

SCEGLIERE DI SCEGLIERE

Riflessioni a partire dalla lettura di
Credere di credere di G. Vattimo

Amo Pascal ed il rischio della sua scommessa, anzi lo amai nel tempo della giovinezza positivistica della mia anima in cui credevo che la ragione avrebbe potuto dominare tutto appena fosse fornita di strumenti adeguati, ma l'abbandonai quando mi accorsi che "l'abitudine", almeno una certa abitudine, non forma la coscienza alla scelta ma l'anima solo alla rassegnazione e che anche la "scommessa" in fondo poteva essere solo calcolo. L'avventura storica del pensare cartesiano ha prodotto il suo rovescio o meglio si è applicata nel calcolo delle possibilità dinanzi all'eterno, ma questo non può soddisfare più chi è uscito dalle secche del razionalismo e vive dopo l'esistenzialismo nella post-modernità. Eppure, posti a distanza di sicurezza da quel «Dio di Gesù Cristo» di cui Pascal vuole restare apprezzabile testimone, a Pascal sembrano approdare, due brevi saggi pubblicati a breve distanza: *Credere di credere* di G. Vattimo e *Alla ricerca della morale perduta* di E. Scalfari. Il primo, infatti, sembra concludersi con una nuova «abitudine a credere»: «credere di credere»:

«Credere di credere», in fondo, vuol dire anche forse scommettere nel senso di Pascal, sperando di vincere ma senza esserne affatto sicuri. Credere di credere o anche: sperare di credere¹.

¹ G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano 1996, p. 97.

Il libro di Scalfari, invece, in polemica con una certa rinnovata e rinnovabile illusione di fondare la morale in modo puramente razionale, traccia un percorso che di fatto, per sua dichiarazione, lo avvicina più «al solitario di Port-Royal» che a Voltaire ed al suo illuminismo. La lettura di entrambi sembra testimoniare un rinnovato interesse del mondo “laico” alla questione morale ed a quella religiosa. Tutto incentrato sulla seconda, è risultato per noi più stimolante per una riflessione teologica il libro di Vattimo.

Al di là del fatto che il testo di Vattimo non ha le caratteristiche di un saggio, ma quelle di «una sorta di conversazione in pubblico»² e che quindi non porti con sé argomentazioni e determinazioni concettuali del tutto definite, come dichiara lo stesso Vattimo, ci sembra interessante prendere spunto da quanto viene sviluppando perché raccoglie in effetti una significativa modalità contemporanea, filosoficamente ed esistenzialmente determinata, di vivere il rapporto con la religione cristiana. Una modalità discutibile ma da discutere e con cui prendere contatto nella certezza che il dialogo tra prospettive ed approcci, se è tale perché fondato sul reciproco riconoscimento e sul cogimento della comune radice e dell'alterità in esso compresenti, consente di prendere coscienza ed arricchire le singole prospettive stesse. Poiché il tono del testo non è quello del trattato ci sembra opportuno sottolineare la correttezza dell'uso della prima persona scelto da Vattimo per affrontare queste questioni ed il conseguente abbandono del parlare impersonale che risulterebbe non aver senso. È necessario parlare in prima persona perché qualunque plurale, perfino il noi, in questo ambito così delicato che va a toccare la coscienza stessa d'ognuno, si forma solo grazie all'adesione d'ognuno. Resta sempre valida rispetto alla fede e come modello d'ogni dialogo su di essa, come fattore determinante che supera la immediata consequenzialità logica di ciò che si va presentando e rivela una credibilità, ad un tempo logica ed esistenziale, la risoluzione Kierkegaardiana così come ci si presenta aforisticamente in *Enter-Eller*:

² *Ibid.*, p. 8.

C'è ancora una prova dell'esistenza di Dio che fin qui è stata trascurata. La dà un servo ne *Il cavaliere* di ARISTOFANE, vv. 32 ss.:

DEMOSTENE: *Quale idolo? Perché, credi agli dèi?*

NICIA: *Sì, io ci credo.*

DEMOSTENE: *In base a quali prove?*

NICIA: *Perché sono perseguitato dagli dèi. Non ho ragione?*

DEMOSTENE: *M'hai convinto*³.

L'ATMOSFERA DEL TEMPO E LE RIFLESSIONI DI VATTIMO

Vattimo coglie nell'atmosfera culturale in cui ci muoviamo una rinascita del tema religioso secondo quelle categorie che svilupperà nel testo⁴, e che possono essere sintetizzate nell'espressione *credo di credere* che, come ci racconta, utilizzò in una conversazione privata in cui si poneva la questione della fede. Si condensano intorno a questo nucleo varie considerazioni, sintetiche ma significative, che, almeno in parte, riprenderemo insieme come oggetto della nostra riflessione.

Prima fra tutte ci sembra la questione del «tornare alla religione» così come è letta nella prospettiva del «credere di credere». Una prospettiva che ci appare ad un primo sguardo funzionale al soggetto ed alle sue aspirazioni private e che si colora di estetismo. Un fenomeno che di fatto, almeno in alcuni suoi aspetti, risulta essere il prodotto di un atteggiamento fruitivo, sostanzialmente a livello emozionale, dell'esperienza religiosa altrui o meglio ancora degli effetti e delle modalità estetiche in cui essa si esprime. La rinascita dell'interesse verso il mondo della religione non può essere ridotta ad un certo cicaleccio dei mass media che

³ *Enter Eller*, tr. it. a cura di A. Cortese, Milano 1976, vol. I, p. 96. Si precisa che il brano è citato in greco nel testo e la traduzione è riportata in nota, p. 96, rr. 15-21, p. 217.

⁴ *Credere di credere*, cit., pp. 7-8.

raccolgono l'opinione pubblica, né rinserrarsi in una melanconica ricerca d'un passato "religioso" che eventualmente sarebbe poi tutto da vedere quanto sia stato glorioso e quanto glorificabile e quanto in realtà appartenga ad ognuno ed alla sfera della fede e della scelta che questa comporta.

Per quanto posso io preferirei andare avanti superando l'illusione dell'egocentrismo razionalistico e la demitizzazione, di cui ormai è tempo di mettere in atto la demitizzazione.

Ci sembra opportuno chiarire come, se Dio e l'apparato sacrale della vita sociale, che non è in nessun modo possibile considerare riducibili l'uno all'altro, non sembrano più centrali nella riflessione e nella vita dell'uomo post-moderno, questo non vuol dire che essi non giochino più nessun ruolo.

Dio in particolare sembra essere svanito insieme ai tentativi di una compiuta cancellazione di un orizzonte certo che sottolinea il distacco dell'uomo dal suo fondamento metafisicamente fondato. Ma Dio e quell'orizzonte non necessariamente si identificano. Vattimo, con la sua riflessione "debole", ci ripropone la sua presenza, ritrovandola a partire dalla prospettiva derivante dall'abolizione di ogni metafisica. Ne risulta una interpretazione complessiva del pensare post-metafisico e della religione cristiana che apre verso una prospettiva in cui Dio e la debolezza del pensare umano non solo non si annullano reciprocamente ma si incontrano immediatamente nello specifico del messaggio cristiano, identificato con il concetto di *kenosi*.

Nella prospettiva di Vattimo

l'ontologia della debolezza non sarà solo una preparazione negativa per il ritorno della religione... L'incarnazione, e cioè l'abbassamento di Dio al livello dell'uomo, ciò che il Nuovo Testamento chiama la *Kenosi* di Dio, andrà interpretata come segno che il Dio non violento e non assoluto dell'epoca post-metafisica ha come suo tratto distintivo quella stessa vocazione all'indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana⁵.

⁵ *Ibid.*, p. 31.

In tal senso l'ontologia debole appare come una *trascrizione* del messaggio cristiano.

Se il termine può generare equivoci, Vattimo chiarisce che la prospettiva filosofica entro cui si muove la sua riflessione

non considera la trascrizione un equivoco, un mascheramento, una apparenza che si tratti di dissipare per trovare la verità originaria; bensì come una interpretazione, legittimata dalla dottrina dell'incarnazione di Dio⁶.

È questo il tema essenziale della sua riflessione secondo cui tutto ciò che concerne l'insieme dei rapporti tra Dio e il mondo non può che essere visto dal punto di osservazione privilegiato della *kenosi*, intesa come un indebolimento ed una riduzione di ciò che era maturato nella riflessione su Dio prodotta dalla mentalità fondata sulla religione naturale⁷.

Vattimo si rifa espressamente a René Girard, secondo cui Gesù è colui che svela e liquida del tutto il nesso tra violenza e sacro, ed il suo rivoluzionario annuncio è il motivo della sua condanna a morte. Per Vattimo, l'identità tra Dio violento e Dio della metafisica risulta evidente:

Il Dio violento di Girard, insomma, è in questa prospettiva il Dio della metafisica, quello che la metafisica ha chiamato anche lo *ipsum esse subsistens*, che riassume in sé in forma eminenti tutti i caratteri dell'essere oggettivo come essa lo pensa. La dissoluzione della metafisica è anche la fine di questa immagine di Dio, la morte di Dio di cui ha parlato Nietzsche⁸.

In questa linea Vattimo cerca di chiarire il rapporto tra la sua personale esperienza cristiana ed il mondo intellettuale roteante intorno a Nietzsche e ad Heidegger, che restano per lui punti di riferimento.

⁶ *Ibid.*, pp. 61-62.

⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁸ *Ibid.*, p. 30.

Il nichilismo appare in tale visione della storia del pensiero occidentale il punto d'arrivo della modernità e comporta come compito da assumere quello di prendere atto della definitiva fine d'ogni metafisica. Ma il nichilismo non rappresenta per Vattimo un principio di negazione dell'esperienza religiosa, anzi il percorso compiuto dal pensiero grazie ad esso conduce fino al

ritrovamento nichilista del cristianesimo.

Un ritrovamento che è in realtà coglimento della continuità del pensare occidentale in cui l'ontologia debole o dell'indebolimento è vista

...come un ritrovamento del cristianesimo e come un risultato del permanente agire della sua eredità⁹.

La fine della modernità appare in queste pagine come comportante la dissoluzione di quelle prospettive filosofiche come lo scientismo positivista e gli storicismi hegeliano e marxista che di fatto consideravano la religione una esperienza da superare e superata¹⁰. Vattimo ci sottolinea come restano aperte, in queste filosofie, delle questioni ineludibili che non solo non risultano risolte a partire da quelle prospettive ma che riaprono e ripropongono la questione religiosa come apertura ad una speranza trascendente: la morte e la coincidenza tra interno ed esterno dell'uomo. Problemi che richiamano l'impostazione filosofica della problematica religiosa proposta da Kant con i postulati della ragion pratica: l'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio. Un richiamo presente nelle pagine di Vattimo e che è segnale di quell'*«Illuminismo ritrovato»*, secondo l'utilizzazione del termine "illuminismo" imposto dalla lettura nietzscheana della storia del pensiero occidentale concludentesi nel nichilismo.

Superate le impostazioni romantico-ottocentesche sopra indicate, il pensiero e la filosofia possono riproporsi la questione re-

⁹ *Ibid.*, p. 26; cf. pp. 24ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

ligiosa ed ancor più la credibilità dell'esperienza religiosa andando oltre quella visione per cui Dio nella sua trascendenza è sostanzialmente responsabile dei nostri guai e si dà a conoscere principalmente nel fallimento che sembra il compagno di viaggio sgradito dell'umana ricerca di senso ed il germe che intacca il midollo della condizione umana.

Il messaggio cristiano che sembra rimanere in piedi all'apparire di questa impostazione filosofica resta per Vattimo tutto esprimibile

...solo in termini di secolarizzazione e cioè, in fondo, in termini di indebolimento ossia di incarnazione...¹¹.

E Vattimo precisa ed approfondisce in questa direzione affermando:

la secolarizzazione, cioè la dissoluzione progressiva di ogni sacralità naturalistica, è l'essenza stessa del cristianesimo¹².

La secolarizzazione sembra così l'orizzonte di senso in cui può muoversi il cristianesimo attuale e viene indicata come ciò che costituisce

il tratto costitutivo di una autentica esperienza religiosa¹³.

È bene evidenziare come in queste pagine il rapporto con il religioso ed il sacro risulta interpretato, secondo la prospettiva heideggeriana, non tanto come il cogimento e la riscoperta del senso creaturale quanto come la coscienza della nostra distanza dalla nostra stessa origine, l'oblio sempre compiuto di essa. Una coscienza ed un ricordo dell'oblio dell'originario che vengono ad essere concepiti come l'unica possibile ed autentica esperienza religiosa nell'oggi dell'umanità.

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹² *Ibid.*, p. 44.

¹³ *Ibid.*, p. 9.

La secolarizzazione è vista in tale prospettiva ricca di conseguenze storicamente determinate come la fine di ogni forma di potere temporale della Chiesa, diretto o indiretto che sia e l'autonomizzazione della ragione umana dalla dipendenza da un Dio assoluto. Quest'ultima è considerata come

un effetto positivo dell'insegnamento di Gesù e non un modo di allontanarsene. Insomma: forse lo stesso Voltaire è un effetto positivo della cristianizzazione (autentica) dell'umanità, e non un blasfemo nemico di Cristo¹⁴.

Una interpretazione che ci apre alla coscienza di quanto il cristianesimo sia positivamente presente nei dati culturali della storia del pensiero occidentale; tanto che anche ciò che sembra allontanarsi da esso matura nel suo alveo ed è in parte presente nella radice del pensare stesso cristiano, nel pensiero e nell'esperienza di Gesù. Non sembra inopportuno ricordare che la stessa questione pratica e teoretica dell'ateismo è presente ed è assunta in ciò che caratterizza in modo proprio il cristianesimo stesso: la croce di Gesù con l'abbandono del Padre che ha comportato¹⁵. Non si può però a nostro vedere compiere una riduzione del cristianesimo all'esperienza storicamente determinata della secolarizzazione: un fenomeno complesso e per molti versi non univoco e che comporta contemporaneamente, in parallelo, la rinascita d'una sacralità primitiva e magica scaturente dalla negazione d'ogni trascendenza. Ci viene in immediato soccorso in tal senso la riflessione già compiuta da Pareyson quando considera del tutto illegittima la riduzione del cristianesimo al suo *polo laico*¹⁶. La riduzione del cristianesimo al suo elemento filantropico e laico implica poi, per ammissione esplicita ed anzi auspicio di Vattimo, l'eliminazione dello *scandalo* che la fede sembra comportare e di quel *salto* di kierkegaardiana memoria¹⁷.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 33-34.

¹⁵ Su questa prospettiva mi si consenta di rimandare al mio breve saggio, C. Guerrieri, *Ateismo e sacro: una alternativa?*, in «Teologia e sacro», Dehoniane, Roma 1995.

¹⁶ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Genova 1985, p. 111.

¹⁷ *Credere di credere*, cit., p. 50.

Una eliminazione su cui ci sembra dover riflettere riconsiderando quella paradossalità tipica della prospettiva kierkegaardiana che, seppure non ci sembra possibile abbracciare nella sua integrità perché va letta nel contesto dell'assolutizzazione della funzione della ragione tipica degli storicismi e dei positivismi contro cui viene formulata, considera la verità cristiana ridotta a conquista della ragione umana ed a cosa "ragionevole" un abominio¹⁸.

Siamo d'accordo con Vattimo che non si tratta di considerare la prospettiva di matrice kierkegaardiana più o meno severa rispetto a quella nel testo presentata, ma si tratta di non annullare dal nostro punto di osservazione la distanza ontologica tra noi e Dio, anche se Dio l'ha valicata con un suo atto libero. Il problema non ci sembra in tal senso quello di negare quanto Vattimo viene affermando:

direi che cerco solo di attenermi più fedelmente di loro alla paradossale affermazione di Gesù secondo cui non dobbiamo considerarci servi di Dio, ma suoi amici. Non dunque un cristianesimo facile, ma semmai amichevole, proprio come Cristo stesso ce lo ha predicato¹⁹.

La vera questione è non appiattire l'Amico Divino, che tale s'è fatto e mostrato realmente, al nostro già conosciuto o al nostro vissuto. Se l'alterità resta una categoria non escludibile dall'amicizia, anzi arricchente la medesima esperienza di confronto e conforto che l'amicizia comporta, tanto più l'essere amichevole di Dio non può implicare l'abbattimento d'ogni differenza ontologica. Noi vogliamo qui sottolineare che se non è necessario concepire la trascendenza solo nei termini del *tremendum* e del *fascinans* non per questo essa non è presente e non si impone nel nostro quotidiano rivolgersi l'uno verso l'altro cogliendo il vuoto ed il salto che caratterizza la distinzione e la possibilità della relazione nell'atto stesso del nostro relazionarci. Ora è evidente che que-

¹⁸ Si rimanda alla riflessione svolta su Kierkegaard già in C. Guerrieri, *La fine della cristianità felice*, in «Religione e scuola», n. 7, 1988, pp. 344-347, ed in *Il martirio come specifico cristiano*, in «Religione e scuola», n. 8, 1988, pp. 406-407.

¹⁹ *Credere di credere*, cit., p. 51.

sta trascendenza ed alterità, pur non divenendo il nebbioso porto d'una teologia solo negativa, è implicita nel nostro relazionarci all'Assoluto anche nel suo farsi vicino in Gesù Cristo. Annullare ogni distanza comporta un ridurre anche la richiesta che Dio fa all'uomo di una adeguata risposta, senza ora voler entrare nel merito di quanto l'uomo resti realmente giustificato più per il suo voler rispondere adeguatamente o solo in quanto vi risponde coerentemente. Non risulta casuale che alle riflessioni sopra riportate segue nel testo di Vattimo un capitoletto intitolato *Demitizzare la morale*.

Il fatto che Vattimo colga e sottolinei il valore "sociale" del cristianesimo, il suo richiamarsi alla tradizione biblica che vede la salvezza compiersi non solo nell'*eschaton* ma in una terra promessa ci sembra del tutto opportuno. Si chiarisce in questo modo la prospettiva cristiana che propone e lascia liberi di scegliere una attuazione dell'amore come donazione totale di sé ad imitazione del Cristo, proponendolo non solamente in una logica di pura gratuità, ma anche di reciprocità. Un dato che innegabilmente fonda un tipo nuovo di società e che è stimolo continuo per un rinnovarsi e riproporsi dell'attuazione del testamento di Gesù che chiede una unità tra gli uomini "come" quella attuata tra Lui ed il Padre.

In tal senso ci sembra interessante l'interpretazione che Vattimo indica della stessa resurrezione della carne parlando della questione della morte delle singole persone:

Forse la promessa cristiana della resurrezione della carne invita proprio a non risolverlo (*il problema della morte individuale*) troppo "facilmente" come sarebbe se ci si rassegnasse senz'altro a rimandare ogni possibile compimento nell'"al di là". Che si tratti della "carne" e della sua resurrezione sembra voler dire che tra i contenuti della speranza cristiana c'è anche l'idea che il compimento della redenzione non è in discontinuità totale con la nostra storia e i nostri progetti terreni²⁰.

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

Ma, aggiungiamo noi, la fede nella resurrezione della carne non suggerisce neppure la riduzione della resurrezione della carne alla nostra carne attuale, considerati gli elementi caratterizzanti il Risorto, secondo quanto ci prospettano i Vangeli.

I veri nodi delle questioni già trattate ci sembrano comunque essere più a monte. Nel testo di Vattimo indubbiamente si coglie la verità cristiana dell'amore e della non violenza nella prospettiva filosofica implicita nell'ontologia dell'indebolimento²¹.

Ma ci sembra interessante affrontare la questione dell'ultimatività dell'amore come rivelazione di Gesù. A questo proposito Vattimo sottolinea che

l'interpretazione che Gesù Cristo dà delle profezie del Vecchio Testamento, anzi quella interpretazione di queste profezie che egli stesso è, ne svela il vero senso che, alla fine è uno solo: l'amore di Dio per le sue creature. E questo senso "ultimo", però, proprio per il fatto di essere la caritas, non è mai davvero ultimo, non ha la perentorietà del principio metafisico oltre il quale non si va e di fronte al quale cessa ogni domandare. L'infinità mai terminabile del corso del nichilismo è motivata solo dal fatto che l'amore come senso ultimo della rivelazione non ha alcuna vera ultimità; e d'altra parte la ragione per cui la filosofia, alla fine dell'epoca della metafisica, scopre di non poter più credere al fondamento, alla causa prima oggettivamente data davanti agli occhi della mente, è che si è accorta (essendo stata educata a ciò anche, o proprio, dalla tradizione cristiana) della violenza implicita in ogni ultimità, in ogni principio primo che metterebbe a tacere qualunque ulteriore domandare²².

Se è certo che nel cristianesimo c'è una sostanziale apertura verso l'Assoluto, come inesauribile rivelarsi del volto di Dio, e dunque c'è il fondamento di una dialogicità strutturale implicita alla ragione e fondata sulla relazione al Creatore come Padre e tra

²¹ *Ibid.*, p. 37.

²² *Ibid.*, pp. 62-63.

gli uomini come fratelli, non per questo mi sembra si possa conseguentemente ricavare come implicita la debolezza del pensiero come dato ultimo.

Ci sembra importante notare come l'espressione usata *uno solo* risulta riduttiva ed in fondo cosificante della stessa esperienza di Gesù, nella misura in cui nega ogni e qualunque intenzione comunicativa ulteriore del Cristo. Che Dio mi ama, ama l'umanità ed il mondo creato comporta l'autorivelazione dell'Amore che è Dio come Trinità, un'autorivelazione che costituisce la realtà e la possibilità d'una relazione interpersonale.

Il nodo di fondo sotteso alle difficoltà che poniamo ci sembra essere quella che Vattimo chiama *l'autenticazione* del messaggio di Gesù:

Ma la verità del cristianesimo è solo quella che di volta in volta si produce attraverso le «autenticazioni» che avvengono in dialogo con la storia, e con l'assistenza dello Spirito, come ha insegnato Gesù²³.

Tale affermazione, se è condivisibile in quanto indirettamente afferma una certa continuità della rivelazione e sottolinea la libertà dello Spirito di proseguire la rivelazione stessa mostrando sempre più la verità già presente in Gesù Cristo, in fondo sottopone la verità cristiana al giudizio della storia e degli uomini rovesciando l'impegno di un ascolto attento ed impegnativo del Rivelante ed eliminando di fatto qualunque ruolo alla comunità interpretante il messaggio. Non ci sembra che nel cattolicesimo ci sia una negazione del legame tra storia della salvezza e storia dell'interpretazione del messaggio cristiano. Quanto invece l'affermazione che la possibilità stessa della comprensione è legata ad una comunità viva composta di fedeli e pastori tutti dotati del dono della profezia, anche se in funzione diversa, così che vi è chi ha una intuizione profetica, chi certifica la validità dell'interpretazione per il suo essere in continuità con la rivelazione stessa e chi recepisce in essa un dono dello Spirito offerto per il bene comune.

²³ *Ibid.*, p. 55.

D'altra parte è opportuno riconoscere che non sempre si è sottolineata abbastanza questa capacità profetica dell'intero corpo della Chiesa. In questa prospettiva ogni riscoperta e squadernarsi della rivelazione comportano, implicano e richiedono una comunità viva.

Proseguendo la nostra riflessione ci sembra opportuno fare ancora due considerazioni su quelle osservazioni che Vattimo ci dice essere state formulate dai suoi primi lettori:

Le osservazioni girano tutte intorno a due punti: A) se sia giusto e corretto "filologicamente" ridurre la teologia del "totalmente Altro" a un tragicismo che riprodurrebbe solo la concezione naturalistica della divinità come entità misteriosa, capricciosa, inaccessibile alla ragione (e a qualunque ragionevolezza), in fondo trattabile solo con la sottomissione cieca e magari qualche pratica magica; b) se la visione della rivelazione ebraico-cristiana come Kenosis e amichevolezza di Dio nei confronti della creatura non dia luogo a un cristianesimo troppo ottimistico, che tende a dimenticare la dura realtà del male intesa non tanto come peccato, quanto come sofferenza inspiegabile... Le due osservazioni... si riducono a una: se c'è la religione, anche nella forma della religione rivelata da Gesù Cristo, non debba mantenere il senso di una esperienza della trascendenza che richiede quel salto del quale io dico di diffidare²⁴.

Come Vattimo stesso afferma, è evidente in questa impostazione il richiamo al rifiuto di Bonhoeffer del Dio *tappabuchi*, ma questo richiamo appare riduttivo della stessa prospettiva a cui si ispira. La considerazione del male e l'ottimismo sotterri alla soluzione debolista non ci spaventano, ci lascia solo interdetti la totale assenza dell'azione dello "scegliere".

Dio non sceglie l'uomo, l'uomo non sceglie Dio, tutto è già dato. Ma dove non c'è scelta ci sembra impossibile parlare di amore, non c'è farsi prossimo di Dio all'uomo e dell'uomo all'altro uomo, né rivolgersi a Dio. Dove non c'è libertà, o meglio scel-

²⁴ *Ibid.*, pp. 101-102.

ta, non c'è amore, c'è solo il dato di fatto. In tale logica, la risposta più vera alle questioni poste sembra riducibile, in alternativa alla formula proposta che abbiamo visto essere:

Credere di credere o anche: sperare di credere²⁵,
quella altrettanto sintetica:

scegliere di credere, scegliere di scegliere.

Un'affermazione che ci sembra possa, tra l'altro, inverare in modo più proprio la stessa prospettiva nietzscheana entro cui si muove Vattimo, indirizzandola all'interno della problematica religiosa, riferendoci in particolare alla tensione che impone all'indomani della caduta e della morte di ogni Dio metafisico e tappabuchi nel senso del nostro «diventar dèi» nell'amore²⁶.

Ma questa affermazione richiede e comporta un chiarimento ulteriore e più ampio, non volendo che essa sia ridotta ad una affermazione di stampo volontaristico.

QUALE DIREZIONE PRENDERE

Volendo andar oltre le considerazioni di Vattimo escluderei, perché non si generino equivoci, che il nostro approdo possa riproporre catastrofi imminenti o Alterità assoluta del Totalmente Altro. Il tentativo vorrebbe andare verso un Volto, che mi si prospetta come meta ed origine ad un tempo solo, sicuramente velato dal Vuoto che mi avvolge ed in cui sono posto, "gettato" potremmo dire utilizzando il termine dalla tradizione esistenzialista. Questa esperienza dell'esser gettato deriva dal concreto emergere degli elemen-

²⁵ *Ibid.*, p. 97.

²⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, tr. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1965, afor. 125.

ti della realtà come distinti dinnanzi alla mia identità che appare l'unico orizzonte in cui il tutto esiste per me imponendosi a me ed essendo il campo entro cui sono realizzabili le mie possibilità.

L'identità altrui e le realtà esistenti intorno appaiono immediatamente in tutto il loro essere se stesse e questo dato risulta dal fatto che appaiono senza l'evidenza della loro connessione tra loro e con me. È questo loro apparire un apparire nel Vuoto. Con questo vogliamo intendere il ritrarsi dell'evidenza del Fondamento. Questo si ritira, in qualche modo non è, per far essere le singole presenze ed esistenze. Questo comporta la nostra possibilità e la nostra libertà. Un Vuoto che, se non è riconosciuto come parte integrante del Volto verso cui mi volgo sembra assolutizzare il mio sentire. Il ritrarsi del Fondamento è sul piano dell'evidenza ma non può avvenire sul piano puramente ontologico. Ben lo sa chi non identificando più la possibilità di scoprire un Volto del Fondamento coglie solo il Vuoto nel suo orizzonte di senso, come fondante la possibilità che da un lato è una possibilità in cui tutte le possibilità sono possibili per un verso e sono vane per l'altro. La visione intuitiva della connessione tra Vuoto e Volto, implica invece un tralucere del Volto nell'intimo d'ogni esistente cosicché gli spazi tra le presenze e le presenze appaiono illuminati. La luce sul Vuoto proveniente dal Volto è la stessa che traluce dagli esistenti nel Vuoto. In questo Volto-Vuoto mi appaiono contraddittoriamente uniti amore e dolore. Questo Volto mi appare nella trasparenza di Gesù Crocifisso ed Abbandonato dal Padre, unico volto che conosco di Dio secondo la tradizione del cristianesimo, unica occasione della rivelazione piena dell'Assoluto che «*nessuno ha mai visto*». Questo Volto colora il mio cielo così che ogni altro assoluto mi si impone in Lui ritirandosi.

In questo Volto non scorgo solo la Kenosi del Dio Assoluto ed Unico, ma il suo libero essere Amore. Qui ha un peso la valutazione della scelta divina «per me» e «per noi», sottolineato dalla tradizione cristiana, perché quel Volto dà un senso al mio essere, un senso in me velato, quel Volto io posso rivedere in me, nella mia gioia e nel mio dolore, nel dolore e nella gioia degli altri. La Sua Scelta implica e comporta la mia. Qualunque scelta implica non solo «qualcosa da scegliere», ma la scelta stessa come possi-

bilità. Scegliere di scegliere resta la possibilità più propria delle possibilità stesse che siamo. Il nostro più vero essere si pone in questa scelta e possibilità che ci fa essere per amore possibilità e libertà capace di scegliere. In alternativa sembra restare il vecchio dubbio dell'assurdo che già adoloscenti ci tormentava e che in un detto cinese probabilmente ridotto ad hoc così si esprimeva:

Sono un uomo che sogna di essere una farfalla o sono una farfalla che sogna di essere un uomo?

Nel cuore del dubbio si resta sospesi ma se una radice del pensare moderno è nel dubbio metodico certo non si può non tener presente come in esso il suo superamento non si pone solo come processo, ma anche come meta del pensare e dell'agire. Certo è che nel cercare una soluzione dove la ragione non vuole affondare si trova sempre spazio per una «morale provvisoria» e dove non c'è un riuscito superamento della scala dei valori dati, sia nella direzione di una «trasvalutazione dei valori» in senso nietzscheano o di un superamento della sfera etica nella direzione della fede di Abramo in senso kierkegaardiano, l'ultima parola sembra proprio credere di credere. Ma prendere sul serio il superamento dell'etica compiuto da Abramo o «*transvalutare i valori*» comporta il fatto che c'è una morale da riconquistare, radicata in ognuno e nelle sue scelte ma anche nelle sue contraddizioni. Queste non possono solo essere viste e vissute come l'ultima parola su di noi, non possono essere ridotte manualisticamente né a caso morale né a materiale da convalidare e giustificare solo perché nostro. Le contraddizioni a noi svelate come tali mostrano a noi stessi la radice del ciò che siamo e danno senso e materia alla battaglia, intima ad ognuno, tra ciò che si crede e si vuole e ciò che si è, accontentarsi di ciò che si è mi sembra poco²⁷.

Solo apparentemente il cristianesimo qui tratteggiato, può apparire tragico. Se lo scegliere implica il salto kierkegaardiano e richiama alla memoria, fondandosi semanticamente in essa, la "possibilità" kierkegaardiana con la sua relativa "angoscia", non

²⁷ Cf. 1 Cor 8.

si vuole così sottolineare che l'unica possibilità della fede si fonda sulla contemplazione dell'abisso del male, del negativo, da cui può nascere il "salto". Anzi se d'Abisso si vuole parlare è dell'Abisso d'amore in cui ha un posto il dolore che s'apre, non dinnanzi al soggetto ma nell'intimo stesso dell'essere ed è la "materia" di Dio, il suo scegliersi, che comporta nell'uomo il radicamento in una polarità permanente di vuoto d'essere e d'esistenza posta, di progetto e condizione: di scelta.

La possibilità non può non considerarsi come una variabile posta nella Possibilità pura che ha posto in essere la possibilità nostra che potremmo definire, mutuando il termine da Pareyson, «iniziativa iniziata»²⁸.

Del resto c'è il porsi della mia condizione-progetto, del mio essere domanda-risposta dinnanzi all'Altro, all'Oltre, all'Ulteriore, come imprescindibili dati del mio stesso esserci. Un esserci che oggi risulta avere una sua specifica colorazione nel mondo occidentale.

L'uomo contemporaneo risulta stretto tra la nostalgia della fede antica che gli appare priva di fondamenti credibili, mescolata con più antiche paure e tradizioni, e le difficoltà derivanti dalla negazione della fede.

Così è insoddisfatto della religione, così come gli è consegnata dalla tradizione che conosce, e della sua negazione senza mezzi termini. Risulta desideroso ed incapace di credere. È sballottato da un'esperienza ad un'altra. Nel non riuscire ad identificare un credo credibile si trova a desacralizzare ogni fede e vive in un dubbio radicato nella coscienza come un sospetto verso la realtà, che è tutt'altro dal dubbio metodico. Questo appare il produttore d'una ansia esistenziale inappagata che conduce ad una depressione di fatto, al di là dell'apparire di questa come inattività o superattività.

Dovendo far i conti con il quotidiano agitarsi, l'uomo contemporaneo si accontenta di imprimere il carattere della fede ad alcune affermazioni razionalistiche, che grazie a questa o a quella

²⁸ Cf. L. Pareyson, *Essere e libertà*, Torino 1970, pp. 20 ss., pp. 31ss.. e *Filosofia della persona*, in *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Società Filosofica Romana, Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, Asti 1958, ora in *Esistenza e persona*, cit., pp. 213ss.

scienza appaiono constare, rassicuranti sul piano psicologico, ma sostanzialmente incapaci di sostenerlo da sole.

In questa situazione l'uomo contemporaneo ha la possibilità di riscoprire ed incontrare il messaggio di Gesù, diremo meglio la "sua" possibilità, non quella legata ad un'altra epoca, né peggiorre, né migliore di quella di altri tempi.

Ciò che caratterizza il messaggio di Gesù sembra essere una certa "semplicità" che non si struttura come un sistema organico di nozioni o di impianti logico sistematici esplicanti il senso della realtà pur aprendo infinitamente il senso dell'essere, di Dio, dell'uomo e delle cose da illuminare del tutto ogni prospettiva di sapere, e si propone essenzialmente come relazione personale con Gesù e di Gesù con il Padre che, grazie all'apertura da lui attuata, si comunica come Amore trinitario ad ogni uomo. Se il cristianesimo, stretto ed attivato tra una visione divina ed una umana delle cose ha comportato un continuo costruire e ricostruire il pensiero intorno a questo messaggio fondamentale, a volte tali ricostruzioni hanno portato a non evidenziare abbastanza come di quel messaggio non è questione fondamentale e necessaria far "glossa" ma occorre viverlo.

Ci sembra importante sottolineare come nonostante qualche calo di accentuazione di tale aspetto esistenziale, concreto, implicante una risposta globale della persona non per questo la tradizione cristiana ha perso il senso di quella domanda, che dal vangelo di Giovanni sembra risuonare fino a noi attraversando tutti i secoli, posta dal cieco nato a Gesù che gli chiedeva «*Tu credi nel Figlio dell'uomo?*».

E chi è, Signore, perché io creda in lui? ²⁹.

La domanda resta perché per il cristianesimo l'esperienza d'un incontro con la persona di Gesù resta vincolante d'ogni discorso su Dio. Dire questo non significa però cancellare ogni riflessione umana né comporta una interpretazione della «debolezza di

²⁹ Gv 9, 28.

Dio» come una via per imporre, giustificare o prender atto di una «debolezza del pensiero umano». Se «la tenda di carne» di biblica memoria grava sulla nostra condizione e la pesantezza dei nostri pensieri è un dato non facilmente eliminabile, così come non è eliminabile la contraddizione vissuta tra vedere il bene e compiere il male, non si può non sottolineare come il fondamento d'ogni vivere cristiano parte da quell'incontro con un Dio Amore svelantesi nel Crocefisso che, fatta sua la condizione nostra, ci apre la via che attua e prospetta il nostro essere «dèi», il nostro essere suoi «amici», e giunge a comandare l'imitazione di sé nella reciprocità con il «comandamento nuovo» che ci stringe in Lui per costruire in Lui un «Uomo nuovo», che prospetticamente è noi in Lui.

Dove è possibile trovare un richiamo alla debolezza del pensiero in questa prospettiva? C'è qui spazio solo per quella considerazione di sé che nella tradizione cristiana ha preso la forma ed il nome di una virtù: l'umiltà, ma ad essa si accompagna la certezza che la via aperta, nonostante noi e le contraddizioni nostre, è via di salvezza per tutti. Con ciò se da un lato si vuol dire che tutti sono chiamati a partecipare a quest'evento in qualche modo e che ogni evento rientra nella prospettiva di assunzione dell'umanità da parte di Dio, non si vuole sottacere che la realtà del mondo umano comporta le scelte poste in essere dall'uomo stesso e non «volute» e «predisposte» da Dio, in un senso che escluda la temporalità e la storia proprio nella logica della creazione e dell'incarnazione, non può che interpellare ed attendere una risposta libera.

Non si può negare che se il cristianesimo è caratterizzato da una certa scelta dell'immanenza da parte di Dio ciò implica e comporta la scelta e la chiamata alla trascendenza e all'autotrascendimento da parte dell'uomo ed è ciò che fonda la possibilità della fede, come prospettiva che si apre oltre l'orizzonte puramente temporale. L'espressione comunitaria di tale esperienza assume le caratteristiche d'una religione positiva e si configura in essa, nonché quelle di una prospettiva etica interpersonale e di una morale dell'intenzione.

Detto ciò non si vuole negare la vicinanza estrema e il loro distanziarsi infinito tra l'esperienza della fede, la religione e la morale; non sembra possibile risolvere il tutto tagliando i nodi

che le legano perché resta opportuno ricordare che tali nodi nel cristianesimo sono posti in Gesù e nella sua esperienza. Ogni epurazione di un elemento dall'altro sembra illeggitima riduzione del messaggio e della persona stessa di Gesù.

Lui ci ha mostrato la qualità della relazione tra Dio e uomo posta da Dio Amore nel farci essere e nel suo porci dinnanzi a Lui come liberi. S'apre all'uomo la possibilità, sempre ulteriore, di essere e d'amare, d'essere oggetto e soggetto dell'Amore. Si tratta per ognuno di scegliere di credere, di scegliere di scegliere.

Claudio GUERRIERI