

INDICE

• Prefazione	<i>pag.</i> 9
• <i>Desiderio del desiderio</i>	17
• <i>Ma voi chi dite che io sia?</i>	23
• <i>Le risposte dell'apostolato di Paolo</i>	30
• <i>Agàpe e giustizia per la terra</i>	43
• <i>L'esistenza di Gesù: hoc est enim corpus meus</i>	50
• <i>Le vicissitudini della croce: disegno divino versus redenzione della terra</i>	64
• <i>Onnipotenza divina e onnipotenza umana</i>	76
• <i>Resurrezione I</i>	82
• <i>Resurrezione II</i>	89
• <i>La fragilità della fede: ovvero la debolezza di uno spazio potenziale</i>	97
• <i>Vicissitudini della fede e della Chiesa</i>	122
• <i>L'umanità di Gesù e l'enigma delle Tentazioni</i>	132
• <i>Corpo, psiche, fede</i>	147
• <i>Segni dal presente, come in un epilogo</i>	158
• <i>Postfazione di don Fabio Masi</i>	187

Prefazione

L'autore di questo scritto si dichiara non credente. L'espressione sembra tracciare una linea netta che separa per distinguerli due campi diversi e lontani fra loro: i credenti e i non credenti; ma subito invita a porre la domanda: a cosa non crede chi, non credente e ritenendo necessario affermarlo, si appresta a presentare uno scritto che è centrato su una lettura dei Vangeli? Come risulterà chiaro a chi leggerà, posso dire che non crede nell'impianto metafisico della religione, che si esprime massimamente nella presenza del Dio della trascendenza, Signore del cielo e della terra, né crede alla resurrezione di suo figlio Gesù, il Cristo; né trova un proprio senso nel corpo liturgico-rituale – nell'immobilità sacralizzante delle sue forme – che è stato costruito per poter far sì che i credenti si relazionino fra loro, e che insieme o individualmente, tramite quelle specifiche prassi, parole e poi modi della loro vita, facciano esperienza del partecipare alle credenze che loro condividono come massima espressione di ciò che guida le loro vite come individui singoli, come membri della loro comunità e orienta e rende conoscibile la loro pre-

senza nel mondo come credenti appartenenti alla religione cristiana.

Ma queste considerazioni pur essendo necessarie sono anche molto astratte e impersonali. Il fatto è che le nostre singole vicissitudini psichiche, intellettuali e spirituali sono ben più intricate e metamorfiche di quanto le parole possano esprimere e si desidera possano farlo. Questo mi obbliga a volgere la domanda in prima persona singolare: è accaduto che io abbia creduto a qualcosa del genere?

Posso provare a dipanare la risposta in alcune sintetiche considerazioni. In parte sì, ho creduto, ma con la convinzione attuale che tutto fosse cominciato per il vincolo a conformarsi a quel che era da fare, e che comunque, il dovere a cui mi apprestavo, anche con curiosità emozionata, veniva messo a durissima prova ogni volta che cercavo di capire quello che mi si raccontava e quel che dovevo fare, e che certo ogni volta accadeva che non capivo quasi niente.

Ero un ragazzino, partecipavo a qualche ritualità d'obbligo, come tutti. Mi ricordo bene, per dire uno dei moltissimi spaesamenti, quello del pregare, assillato da domande colpevoli: cosa devo fare, cosa devo sentire, quale postura adatta, quali parole – quelle, peraltro, erano già pronte, ma erano una lingua straniera, in traducibile se non in parole che alimentavano il poco capire. Diventava poi molto rischioso quando le parole le dovevo inventare io. Cosa chiedere? A chi? Al Signore? O meglio, a quale dei due Signori: Dio o Gesù? Alla Madonna forse, o a qualche santo? Che da chiedere non fossero i miei desideri l'avevo

approssimativamente capito, ma allora cos'altro potevo chiedere? Su tutto gravava il dolore alle ginocchia, insopportabile più della colpa per non saper pregare.

Lo sgomento per il vuoto delle parole, delle formule del catechismo e di ciò che lo accompagnava, mi imponeva di galleggiare nella simulazione di uno zelo che doveva compensare il disorientamento colpevole. Quel che oggi chiamo mancanza di un qualche significato che mi potesse raggiungere e credito di conoscenza non si convertiva in seducente mistero. Avrei voluto e dovuto capire, ma non capivo.

I riti erano in latino, che mi sono trovato davanti anche come ingrato dovere e impegno scolastico imposto da un'insegnante sciagurata – la parrocchia me lo riproponeva in modo assai simile: un gravoso mistero a cui venire a capo. Un mero disporsi della religione in prescrizioni, sorveglianza e sanzioni morali. Una sorta di foucaultiano regime, tanto più debole, quanto efficiente. Potrei dire che tutta la vita si presentava come alonata da un obbligo misterioso e molesto. Che tutti si profondessero nell'impegno a non farmi capire baluginava qua e là; ossia, l'assertività sicura di alcuni e le incertezze malcelate di altri producevano gli stessi effetti. Il risultato era l'imbarazzo, consistente ma dissimulato. Tramite una piccola, sprovveduta teologia pronta all'uso mi si diceva che ero stato battezzato. Questa era la garanzia che fossi già nelle mani del Signore, tutto sarebbe divenuto chiaro, bastava fossi buono. Domande non mi sembravano possibili perché tutto avrebbe dovuto apparirmi chiaro, ma non mi sentivo buono; né era d'aiuto la famiglia, tie-

vida o indifferente, il babbo addirittura resistente, ma a suo modo accattivante, perché rimaneva affettuoso: la gente crede a tutto, diceva, scuotendo la testa. Quell'atteggiamento mi confortava, di nascosto.

Oggi mi è sicuramente chiaro che quello fosse un clima in cui religione, retaggi culturali e società collaboravano in sinergie sinistramente funzionanti. A conti fatti, la misura in cui la religione si proponeva era quella della piccola borghesia di una città appartenente a un paese da poco uscito dal fascismo, e per grandissima parte, solo per il cambio delle istituzioni politiche. È impressionante notare come quell'antropologia, che aveva fornito consenso al fascismo per oltre vent'anni, fosse la stessa che incorniciava e definiva i percorsi della catechesi cattolica per le giovani generazioni di un paese che intendeva essere liberal-democratico.

Mi sono allontanato molto presto, ma, giovanissimo adulto, è rimasto vivo il pungolo del capire che si ripresentava spesso, ma soprattutto quando partecipavo per obbligo sociale o evenienze famigliari a qualche rito. Le parole dei preti in prevalenza suonavano assai scialbe, quando, più spesso, non risultassero irritanti. Quel vissuto è lo stesso di oggi. Tuttavia il pungolo restava, accompagnato da intermittenti letture delle Bibbia, dei Vangeli, letture teologiche. Intorno ai vent'anni una sorta di misteriosa infatuazione per Teilhard de Chardin. Avevo afflato cosmici.

Oggi posso dire che la curiosità, sollecitata da letture complesse e di altro argomento, era sempre tenuta da qualcosa che potrei definire come l'inquietudine di percepire, vedere e avere anche una qualche

consapevolezza, che tutti noi eravamo stati costruiti dentro la cristianità, ma come in un'abitudine diffusa che non riusciva a farsi comprendere, a potersi sentire sensata, che plausibilmente potesse dare un valore accettabile, convincente, positivo a quell'essere tenuta, la vita di tutti noi, in quel misterioso e sconcertante perimetro di prassi, parole, discorsi, codici morali. Quel che in seguito mi ha sempre più stupito era la stereotipia delle parole, il vincolo, quasi da ipnotica ebetudine, degli atti, dei comportamenti, in coatta, dilatata ripetizione nell'ordinarietà delle relazioni quotidiane, nei discorsi insopportabilmente edificanti, nel moralismo dei giudizi, nella sessuofobia imperante, nei pettegolezzi e chiacchiere. Insomma quel senso alla vita che si dice la religione debba offrire, ai miei occhi falliva completamente. Come a dire, questo è il cristianesimo?

Le nebbie, per quanto mi riguarda, si sono progressivamente e in parte diradate, in un tempo assai lungo. Mi pare di non poter dire altro che tutto abbia riguardato la mia stessa vita. La tradizione cristiana mi ha progressivamente mostrato aspetti diversi e opposti. Persone, che pure c'erano, incontrate, ascoltate, infinitamente osservate; esplorata la congruenza dei discorsi, degli atteggiamenti, le fisionomie dei corpi, si potrebbe dire il loro modo di stare nella vita, di offrirsi nelle relazioni. Non parlo solo dei fedeli di più plausibili fedi, che mi sono sembrate anche alte, che pure ci sono state e sono state illuminanti, ma anche fedi mediamente ordinarie. E da tutte trarne profitto.

Agàpe e giustizia per la terra

Sono passati alcuni decenni dalla morte di Gesù ma con tutta evidenza la sua esistenza e ciò a cui essa ha dato vita deve mantenersi viva nel presente. Ma, al di là delle espressioni miracolose che nei Vangeli sono profuse in quantità, e del vaglio della loro plausibile credibilità (come anche fu fatto, pur entro limiti culturali insuperabili, con la codificazione dei sinottici e di Giovanni), resta la domanda su quale insieme assiologico venga *rivelato* e con quali mezzi la sua possibilità si proponga. Cosa è dal mondo e del mondo che sia in tensione, di cosa si attende l'avvento? Cosa dell'esistenza, delle parole, dei gesti di Gesù e nel raccontarli e riraccontarli si annuncia e si svela con tale intensità e radicalità? Cos'è che debba avere rilevanza non effimera nella scrittura, che debba essere mostrato, reso manifesto e permanente, *glorificato* come la cosa che sia più forte di quelle che il mondo glorifica, e che soprattutto si debba rivelare e sentire come ineludibile mancanza? Di quale desiderio divengono segno la sua parola, i suoi gesti, la sua verità?

Alla domanda è l'esistenza tutta di Gesù che dà risposta. Per essa Gesù diviene il Cristo. Ovvero l'of-

ferta della presenza piena di sé nella fede in quel Dio che in lui, nel suo corpo d'uomo, diviene e si mostra in atti e parole e annuncia per testimonianza l'amore agapico come orizzonte di ogni esistenza umana e del consesso umano cui essa appartiene. Questo annuncio appare la sovversione di ciò che il mondo è. Lo statuto che ordinariamente lo domina e lo governa, e anche prevale nell'animo umano: la forza, la sopraffazione, e soprattutto la lunga abitudine all'ingiustizia. Abitudine naturale, eterna, da parte di tutti: i pochi dominanti e lo sterminato stuolo dei dominati.

Per Gesù si tratta di tutt'altro dalla giustizia della legge, che può essere molto ingiusta, come accadrà anche per Lui. Piuttosto giustizia che scaturisce dalla misericordia, dall'offerta di sé generata dall'amore, che germina e si propone come una conversione radicale del sentire verso i vinti del mondo, le loro pene e i moti di speranza che da essi provengono, e che, per questa via, chiama a questo sentire gli uomini tutti. Di più, il desiderio che germogli il sentire di una comune patica sostanza umana che fa dell'altro *il tuo prossimo*, in quanto simile, qualunque sia la disposizione che manifesti – anche la più nemica e lontana. La giustizia del Cristo non è un gesto perequativo fra guadagni e perdite, ma l'invito ad un comune caritatevole riconoscersi e offrirsi reciproco, che l'ingiustizia del mondo e la sua violenza misconoscono nel legittimare e glorificare la *naturalità* dei possessi e degli impulsi predatori all'appropriazione di ricchezze, privilegi e poteri con ogni mezzo e ad ogni costo, da parte di chi lo voglia fare, solo perché agisce la mera brutalità della forza.

Penso che dell'Annuncio sia da mostrare la rilevanza centrale di questo aspetto. È necessario tenere fermo che il cuore *mondano* dell'agàpe, il desiderio della sua presenza viva ed effettuale nella vita degli uomini, è il desiderio di giustizia. La speranza, la necessità che la giustizia avvenga, abbia *luogo*, che sia nel mondo (quindi intrinsecamente non utopica). È su questo che si manifesta la fermezza persino dura di Gesù, il punto dove si manifestano i suoi gesti più forti, le parole più veementi e persino violente, dove entra in gioco l'ordine del mondo, oltre quello delle anime singole. Che il mondo si possa redimere dall'ingiustizia che lo pervade vuol dire che ognuno che si apra a questo difficile amore si trova sempre a confronto con sé e con il fuori di sé; con quella parte di sé chiusa nella brama di possedere, disporre, appropriarsi, dominare fino all'omicidio, o sia solo con il normale contrarsi della vita nel proprio cerchio di autoriproduzione; ma sempre anche a confronto con quella parte di mondo che appartiene alle sue strutture di dominio e alla loro legge. Con esse la giustizia del Cristo arriverà a confliggere fino all'epilogo tragico. La fede cristiana nel suo proporsi originario rompe il ritmo naturale delle esistenze, lo sovverte. Essa annuncia nella parola-gesto di Gesù il possibile movimento di rottura dell'eterna, ordinaria fenomenologia dello svolgersi delle vite.

Il punto è la radicale e inaudita sovversione, mostrata da un uomo in gesti e parole, che si dà nel passaggio dell'amore dal registro dell'appropriazione a quello del dono, e a mostrare che quella fede e quegli

accadimenti sono il rinnovarsi stesso della vita. Dalla miseria dalla vanagloria e fatuità, o torva e violenta autoaffermazione, al rianimarsi nella fede per l'amore testimoniato dal Cristo.

La partita è comunque difficile dentro ogni esistenza e può accadere che gli esiti siano davvero mortali, come è stato per Gesù ed è stato, è, e sarà per molti altri esseri umani. Per quanto concerne le comunità, anche per esse può accadere, come sappiamo, che l'ingiustizia dilagante ed opprimente, porti alla disgregazione del loro ordine. È proprio la messa in discussione implicita ma radicale dell'ordine della sua comunità che condurrà Gesù alla croce. Si è obbligati a vedere nel «*Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio*» non solo una ferma dichiarazione – quasi tattica, dato il carattere malignamente insidioso della domanda che gli viene rivolta – di obbligato e sicuramente forzoso rispetto della *lex romana*, ma ben di più e oltre, l'enunciazione della radicale alterità fra il *valore* della moneta imperiale, la legalità di cui essa è segno e il valore dei gesti, della presenza, della parola di Gesù. Nella crocifissione si rende visibile quanto l'ingiustizia possa essere promossa dalla legge. Almeno per il ruolo giocato in essa dal governo romano della Palestina, è per via di *realpolitik* – quintessenza brutale o anche subdola di dominio e della totale riduzione dell'uomo a mezzo – che a Gesù tocca la condanna a morte.

* * *

Resurrezione I

Dopo questa scena i racconti ci mettono davanti alla resurrezione. Anche ad essa, e di più, non possiamo evitare di tornare. All'enigma che essa rappresenta. Per il non credente, risorto in spirito vuol dire che Gesù, il suo corpo d'uomo e il Dio che lo ha abitato sono memoria viva, pensiero e sentire vivificanti, immaginazione, senso e significato che permangono e si offrono, *avvengono* per il tramite della vita umana di Gesù. Ma altrettanto, la sua morte, in quanto *possibile* accadimento di una storia umana come la sua, non lo destina di principio ad essere segno dell'irredimibile e dominante male sulla terra. Per questo è da tener fermo il fatto che Gesù, pur temendola e sapendo di rischiararla, non vuole la morte, e tener fermo che non le va incontro a braccia aperte, ma le resiste, la teme fino a tremare, laddove è stata decisamente prevalente una tradizione che mostra Gesù andarle incontro come ad un'amata.

Certo tutto di Gesù pare illuminare un nuovo orizzonte di vita, per aver espresso parole, gesti, presenza, che appaiono incomparabilmente oltre quanto appartenga all'ordinaria umanità. In questa tensione soste-

nuta con intransigenza fino all'epilogo tragico, sta la promessa di Salvezza; non nell'esser vittima e poi nella gloria celeste, ma nell'essere e proporre quanto è nelle possibilità degli umani, loro sola precaria possibilità.

Ma questo, ed è una domanda che ritorna, non è qualcosa di simile, pur concedendo la incomparabile eccezionalità di Gesù, a come accade per quegli esseri umani che abbiano dato massima testimonianza d'amore, di cura e sollecitudine per la vita umana e che muoiono per la violenza del mondo, le cui opere e parole rimangono nella memoria di individui e popoli (risorgono, insieme al loro Dio che li ha guidati?), e di cui si dice spesso e puntualmente e non per caso, che sono in Cristo?

Ma volendo e dovendo crederla come qualcosa che abbia un senso, anche per la fede, come possiamo concepire quella resurrezione? Come essa può essere un insieme emotivo-ideale che non sia un superstizioso esorcismo, o, su questa linea, come addirittura arriva ad essere oggi, non di rado, un reperto *kitsch*?

Se proviamo a concepire la resurrezione entro un orizzonte che sia oggi possibile, il pensiero che viene ci porta a prendere in considerazione quei momenti del sentire intensamente affettivo e dolorosamente emozionato dei viventi quando hanno, più che memoria, quasi senso della presenza di coloro che amati sono morti.

Bisogna prendere atto che nella vita, nelle visioni e fantasie, nei sogni, quel che ai vivi torna dei defunti sono le tracce, i tratti della loro corporea esistenza concreta. La loro apparizione e presenza avviene solo

in corporei fantasmi. In essi tutto di loro, di ogni loro aspetto è presenza in immagini dei loro corpi e solo corpi vivi o più raramente morti – ma corpi –, e se sono comparsi morti, poi, in quegli stessi sogni, tornano vivi, spesso nella fisionomia idiomatica di gesti, movimenti, andatura. E se quei defunti amati dicono parole, non si sentono concetti, argomenti, frasi ben chiare e orientate, piuttosto le parole appaiono in frammenti di frasi e laconiche ombre di senso, ma vive in toni della voce, voce in espressioni del volto, corpo in movenze e persino abiti – dove stava e ancora vive, spesso ancor più individuata, l'esattezza, la precisione indicibile di momenti del loro spirito incarnato. Di più, quei corpi che compaiono, permangono, divengono, spesso e nei modi più diversi e diversamente disposti verso di noi, messaggeri di ulteriore e altra vita per la loro e la nostra. Se è vero che con disarmante disinvoltura i nostri morti possiamo condurli ovunque si voglia e farne santini bendisposti e amorosamente soccorrevoli, nondimeno essi possono opporre resistenza. Si rendono visibili inquietandoci, alludendo ad altro e di tanto misterioso quanto di non facilmente eludibile e comprensibile, capace di rimanere, insistere, come opportunità o inciampo per i vivi; a volte fino a proporre transiti verso scene che persino possono avere i colori dell'incubo. Sempre è la presenza dei corpi in queste scene a lasciare tracce consistenti nelle vite di chi li ha avuti accanto in vita, amandoli, di amori diversi e diversamente intensi.

La resurrezione si potrebbe allora concepirla prossima a quel distanziarsi dalla vita di chi non è più con

noi e che la morte ci restituisce in epifania di corpo che chiamiamo spirituale? Quella distanza non finisce forse con l'essere qualcosa che conduce a un di più di intimo e di proprio, insieme all'acuta nostalgia e dolore per la mancanza – anzi, quasi fosse la mancanza stessa a far sentire quell'intimità? Questo ci conduce fino a pensare che la morte potrebbe allora persino apparire come un davvero paradossale stato (che altra parola usare?), comunque qualcosa che ci porta altrove da quelle frastornanti, fluttuanti pienezze o distanze che la vita si porta con sé, rendendoci sempre ovvi ed esigenti confusi frettolosi proprietari dell'amore di chi ci ama ed è amato, e che diviene invece disponibile a quell'alterità in spirito di quei sé che non sono più, e che la vita, nel suo volere e credere di possedere, coglie per intermittenze e inerti svagatezze. Com'è la percezione spesso opaca delle esistenze a noi prossime, che nel vivere è tenuta in uno stato come di incompiutezza o di latente infinito differimento del loro valore e significato.

In queste scene di presenza dei morti non c'è nessun restauro della loro vita morale; quelle vite sciorinano davanti a noi ogni loro disposizione, fino a prendere strade del tutto a noi ignote, che spesso costringono a ridefinire, sorprendendoci, la loro fisionomia morale, ad arricchirla e complicarla. Tutto in loro ci pare sempre come al di là del bene e del male, forse fino a proporre cosa sia da intendere quando parliamo di Salvezza come qualcosa di possibile per gli uomini. Questo, propriamente, potrebbe essere la vita stessa, nella prospettiva della sua umana reden-

zione, se mai riuscissimo a pensare i dolori e la felicità, come qualcosa capace di tenere insieme quella molteplicità disparata di aspetti e moti d'animo nostri e di chi altri sia a noi congiunto in amore, amicizia, vicinanza, oppure ci appaia lontano, o nemico, o addirittura malevolo.

* * *

Penso che i Vangeli ci raccontino, e ancora possono farlo, che nella vita si era manifestata allora una presenza nuova e sconvolgente, come lo erano il corpo di Gesù e il suo Dio, che ha reso viva la vita dei vivi e che non ha potuto non *permanere* dopo la morte. Com'è per ogni umano lo spirito del suo corpo e come seguiamo a sentirlo quando la morte ne incrementa la mancanza, la perdita radicale. Anche per le esistenze più maledette e proterve, in punto di morte, si tenta di tenere viva la traccia, per quanto sia tenue, di loro possibili disposizioni sottratte alle suggestioni della forza del male. Le seduzioni delle maligne risorse che le hanno in prevalenza abitate. E non è solo questione di ottusa stereotipia, come quasi sempre questi disperati tentativi appaiono. Ovvero anche in quei tentativi, pur in forme sfigurate, si prova a trovare il seme della Salvezza. Se la vita non si redime solo per la mera negazione del male, tanto meno la si salva per la sua totale riduzione ad esso – e questo vale per la vita di ogni uomo.

Segni dal presente come in un epilogo

«Mai ci fu un tempo più idolatrico del nostro. Les dieux fétiches sono tutti intorno a noi e tutti dentro di noi. Se il politico moderno è secolarizzazione dei concetti teologici, le società moderne sono state e continuano ad essere, sempre più, secolarizzazione di spiriti animistici.»

MARIO TRONTI, *I grilli della merce*

Per ricapitolare ciò che mi pare si proponga con la mia lettura ingenua, posso dire che il senso profondo e primo dei racconti evangelici, sta nell'assumere che l'abbassarsi, lo svuotarsi (*kènosis*) di Dio, si specifica in qualcosa di assai più radicale. Seguendo il prologo di Giovanni e la sua atmosfera platonica, credo si possa rovesciare il suo famoso *incipit*: da "Il Logos è divenuto carne", in "La carne è divenuta Logos" – o Verbo, in quanto parola del sentire, del pensare desiderante di un uomo, da essere detta agli uomini. Deve esser chiaro che non si tratta certo di un *darwinizzare* i Vangeli, una mossa che apparirebbe solo ridicola. Seppure pensi che la grande cornice a cui il mondo umano appartiene sia quella evoluzionistica, qui siamo nell'altra grande cornice (inserita obbligatoriamente nella prima ma secondo vicissitudini che esulano dal mio esilissimo sapere e congetturare in merito), quella della Storia che è in qualche maniera

accessibile: l'evento Gesù, nonché le infinite letture che di esso si danno, appartengono ad essa.

Si parva licet – consapevole dell'immane presenza di letture che nel corso di venti secoli si sono date e continuano a darsi dei Vangeli e della figura di Gesù, quotidianamente e per ogni parte del mondo, dai grandi disegni teologici a ogni pulpito, a ogni essere umano che li abbia incontrati – ho provato a dire quali particolari e ineludibili riserve di senso e di valore per il nostro vivere, la figura di Gesù offra anche per chi sia fuori dalla fede della religione.

Il centro dei Vangeli non è Dio, ma quell'uomo che lo sente e lo pensa in sé come disposizione all'agape nella vita degli uomini e speranza per la Salvezza della loro vita. Il Dio creatore del cielo e della terra *non è più* – ben prima di quell'epilogo tragico sul Golgota, e delle ultime cupe parole di Gesù nel lamento per l'abbandono. Il voto di Gesù in vita è che questa fede nel Figlio dell'uomo accompagni gli uomini *in eterno*, che essi sentano il pungolo della sua infinita mancanza e che questo sentire possa vivificare le loro esistenze rendendole più ampie e misericordiose.

Questo mi porta a dire che noi abbiamo necessità di recuperare alle nostre vite – che sia della nostra carne – quella parte dell'umano che è l'amore di quel Dio che è stato carne di Gesù e suo desiderio per gli umani, non il *Dio che è*, ma quello che è orizzonte che ha da essere desiderato e cercato e che nella parola Padre, detta da Gesù sempre, esprime il senso più proprio di un generare augurante quel desiderio per le vite presenti e a venire. Ancora, se si vuole, nella

stessa lunga linea di quel Dio a cui Meister Eckhart chiede in preghiera di liberarlo da Dio²⁵.

Concepire questo *non essere* del Dio demiurgo dell'universo non appare più per la tarda modernità né perdita radicale, né l'esito dei lumi trionfanti ed emancipanti da ogni superstizione – semmai un po' meno di una kantiana autonomia, dato che il soggetto, freudianamente, «*non è mai padrone in casa propria*», nonché sempre davanti al mistero della propria nascita, vita e morte e dell'universo tutto.

Mistero che rimane intatto, nonostante l'impressionante e convincente messe di conoscenze che le attuali ricerche scientifiche ci offrono per ogni ambito del cosiddetto mondo naturale a cui noi umani apparteniamo. Peraltro proposte e divulgate con gentilezza e garbo disarmanti: l'antica guerra è vinta e finita. È tempo di pace.

Ma mistero ancor più radicale e proprio per la incontrovertibile capacità persuasiva delle conoscenze disponibili – mistero che insiste appena subito dietro quelle conoscenze. Esse, oltre e più che togliere di mezzo Dio, piuttosto lo figurano, e noi con lui, in sprofondamenti annientanti, in sbigottimento, stupore, meraviglia e tremore per le abissali misure che esse ci invitano a considerare, che hanno spinto e spingono l'ottimismo della disperazione di alcuni persino a fare di Dio un'incommensurabile

25. MEISTER ECKHART, *I Sermoni*, a cura di Marco Vannini, Edizioni Paoline, Milano, 2002, p. 391. Cit. in M. VANNINI, *Prego Dio di liberarmi da Dio*, Bompiani, Milano, 2010.

ipotesi esplicativa della nascita dell'universo – ancora il Dio creatore – dilatandone la potenza fino al paradosso di concepire arrangiamenti di metafisica positivista²⁶.

In realtà questi ineludibili abissi, che ci collocano nelle misure della cosmologia o in quelle della quantistica che arriva a svuotare radicalmente la percezione stessa della realtà del mondo, non solo rendono pallidi i leopardiani *interminati spazi e sovrumani silenzi*, ma tolgono ogni parola di bocca, ogni direzione agli sguardi. Piuttosto capita che si venga precipitati quasi nella nostalgica commiserazione per noi poveri umani e per quel povero Dio, pur sempre così nostro e vicino, appena più in alto delle nostre teste, sempre attento a noi, per non dire della sua elettiva e operosa solidarietà ad un solo popolo, che ci ha accompagnato per i secoli in preghiere e invocazioni con gli occhi rivolti al cielo della sua dimora e poi nostra deputata Salvezza. Quel Dio e quel cielo così prossimi alle nostre vite li abbiamo dovuti abbandonare e non per i moti di rivolta autoaffermativi in nome della nostra

26. Mi riferisco ad un episodio esemplare (peraltro abbastanza noto, e appartenente ad un atteggiamento che non di rado tende a riproporsi), ripreso di recente dal fisico C. Rovelli in una intervista video del 27/1/2016 del *Corriere.it*, relativo ad un confronto fra l'eminente fisico teorico e anche sacerdote gesuita Georges Lemaître e papa Pio XII. Quando si consolidò la prospettiva cosmologica del *Big-Bang*, a cui Lemaître aveva dato un notevole contributo, Pio XII pensò di avere a disposizione buoni motivi per poter inserire a monte del *Big-Bang* proprio l'atto divino della creazione del cosmo. Ne nacque un confronto in cui Lemaître riuscì a convincere Pio XII a lasciar perdere ogni prospettiva del genere per l'appartenenza dei due temi a ordini eterogenei e incommensurabili.

libertà, ma per il semplice mostrarsi dello stato delle cose. Esse sono ciò che sono.

Non perché in questo dire “le cose sono ciò che sono” si ricalchi l’antica locuzione in cui ogni metafisica si è espressa e si proponga una nuova più sicura ed esigente metafisica (come le molte e più che forzose e disinvolute critiche alla scienza suppongono, o si pensi che le acquisizioni della conoscenza della natura siano definitive), ma perché si è inesorabilmente compreso che la metafisica – esigenza umana incoercibile – è questione dello spirito umano, e si è compreso che ogni Dio sta nell’auto-etero-poiesi dello spirito stesso. E tanto più è del nostro spirito quanto più siamo nel paradosso che se per un verso si riesce a concepire con Bonhoeffer²⁷, l’impensabilità di un “Dio tappabuchi”, dall’altro siamo costretti a pensare che nessun’altro Dio è possibile proporre a fronte delle misure del cosmo e della terra in cui stiamo e che sono state parzialmente conoscibili. *Quel tanto* di conoscenza che ci è offerto rende impensabile un Dio davanti a cui inginocchiarsi. Un Dio che sia concepibile vicino e in ascolto per le nostre invocazioni e preghiere, così come ha potuto essere quello dei due Testamenti, *non c’è*. Peraltro, e vale ridire l’ovvio, in quella traiettoria che unisce i Testamenti è anche segnata la loro non poco rilevante differenza: proprio marcata dall’evento che ha condotto il Dio nascosto

27. D. BONHOEFFER (1970). Trad. it. *Resistenza e resa*, Edizioni Paoline, Brescia, 1989.

e lontano del primo libro a essere nel secondo vita ed esistenza umana di Gesù. Già si è dovuto produrre un radicale avvicinamento, tanto quel Dio appariva lontano, seppure fosse anch'egli così terribilmente umano.

Oggi saremmo chiamati al paradosso di un percorso inverso e addirittura a dover mettere Dio in quelle lontananze impensabili, ed estranianti misure cosmiche? I nostri aliti di senso e il Dio che li abita, che a stento raggiungono il celeste nuvoloso del cielo terrestre, dovrebbero immergersi in quegli immani abissi di galassie e mondi, e perfino ben oltre essi? Addirittura in quell'oltre il perimetro (la parola muore in bocca) dell'universo e come si dice, con suggestiva metafora, dentro la sua materia ed energia oscure che in qualche maniera sappiamo che ci sono, ma non cosa sono; di più, pare non si facciano proprio trovare. E di quell'oltre l'universo cosa dire? Quali parole e immagini dovremmo usare per poterlo rappresentare?

In quegli abissi non c'è Dio che sia per la vita degli uomini, per le nostre speranze e le nostre cadute, per il bene e il male che impastano le nostre vite. Dio non può che essere *caritatevolmente* antropomorfo, vicino e simile al suo Adamo – è un rischio che non può evitare.

L'universo che si mostra con le risorse della tecnologia è il vero incommensurabile radicale mistero del totalmente altro. Alterità che non ha parole per dirsi che non siano quelle attraverso le quali essa ci viene mostrata. Nessun Dio può essere riferito al cosmo in cui ci è dato stare se non come mera astrazione e gioco della grammatica delle lingue – davvero *flatus*

vocis. Soltanto ipotesi creazionista di antico conio, destinata a rimanere un “tappabuchi” aggiornato ai tempi; ma proprio in quella veste, molto in affanno. Un mero, inutile intellettualismo.

Questo deve farci prendere atto che siamo davanti all’esito di una lunga traiettoria che ha consumato la rilevanza del discutere intorno a ogni Dio della metafisica, anche e soprattutto per la misura del rendersi visibile di ciò che l’evento cristiano ha significato ed è in corso di poter significare: il consumarsi stesso del religioso e del suo Dio, non solo secondo la vulgata, divenuta ovvia, della secolarizzazione, ma di più, come oggi visibile tensione e linea interna e propria della stessa vicenda cristiana, come suo eminente significato e valore, per essere fin del suo stesso inizio tutta nel tempo umano e nel mondo. Cos’altro può essere l’incarnazione se non la fine di ogni *religio* e della sua metafisica?

La figura di Gesù, la sua *affermativa verità* enunciata e testimoniata dalla posizione di soggetto – il Cristo – che nell’assumere pienamente in sé il Dio della trascendenza come disposizione di amore agapico e giustizia verso l’altro e per il mondo in sofferenza, annuncia un ideale di umanità e di comunità che non può non essere parte costitutiva di una dimensione progettuale per il nostro presente e futuro. Da qui si propongono le direzioni di una sorta di *scommessa* che è propria di alcuni dei pensieri che costellano il panorama spirituale, filosofico e politico del nostro tempo. Peraltro in questa scommessa stanno anche linee di pensiero e di fede di alcune te-

ologie che hanno contribuito non poco a prospettarla e corroborarla. Penso soprattutto a Bonheoffer, ai modi della presenza della fede nella sua vita, a quanto e come sia stata capace di stare sulla terra e per la terra, al suo porre la questione della necessità di un nuovo linguaggio per la fede – insieme alla fede di tutti coloro, che, ogni giorno e nei secoli, l’hanno potuta sentire, concepire e testimoniare, appartenente o prossima a quella medesima prospettiva. Anche a quella fede il pensiero laico deve la propria – non meno del contrario, tanto che si può concepire che questa stessa distinzione (fra filosofia e teologia) abbia perso molta della sua necessità e anche pertinenza ben definita. Molte delle ragioni che consentivano la plausibilità e addirittura la necessità di questa distinzione hanno perso forza.

Ma penso sia necessario riferirsi anche a quelle prospettive dove declinazioni nuove della fede e spirito laico si ridefiniscono e si coniugano in sensibilità vicine di fronte alle impellenti drammatiche questioni ambientali e migratorie, in cui l’ecologia stessa assume un significato diverso e più pregnante. Una prospettiva più ampia che connette i processi migratori alle povertà disperate e diffuse nel mondo e ai danni ambientali, in quanto entrambi effetti dell’attuale forma del modo di produzione capitalistico, pur negli aspetti politico-istituzionali diversi nei quali si esprime. Una dilatazione delle sensibilità che ha un rilievo marcatamente politico che, per chi è nell’alveo della fede, assume la necessità di ridefinire quel che ci è prossimo e che cosa e chi sia *il prossimo*; per i laici un

obbligato spostamento decisivo dalle letture prevalenti del capitalismo novecentesco. Per tutti, una riflessione critico-costruttiva, su come possa funzionare la democrazia in questo contesto storico. Radicalmente, derelitti sono gli umani confinati nella povertà e nello sfruttamento, quanto l'ambiente tutto, loro e nostro e, più in là, tutto quel che chiamiamo natura, per la consapevolezza politica che ad essa, e ad ogni umanità derelitta, vengono inflitti da tempo il medesimo sfruttamento e i medesimi danni. Si tratta di pensieri, sensibilità e prospettive assai rilevanti, anche se decisamente minoritarie e politicamente pressoché ineffettuali. In quelle sensibilità, siano o no ispirate dalla fede cristiana, si manifestano nuove forme di soggettivazione sia in chi le propone, sia per quel che è proposto: per chi pensa, e per ciò che è pensato. Gli umani oppressi del mondo, la natura tutta, l'ambiente in senso lato, e chi li pensa in questa prospettiva che è politica, economica e culturale, acquistano, per vie diverse, lo statuto di soggetti.

Per chi è nella fede le difficoltà e fragilità di questa scommessa (ma per chi da essa è fuori le difficoltà non sono certo minori) stanno nel fatto che la forza della "gabbia d'acciaio" attraverso cui il mondo si produce e riproduce nell'autonomia del proprio impianto e sviluppo illimitato, che oggi ha anche assunto l'enorme impalpabile potenza dell'immaterialità, spinge la religione e le sue credenze a tener fermo il possesso di quella stessa forza, certezza e stabilità che è attribuita a questo mondo. Questo non può che accadere recuperando surrettiziamente *fondamenti* che,

chiamati all'impossibile, imboccano inesorabilmente vie regressive. Il panorama della fede – fatte salve le esperienze che riescono, non senza fatica, a ricomporla in visioni ricongiungibili all'originario inaudito significato dell'apparire del Verbo Cristico sulla scena della storia – si irrigidisce frequentemente nella ritualità, nella letteralità di parole e gesti e pensieri che si vorrebbero propri di quella “vera fede” chiamata ad opporsi “all'eresia” di chi ne minaccia la tradizione e il suo inamovibile assetto. Come non esistesse entro la tradizione cristiana nessun'altra fede, non esistesse alcuna spiritualità fuori da *quella* religione, e tanto meno una spiritualità laica.

Oppure, e in continuità, la regressione si esprime nel dare credito all'espansione della miracolistica popolare, l'antica devozione dei poveri e diseredati del mondo, di coloro che comunque hanno meno risorse, e che oggi, piuttosto che sogno di riscatto e Salvezza, prende la forma di una seduzione che appare prossima a quella dei molti schermi dove ambisce a essere la vita di tutti – il pungolo della mera autoaffermazione di ciascuno; peraltro, quegli schermi, sempre corroboranti e corrivi con i modi di quelle devozioni.

* * *

Ma c'è anche da sottolineare quanto gli scenari nel nostro presente abbiano preso una fisionomia insieme più complessa, e più confusa. La luce abbagliante