma davanti a te, e in questa realtà che ti si presenta nuda, dove ogni cosa ha il suo posto, anche Dio ha il suo che è al vertice di tutto. Ma quel suo glielo dai tu. Dio è l'ente supremo, ma è un ente tra tanti, sebbene diverso dai tanti. L'unico soggetto è la ragione umana.

Dunque, un'immagine di Dio oltre il dominio cosa vuol dire? Anche in questo caso non voglio fare tanto un'elaborazione personale, quando piuttosto individuare una linea che è presente oggi, soprattutto nelle teologie della liberazione. Forse meglio: nella teologia negra della liberazione.

Si tratta in pratica di una ridefinizione della trascendenza di Dio, diversa da quella offerta dalla tradizione teologica e filosofica dell'Occidente, che cercherò ora di fissare nella maniera più unitaria possibile, cioè attraverso alcune semplicissime immagini bibliche e non.

a) La prima (se vogliamo: la prima piccola parabola) è quella di certe tribù primitive nelle quali quando il cacciatore torna con la selvaggina, o il pescatore con il pesce, egli prende un capo della preda e lo butta, dicendo: "E' tuo". Che cosa vuol dire questo gesto? E' un gesto semplice. E' una liturgia.

Non vuol dire, come molti hanno interpretato, che l'uomo sacrifica se stesso e afferma la sua nullità davanti a Dio. No, esprime piuttosto il riconoscimento che la selvaggina, il pesce, i frutti raccolti sul terreno, tutto ciò di cui l'uomo si nutre e con cui alimenta, le persone verso le quali ha delle responsabilità (la famiglia) è da lui fruito senza essere padrone. Su tutto ciò l'uomo riconosce la padronanza, la signoria di un altro.

Ecco: "è tuo". Tutto quello che io ho qui, che è la sussistenza della mia vita, mi è stato dato da te ed io lo riconosco. E allora la misura dell'uso che ne faccio non è la mia facoltà e volontà di disporre come mi pare e piace, ma è l'oggettività dei bisogni - diciamo così - delle necessità che abbiamo.

Questo dunque è un primo quadro, dove ci si presenta l'esperienza fondamentale della trascendenza di Dio in un gesto minimale. Dove, vedete, trascendenza è qualcosa di assolutamente non metafisico. Non è Dio che per via d'"affirmationis, negationis, eminentiae" si definisce come luogo, causa prima... eh no, no. Trascendenza significa questo: tu sei misura del mio disporre delle cose; io ne dispongo in qualche misura e quindi sono mie, ma non ultimamente mie; io le ricevo da te e ne dispongo con una misura che non è quella intrinseca all'atto di libertà con cui le dò. Paolo dirà: "tutto è vostro, ma voi siete di Cristo": tutto è

vostro, voi siete di Cristo nell'atto di far vostre le cose. Non quindi: io sono il re dell'universo, qui io faccio e sfaccio, mi faccio e mi sfaccio, e poi c'è Dio a cui pur sempre faccio la genuflessioncella. No! la genuflessione la faccio nell'atto di disporre delle cose.

Il rapporto che abbiamo con le cose di cui possiamo disporre diventa allora il banco di prova dell'autenticità della nostra idea di Dio. E la definizione di Dio come colui che mi impedisce il dominio totale sulle cose, cioè mi impedisce di atteggiarmi a signore, padrone assoluto delle cose (anche se di esse posso in certa misura disporre), è secondo me una definizione corretta di trascendenza, ovvero una definizione di Dio oltre il dominio.

- b) Secondo quadro: Caino. Caino ammazza Abele e poi scappa, scappa, e Dio gli appare - diciamo così - e gli domanda: "dove scappi, dov'è tuo fratello Abele?, ecc....". Conosciamo la scena: Caino costretto a vagare per il mondo, chiunque sarebbe in grado di ucciderlo e Dio gli impone il suo marchio. Non si tratta però di un marchio della maledizione, come è entrato nella leggenda, bensì di un marchio della redenzione.

Il segno che Dio mette a Caino dice: "no, nessuno ha da toccarlo", perchè Caino appartiene a lui. L'omicida Caino appartiene a Dio.

Io non sono affatto un fiancheggiatore dei brigatisti, non sono neanche garantista fino in fondo, però potremmo dire anche - attualizzando - che l'ultimo dei brigatisti appartiene a Dio. Che cosa voglio dire con questo? Qualcosa di più della prima immagine: che delle cose posso disporre in una misura che non pongo io adesso; che dello uomo non posso rispondere. Questa è la seconda modulazione della definizione di trascendenza oltre il dominio: sull'uomo non posso esercitare il dominio in nessuna forma, neppure una.

Di fronte alla storia, Caino è per così dire l'uomo senza qualità poichè - rendendosi reo di fratricidio - è l'uomo su cui ognuno può mettere le mani. Ma quando Dio mette il suo segno su Caino vuol dire: "no, Caino mi appartiene"; cioè: "nessuno può toccarlo".

Quel segno è la controviolenza radicale. Una controviolenza molto debole, perchè in realtà quel segno non sono le schiere di angeli che Gesù potrebbe invocare da Dio per sottrarsi alla morte. Non verranno le schiere degli angeli a proteggere Caino. Quindi la mano di Dio che frena colui che potrebbe colpire Caino è una mano estremamente debole. E' un'istanza: "non toccarlo perchè non sta a te". E' la potente impotenza della dignità dell'uomo.

Potente perchè è l'imperativo categorico; impotenza perchè non ha bracci secolari al suo servizio, o se vogliamo perchè tutti i bracci secolari dovrebbero essere soltanto al servizio di questa dignità, ma non lo sono automaticamente.

Dunque, trascendenza di Dio o riedefinizione di Dio oltre la logica del dominio è - in questo secondo quadro - l'identità dinamica tra Dio signore e la limitatezza dell'ultimo degli uomini, ultimo non so

lo perchè senza qualità - senza bellezza, senza denaro e senza niente - ma addirittura anche perchè senza virtù.

- c) Terzo quadro: il giorno del giudizio. Matteo, 25: "Qualunque cosa farete all'ultimo dei miei fratelli l'avrete fatto a me".

Siamo ancora sulla linea di Caino, ma c'è qualcosa di più, sì, di più radicale. Perchè basta questo a darmi il coraggio, la fiera-za di dire all'altro: "sono figlio del tuo Dio e tu non hai il di-ritto di colpirmi".

E questo aggiunge alle cose già dette che la dignità del povero non va predicata solo al ricco ma anche al povero. Quindi, sogget-to della dignità del povero non è solo l'altro che non deve metter-gli le mani addosso per colpirlo e deve tendere la mano per soccor-rerlo, ma soggetto della dignità del povero deve essere il povero stesso.

Il povero diventa soggetto della lotta per fare valere la propria dignità, per fare riconoscere questa sua dignità.

E' la lotta hegeliana del servo e del padrone? No. No, perchè non si tratta qui di una lotta fatta in nome di un primato, in modo che io diventi padrone e l'altro schiavo, bensì di una lotta fat-ta in modo che l'altro riconosca in me e con me l'unico signore.

E qui siamo al punto da cui eravamo partiti, essendo in base a questa percezione di Dio che la teologia dell'America Latina, e soprattutto la teologia negra, cercano di ridefinire il discorso su Dio.

Rileggiamo dunque il concetto di creazione. Creazione non è più il fatto che, stante la produzione di tutte le cose e del loro ordine da parte di Dio, allora esse vanno lasciate come sono. No, la prospetti-va si ribalta. La creazione è fondamentalmente la presenza di questa signoria di Dio all'uomo in quanto possibile soggetto di dominio, pre-senza che contrasta questo dominio, presenza che diventa nell'uomo consapevole - che ne ha la dignità - il principio di una lotta non in nome del proprio desiderio di vivere ma in nome di quella dignità che è ultimamente di ognuno.

Diremo anche: di una lotta non corporativa, della lotta non di una parte in quanto parte ma di una parte in quanto riconosce dentro di sé il tutto calpestato.

Ecco, e parlando così, da uomini che vivono in un mondo dove le digni-tà sono quel che sono, diciamo pure che il povero non è soltanto una categoria. Il povero può essere anche il più ricco nel momento in cui diventa oggetto nelle mani degli altri.

Il caso più vicino nella nostra memoria è D'Urso, e prima ancora Moro. Sì, Moro: furono certamente tra gli uomini più potenti in Italia, e a un certo punto diventarono gli uomini più deboli, più esposti all'arbi-trio di alcuni.... pazzi forse, non so, comunque alcuni che si arroga-no il diritto di disporre della vita degli altri.

Dunque, il povero è anche una categoria - certamente - ma ancora più a fondo è una situazione. E' la situazione fondamentale di ogni uomo che, al di là di tutto quello che è nella contingenza, resta fragile cosa.

Allora, riconoscere in ogni uomo in quanto fragile cosa, quella che siamo soliti chiamare dignità, questa è secondo me la nuova definizione di trascendenza.

La quale trascendenza non è più da intendere con la superficiale distinzione tra ciò che sta sopra e ciò che sta sotto (è trascendente ciò che sta sopra); né al modo delle categorie metafisiche con la distinzione tra causa ed effetto (è trascendente la causa di tutto); né d'altra parte nella maniera antropologica alla Bloch, per cui Dio trascendente è la figura dell'autotrascendimento umano, è l'immagine dell'uomo in quanto capace di superare se stesso e di camminare in avanti: non è neppure questo.

La nuova figura della trascendenza, presente oggi nei movimenti di liberazione che si ispirano alla Bibbia, è questa che Levinas chiama "presenza di Dio nel volto del povero".

Io preferisco addirittura dire: nella carne del povero. Perché il volto è il segno sostanziale della soggettività, ma a volte il povero non ha volto; il volto è buttato nella polvere, e voi non potete dire che vi fermate davanti al volto del povero: è senza volto.

Il viandante passa, nella parabola del buon samaritano, e non vede neanche la faccia di colui che è stato colpito dai briganti perché è buttata nella polvere, ma vede la sua carne. La carne del povero è il luogo relativo della trascendenza di Dio.

Ebbene, voi capite che questo modo di parlare di Dio oltre il dominio questa figura è presente soprattutto nella cultura contemporanea non europea, non occidentale. Ma io ne ho parlato perché, ve lo confesso ora, credo che tutto deve partire da qui se vogliamo riavere un'immagine autentica di Dio.