

IL SILENZIO DI DIO: SCANDALO O NUOVO ACCESSO?

1. IL SILENZIO DI DIO NELLA CULTURA DELL'OCCIDENTE

«I cieli narrano la gloria di Dio e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento. Il giorno al giorno ne affida il messaggio e la notte alla notte ne trasmette notizia» (*Sal* 19, 2-3). Così si esprimeva il salmista già molti secoli fa, manifestando la convinzione che la gloria di Dio si rivela nel mondo che ci circonda. Non sembra azzardato affermare che, fino a non più di quarant'anni fa, questa era una tra le evidenze fondamentali, uno dei presupposti che configuravano l'orizzonte personale e sociale della maggioranza dei componenti della società occidentale.

Si trattava di una certezza assimilata durante l'infanzia, alla quale, nel corso della vita, era possibile voltare le spalle, così come è possibile sfuggire i raggi del sole riparandosi all'ombra; ciò nondimeno, così come l'ombra è lì a testimoniare l'evidente presenza del sole ardente, il rigetto del divino da parte di coloro che ne prendevano le distanze finiva per sottolineare ancor più la presenza culturale di Dio, anziché metterla in crisi. Ebbene, è proprio questo che non accade più. L'evidenza esplicita dell'onnipresenza divina è andata deteriorandosi quasi impercettibilmente ed è stata sostituita dal suo opposto: il silenzio di Dio. Per molti – ivi compreso un gran numero di credenti – l'evidenza culturale più manifesta è che Dio si sia nascosto e taccia. Il cielo si è fatto improvvisamente vuoto. E se qualcuno trova in questo silenzio una conferma ai propri pensieri – Dio tace perché non ha nulla da dire all'uomo di oggi –, altri, soprattutto i credenti, vivono questo

mutamento con perplessità, con angoscia e persino con scandalo.

Già parecchi anni fa, uno dei precursori del futuro, il filosofo Martin Heidegger, ha anticipato nel suo pensiero una descrizione che delinea la situazione attuale:

«La notte del mondo distende le sue tenebre. Ormai l'epoca è caratterizzata dall'assenza di Dio, dalla "mancanza di Dio" (...). La mancanza di Dio significa che non c'è più nessun Dio che raccolga in sé, visibilmente e chiaramente, gli uomini e le cose, ordinando in questo raccoglimento la storia universale e il soggiorno degli uomini in essa. Ma nella mancanza di Dio si manifesta qualcosa di peggiore ancora. Non solo gli Dèi e Dio sono fuggiti, ma si è spento lo splendore di Dio nella storia universale. Il tempo della notte del mondo è il tempo della povertà perché diviene sempre più povero. È già diventato tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza. (...) Questa incapacità per cui la stessa indigenza della povertà è dimenticata, è la vera e propria povertà del tempo»¹.

Perciò non solo si sperimenta l'assenza di Dio, quanto il fatto che, per molti, tale assenza non è nemmeno percepita come mancanza.

Questa è la situazione di buona parte dei nostri contemporanei. Questo è il fenomeno. Ma come capirlo? Come interpretarlo? Sarà forse che siamo diventati improvvisamente più sordi o più miopi rispetto alla percezione della presenza divina? Forse che all'uomo occidentale è stata strappata, nel corso del processo culturale del secolo appena trascorso, la sua dimensione religiosa? O è forse vero che gli dèi sono fuggiti e ci hanno abbandonati in un oceano nel quale è impossibile trovare punti di riferimento che ci permettano di orientarci? Non sarà invece che – finalmente – si sono aperti i nostri occhi e ci siamo fatti più coscienti della nuda realtà del reale?

¹ M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, in *Holzwege* (Klostermann, Frankfurt a. M. 1950), trad. it., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 247-249.

Questo fenomeno è eccezionale nella storia dell'umanità; nemmeno in quelle regioni dove determinati regimi politici hanno combattuto duramente la religione si è mai arrivati a una situazione simile. Nel giro di relativamente pochi anni un'intera cultura, che comprende un buon numero di nazioni e centinaia di milioni di persone, sembrerebbe aver perso di vista l'orizzonte della trascendenza. Questa eccezionalità ci invita ad analizzare il fenomeno con cautela, perché non ci sarebbe nulla di strano se, dietro tutto ciò, ci fosse un disegno di Dio, quel Dio che ci parla spesso per mezzo degli eventi e anche delle correnti culturali. A questo tema dedico le pagine che seguono.

2. CINQUE DIMENSIONI DEL FATTO RELIGIOSO

Per comprendere in profondità le radici culturali del “silenzio di Dio” bisogna analizzare le trasformazioni riscontrate nel modo di vivere la dimensione religiosa in Occidente durante questi ultimi decenni. Non avendo spazio per un'analisi dettagliata, mi limiterò a cinque pennellate sui tratti che considero significativi riguardo a cinque dimensioni del fatto religioso: la dimensione esperienziale, la dimensione esistenziale, la dimensione personale, la dimensione sociale e la dimensione intellettuale.

2.1. *Dimensione esperienziale*

Il primo aspetto della religione che la nostra cultura ha messo in crisi è la sua dimensione esperienziale. Quelle “esperienze del Mistero” che Rudolf Otto² descrisse nitidamente e che hanno

² R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung - Oscar Beck - München 1936 (trad. it., *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966).

rappresentato la base vitale del fenomeno religioso sono scomparse dalla nostra cultura; a molti uomini e donne dell'Occidente – specialmente ai figli di genitori secolarizzati – manca un'esperienza personale di Dio. Perché?

L'universo tecnico, artificiale, del quale ci siamo circondati, frutto del genio creativo dell'uomo, ha profondamente trasformato la nostra esperienza del limite. Tale esperienza, nella quale si rendono evidenti i nostri limiti di creature (dolore, vita, morte, sopravvivenza...), un tempo ci conduceva direttamente a Dio inteso come Colui che dà il senso ultimo, il Salvatore. Oggi non è più così. I limiti vengono vissuti come "errori" di funzionamento del sistema che un'adeguata riparazione tecnica potrebbe consentire – in linea di principio – di correggere. È vero che continuiamo a sperimentare i nostri limiti. Li viviamo, però, più come una sfida alla scienza che come una prova del fatto che, comunque, continuiamo a dipendere da Dio. Noi non ci sentiamo più creature di Dio né, tanto meno, dipendenti da Lui.

D'altra parte, le scoperte tecnico-scientifiche hanno trasformato il nostro modo di vedere la realtà. Hanno "disincantato" il nostro mondo; fenomeni che prima venivano interpretati come segnali del divino sono stati ridotti alla loro mera condizione materiale e secolare. Tutto ciò non è negativo: ha contribuito a un processo di purificazione della religione da molti elementi spuri, e inoltre, in fin dei conti, si ricollega alla visione biblica del mondo: nulla nel creato è divino, tutto è semplice creazione, realtà profana. Ma stiamo anche pagando un prezzo molto alto per questo atteggiamento.

Perché il criterio scienziasta che riduce i fenomeni studiati alla loro pura condizione materiale è stato indebitamente esteso non solo ai fenomeni naturali, ma alla realtà tutta: all'uomo, alla sua coscienza, alle sue aspirazioni, al suo spirito. E questa dinamica costituisce una estrapolazione enormemente depauperante.

Perché la visione scientifica spiega solo il *come* e il *perché* immediato dei fenomeni, mentre non sa nulla dei *perché causali e finali*. Sono invece proprio queste le domande che tormentano il cuore dell'uomo. Così l'uomo di oggi, che conosce tanti aspetti di

molte cose, sta diventando sempre più ignorante rispetto a se stesso, alle proprie aspirazioni più profonde, alle domande fondamentali attorno alle quali ruotano le motivazioni del vivere, dello sperare, dell'amare.

Perché la visione scientifica compie una lettura superficiale del reale, incapace di cogliere la simbologia, il significato profondo delle cose. Tutto questo ci sta rendendo sempre meno capaci di interpretare, comprendere i simboli, leggere tra le righe. Da tale capacità, però, non si può prescindere per poter effettuare il salto verso il Trascendente, dal momento che quest'ultimo non ci fornisce tracce scientificamente comprovabili del suo passaggio tra noi, e tuttavia dissemina il nostro cammino di segnali, simboli, piste che bisogna saper leggere. In tal modo, pur avendo molte più conoscenze, siamo meno saggi e corriamo il rischio di soffermarci a osservare la punta del dito del profeta che ci indica le stelle.

Il risultato *oggettivo* di questa trasformazione è la chiusura di una via classica per fare l'esperienza di Dio: il percorso cosmologico, che cerca di arrivare a Dio attraverso il mondo e la contemplazione di ciò che ci circonda. Sarà necessario sperimentare altre strade per accedere a Dio.

Il risultato *soggettivo* è che, venendo meno un'esperienza personale di Dio, molti uomini e donne del nostro mondo si sentono lontani dai riti religiosi tradizionali e si rivolgono alle "religioni sostitutive", sacralizzando o ritualizzando situazioni che sono totalmente secolari, alle quali attribuiscono però un valore o una potenzialità quasi sacri (ad es. il gioco del calcio, gli idoli del mondo della musica o del cinema...), ponendo loro accanto tutta una serie di attività e gesti tipicamente religiosi; oppure vengono recuperate antiche forme di religiosità di fusione (con la natura), orgiastiche (danza e alcol); ci si rifugia nel vago misticismo della *New Age* e della religiosità diffusa, dimostrando così che la sete di Mistero è tuttora viva ed è tuttora presente una grande nostalgia di esperienze profonde; vale a dire, ci si dedica alla ricerca dell'esoterico, che i venditori di sogni si incaricano di sfruttare commercialmente (e allora si assiste alla proliferazione di maghi, indovini, astrologi...).

2.2. Dimensione esistenziale

Il problema della ricerca del senso che, in termini religiosi, può essere definito come esigenza di salvezza, non ha perso vigore nella nostra società. Al contrario, si è acutizzato. Dato il deserto spirituale che lo scientismo ha generato, la sensazione di assurdo e di disorientamento è andata ingigantendosi. Così come la crescita esponenziale delle depressioni, delle nevrosi, delle tendenze suicide in quei formicai umani che sono le nostre realtà urbane. Ma l'uomo di oggi reagisce in maniera diversa di fronte all'assurdo: non si ferma come sospeso, rivolgendo gli occhi interroganti al cielo; fugge piuttosto in avanti e si consegna a uno dei tanti palliativi che la nostra società consumistica offre a superamento dell'ansia (alcol, droga, sesso, gioco...). Oppure segue terapie psicologiche, nella ricerca di un proprio riassetto emozionale. L'uomo dell'Occidente ha perso l'orizzonte salvifico della propria vita. Non spera più in nessuna salvezza. Finisce così col ridurre la dimensione delle sue aspettative di bene o di felicità a quella di obiettivi consumistici, dai quali è bombardato tramite la pubblicità. Per non pochi sembra che il massimo che si possa comparare con un'esperienza di salvezza sia una vincita alla lotteria o che la squadra per la quale si tifa vinca la *champions league* o che si arrivi a comperare una certa macchina, la casa, ecc., conferendo prestigio alla propria immagine.

Tutto ciò significa la scomparsa dei presupposti che si trovano alla base del fatto religioso. Parlare di Dio non significa, per la coscienza di molti, parlare di salvezza. Molti nostri contemporanei non arrivano a intravedere nella religione un auspicabile cammino di vita, un orizzonte di senso capace di saziare le proprie aspettative. Forse perché le hanno ridotte di molto, o perché ne esigono la realizzazione qui e subito, mentre la religione rimanda troppo all'altra vita. La religione deve rendere nuovamente credibile la sua pretesa di salvezza e mostrarla in forma palpabile e comprensibile.

Ciò implica che la Chiesa deve rendere visibile, per quanto possibile, il significato della salvezza. Perché sono in molti a non immaginarselo nemmeno. Per essere una comunità di salvatori,

deve innanzitutto presentarsi come una comunità di salvati: mostrare come, a partire da Dio, sia possibile vivere in modo più limpido, più attraente, più felice.

2.3. Dimensione personale

L'esperienza religiosa autentica è sempre un'esperienza personale, perché attiene a ciò che di più profondo vive la persona e perché si stabilisce in forma di rapporto personale con Dio. Anche quando le raffigurazioni della divinità, in quanto astratte o troppo materiali, sembrerebbero non favorire l'instaurarsi di questo rapporto.

Data la privatizzazione che si è fatta del religioso nella nostra cultura, si sperava nell'accentuazione in Occidente di una forte impronta personale dell'esperienza religiosa. Così non è stato. L'immagine di Dio che sembra trovare maggiore accoglienza da parte di molti settori della nostra società è quella di una divinità diffusa, impersonale – pur se calorosa e positiva –, come una forza, energia o livello superiore di coscienza. È l'immagine del “dio” della *New Age* e di tanti gruppi esoterici ad essa simili. A cosa si deve questo paradosso? Come mai, in tempi di personalizzazione guadagna adepti questo impersonale volto di Dio? Qui convergono tre problematiche diverse.

Il problema istituzionale. Privatizzazione della fede significa rifiuto e distacco dalle religioni istituzionali e dai loro riti. In esse le strade predisposte per l'incontro con Dio sono oggettive, sono disciplinate, richiedono la mediazione ecclesiastica. E questo è esattamente ciò che la privatizzazione rifiuta. Si esige un accesso alla divinità che sia personale, diretto, senza intermediari. Forse è per questo che appare consona alle esigenze odierne più l'immagine vaga e imprecisa di un Dio impersonale, che non l'immagine definita ed etichettata e, in qualche modo, controllata, offerta dalle religioni istituzionalizzate, che finisce col lasciare poco spazio al Mistero. Conta molto anche il fatto che sono in tanti a non avere un'esperienza diretta di Dio, mentre è presente in tutti l'aspirazione alla divinità come a un essere superiore e benevolente.

Il problema morale. Nelle religioni classiche, accettare la fede in Dio comporta una serie di impegni e di obblighi morali, a fronte dei quali l'uomo della nostra cultura reagisce negativamente. Figlio di una cultura che ha fatto della libertà individuale un mito intoccabile, tutto ciò che si presenta sotto forma di obbligo o di condotta imposta – e a maggior ragione se lo è in relazione alla vita privata – si scontra con il suo rifiuto immediato. Il relativismo e il soggettivismo morale che si respirano nell'aria stanno poi facendo sì che si vada perdendo il senso del vincolo tra i precetti morali e la loro funzione umanizzante. Per cui le difficoltà non riguardano solo l'accettazione di determinati precetti, ma proprio il fatto stesso che possano venir istituiti dei precetti. Non si può osare imporre nulla al *Signore* di questi nostri tempi moderni: il proprio *Io*. E siccome il Dio impersonale sembra non imporre nulla, né esigere, né minacciare, né castigare, risulta molto più consono. Un "dio" a tua disposizione, molto coerente con la cultura consumistica, abituata a provare nuove esperienze, ma senza mai legarsi.

Il problema dell'individualismo. Il problema strutturale, comunque, insiste nell'individualismo della nostra cultura. I grandi maestri di vita spirituale ci dicono come non sia possibile un accesso a Dio senza fare un «salto di trascendenza», un atto di uscita da sé, una rinuncia o distacco rispetto a se stessi e alle proprie aspettative, un'apertura verso l'Altro.

Il problema che pone l'individualismo consiste nel fatto che la cultura antropocentrica ha fatto della coscienza il proprio giudice supremo, che tutto decide, elevandola a soggettività individuale chiusa su se stessa. Ma se è la stessa coscienza a stabilire i principi di giudizio e di valore, senza riferirsi a nulla oltre sé, il risultato è il blocco strutturale del movimento di trascendenza, decisivo per il passaggio alla vita spirituale. Potrebbe essere questa la motivazione inconscia, in funzione della quale si preferisce un Assoluto in chiave impersonale, un principio sacro ma senza volto³.

³ Cf. G.M. Zanghì, *La vita interiore. Riflessioni sull'oggi*, in «Nuova Umanità», XVI (1994/3-4), n. 94, pp.13-18.

Queste tre questioni evocano tre obiezioni comuni all'incontro con Dio, che nel dialogo di Gesù con la samaritana (cf. *Gv* 4, 10-26) vengono rappresentate con definizione fotografica, e che ci parlano della parte che compete all'uomo nell'esperire il silenzio di Dio, in quanto esso ha le proprie radici nell'esperienza del peccato. Anche le chiavi per il suo superamento vengono delineate nell'ambito della scena evangelica: dialogo, rimozione delle obiezioni istituzionali e morali, sino a provocare l'incontro personale, che scioglie tutti i blocchi.

2.4. Dimensione sociale

La grande trasformazione che la religione ha subito nella cultura dell'Occidente sul piano sociale è costituita dalla sua progressiva espulsione dalla vita pubblica e dalla sua conseguente riduzione alla sfera del privato. È ciò che viene definito in termini di: secolarizzazione della società e privatizzazione della religione. Tutti i fattori che organizzano, strutturano e dirigono la società civile smettono di far riferimento a Dio o ai principi religiosi e si pensano, articolano e operano a partire dall'orizzonte profano, civile e non più da quello religioso. La religione, quindi, non ha rilevanza in politica, economia, scienza, struttura sociale, arte, sport, etica, e persino in rapporto alle aspettative sul futuro dell'uomo o della società.

Le cause svariate e complesse di questo fenomeno si sono accumulate, perché il processo è ormai in corso da lungo tempo. Lo si potrebbe così sintetizzare: gli scontri continui, a partire dalla Riforma, tra la moderna cultura emergente e la Chiesa hanno portato a una situazione di non-incontro. Buona parte degli esponenti della cultura attuale crede che non si possa contare né sulla Chiesa né sulla fede cristiana ai fini della determinazione e del consolidamento della società, di una cultura moderna e democratica. Da parte sua la Chiesa ha a suo "carico" il non essere riuscita a innestare la fede in questa cultura e l'aver opposto eccessiva resistenza ai principi di libertà e autonomia che questa cultura andava difendendo.

È vero che il Concilio Vaticano II ha significato un cambiamento sostanziale al riguardo, anche se con ritardo. Conseguentemente la Chiesa ha accettato, nella misura in cui sono legittimi, la maggior parte dei principi rivendicati da questa cultura: democrazia, libertà di coscienza, di religione, di stampa, autonomia delle realtà terrene, separazione tra Chiesa e Stato. L'ha potuto fare in quanto erano principi emergenti dalla radice cristiana e poiché si è aperta al dialogo, cambiando notevolmente atteggiamento. Ma non basta accettare detti principi. Il cristianesimo deve mostrare la sua capacità di fecondare anche questa cultura, evangelizzando il "secolare" in quanto "secolare". Questa è la grande sfida.

I frutti della perdita di ubicazione sociale della religione e della Chiesa, nella cultura di oggi, sono di enorme portata, in quanto il fenomeno religioso, come tutte le altre realtà culturali, implica la mediazione sociale. Per questo la scomparsa sociale del religioso si sta traducendo in "scomparsa culturale" di Dio. L'esperienza religiosa smette di essere intesa come espressione di una cultura comune. Le conseguenze sono gravi: viene a essere compromessa la trasmissione familiare della fede. Nonostante l'iniziazione alla fede dei bambini sia ampiamente estesa, è come se patisse una data di scadenza: nel momento dell'accesso all'università o al mondo del lavoro, la maggior parte delle persone entra nel processo in funzione del quale per prima cosa si "occulta" la religiosità, poi ci si converte in credenti "non praticanti", e poi, a poco a poco, si passa a ingrossare le file degli indifferenti in materia religiosa. La privatizzazione della religione si traduce nella tendenza alla formazione di una fede "soggettivizzata", con una selezione, nelle verità e nei principi morali della fede, tra quelli che convincono e quelli che non convincono, sulla base di criteri esterni di accettazione della società, o di gusti personali; ciò comporta perdita di significato per buona parte del linguaggio religioso tradizionale. Parole come: redenzione, grazia, carità sono emigrate nell'olimpo delle parole belle ma vuote, scollegate dall'esperienza esistenziale; così come le vocazioni ecclesiastiche classiche (matrimonio indissolubile, sacerdozio, vita consacrata) hanno perso il proprio ruolo sociale e diventano realtà emarginate. In tali condizioni viene a mancare quell'identità sociale di cui tutti abbiamo bisogno

per sentirci accettati, integrati, con la conseguenza di essere tentati di procurarci il riconoscimento sociale per altre vie. La Chiesa perde quello che è stato il suo *status* sociale. Il modello classico d'inserimento sociale della Chiesa nella società, il cosiddetto "stato di cristianità", è decaduto culturalmente e ciò sta costando alla Chiesa sforzi notevoli per ritrovare il suo posto in questa società. E ciò non è strano: si tratta di un'istituzione che fa pubblica professione di ciò che per la maggioranza è affare privato. La secolarizzazione significa che la pressione sociale, che in altri tempi ha favorito la fede sociologica, adesso favorisce la non-credenza sociologica, cioè uno stile di vita per il quale la norma è pensare e programmare la propria vita *a latere* delle convinzioni religiose.

Tutti questi fenomeni concorrono decisamente a estendere a un sempre maggior numero di persone l'esperienza del silenzio di Dio, soprattutto tramite i *mass media*, nei quali il religioso è sempre più assente. Tutto ciò ci parla della necessità che l'esperienza religiosa, per essere proposta a questa cultura, abbia bisogno di un minimo di contesto sociale o comunitario.

2.5. Dimensione intellettuale

È noto il cosiddetto *processo all'oggettività di Dio* che la filosofia moderna e contemporanea ha condotto negli ultimi cinque secoli della nostra cultura. Un processo di inseguimento e abbattimento della divinità, attraverso il quale Dio è stato fatto passare dall'essere considerato garante e chiave di volta del sistema intellettuale medievale al venire allontanato, messo a riposo o in questione, squalificato, rimpiazzato dall'uomo e dichiarato culturalmente morto. Il culmine di questo processo intellettuale è consistito nella tesi che recitava: «Dio deve morire perché l'uomo possa vivere», difesa dai pensatori e dalle ideologie atee del XX secolo. La filosofia del linguaggio, da parte sua, si è affrettata a sigillare la tomba della divinità, proclamando che di Dio non è nemmeno possibile parlare sensatamente.

Ed è così che si è arrivati a pensare a Dio come nemico dell'uomo e che abbiamo assistito all'eclissarsi della divinità, nella

cultura occidentale, lungo tutta la seconda metà del secolo appena trascorso. È vero che nell'ultimo decennio le filosofie atee sono svanite e che l'ateismo militante oggi è considerato una reliquia del passato. Ma nemmeno l'attuale postmoderno sembra offrire un orizzonte migliore. Infatti, anche se è stato tolto il veto intellettuale che pesava sulla questione di Dio, ciò non ha coinciso con il rinascere delle antiche convinzioni. Del resto, regna il disinteresse in materia, in quanto il postmoderno rifiuta preventivamente di porsi ogni domanda su qualsiasi forma di razionalità che si interroghi sul Bene e la Verità e continua a manifestare un notevole fastidio intellettuale nei confronti dell'Assoluto, di qualsiasi Assoluto. Le ragioni per un tale atteggiamento non mancano: gli Assoluti, anche quelli religiosi, hanno sacrificato sui rispettivi altari milioni di vittime per poter affermare i propri regni.

Ma, soprattutto, l'idea di Assoluto è così totale, così pesante, così globale, che non si vede come sia possibile rendere compatibili la sua Unità e Unicità con la nostra diversità, pochezza, distinzione. Se esiste l'Assoluto, dovrebbe esistere *solo* l'Assoluto e noi ci vedremmo condannati a essere considerati mera apparenza, irrealtà o, tutt'al più, una tappa del dispiegarsi dell'Assoluto. Paura dell'UNO, paura di non essere noi, se Egli esiste.

Certamente in alcuni pensatori postmoderni si percepisce un rinascere dell'interesse per la questione di Dio (E. Trias, G. Vattimo...) ⁴, ma si tratta decisamente di una minoranza. Piuttosto pullulano l'agnosticismo, l'indifferenza religiosa, quando non si assiste al rinascere del fondamentalismo religioso, mentre c'è chi opta per un recupero più o meno aggiornato di vecchie superstizioni o antiche credenze... un bel caos.

Il risultato di questo processo è che, per proporre all'uomo di oggi la questione di Dio, anche la via antropocentrica, che fa della coscienza individuale il luogo dell'incontro con Dio, appare un vicolo cieco. La soggettività, così come viene posta nella nostra cultura, non solo non offre percorsi adatti a proporre il salto verso il Trascendente, ma addirittura li blocca.

⁴ Cf. J.M. Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal terrae, Santander 1999.

3. CONTROANALISI

In seguito a questa sommaria descrizione dobbiamo porci alcune domande. Come giudicare la situazione che si è creata, dal punto di vista del credente? È cattiva, buona, indifferente? Indubbiamente la maggior parte delle trasformazioni del fatto religioso sopra evidenziate è globalmente negativa. Non per nulla Paolo VI ha definito la frattura tra fede e cultura come «il dramma del nostro tempo». Ma non dobbiamo essere troppo precipitosi. Tutte le situazioni sono ambigue. Tutti i limiti nascondono nuove opportunità. Per coloro che credono che Dio non abbia abbandonato il mondo al suo destino, la nostra storia continua a essere una storia di salvezza; e per chi è convinto che l'auge della non-credenza sia un «segno dei tempi» che bisogna saper leggere, può darsi che questa situazione celi un orizzonte molto interessante. Può darsi che dietro l'attuale «silenzio di Dio» si stia faticosamente facendo strada un nuovo orizzonte. Tenteremo di presentare una controanalisi che metta in evidenza le linee positive della situazione attuale.

3.1. *L'altra faccia della luna*

La chiusura della via cosmologica per sperimentare e parlare di Dio, quasi incidentalmente ci consente di liberarci da certi schemi della «religione naturale», tanto criticata da Bonhöffer (il Dio «tappabuchi» al quale si ricorre solo in fin di vita, ecc.) e che tante difficoltà ha generato nella storia dell'evangelizzazione per riuscire a introdurre i credenti nella novità evangelica (relazione commerciale con Dio, attitudine magica, ecc.). D'altro canto, l'esperienza originale di Dio, quella di Gesù e della prima comunità cristiana, non era nata dal timore creaturale di fronte ai propri limiti, era piuttosto un'esperienza dell'amore di Dio mediata antropologicamente.

Si può affermare qualcosa di simile anche riguardo alla via della soggettività. Se non è più possibile pensare a Dio né, tanto

meno, sperimentarlo a partire dalla soggettività collassata e ripiegata su se stessa, stiamo però anche sfuggendo al rischio maggiore di cui è portatore l'individualismo religioso: tutto ciò che presuppone la teologia del merito, la riduzione delle dinamiche soprannaturali a meri strumenti ascetici finalizzati al proprio perfezionamento, l'atteggiamento dell'autoaffermazione egocentrica, in grado di deformare anche la realtà più sacra e di usarla a mo' di piedestallo del proprio io. Gesù ha denunciato con fermezza questo atteggiamento nella figura del figlio maggiore nella parabola del figliol prodigo.

La scomparsa della ricerca classica di salvezza, con i rischi che comporta, nonostante tutto è portatrice di un aspetto positivo: psicologicamente parlando favorisce una migliore disposizione attitudinale al riconoscimento della gratuità del dono, anziché l'attitudine angosciata che si afferra a qualsiasi appiglio, quando anche fosse un chiodo incandescente. La maturità del rapporto con Dio, quella più consona all'uomo di oggi, meglio si esprime con la formula «ho bisogno di te perché ti amo» invece della sua corrispondente a termini scambiati «ti amo perché ho bisogno di te». D'altra parte è infantilismo anche ritenere la salvezza come un premio che Dio darà nell'aldilà a coloro che si saranno sforzati di obbedirgli in questo mondo, schema indegno di Dio e dell'uomo, ma che ha trovato ampia diffusione tra i credenti e che rende incapaci di capire l'essenza della salvezza: condurre la vita secondo uno stile che ti realizzi come persona e ti permetta di sperimentare già su questa terra qualcosa della vita dell'aldilà.

Per quanto riguarda la secolarizzazione e la privatizzazione del religioso, è evidente che la fede cristiana in Dio, né per la sua vocazione universalistica, né per la sua struttura sociale comunitaria, né per la sua aspirazione a impregnare tutte le dimensioni della vita dei credenti, può sopportare la sua reclusione nel santuario della coscienza: in un ruolo marginale nella costruzione della società.

Nonostante ciò, la secolarizzazione ha avuto la funzione positiva di concorrere alla relativizzazione del modello di istituzionalizzazione del cristianesimo durante l'epoca della cristianità. Non era «il modello», bensì un modello, e nemmeno il migliore, poiché, sebbene garantisse l'adesione maggioritaria di un popolo

a una determinata confessione – fede sociologica –, non era in grado di assicurare la necessaria personalizzazione, l'imprescindibile conversione personale nella maggior parte dei credenti.

L'attuale situazione rivela la fragilità di detto modello ai fini di garantire la sopravvivenza della fede nella società pluralista e nello Stato non confessionale. Forse il contesto attuale potrebbe essere un'occasione d'oro per il recupero della socializzazione cristiana originale, comunitaria, che include necessariamente l'opzione personale e configura una socializzazione religiosa "a misura d'uomo", non per blocchi o collettivi.

D'altro lato la secolarizzazione ha evidenziato come, ai tempi della cristianità, si cadesse frequentemente nella tentazione di un'evangelizzazione superficiale o ufficiale: era sufficiente "battezzare" un'attività secolare con un segno o un rito religioso per considerarla "cristianizzata" (preghiere recitate in obbedienza a uno stanco e vuoto protocollo, presenza di crocifissi, ecc.). E in non poche occasioni questa "vernice cristiana" è servita da scusante per non introdurre lo spirito evangelico, di cui abbisognano tali attività, esautorando nei fatti il riferimento a Dio introdotto inizialmente. La secolarizzazione, che ha spazzato via questo cristianesimo ufficiale, ci invita a intraprendere l'evangelizzazione del secolare "da dentro", a partire dalla sua corrispondenza ai valori e ai principi cristiani, nel rispetto dell'autonomia del temporale.

Aggiungiamo che, nonostante queste difficoltà, l'uomo occidentale della fine del XX secolo non è per questo meno religioso. Contro le previsioni dei sociologi che, qualche anno fa, prevedevano il decesso della religione in Occidente, c'è da dire che il "paziente" continua a godere di buona salute, quantunque si esprima per altre vie. Abbiamo già accennato alle religioni sostitutive che si sviluppano oggi e alla sete di Mistero, sfruttata dai ciarlatani dell'occulto. Anche i sociologi parlano di un «ritorno della religione», di un «ritorno dell'incantesimo religioso» in seno alla società occidentale secolarizzata. Solo che è un ritorno, per così dire, allo stato "selvatico", cioè informale, con manifestazioni strane quando non aberranti. Ma il tutto presuppone una base di partenza. Una volta di più è provato che quando si tenti di far uscire dalla porta il mistero, questo poi rientra dalla finestra.

3.2. Silenzio di Dio, nuova rivelazione

Tutti questi aspetti positivi non riescono comunque a far dimenticare il blocco fondamentale, quello che riguarda il livello intellettuale, l'immagine di Dio. Quello, cioè, che sembrerebbe essere lo zoccolo duro dell'opposizione e che, paradossalmente, costituirà la chiave per la risposta.

Se mi sono permesso di affermare all'inizio che dietro a tutta questa trasformazione del religioso c'è forse un disegno divino, è perché è nella critica filosofica di Dio che emerge con maggior nitidezza la nuova possibilità. La tesi che sostengo è che l'assassinio culturale di Dio da parte della filosofia è una conquista e non un fallimento. Può essere un passo in avanti e non un retrocedere. È positivo che questa immagine di Dio sia morta. *Requiescat in pace.*

Perché il Dio Uno, che è stato al centro di una certa visione cosmocentrica, non rifletteva la novità trinitaria del Dio cristiano; la Trinità è stata accantonata per secoli nella soffitta del dogma e questa dimenticanza è ciò che è da imputare alla teologia.

Ma tale Assoluto, squalificato dalla visione antropocentrica moderna, non è che una caricatura di Dio. E questa è la parte che riguarda strettamente la filosofia moderna che, invece di pensare Dio a partire dall'esperienza di Dio, lo ha fatto a partire da un'ipotesi posta dall'uomo stesso a completamento della sua visione del mondo. Dio smette di essere visto come "Mistero" e passa ad essere "Problema", come dice Gabriel Marcel⁵.

Da questa angolatura, la ragione umana non è più l'organo che accoglie la realtà del mistero per interpretarlo creativamente a partire dall'incontro con lo stesso, bensì è l'organo che "costruisce" la realtà divina sulla quale s'interroga e alla quale attribuirà inevitabilmente gli stessi tratti che si attribuisce quando pensa a se stesso. Lo penserà così come volontà di dominio, autoaffermazione, potere. È così che Dio, per questi filosofi, si trasforma in nemico dell'uomo. Ma non è questo il vero Dio: il vero Dio lo si è perso di vista da molto tempo. Perciò l'eliminazione culturale di Dio non ha

⁵ Cf. G. Marcel, *Journal Metaphysique*, Parigi 1958¹⁷.

restituito all'uomo di oggi i tratti che, secondo i maestri del sospetto, Dio avrebbe ipotecato. Ciò che hanno fatto i maestri del sospetto è stato abbattere il fantasma che l'uomo stesso si era inventato.

Ecco perché questo stato di silenzio di Dio è propizio per il recupero dell'idea trinitaria di Dio: per istituire un UNO che non escluda la diversità, bensì la esiga, perché contiene in Se stesso la diversità, in quanto Trino; la cui unità non è mera sottomissione, quanto piuttosto libera comunione di persone; perché si veda che la pienezza divina non riduce al nulla tutto ciò che non è sé, poiché nel suo seno, la sua pienezza è attraversata da una dinamica di negazione – la negazione positiva dell'amore; perché venga in rilievo che Dio stesso è capace di negarsi per amore, per accogliere il piccolo, il creato, e vincere così anche il negativo, come ha mostrato Gesù con l'Incarnazione e la Croce.

Perciò mi sembra corretto affermare che il Dio contro il quale hanno lottato i nostri nonni moderni non era il Dio cristiano, bensì un'immagine deforme di Dio, che una certa teologia aveva collaborato a definire. La sua "morte culturale" non deve essere considerata una disgrazia. Si è aperta invece una porta, ma non basta questa considerazione generica. Occorre mostrare più in dettaglio in che misura il Dio trino possa risolvere il conflitto con la cultura attuale sotto i vari aspetti e per quale motivo possiamo dire che l'attuale silenzio di Dio può essere visto come un nuovo accesso.

4. L'ALTERNATIVA TRINITARIA

4.1. *Per la dimensione intellettuale*

L'immagine trinitaria di Dio è in grado di sbloccare il rifiuto culturale dell'idea di Dio mostrando che: l'UNO, l'Assoluto temuto dalla nostra cultura, non è il vero UNO, ma un idolo: quello di un'unità senza distinzione. La Trinità ci dice di un essere-uno che trova la propria unità non in una chiusura autosufficiente, chiusa e immutabile, ma in un darsi reciproco senza residui, che implica

necessariamente la pluralità. E che, inoltre, si è manifestato come tale facendosi distinto da Sé, diversità, non-assoluto: uomo. Un assoluto compreso in questi termini non solo non si oppone alla visione moderna dell'uomo e della società, ma può anche offrire ad essa prospettive illuminanti e risolutive.

Inoltre, il non-essere non è necessariamente la negazione assoluta dell'Essere, perché in seno all'Uno c'è la radice decisiva del non-essere. Nel Dio UNI-TRINO ciascuno dei Tre è l'Uno, eppure *non* è gli Altri. Questa distinzione relativa non è una mera distinzione concettuale che stabilisco io (come quando affermo che un albero non è una pietra), è una distinzione relazionale ontologicamente fondata: ciascuno dei Tre è nel darsi agli altri, senza residui facendosi "nulla" per amore perché l'altro *sia*. In questa misura ciascuno dei tre è l'Uno e ciascuno *non-è* gli Altri. In questa dinamica trova senso pieno l'altra distinzione – frutto di libertà come dono d'amore – per la quale l'UNO si dà "fuori da sé", a ciò che è distinto da sé, per poterlo amare come se stesso (la creazione).

La Trinità ci mostra così un non-essere di relazione che, invece di provocare angoscia, si rivela nella sua profonda verità come pienezza dinamica: il segreto, la vita stessa dell'essere che è Amore. Ed è stato Cristo che, assumendo per amore sulla Croce il non-essere così come lo sperimentava l'uomo (peccato e morte), lo ha liberato e redento, rivelando il non-essere positivo come il cuore dell'ESSERE, che è Amore in atto.

Il non-essere che la nostra cultura teme come pura negatività, in realtà non esiste: è la conseguenza derivante dall'aver espulso dal seno dell'Essere il non-essere dell'amore, riducendolo a ir-realtà astratta (l'essere è, il non-essere non è). Perché lo ha privato di dinamicità: impostando la distinzione fuori dall'unità. E perché l'ha privato di relazionalità, lo ha reso impersonale, mentre è solo in seno alle relazioni personali che si comprende che il non-essere come dono, il negare sé per amare gli altri, ha significato.

Il silenzio di Dio nella cultura contemporanea ha un valore perché significa la rapida scomparsa dell'idolo e la possibilità di fare un passo in avanti verso il vero UNO. Ma anche perché ci aiuta a comprendere la vera trascendenza di Dio. La trascendenza di Dio non solo ci parla della distinzione tra Dio e il mondo, quanto anche

dell'amore di Dio che si rivela celandosi dietro la creatura, alla quale lascia spazio. Il silenzio di Dio ci parla della capacità di amare di Dio, ci parla del gioco di unità e distinzione che, tipico della Trinità, si proietta anche nel creato. E la necessità che noi uomini trascendiamo il creato per avvicinarci a Dio non significa assolutamente che Dio voglia giocare a nascondino con noi o renderci le cose difficili, bensì che siamo chiamati a entrare – per mezzo della sua grazia – nella dinamica del dono, dell'estasi, della negazione per amore, al fine di raggiungerlo in questo gioco di amore reciproco, nel quale la distinzione fa in modo che cresca l'unità, e viceversa.

Sarà così possibile superare il blocco intellettuale rispetto a Dio; ma per raggiungere questo proposito occorre che la Chiesa recuperi nel suo seno il Dio-Trinità e la dinamica di comunione che ne consegue, e che trovi un modo alternativo per proporlo all'uomo di oggi.

4.2. Per la dimensione esperienziale

La Trinità non solo ci offre una nuova immagine di Dio, ma ci apre anche una nuova via verso l'incontro con Dio. Dio è comunione e ci ha dato il suo Spirito Santo non solo perché restiamo uniti a Lui, ma anche perché possiamo partecipare alla sua unità riproducendola – al nostro livello e con i nostri limiti – nelle relazioni interumane. È il sogno che Gesù chiese al Padre, prima di morire: «Affinché tutti siano una sola cosa, e come tu, Padre mio, sei in me, ed io sono in te, così anche essi siano in noi affinché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17, 21).

Siccome siamo creati a immagine di Dio, siccome siamo esseri personali, capaci di relazioni di comunione nell'amore, siccome abbiamo ricevuto il dono dello Spirito Santo per vivere in questa dinamica, è possibile dire che la nostra vocazione è quella di partecipare alla comunione trinitaria.

Quando la comunità cristiana vive la dinamica dell'amore reciproco, secondo la misura di Gesù: «come io ho amato voi», non si raggiunge solo un buon livello di collaborazione e fratellanza. La comunione trinitaria vissuta tra i fratelli possiede una fecondità specia-

le, offre un frutto decisivo, qualcosa di realmente insperato: la presenza viva del Risorto tra noi: «Perché ovunque due o tre persone sono riunite nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18, 20).

La comunità si converte così in “luogo teologico” dove si può esperire l’incontro con Dio: così la pensa Giovanni Paolo II quando dice, nell’esortazione apostolica *Vita consecrata* (n. 42): «la comunione fraterna [...] è spazio teologale nel quale si può sperimentare la presenza mistica del Signore risorto». Evidentemente si tratta di un dono di Dio, non è opera nostra, lo riceviamo nella misura in cui siamo in Dio; ma non accade senza la nostra collaborazione, senza che noi viviamo l’amore reciproco.

La peculiarità di questo esperire Dio è che è un cammino agile, moderno, che non richiede una grande preparazione da parte del destinatario – come succede con i luoghi classici dell’incontro con Dio: sacramenti, preghiera, parola... che esigono un’ardua opera di iniziazione e che presuppongono una formazione o una tradizione che, in tanti casi, non esiste più; è un cammino che consente di portare la presenza viva di Gesù in tutti gli ambienti, per quanto secolarizzati essi possano essere, perché non esige né luogo di culto, né riti speciali, né professione confessionale alcuna; è un cammino che rende possibile mostrare Dio in forma percettibile, quasi palpabile, permettendo di avvertire la presenza del divino pur senza conoscerlo. In tal modo la comunione conformata al modello trinitario si traduce nell’enorme possibilità di rendere accessibile l’esperienza di Dio a tutti coloro ai quali manca, a causa di condizionamenti storici, culturali o sociali.

4.3. *Per la dimensione esistenziale*

Se dobbiamo mostrare la salvezza agli uomini di oggi, questa presenza viva di Gesù in mezzo alla comunità si mostra come il cammino più adeguato. Perché, data la presenza del peccato nelle nostre vite, se dovessimo attenderci che ciascuno sia pura luce, come succede ai santi, tutto sarebbe estremamente arduo. Invece, per meritare la presenza di Gesù tra noi non è necessario che siamo santi. Gesù non ci ha detto: «Dove due o più santi...». È ne-

cessario e sufficiente che restiamo fortemente uniti in virtù dell'amore reciproco. Ed è così che la comunione si fa opportunità di presentare una vita salvata, almeno per quanto è possibile in questo mondo, a coloro che entrano in contatto con la Chiesa.

Ciò è d'importanza decisiva perché non si recepisca la proposta cristiana in chiave di dilemma, rispetto ai frutti migliori dell'umanità. Infatti, se per poter ritenere salvata o cristianizzata una realtà umana essa dovesse presentare un contenuto religioso e una forma esplicitamente religiosa, che ne sarebbe del resto della cultura umana: arte, scienza, filosofia, tecnica, sport...? Si tratta allora di un puro e semplice intrattenimento mondano avviato alla distruzione? O bisogna impostare queste attività in modo fondamentalista, come fanno le ideologie assolutiste? Il vantaggio di presentare la salvezza cristiana a partire da questo orizzonte è che così è perfettamente compatibile con qualsiasi realtà umana, nel rispetto dell'autonomia temporale della stessa realtà: nel senso che si può e si deve vivere la dinamica della comunione in tutti i campi; si può e si deve sperimentare la presenza di Dio mentre si fa arte, scienza, cinema, architettura o sport. Perché nel fare leva *non su ciò che si fa*, ma su *come lo si fa*, l'intera realtà umana rientra nell'orbita della salvezza.

4.4. Per la dimensione sociale

La comunità cristiana diventa così la struttura sociale imprescindibile di sostegno affinché la fede possa sopravvivere nella società secolarizzata. Non per nulla lo Spirito Santo ha fatto nascere tante nuove comunità nella Chiesa postconciliare. Invece di centrare il lavoro sulla dimensione psicologica e la dinamica di gruppo, ciò che è urgente è vivificare la vita delle comunità cristiane a partire dalla loro radice trinitaria, per raggiungere una spiritualità di comunione. Perché è a partire da questa esperienza condivisa di Dio che si potrà superare la separazione fede-vita, dar contenuto al linguaggio religioso, offrire un'identità sociale alle vocazioni cristiane specifiche, assicurare la trasmissione, per via familiare, della fede.

Non a caso Giovanni Paolo II propone come primo obiettivo della Nuova Evangelizzazione «la formazione di comunità ec-

clesiali mature, nelle quali la fede riesca a liberare e realizzare tutto il suo significato originario di adesione alla persona di Cristo ed al suo Vangelo» (*Christifideles laici*, 34).

Non è un caso che nella sua ultima lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, il Papa arrivi a dire: «Fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione: questa è la grande sfida che abbiamo davanti a noi nel millennio che inizia». Però avverte: «Prima di programmare iniziative concrete, è indispensabile promuovere la spiritualità della comunione, proponendola quale principio educativo in tutti i posti in cui si formano gli uomini e i cristiani, dove si educano i ministri dell'altare, le persone consacrate e gli agenti pastorali, dove si costruiscono le famiglie e le comunità» (n. 43).

L'aspetto più originale, dove la comunione può mostrare un'efficacia impensata, è nella sfida per l'evangelizzazione del secolare in quanto secolare. Proiettandosi a partire dal modello trinitario, occorre far proprio il metodo di Gesù: l'Incarnazione. Ciò implica un processo di *kénosis*, di svuotamento, per accogliere i problemi, gli interessi, le preoccupazioni dell'altro, per amare concretamente e ricercare il più possibile la comunione. Questo è il presupposto per l'inculturazione della fede.

Nel non esigere che venga fatto un annuncio esplicito, né un'affermazione confessionale, si consente di portare la presenza del Dio vivo in qualsiasi ambiente, senza che sia necessaria un'affermazione forte della propria identità, pur senza doverla nascondere. A partire da questo amore che genera la comunione, da questa presenza viva di Gesù, sarà possibile un dialogo fecondo, assumendo l'autonomia del temporale, ma sapendo anche riscattare nella realtà creata le dinamiche in sintonia con la luce del Vangelo e imbevendole di reciproco amore. Sarà così possibile generare un'alternativa cristiana che fecondi la realtà terrena dal di dentro e la orienti verso il Regno.

4.5. Per la dimensione personale

Il grande apporto della comunione trinitaria per il superamento del soggettivismo religioso e delle sue immagini "private"

di Dio consiste nell'aiuto che essa dà per sbloccare questa soggettività collassata su se stessa, incapace della dinamica della Trascendenza. In che modo? Attraverso l'amore per il fratello.

Se gli uomini non sembrano capaci di trascendere il creato che, per loro, non evoca più Dio; se non sono capaci di compiere questo «salto di trascendenza» rispetto a se stessi, per lanciarsi alla ricerca di Dio, perché la loro soggettività ha mutato orizzonte e criterio di giudizio in tutto, il fratello diventa la chiave decisiva. Amare l'altro comporta l'uscire da sé, il trascendersi, il dimenticare le proprie necessità e i propri criteri. E se il frutto della comunione nell'amore reciproco è il fare l'esperienza di Dio, ecco emergere una via direttissima per il recupero di Dio.

Le difficoltà nell'accettare l'istituzione e i precetti morali si rimpiccioliscono quando si arriva a incontrare Dio in prima persona. Come si vede nell'esperienza di tanti convertiti.

5. CONCLUSIONI

Come ho avuto modo di dire, dietro l'esperienza del silenzio di Dio può celarsi un disegno divino: possiamo tentare una qualche conclusione? È come se Dio, una volta per tutte, volesse installare nella nostra coscienza di credenti la sua realtà trinitaria. Per far ciò è come se volesse eliminare le vie classiche di accesso a Lui per lasciarne aperta solo una, nuova: quella dell'intersoggettività. Come afferma G.M. Zanghí «Dio si sottrae agli individui in quanto Dio, perché essi, solamente relazionandosi tra di loro possono esser i soggetti dell'esperienza (...) ma penso che lo faccia per dare un modo più pieno e "nuovo" alla sua realtà di Comunione d'Amore, nella quale, appunto, l'esperienza dell'individuo viene trascesa e realizzata nella dimensione della piena comunione di amore degli individui tra di loro»⁶.

⁶ Cf. G.M. Zanghí, *Spunti per una teologia di Gesù abbandonato*, in «Nuova Umanità», XVII (1995/6), n. 102, pp. 18-19.

Forse solo così la crisi si risolverà in una presenza di Dio nuova, questa volta dentro le relazioni stesse che gli individui intrattengono tra di loro. È come se fossimo davanti a una nuova tappa nella storia del pensiero. Se per secoli è prevalso il modello cosmocentrico, per parlare di Dio, sotto l'egida della metafisica greca; se a partire dal Rinascimento tale modello è stato sostituito dal modello antropocentrico, che ha utilizzato la coscienza a mo' di criterio di giudizio, e se tale modello adesso si è esaurito, in questo nostro nuovo tempo è come se stessimo assistendo al manifestarsi di una nuova via di accesso a Dio: il noi, l'intersoggettività, la comunione come luogo privilegiato dell'incontro con Dio.

Se consideriamo la sfida rappresentata dal pluralismo multiculturale, multireligioso, multietnico che la globalizzazione comporta, dove la sfida consiste nel dialogo, nel saper coniugare l'unità con la diversità, in modo che esse non risultino conflittuali ma arricchenti, non c'è dubbio che quanto sopra detto in relazione alla Trinità risulti di enorme attualità, un vero segno dei tempi.

Anche se non posso garantire che si riferisca a quanto ho cercato di descrivere, forse si può trovare un senso insperato nella nostalgica frase di Martin Heidegger, con la quale vorrei concludere: «Noi abitanti della terra del crepuscolo, arriviamo troppo tardi per gli dèi, ma troppo in tempo per Dio»?

CARLOS G. ANDRADE