

# L'UOMO ALLA RICERCA DI DIO

## Sette itinerari della domanda religiosa

---



Questo percorso nasce da una constatazione semplice quanto decisiva: l'uomo è un essere che cerca. Cerca senso, cerca verità, cerca felicità. E in questa ricerca – consapevole o inconsapevole, esplicita o nascosta – si imbatte inevitabilmente nella questione di Dio.

Ma c'è un paradosso fecondo: se Dio si è già rivelato (come abbiamo visto nella Prima Parte di questo progetto), perché l'uomo deve ancora cercarlo? La risposta è nella struttura stessa della fede: il dono divino chiede una risposta umana, la rivelazione attende l'accoglienza, la grazia rispetta la libertà. Non si tratta di cercare ciò che è assente, ma di appropriarsi personalmente di Ciò che si è già fatto presente.

I sette itinerari qui proposti – le religioni dell'umanità, la filosofia, la bellezza, l'etica, la religiosità popolare, l'esperienza del limite, persino l'ateismo – non sono vie concorrenti ma complementari. Ciascuna illumina un aspetto della ricerca umana del divino, ciascuna mostra come l'inquietudine dell'uomo sia, in realtà, risposta a una chiamata che lo precede.

Questo non è un trattato di apologetica né un manuale di teologia. È piuttosto un accompagnamento pedagogico per chi – educatore, insegnante, catechista, genitore – cammina accanto ai giovani nella loro ricerca di senso. Non offre risposte preconfezionate, ma strumenti per formulare bene le domande. Perché solo quando la domanda è autentica, personale, vissuta, la risposta può essere accolta come dono e non subita come imposizione.

La meta è l'incontro: quel punto luminoso dove la ricerca di Dio verso l'uomo e la ricerca dell'uomo verso Dio si riconoscono come un unico movimento d'amore.

# INTRODUZIONE

## L'UOMO COME DOMANDA VIVENTE

---

### **La struttura interrogativa dell'esistenza umana**

Esiste un momento, nell'esistenza di ogni persona, in cui il vivere smette di essere semplice scorrere di giorni e si trasforma in interrogazione. Non sempre questo accade attraverso eventi drammatici o crisi laceranti. Talvolta è sufficiente un attimo di sospensione: il silenzio improvviso dopo una conversazione, lo sguardo perduto oltre il finestrino di un treno, la contemplazione del cielo stellato in una notte estiva. In quell'istante, l'esistenza si rivela per ciò che è: non un dato scontato, ma un enigma da decifrare, non una risposta già formulata, ma una domanda che chiede di essere abitata. L'uomo non è semplicemente un essere che *pone* domande, come se l'interrogare fosse un'attività occasionale, uno strumento intellettuale da utilizzare quando serve. L'uomo è domanda. La sua struttura ontologica è interrogativa prima ancora che affermativa. Anche quando sembra acquietato nelle certezze quotidiane, anche quando costruisce sistemi di sapere o organizza la propria vita secondo schemi rassicuranti, resta sempre – nel fondo più intimo di sé – un essere spalancato sull'ignoto, proteso verso un orizzonte che lo supera infinitamente.

Questa costituzione interrogativa emerge con particolare evidenza nei momenti di rottura: la morte di una persona cara, l'esperienza della propria fragilità, l'incontro con il male incomprensibile, ma anche – paradossalmente – l'esperienza della gioia pura, della bellezza che rapisce, dell'amore che eccede ogni calcolo. In questi momenti limite, positivi o negativi che siano, l'esistenza si mostra nuda: non autosufficiente, non chiusa in se stessa, ma aperta, mendicante, in attesa.

La fenomenologia del Novecento ha descritto magistralmente questa struttura. L'uomo è l'unico ente che si interroga sul proprio essere, scriveva Martin Heidegger. È l'ente a cui ne va del proprio essere, quello per cui esistere significa sempre già interrogarsi sul senso dell'esistere. Ma questa capacità di interrogazione non nasce dal nulla. Presuppone un'apertura originaria, una trascendenza costitutiva. L'uomo può chiedere "perché esisto?" solo perché il suo esistere è già da sempre un essere-oltre-se-stesso, un protendersi verso qualcosa che lo precede e lo eccede.

Questa apertura radicale assume molte forme. Nel bambino che chiede incessantemente "perché?", non soddisfatto dalle risposte parziali degli adulti. Nell'adolescente che avverte l'inadeguatezza di tutte le risposte preconfezionate e cerca una strada propria, spesso attraverso il rifiuto e la ribellione. Nel giovane adulto che costruisce progetti ma continua a sentirli provvisori, insufficienti a colmare l'inquietudine del cuore. Nell'anziano che, giunto al termine della vita, si scopre ancora pellegrino, ancora in cammino verso una meta che non ha mai pienamente raggiunto.

La tradizione filosofica occidentale ha tentato di dare nome a questa struttura. Platone parlava di *eros*, desiderio che muove l'anima verso il Bene e il Bello. Aristotele descriveva l'uomo come animale razionale, ma intendendo la razionalità non come semplice capacità di calcolo, bensì come apertura al vero, al logos universale. Agostino formulò la celebre invocazione: "Ci hai fatti per te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te". Blaise Pascal, molti secoli dopo, riprese il tema: "C'è nel cuore dell'uomo un vuoto a forma di Dio, che solo Dio può riempire".

Ma è davvero così? Questa struttura interrogativa rimanda necessariamente a Dio? Non potrebbe essere semplicemente una caratteristica antropologica, un tratto evolutivo, un effetto della nostra complessità neuronale? La modernità ha sollevato questo sospetto con forza crescente. Forse l'inquietudine umana non è segno di un'apertura al trascendente, ma solo manifestazione della nostra incompiutezza biologica, della nostra inadeguatezza all'ambiente, della nostra condizione di "animali malati" – come diceva Nietzsche.

Eppure, anche chi rifiuta ogni riferimento al divino non può eludere la questione. L'ateismo più rigoroso deve confrontarsi con questo dato: l'uomo continua a interrogarsi, anche quando decide che non esistono risposte ultime. Anche quando proclama l'assenza di senso, deve fare i conti con il

fatto che questa proclamazione stessa è una risposta a una domanda ineludibile. Il nichilismo più radicale non può cancellare la struttura interrogativa dell'esistenza, può solo dichiararla priva di sbocco, assurda, tragica. Ma proprio in questo – paradossalmente – ne conferma la realtà e l'inesorabilità.

La domanda che abita l'uomo non è dunque un optional dell'esistenza, qualcosa di cui ci si possa liberare con un atto di volontà o con un'evoluzione culturale. È la stoffa stessa di cui siamo fatti. Possiamo tentare di soffocarla nell'attivismo frenetico, di anestetizzarla con i mille distrattori che la società contemporanea ci offre, di dissolverla nella frammentazione postmoderna dell'identità. Ma basta un momento di silenzio, un'interruzione del flusso, perché riemerge intatta, urgente, ineludibile.

Proprio questa ineludibilità ci pone di fronte a un'alternativa radicale. O l'uomo è un essere assurdo, condannato a interrogarsi senza possibilità di risposta, destinato a desiderare ciò che non può avere, a cercare ciò che non esiste. Oppure – ed è questa l'ipotesi che guida il nostro percorso – la struttura interrogativa dell'esistenza non è un difetto, un'incompiutezza da sopportare, ma un'apertura intenzionale, un orientamento costitutivo verso qualcosa (o Qualcuno) che può realmente rispondere.

In questa prospettiva, la domanda che l'uomo è non nasce dal nulla e non si disperde nel nulla. Nasce da una chiamata originaria – quella che abbiamo esplorato nella prima parte di questo percorso, quando abbiamo ascoltato la Voce che chiama, contemplato il Nome che si rivela, accolto il Volto che si mostra, sentito la Mano che sostiene. E si orienta verso un incontro possibile, anzi: verso un incontro già sempre in atto, anche se non pienamente riconosciuto.

La ricerca umana di Dio non è dunque un movimento autonomo, un progetto prometeico di scalata verso l'Assoluto. È piuttosto la risposta – libera, personale, rischiosa – a una chiamata che ci precede. È il cammino di chi, avendo udito una voce nel buio, si muove verso di essa. È lo sforzo di chi, avendo intravisto una luce, vuole avvicinarsi alla sua sorgente. È il desiderio di chi, avendo assaporato la dolcezza di una presenza, non può più accontentarsi della sua assenza.

### **Il passaggio dalla prima alla seconda parte: dal dono alla risposta**

Il movimento che ora intraprendiamo non è una semplice continuazione tematica della prima parte (Dio alla ricerca dell'uomo), ma una vera e propria inversione di prospettiva. Eppure – ed è questo il paradosso fecondo dell'incontro tra Dio e l'uomo – non si tratta di due movimenti opposti o separati, ma di un'unica dinamica contemplata da due angolature complementari.

Nella prima parte abbiamo seguito il movimento discendente della rivelazione: Dio che esce da sé, che si manifesta, che cerca l'uomo. Abbiamo ascoltato la Voce che rompe il silenzio della creazione e chiama per nome Abramo, Mosè, i profeti. Abbiamo contemplato il Nome che Dio pronuncia su se stesso, quel "Io sono" che è insieme rivelazione e mistero. Abbiamo sostato davanti al Volto che progressivamente si svela, fino alla pienezza dell'incarnazione. Abbiamo sentito la Mano che crea, libera, sostiene, guarisce. E abbiamo riconosciuto in Gesù di Nazaret il culmine insuperabile di questo movimento: Dio che si fa uomo, il Cercatore che diventa cercabile, l'Infinito che assume la forma del finito.

Tutto questo costituisce il dono originario, la grazia preveniente. Non è l'uomo che scopre Dio attraverso le sue capacità conoscitive o la sua elevazione morale. È Dio che si dona, che prende l'iniziativa, che si rende accessibile. La rivelazione è sempre, innanzitutto, un atto di condiscendenza divina – non nel senso deteriore di un abbassamento sprezzante, ma nel senso forte di un amore che accetta di venire incontro, di farsi prossimo, di parlare una lingua comprensibile. Ma proprio perché è dono autentico e non imposizione, proprio perché si rivolge a creature libere e non a oggetti manipolabili, la rivelazione divina chiede una risposta. Il dono attende di essere accolto. La chiamata attende una risposta. La mano tesa attende di essere afferrata. Dio cerca l'uomo, ma non lo costringe. Si offre, ma non si impone. Crea lo spazio per un incontro libero, per un dialogo reale, per un'alleanza bilaterale.

Qui si inserisce il movimento ascendente della ricerca umana. Non come qualcosa di separato o successivo alla rivelazione, ma come sua risposta interiore, come dinamica che la rivelazione stessa suscita e rende possibile. L'uomo cerca Dio perché Dio lo ha già trovato. L'uomo desidera Dio perché Dio ha già acceso in lui questo desiderio. L'uomo si muove verso Dio perché Dio stesso è il motore segreto di questo movimento.

Agostino aveva colto perfettamente questo circolo vitale quando scriveva: "Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato! Ed ecco che tu eri dentro di me e io ero fuori, e là ti cercavo". La ricerca esteriore è resa possibile da una presenza interiore. Il movimento verso Dio presuppone che Dio sia già in qualche modo presente nell'intimo dell'anima, come desiderio, come inquietudine, come attrazione.

Pascal, riprendendo questa intuizione agostiniana, la formulò in modo ancora più paradossale: "Non mi cercheresti se non mi avessi già trovato". La ricerca stessa è già una forma di possesso, un possesso incompleto che chiede di diventare pieno. Chi cerca Dio – anche senza saperlo, anche chiamandolo con altri nomi, anche negandone l'esistenza mentre continua a interrogarsi sul senso ultimo delle cose – è già in relazione con Lui, è già toccato dalla sua grazia.

Questo non significa che la ricerca umana sia superflua o illusoria, una semplice recita di un copione già scritto. Al contrario, essa conserva tutta la sua serietà, la sua drammaticità, il suo rischio. Il fatto che Dio si sia già rivelato non elimina la fatica del credere, il travaglio del dubbio, l'oscurità della fede. Il fatto che Dio abbia già donato se stesso non rende automatico l'accoglimento di questo dono. Tra il dono e l'accoglienza si apre lo spazio – vertiginoso e insopprimibile – della libertà umana.

È in questo spazio che si colloca l'intera seconda parte del nostro percorso. Vogliamo esplorare le vie concrete, storiche, esistenziali attraverso cui l'umanità ha cercato il divino. Non per semplice curiosità storica o antropologica, ma per comprendere meglio la dinamica dell'incontro, per riconoscere la pluralità delle forme che può assumere la ricerca autentica, per imparare a discernere tra ciò che è ricerca genuina e ciò che è fuga o proiezione.

Questo passaggio dal dono alla risposta comporta anche un cambiamento metodologico significativo. Nella prima parte, il nostro sguardo era principalmente rivolto alla Scrittura, alla storia della salvezza, alla tradizione teologica che ha meditato la rivelazione biblica. Il metodo era quello dell'ascolto credente, della *lectio divina*, dell'intelligenza della fede che cerca di penetrare il mistero rivelato.

Ora il nostro sguardo si allarga. Dobbiamo considerare non solo la ricerca del popolo eletto, non solo il cammino della Chiesa, ma l'intera avventura religiosa dell'umanità. Dobbiamo ascoltare le domande dei filosofi, ammirare le creazioni degli artisti, raccogliere le testimonianze dei mistici di tutte le tradizioni, comprendere le pratiche della religiosità popolare, sostare di fronte al grido dei sofferenti, dialogare persino con le negazioni degli atei.

Questo allargamento di prospettiva non significa relativismo. Non stiamo dicendo che tutte le vie sono uguali, che ogni ricerca è ugualmente valida, che la distinzione tra verità ed errore sia irrilevante. Significa piuttosto riconoscere che lo Spirito soffia dove vuole, che i semi del Verbo sono sparsi in tutta l'umanità, che Dio può essere cercato e in qualche modo trovato anche al di fuori dei confini visibili della rivelazione biblica.

Il Concilio Vaticano II ha aperto decisamente questa prospettiva, riconoscendo che "gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana" e che nelle diverse tradizioni religiose si trovano "un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini". Non si tratta di annacquare la specificità cristiana, ma di riconoscerne la cattolicità autentica, la capacità di abbracciare e portare a compimento tutto ciò che di vero e di buono si trova nelle diverse ricerche umane.

Questa apertura è particolarmente importante in un contesto educativo. I giovani con cui lavoriamo crescono in una società plurale, multiculturale, dove le diverse tradizioni religiose e filosofiche si incontrano e talvolta si scontrano. Non possiamo educarli a una fede matura se li rinchiudiamo in un ghetto, se presentiamo il cristianesimo come l'unica ricerca legittima ignorando o disprezzando tutte

le altre. Dobbiamo invece aiutarli a riconoscere i segni della ricerca autentica ovunque si manifestino, a dialogare con rispetto e intelligenza, a testimoniare la propria fede senza arroganza né timidezza.

Allo stesso tempo, questo passaggio dal dono alla risposta ci permette di comprendere meglio la dinamica dell'alleanza, che è sempre bilaterale. Dio propone, l'uomo risponde. Dio chiama, l'uomo ascolta (o rifiuta di ascoltare). Dio tende la mano, l'uomo la afferra (o la respinge). L'alleanza non è un contratto tra pari, non è una negoziazione tra due parti di forza equivalente. L'iniziativa è sempre di Dio, il dono è sempre gratuito, la grazia previene sempre la libertà umana. Ma proprio per questo, proprio perché è amore autentico e non manipolazione, l'alleanza chiede la libera cooperazione dell'uomo.

Questa struttura dialogica attraversa tutta la storia della salvezza. Dio chiama Abramo: "Vattene dalla tua terra", e Abramo risponde partendo senza sapere dove va. Dio libera Israele dall'Egitto, e Israele risponde con l'obbedienza alla Torah (o con la ribellione, che è comunque una forma di risposta). Dio invia i profeti, e il popolo risponde con la conversione o con il rifiuto. Dio invia il Figlio, e l'umanità risponde con l'accoglienza o con il rifiuto, simboleggiati dai due ladroni crocifissi accanto a Gesù.

Anche nella vita di ogni credente questa dinamica si ripete continuamente. La fede non è un possesso statico, acquisito una volta per tutte. È una relazione viva, che chiede di essere continuamente rinnovata, approfondita, purificata. Ogni giorno siamo chiamati ad ascoltare di nuovo la voce che ci chiama, a riconoscere di nuovo il volto che si manifesta, ad afferrare di nuovo la mano che ci sostiene. E ogni giorno possiamo rispondere con un sì più maturo e consapevole, oppure con l'indifferenza, la distrazione, il rifiuto.

### **Il metodo: fenomenologia dell'esperienza religiosa e antropologia filosofica**

L'esplorazione che ci accingiamo a intraprendere richiede un metodo adeguato, capace di rispettare sia la specificità dell'oggetto studiato sia l'esigenza di rigore intellettuale. Non possiamo accontentarci di una semplice descrizione empirica dei fenomeni religiosi, come se fossero semplici fatti psicologici o sociologici. Ma non possiamo nemmeno partire da una teologia già costituita che giudichi dall'esterno le diverse forme di ricerca, distinguendo aprioristicamente tra vero e falso, autentico e inautentico.

Il metodo che adotteremo è quello della fenomenologia dell'esperienza religiosa, integrato con l'antropologia filosofica. Cerchiamo di comprendere cosa significhi questo approccio e quali siano le sue implicazioni.

La fenomenologia, nata con Edmund Husserl e sviluppata da pensatori come Max Scheler, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, propone un metodo rigoroso per descrivere i fenomeni così come si manifestano alla coscienza, sospendendo provvisoriamente i giudizi sulla loro realtà oggettiva. Non si tratta di scetticismo o di relativismo, ma di un ascetismo metodologico: mettere "tra parentesi" le nostre convinzioni pregresse per lasciar emergere il fenomeno nella sua essenza, così come si dà all'esperienza vissuta.

Applicata al campo religioso, la fenomenologia ci invita a descrivere l'esperienza del sacro, del divino, del trascendente così come viene vissuta dai soggetti, nelle diverse culture e tradizioni. Rudolf Otto, uno dei pionieri di questo approccio, ha descritto magistralmente l'esperienza del "numinoso" – il sacro come *mysterium tremendum et fascinans*, che insieme atterrisce e attrae, che suscita tremore reverenziale e desiderio ardente.

Mircea Eliade, storico delle religioni, ha mostrato come in tutte le culture umane emerga la distinzione fondamentale tra sacro e profano, tra uno spazio-tempo ordinario e uno spazio-tempo qualificato, abitato dal divino. Le ierofanie – manifestazioni del sacro – assumono forme diversissime (una pietra, un albero, un luogo, un tempo, una persona), ma tutte condividono la struttura di base: sono realtà finite che rimandano all'infinito, che diventano trasparenti a una presenza trascendente.

Gerardus van der Leeuw ha studiato le strutture tipiche dell'esperienza religiosa: il sacrificio, la preghiera, il rito, il mito, la festa. Non come curiosità etnografiche o residui di mentalità primitive, ma come forme permanenti attraverso cui l'uomo si rapporta al divino, forme che ritroviamo – seppure trasformate – anche nelle religioni più "evolute" e persino nella vita dei non credenti dichiarati.

Questo approccio fenomenologico offre diversi vantaggi. Innanzitutto, ci permette di prendere sul serio le esperienze religiose degli altri, senza ridurle immediatamente a proiezioni psicologiche, illusioni infantili o costruzioni sociali. Ci invita a un ascolto rispettoso, a un tentativo di comprensione dall'interno, prima di formulare giudizi valutativi.

In secondo luogo, la fenomenologia ci aiuta a riconoscere le strutture universali dell'esperienza religiosa, ciò che accomuna le diverse tradizioni al di là delle differenze culturali. Questo non significa negare le differenze – che sono reali e talvolta inconciliabili – ma collocarle su uno sfondo comune, quello della costituzione antropologica dell'essere umano come essere aperto al trascendente.

In terzo luogo, questo metodo ci permette di studiare anche forme di ricerca che non si presentano esplicitamente come religiose: la filosofia, l'arte, l'etica, perfino certe forme di ateismo. Se la struttura interrogativa dell'esistenza umana è costitutivamente orientata verso l'Assoluto, allora anche ricerche apparentemente "secolari" possono essere lette come forme implicite, indirette, talvolta inconsapevoli di ricerca del divino.

A questa fenomenologia dell'esperienza religiosa affianchiamo l'antropologia filosofica, ossia lo studio sistematico della natura umana, della sua struttura ontologica, delle sue capacità e dei suoi limiti. Non si tratta di un'antropologia meramente descrittiva, che si limita a catalogare le caratteristiche empiriche dell'essere umano, ma di un'indagine filosofica che cerca di cogliere l'essenza dell'umano, ciò che lo distingue da ogni altro ente.

La tradizione filosofica occidentale ha elaborato diverse antropologie. L'uomo come animale razionale (Aristotele), come immagine di Dio (*imago Dei* della tradizione biblica), come animale simbolico (Cassirer), come essere-nel-mondo (Heidegger), come essere-per-l'altro (Lévinas), come essere di desiderio (Girard). Ognuna di queste definizioni coglie un aspetto essenziale della realtà umana e tutte, in modi diversi, rimandano a una trascendenza: verso la verità, verso Dio, verso il senso, verso l'alterità, verso un bene sempre oltre.

Particolarmente rilevante per il nostro percorso è l'antropologia che emerge dalla tradizione cristiana, soprattutto quella elaborata dai Padri della Chiesa e dalla teologia medievale. L'uomo come *capax Dei*, capace di Dio: questa formula, ripresa dal Magistero contemporaneo, sintetizza mirabilmente la condizione umana. L'uomo è costitutivamente aperto a Dio, orientato verso di Lui, fatto per Lui. Non possiede Dio, non lo comprende, non lo esaurisce, ma può accoglierlo, può essere abitato da Lui, può entrare in relazione con Lui.

Questa capacità non è una proprietà accidentale, qualcosa che l'uomo potrebbe anche non avere. È costitutiva della sua natura. San Tommaso d'Aquino parla di *desiderium naturale visionis Dei*, un desiderio naturale di vedere Dio. Non significa che l'uomo possa da sé arrivare alla visione beatifica – questa resta sempre dono gratuito – ma che la sua natura è strutturata in modo tale da poter accogliere questo dono, da essere proporzionata (anche se non adeguata) a esso.

Karl Rahner, teologo del Novecento, ha sviluppato questa intuizione nella sua antropologia trascendentale. L'uomo è "l'uditore della Parola", colui che può essere raggiunto dalla rivelazione divina proprio perché la sua struttura conoscitiva è già aperta al mistero assoluto. Ogni atto di conoscenza, anche il più quotidiano e banale, presuppone un orizzonte infinito, una pre-comprensione dell'essere nella sua totalità. Questo orizzonte è ciò che Rahner chiama il "mistero assoluto", e corrisponde a ciò che la tradizione chiama Dio.

L'antropologia filosofica ci aiuta dunque a comprendere perché la ricerca di Dio non è un'attività marginale o opzionale, ma risponde alla struttura più profonda dell'essere umano. L'uomo non sarebbe pienamente umano se non si ponesse la questione di Dio, se non si interrogasse sul senso ultimo, se non cercasse un fondamento incondizionato per la propria esistenza.

L'integrazione di fenomenologia e antropologia filosofica ci permette di muoverci con sicurezza nell'esplorazione delle diverse vie di ricerca. Da un lato, descriviamo accuratamente le forme concrete, storiche, culturalmente determinate che questa ricerca ha assunto. Dall'altro, cerchiamo di cogliere le strutture antropologiche permanenti che sottendono questa varietà fenomenica.

Importante è anche precisare cosa questo metodo *non* è. Non è un approccio meramente storico-descrittivo, che si limita a catalogare credenze e pratiche senza interrogarsi sul loro significato e sulla loro verità. Non è nemmeno un approccio puramente psicologico o sociologico, che riduce il fenomeno religioso a dinamiche psichiche o a funzioni sociali. E non è neppure – almeno non immediatamente – un approccio teologico in senso stretto, che giudica le diverse forme di ricerca alla luce della rivelazione cristiana.

È piuttosto un approccio filosofico-teologico, che parte dall'esperienza umana concreta ma cerca di cogliere in essa la traccia di una trascendenza reale. È un metodo che prende sul serio sia l'autonomia della ragione umana sia l'iniziativa della grazia divina, cercando di comprendere come queste due dimensioni si intreccino nell'esistenza concreta delle persone.

In termini pedagogici, questo metodo ci permette di accompagnare i giovani in un percorso di ricerca autentico, non imposto dall'esterno. Non si tratta di trasmettere dottrine già confezionate, ma di aiutare a riconoscere e ad articolare le domande che già abitano il loro cuore. Si tratta di mostrare che queste domande non sono segni di immaturità o di confusione, ma espressioni della struttura più profonda dell'umano. Si tratta di far vedere che la ricerca di senso, di verità, di bellezza, di giustizia che sentono dentro di sé è già – anche se non lo sanno – ricerca di Dio.

Allo stesso tempo, questo metodo ci preserva da due tentazioni opposte. La tentazione del fondamentalismo, che vorrebbe imporre la verità cristiana senza passare attraverso la libertà e l'intelligenza critica delle persone. E la tentazione del relativismo, che dissolve ogni ricerca in una molteplicità di percorsi equivalenti, rinunciando alla pretesa di verità che è essenziale alla fede cristiana.

Il cammino che ci attende è lungo e articolato. Attraverseremo le grandi religioni dell'umanità, interrogheremo i filosofi, contempleremo le opere degli artisti, ascolteremo il grido dei sofferenti, dialogheremo con gli atei. In ognuno di questi incontri cercheremo di riconoscere la traccia dell'umano che cerca il divino, e – insieme – la traccia del divino che si lascia cercare e talvolta trovare.

Come un pellegrino che procede verso una meta già intravista ma non ancora raggiunta, avanderemo con la consapevolezza che ogni passo ci avvicina a una comprensione più piena del mistero che ci abita e ci trascende. Il pozzo è stato scavato, la sorgente sgorga. Ora si tratta di scendere, di attingere, di dissetarsi. E nel farlo, scopriremo che l'acqua che beviamo viene da più lontano di quanto avessimo immaginato, e disseta più profondamente di quanto avessimo sperato.

## I. LA RICERCA NELLE RELIGIONI DELL'UMANITÀ

---

### **Premessa: L'umanità come tessuto di ricerche**

Prima che esistesse la filosofia, prima che si sviluppassero le grandi teologie sistematiche, prima ancora che nascesse la scrittura, l'umanità cercava già il divino. Lo cercava nel ritmo delle stagioni e nel corso degli astri, nel fragore del tuono e nel silenzio della notte, nella nascita di un bambino e nel mistero della morte. Lo cercava danzando attorno al fuoco, dipingendo figure nelle grotte, seppellendo i morti con cura rituale, orientando le costruzioni verso punti cardinali sacri.

Le religioni dell'umanità non sono errori collettivi, tentativi maldestri e primitivi poi superati dalla ragione illuminata. Sono manifestazioni autentiche della ricerca umana del divino, risposte elaborate e trasmesse attraverso millenni, depositi di sapienza esistenziale, sistemi complessi di significato che hanno permesso a intere civiltà di abitare il mondo con senso. Studiarle con rispetto e attenzione significa riconoscere che lo Spirito soffia dove vuole, che i semi del Verbo sono stati sparsi in tutta l'umanità, che Dio non ha mai lasciato se stesso senza testimonianza.

Ma significa anche qualcosa di più profondo: significa comprendere la struttura stessa della ricerca religiosa, le forme universali che assume l'apertura umana al trascendente, i modi attraverso cui culture diverse hanno dato voce alla stessa inquietudine radicale. Come un prisma che scompone la luce bianca nei suoi colori, le diverse tradizioni religiose rivelano aspetti diversi dell'unica ricerca che abita il cuore umano.

## A) Le grandi tradizioni religiose come paradigmi di ricerca

### 1. Induismo: la ricerca come via di unificazione

Nelle rive del Gange, al sorgere dell'alba, migliaia di persone si immergono nelle acque sacre. Alcuni pregano in silenzio, altri cantano mantra, altri ancora compiono abluzioni rituali complesse. Cosa cercano? Non una salvezza individuale nel senso occidentale, non un paradiso oltre la morte, ma qualcosa di più radicale: la liberazione (*moksha*) dall'illusione dell'io separato, la realizzazione dell'identità profonda tra l'anima individuale (*atman*) e l'Assoluto impersonale (*Brahman*).

L'induismo – termine occidentale che raccoglie una pluralità straordinaria di tradizioni, testi, pratiche – offre uno dei paradigmi più profondi della ricerca umana del divino. La sua intuizione fondamentale è che la molteplicità apparente del mondo nasconde un'unità ultima, che la separazione tra soggetto e oggetto, tra io e non-io, è in definitiva illusoria (*maya*), e che il fine ultimo dell'esistenza è dissolvere questa illusione per realizzare l'unità originaria.

Le *Upanishad*, testi mistici composti tra l'800 e il 400 a.C., esprimono questa intuizione con formule di straordinaria profondità: *Tat tvam asi* – "Tu sei Quello", ossia: la tua essenza più intima coincide con l'Assoluto. O ancora: *Aham Brahmasmi* – "Io sono Brahman". Non si tratta di affermazioni egoiche di autodivinizzazione, ma della scoperta che ciò che chiamiamo "io" è, nel suo fondo ultimo, identico all'origine di tutto ciò che esiste.

La ricerca induista assume tre vie principali (*marga*), tre sentieri che possono essere percorsi separatamente o integrati:

**La via della conoscenza** (*jnana-marga*) è il cammino della discriminazione intellettuale tra il reale e l'irreale, tra l'eterno e il transitorio. Attraverso lo studio dei testi sacri, la meditazione guidata da un maestro (*guru*), e soprattutto attraverso un'indagine radicale sulla natura dell'io, il ricercatore giunge a riconoscere che tutto ciò che può essere oggettivato – il corpo, i pensieri, le emozioni – non è il vero Sé. Il vero Sé è il testimone silenzioso, la pura coscienza che osserva tutto senza essere toccata da nulla. Questa via esige un'intelligenza acuta e una disciplina rigorosa, ed è considerata adatta a pochi.

**La via dell'azione** (*karma-marga*) insegna che la liberazione può essere raggiunta attraverso l'azione disinteressata, compiuta senza attaccamento ai frutti. La *Bhagavad Gita*, il testo forse più amato dell'induismo, narra del guerriero Arjuna che, sul campo di battaglia, è paralizzato dal dubbio morale. Il dio Krishna gli insegna che il problema non è l'azione in sé, ma l'attaccamento: agire facendo ciò che il proprio *dharma* (dovere, legge morale) richiede, ma rinunciando ai frutti dell'azione, offrendoli al divino. Questa via rende possibile la ricerca del divino anche a chi vive nel mondo, impegnato in doveri familiari e sociali.

**La via della devozione** (*bhakti-marga*) è il cammino dell'amore appassionato per Dio concepito in forma personale. Mentre il Brahman delle *Upanishad* è impersonale, ineffabile, al di là di ogni attributo, la tradizione devozionale induista ha sviluppato una ricchissima teologia delle incarnazioni divine (*avatar*): Vishnu che si incarna in Krishna o in Rama, Shiva il distruttore-creatore, la Devi nelle sue molteplici forme. Il devoto cerca Dio attraverso la preghiera, il canto, il

rito, la contemplazione dell'immagine sacra (*murti*), e soprattutto attraverso l'amore totale, esclusivo, che dissolve l'ego nell'amato divino.

Ciò che colpisce nella ricerca induista è la sua comprensione della salvezza come liberazione più che come redenzione. Non si tratta primariamente di essere salvati da un peccato o da una colpa, ma di essere liberati dall'ignoranza (*avidya*), dalla falsa identificazione con ciò che è transitorio. Il male fondamentale non è morale, è ontologico: è lo scambio del reale con l'irreale, dell'eterno con l'effimero.

Un secondo elemento caratteristico è l'idea della *samsara*, il ciclo delle rinascite. L'anima individuale trasmigra di corpo in corpo, di esistenza in esistenza, secondo la legge del *karma* (azione): ogni azione lascia una traccia, produce conseguenze che si manifesteranno in questa vita o in vite future. La liberazione consiste nell'uscire da questo ciclo, nel non rinascere più, nell'unirsi definitivamente al Brahman.

Infine, l'induismo presenta una straordinaria tolleranza dottrinale. Non esiste un'ortodossia rigida, un credo unico, un'autorità centrale. Le diverse scuole filosofiche possono sostenere posizioni apparentemente contraddittorie (il Brahman è personale o impersonale? Il mondo è reale o illusorio?), e tutte sono considerate vie legittime. Questo perché la verità ultima trascende ogni formulazione concettuale, e i diversi insegnamenti sono come dita che puntano alla luna: non sono la luna, ma aiutano a scorgerla.

Per chi educa i giovani in un contesto cristiano, l'incontro con l'induismo pone domande radicali. La concezione di Dio come Assoluto impersonale, al di là di ogni relazione, contrasta profondamente con la rivelazione biblica del Dio personale che chiama, che ama, che entra in alleanza. L'idea che l'io individuale sia in fondo illusorio, destinato a dissolversi nell'oceano del Brahman, contraddice la fede cristiana nell'eternità della persona, chiamata alla comunione con Dio senza perdere la propria identità. La legge del karma sembra escludere la grazia, riducendo la salvezza a un processo meccanico di causa-effetto.

Eppure, ascoltando più in profondità, emergono anche convergenze sorprendenti. L'esigenza di superare l'egocentrismo, di morire al falso io per trovare il vero Sé, non è forse analoga all'insegnamento evangelico: "Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà"? La ricerca di un'unione intima con il divino, fino a poter dire "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Paolo), non risuona con la mistica dell'unità? La critica induista dell'attaccamento ai beni terreni non ricorda forse l'insegnamento sulla povertà di spirito, sul distacco, sull'abbandono fiducioso alla Provvidenza?

Il dialogo con l'induismo ci invita a distinguere tra forma e contenuto, tra espressione culturale e intuizione spirituale profonda. Ci sfida a comprendere meglio la nostra stessa tradizione: cosa intendiamo per "persona"? Come conciliare l'alterità di Dio con la sua intimità più profonda dell'intimo di noi stessi? Qual è il rapporto tra natura e grazia, tra sforzo umano e dono divino?

## **2. Buddismo: la ricerca come liberazione dalla sofferenza**

Una figura siede immobile sotto un albero, le gambe incrociate, la schiena diritta, gli occhi socchiusi. Non prega, non invoca, non chiede. Semplicemente osserva: il flusso del respiro, il sorgere e lo svanire dei pensieri, le sensazioni nel corpo. Sta praticando la meditazione *vipassana*, l'osservazione penetrante della realtà così com'è. È un monaco buddhista, impegnato nella ricerca più radicale che una mente umana possa intraprendere: la liberazione totale dalla sofferenza.

Il buddhismo nasce da un'esperienza esistenziale precisa, quella di Siddhartha Gautama, principe indiano del V secolo a.C. che, confrontandosi con la malattia, la vecchiaia e la morte, abbandonò palazzo e famiglia per cercare una soluzione al problema della sofferenza. Dopo anni di pratiche ascetiche estreme, comprese che mortificare il corpo non portava alla liberazione. Seduto in meditazione sotto l'albero della Bodhi, raggiunse il *risveglio* (*bodhi*), comprendendo la natura della sofferenza e la via per estinguerla. Da quel momento fu chiamato il Buddha, il Risvegliato.

L'insegnamento del Buddha è condensato nelle Quattro Nobili Verità, che costituiscono la struttura portante di tutta la tradizione buddhista:

**Prima Nobile Verità:** l'esistenza è caratterizzata dalla sofferenza (*dukkha*). Non si tratta solo del dolore fisico o psicologico, ma di una condizione ontologica più profonda: tutto ciò che è condizionato, composto, impermanente, è fonte di insoddisfazione. Anche i momenti di piacere sono attraversati dalla sofferenza, perché sono transitori e la loro fine genera dolore. La vita umana oscilla tra il desiderio inappagato, la paura di perdere ciò che si possiede, la ripetitività noiosa del quotidiano.

**Seconda Nobile Verità:** la causa della sofferenza è il desiderio (*tanha*, letteralmente "sete"). Non tanto il desiderio di cose specifiche, quanto il desiderio stesso come struttura della coscienza: la brama di piacere, il desiderio di esistenza, il desiderio di non-esistenza. Questo desiderio nasce dall'ignoranza (*avidya*), dalla falsa percezione di un io sostanziale, separato, permanente che deve essere soddisfatto, protetto, perpetuato.

**Terza Nobile Verità:** è possibile estinguere la sofferenza. Questa estinzione è il *nirvana* (letteralmente "spegnimento"), la cessazione del desiderio e quindi della sofferenza. Il nirvana non è il nulla, non è annientamento, ma uno stato che trascende le categorie ordinarie di esistenza e non-esistenza, un'incondizionata libertà, una pace imperturbabile.

**Quarta Nobile Verità:** la via che conduce all'estinzione della sofferenza è il Nobile Ottuplice Sentiero, che comprende: retta visione, retta intenzione, retta parola, retta azione, retti mezzi di sussistenza, retto sforzo, retta presenza mentale, retta concentrazione. È un cammino etico, meditativo e sapienziale integrato.

Ciò che rende il buddhismo particolarmente affascinante – e problematico per un credente – è il suo carattere apparentemente ateistico. Il Buddha rifiutò di rispondere alle "questioni inutili": Dio esiste? Il mondo è eterno o temporale? L'anima è identica al corpo o diversa? Paragonò chi si perde in queste speculazioni a un uomo colpito da una freccia avvelenata che, invece di farsi curare, vuole prima sapere chi ha scagliato la freccia, di che legno è fatta, chi ha preparato il veleno. Prima di tutto, insegnò il Buddha, bisogna estrarre la freccia: liberarsi dalla sofferenza. Il resto è secondario. Questa pragmaticità radicale costituisce il nucleo del buddhismo primitivo (*Theravada*, "dottrina degli anziani"), ancora praticato in Sri Lanka, Birmania, Thailandia. La ricerca è essenzialmente individuale: ciascuno deve percorrere il sentiero con le proprie forze, praticare la meditazione, osservare i precetti etici, sviluppare la saggezza che vede le cose come realmente sono. Non c'è un Dio salvatore, non c'è una grazia che interviene dall'esterno. C'è solo la legge del *dharma*, l'ordine naturale delle cose, e la possibilità che ogni essere senziente ha di comprenderla e di liberarsi.

Il *Mahayana* ("Grande Veicolo"), sviluppatosi nei primi secoli d.C. e diffusosi in Cina, Giappone, Tibet, Vietnam, opera una trasformazione profonda. Critica il buddhismo antico come troppo individualistico, preoccupato solo della propria liberazione. Introduce l'ideale del *bodhisattva*, l'essere risvegliato che, invece di entrare definitivamente nel nirvana, sceglie di rimanere nel ciclo delle rinascite per aiutare tutti gli esseri senzienti a liberarsi. Questo ideale di compassione universale trasforma la ricerca: non si cerca più solo la propria liberazione, ma quella di tutti. Il Mahayana sviluppa anche una teologia sofisticata. I *bodhisattva* diventano figure quasi divine, oggetto di devozione e preghiera. Si elabora la dottrina dei "tre corpi del Buddha": il corpo di trasformazione (le manifestazioni storiche come Siddhartha), il corpo di beatitudine (le forme celesti dei Buddha), e il corpo di dharma (la realtà ultima, l'assoluto che trascende ogni forma). Quest'ultimo, chiamato *dharmakaya*, è descritto talvolta in termini che ricordano l'Assoluto induista: vuoto di ogni determinazione, eppure fonte di ogni realtà.

Particolarmente significativa è la scuola della "Terra Pura" (*Jodo*), diffusa in Giappone. Insegna che in quest'epoca degenerata (*mappo*), l'uomo non ha più la forza di liberarsi con i propri sforzi. Ma può affidarsi alla compassione infinita del Buddha Amida, che ha creato una "Terra Pura", un paradiso occidentale, dove chiunque invochi il suo nome con fede può rinascere e da lì raggiungere facilmente il nirvana. La pratica consiste nella ripetizione fiduciosa del *nembutsu*: "Namu Amida Butsu" (Gloria al Buddha Amida). L'analogia con la fede cristiana nella grazia è impressionante, anche se le differenze restano profonde.

Un altro sviluppo importante è lo *Zen* (dal sanscrito *dhyana*, meditazione), che enfatizza l'esperienza diretta del risveglio (*satori*) oltre ogni mediazione concettuale o rituale. Lo Zen usa paradossi logici (*koan*), pratiche meditative intense, gesti apparentemente assurdi per scuotere la mente razionale e aprirla all'intuizione diretta della realtà. "Se incontri il Buddha, uccidi il Buddha", ammonisce un maestro Zen: non attaccarsi nemmeno all'idea del Buddha, non reificare il risveglio in un oggetto da possedere.

Per l'educatore cristiano, il buddhismo pone interrogativi penetranti. Come valutare una tradizione spirituale così profonda, eticamente elevata, che ha prodotto santità autentiche, eppure sembra prescindere da Dio? Come comprendere il nirvana: è davvero l'estinzione dell'io, o piuttosto il superamento del falso io egoico? La compassione buddhista, che abbraccia tutti gli esseri senzienti senza distinzione, non è forse una forma autentica di amore – anche se concepita in termini diversi dall'*agape* cristiana?

Il Concilio Vaticano II riconobbe esplicitamente che il buddhismo "insegna una via per la quale gli uomini, con cuore devoto e confidente, possono diventare capaci sia di acquistare uno stato di perfetta liberazione, sia di raggiungere il supremo illuminamento per mezzo dei propri sforzi o con un aiuto venuto dall'alto". C'è qui un riconoscimento dell'autenticità della ricerca buddhista, pur nella consapevolezza delle differenze irriducibili.

Il dialogo interreligioso degli ultimi decenni ha mostrato convergenze interessanti. La pratica della meditazione *vipassana* ha influenzato forme contemporanee di preghiera contemplativa cristiana. Monaci benedettini e cistercensi hanno dialogato profondamente con monaci Zen e tibetani, scoprendo affinità sorprendenti nell'esperienza della preghiera silenziosa, della presenza consapevole, del superamento dell'ego. Teologi come Thomas Merton hanno suggerito che il nirvana buddhista potrebbe essere compreso non come negazione dell'essere, ma come negazione delle false concettualizzazioni dell'essere – e quindi compatibile con la teologia negativa cristiana.

### **3. Islam: la ricerca come sottomissione**

Un richiamo melodioso si leva nell'aria all'alba, a mezzogiorno, nel pomeriggio, al tramonto, nella notte. È il *muezzin* che invita alla preghiera: "Allahu akbar – Dio è il più grande. Venite alla preghiera, venite alla salvezza". In tutto il mondo, milioni di musulmani si voltano verso La Mecca, si inchinano fino a terra, toccano il suolo con la fronte. È il *salat*, la preghiera rituale che scandisce le giornate del credente, ricordo continuo della presenza di Dio, sottomissione corporea all'Altissimo.

L'Islam – che significa letteralmente "sottomissione" (a Dio), e da cui deriva *muslim*, "colui che si sottomette" – nasce nel VII secolo nella penisola arabica con la predicazione di Muhammad, considerato dai musulmani l'ultimo e definitivo profeta. La sua esperienza religiosa fondamentale fu la ricezione del Corano, la Parola eterna di Dio (*Allah*) trasmessa in lingua araba attraverso l'angelo Gabriele nel corso di ventitré anni.

Il cuore della fede islamica è racchiuso nella *shahada*, la professione di fede che ogni musulmano pronuncia: "Non c'è dio all'infuori di Dio (*la ilaha illa Allah*), e Muhammad è il messaggero di Dio". In queste parole si condensa la ricerca islamica: riconoscere l'unicità assoluta di Dio (*tawhid*), rifiutare ogni forma di politeismo o idolatria (*shirk*), e accogliere la guida che Dio ha dato all'umanità attraverso i suoi profeti, culminata in Muhammad.

La concezione islamica di Dio è caratterizzata da una trascendenza radicale. Allah è il Creatore onnipotente, onnisciente, misericordioso, giusto, ma assolutamente altro rispetto alla creazione. Non ha associati, non genera né è generato, è unico senza possibilità di paragone. Le novantanove "belle Nomi" di Dio (*asma al-husna*) – il Compassionevole, il Misericordioso, il Re, il Santo, il Sapiente, il Potente – esprimono i suoi attributi, ma nessuno di essi esaurisce il suo mistero.

Questa trascendenza si accompagna però a un'intimità sorprendente. Il Corano afferma: "Abbiamo creato l'uomo e conosciamo quello che gli sussurra la sua anima, e Noi siamo più vicini a lui della sua vena giugulare" (50,16). Dio è infinitamente lontano nella sua maestà, eppure più vicino

all'uomo di quanto l'uomo sia a se stesso. Questa tensione tra trascendenza e immanenza attraversa tutta la spiritualità islamica.

La ricerca musulmana si articola anzitutto nell'osservanza dei "cinque pilastri" dell'Islam:

1. La professione di fede (*shahada*), già menzionata
2. La preghiera rituale (*salat*), cinque volte al giorno, rivolta verso La Mecca
3. L'elemosina legale (*zakat*), una percentuale dei propri beni destinata ai poveri
4. Il digiuno (*sawm*) durante il mese di Ramadan, dall'alba al tramonto
5. Il pellegrinaggio (*hajj*) alla Mecca, almeno una volta nella vita per chi ne ha la possibilità

A questi si aggiunge la *jihad*, termine spesso frainteso. La *jihad* maggiore, insegnò Muhammad, non è la guerra santa ma lo sforzo interiore per conformare la propria vita alla volontà di Dio, per vincere le passioni egoistiche, per crescere nella virtù.

La *sharia*, la legge islamica derivata dal Corano e dalla *sunna* (tradizione profetica), fornisce una guida complessiva per la vita. Non è solo un codice giuridico, ma un'indicazione della "via retta" (*sirat al-mustaqim*) che Dio ha tracciato per l'umanità. Comprende norme etiche, rituali, giuridiche, sociali. Il suo scopo è permettere all'uomo di vivere in armonia con la volontà divina in ogni ambito dell'esistenza.

Ma accanto a questa dimensione legalistica e comunitaria, l'Islam ha sviluppato una straordinaria tradizione mistica, il *sufismo*. I sufi cercano l'unione intima con Dio attraverso la purificazione interiore, l'ascesi, la meditazione, la ripetizione dei nomi divini (*dhikr*), la guida di un maestro spirituale. Rumi, il grande poeta mistico persiano del XIII secolo, cantò l'amore per Dio con immagini di straordinaria intensità: l'anima come amante che cerca l'Amato, il cuore come flauto che risuona del respiro divino.

I sufi affermano che il Corano ha un senso esteriore (*zahir*) accessibile a tutti, e un senso interiore (*batin*) che si disvela solo a chi purifica il cuore. La ricerca diventa così un cammino di trasformazione (*suluk*) attraverso "stazioni" (*maqamat*) e "stati" (*ahwal*): dal pentimento alla pazienza, dalla gratitudine alla fiducia in Dio, fino all'annientamento del sé (*fana*) nell'esperienza dell'unità divina.

Questa mistica dell'unione ha generato talvolta espressioni audaci, al limite dell'ortodossia. Al-Hallaj, mistico del X secolo, fu crocifisso per aver pronunciato "Ana al-Haqq" – "Io sono la Verità", dove "la Verità" (*al-Haqq*) è uno dei nomi di Dio. Intendeva esprimere l'esperienza dell'estinzione dell'io individuale nella presenza divina, ma le autorità lo accusarono di pretendere di essere Dio. Ibn Arabi, nel XIII secolo, elaborò una metafisica dell'unità dell'essere (*wahdat al-wujud*) secondo cui esiste un solo Essere reale, Dio, e tutto il resto è manifestazione dei suoi attributi.

Per l'educatore cristiano, l'Islam presenta sfide specifiche. La negazione della Trinità e dell'incarnazione appare inconciliabile con il cuore della fede cristiana. Il Corano afferma esplicitamente: "Non dite 'Tre'... Dio è un Dio unico" (4,171), e respinge l'idea che Gesù sia Figlio di Dio in senso ontologico. Gesù (*Isa*) è riconosciuto come profeta, nato verginalmente da Maria, ma non come Dio incarnato. La sua morte in croce è negata o reinterpretata.

Eppure, accanto alle differenze dottrinali, esistono convergenze profonde. La fede nell'unico Dio creatore, misericordioso e giusto. Il riconoscimento dei profeti biblici – da Abramo a Mosè, da Davide a Giovanni Battista. L'importanza della preghiera, del digiuno, della carità. La convinzione che la vita umana ha un senso ultimo, che esiste un giudizio finale, che Dio guiderà i credenti sinceri. L'Islam si comprende come continuazione e compimento della rivelazione biblica, e considera ebrei e cristiani come "gente del Libro", legati da un vincolo particolare.

Il dialogo islamo-cristiano negli ultimi decenni ha permesso di superare molti pregiudizi reciproci. Figure come Louis Massignon, islamologo cristiano che scoprì nel sufismo profondità spirituali autentiche, o Christian de Chergé, priore trappista in Algeria che visse un dialogo di vita con i musulmani fino al martirio, hanno mostrato che il rispetto e persino l'amicizia spirituale sono possibili pur nella diversità delle fedi.

Per i giovani che crescono in società sempre più plurali, dove l'Islam è spesso presentato attraverso stereotipi negativi o dove genera paure, è essenziale educare a un incontro autentico. Non si tratta di

minimizzare le differenze o di cadere in un vago sincretismo. Si tratta di riconoscere nell'Islam una ricerca autentica di Dio, un tentativo serio di vivere sottomessi al Creatore, una tradizione che ha prodotto santità, sapienza, bellezza. E di comprendere che il dialogo non è una minaccia alla propria identità, ma un'occasione per approfondirla.

#### **4. Ebraismo: la ricerca come dialogo e combattimento**

Una famiglia si raduna attorno a una tavola illuminata da candele. È venerdì sera, l'inizio dello *Shabbat*, il giorno santo. Il padre recita la benedizione sul vino e sul pane, ricordando la creazione del mondo e l'uscita dall'Egitto. I figli ascoltano le storie antiche, imparano i canti tradizionali, pongono domande. È un momento di pace, ma anche di memoria: memoria di un'alleanza millenaria, di una chiamata che attraversa le generazioni, di una ricerca che non si è mai spenta. L'ebraismo è la matrice da cui sono nate le altre due grandi religioni monoteiste. Ma ridurlo a un semplice "antenato" del cristianesimo e dell'Islam sarebbe profondamente sbagliato. L'ebraismo ha una sua vitalità propria, una sua ricerca specifica di Dio che merita di essere compresa nei suoi termini.

La specificità dell'ebraismo sta nel suo carattere di religione dell'alleanza (*berit*). Dio ha scelto Israele come suo popolo particolare, non per privilegio ma per responsabilità: "Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa" (Es 19,6). Questa elezione non è esclusiva – Dio è il Dio di tutti i popoli – ma comporta una vocazione specifica: testimoniare l'unicità di Dio, vivere secondo la sua Legge, essere "luce delle nazioni".

La ricerca ebraica di Dio si articola principalmente attraverso lo studio e la pratica della *Torah*, termine che significa "insegnamento" o "legge". In senso stretto, la *Torah* è il Pentateuco, i cinque libri attribuiti a Mosè. In senso più ampio, comprende tutta la rivelazione scritta (la *Tanakh*, l'Antico Testamento cristiano) e la tradizione orale (la *Mishnah* e il *Talmud*, elaborate nei primi secoli dell'era cristiana).

Ma la *Torah* non è solo un testo da leggere, è una via da percorrere. Contiene 613 precetti (*mitzvot*) che regolano ogni aspetto della vita: il cibo, il lavoro, il riposo, i rapporti familiari, la giustizia sociale, il culto. Osservare questi precetti non è legalismo arido, ma modo concreto di santificare l'esistenza, di trasformare il quotidiano in spazio sacro. "Non sta in cielo", dice la *Torah* di se stessa (Dt 30,12): non è una speculazione astratta, ma una prassi incarnata.

Lo studio della *Torah* è considerato esso stesso un atto di culto, forse il più importante. Non si studia per acquisire informazioni, ma per entrare in dialogo con la Parola divina, per lasciarsi interrogare e trasformare da essa. Lo studio è comunitario, dialogico: due o più persone leggono insieme, discutono, confrontano interpretazioni diverse. Il *Talmud* stesso ha struttura dialogica, registra le discussioni dei rabbini, presenta opinioni divergenti senza sempre decidere quale sia corretta.

Questa centralità dell'interpretazione ha prodotto una ricchezza ermeneutica straordinaria.

L'ebraismo riconosce quattro livelli di lettura della Scrittura (*PaRDeS*): il senso letterale (*peshat*), il senso allusivo (*remez*), il senso omiletico (*derash*), e il senso segreto o mistico (*sod*). Un versetto può essere interpretato in modi molteplici, anche apparentemente contraddittori, e questa pluralità non è vista come debolezza ma come ricchezza: "Settanta volti ha la *Torah*", dice un'antica massima rabbinica.

Particolarmente significativa è l'immagine della lotta con Dio. Giacobbe, patriarca d'Israele, lotta tutta la notte con un essere misterioso – angelo o Dio stesso – e al mattino riceve il nome nuovo: Israele, che significa "colui che lotta con Dio" (Gen 32,23-33). La ricerca ebraica non è sottomissione passiva, ma dialogo vivace, talvolta conflittuale. Abramo contratta con Dio per salvare Sodoma, Mosè intercede per il popolo infedele, Giobbe protesta contro l'ingiustizia della propria sofferenza. Dio non solo tollera queste proteste, ma sembra apprezzarle: preferisce la sincerità della ribellione alla falsità dell'acquiescenza.

La tradizione profetica rappresenta un vertice di questa ricerca dialogica. I profeti non sono indovini che predicono il futuro, ma uomini afferrati da Dio, costretti a parlare anche quando vorrebbero

tacere. Geremia maledice il giorno della sua nascita, vorrebbe fuggire dalla sua vocazione, ma non può: "C'era nel mio cuore come un fuoco ardente, chiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo" (Ger 20,9). I profeti gridano contro l'ingiustizia sociale, smascherano l'ipocrisia religiosa, annunciano il giudizio ma anche la consolazione. Attraverso loro, Dio cerca il suo popolo con passione gelosa, amore ferito, speranza indistruttibile.

L'ebraismo ha sviluppato anche una potente tradizione mistica, la *Kabbalah* ("ricezione"), che raggiunge il suo culmine nel *Zohar* ("Splendore"), testo del XIII secolo. La Kabbalah cerca di penetrare i misteri nascosti della Torah, di comprendere la struttura interna del divino attraverso la dottrina delle *sefirot* (emanazioni o attributi divini), di partecipare attivamente al processo di redenzione cosmica. Non è speculazione astratta, ma cammino esistenziale che coinvolge studio, preghiera, osservanza intensificata dei precetti.

Due elementi della mistica ebraica meritano attenzione particolare. Il primo è l'idea del *tikkun olam*, la "riparazione del mondo". Secondo alcune correnti kabbalistiche, la creazione comportò una catastrofe primordiale: i vasi destinati a contenere la luce divina si frantumarono, e scintille divine rimasero intrappolate nelle scorze della materia. Il compito dell'uomo è liberare queste scintille attraverso azioni giuste, preghiere, osservanza della Torah. La ricerca di Dio diventa così partecipazione al processo di redenzione del cosmo.

Il secondo elemento è l'idea dello *tzimtzum*, la "contrazione" divina. Come può un Dio infinito creare un mondo finito? Secondo il cabalista Isaac Luria (XVI secolo), Dio dovette prima "contrarsi", ritirarsi in se stesso per creare uno spazio vuoto in cui il mondo potesse esistere. È un'immagine audace: la creazione non come espansione onnipotente, ma come auto-limitazione amorosa. Dio si fa piccolo perché l'altro possa essere.

La storia dell'ebraismo è segnata da una dialettica drammatica tra elezione e persecuzione, promessa e attesa. La distruzione del Tempio (70 d.C.) trasformò radicalmente la religiosità ebraica. Senza più sacrifici, senza più sacerdozio, l'ebraismo dovette reinventarsi attorno alla sinagoga, allo studio, alla preghiera domestica. La dispersione (*diaspora*) divenne condizione permanente, l'esilio esperienza costitutiva. Ma proprio in questa condizione si affinò una particolare sensibilità: l'attesa del Messia, la nostalgia della terra promessa, la fedeltà ostinata all'alleanza nonostante tutto.

La Shoah, lo sterminio sistematico di sei milioni di ebrei durante il nazismo, ha rappresentato una ferita così profonda da interrogare radicalmente la fede stessa. Come credere in un Dio che ha permesso questo? Alcuni hanno risposto con l'ateismo: "Dio è morto ad Auschwitz". Altri hanno cercato nuove teologie: Dio che soffre con l'uomo, Dio che si nasconde ma non abbandona, Dio che attende la risposta umana. Il filosofo ebreo Hans Jonas ha proposto l'idea provocatoria di un Dio che, dopo la creazione, ha rinunciato alla propria onnipotenza per lasciare spazio alla libertà umana – e quindi non può più intervenire miracolosamente nella storia.

Per il cristiano, il rapporto con l'ebraismo è singolare e irriducibile. Da un lato, condividiamo le stesse radici: la fede nel Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe; la Scrittura (almeno l'Antico Testamento); la tradizione profetica; la speranza messianica. Gesù era ebreo, come gli apostoli. Il cristianesimo non può comprendersi se non come innesto sul tronco d'Israele, come dice Paolo nella Lettera ai Romani.

Dall'altro, una divergenza insuperabile: noi riconosciamo in Gesù di Nazaret il Messia promesso, il Figlio di Dio incarnato. L'ebraismo non lo riconosce: attende ancora il Messia, considera Gesù al massimo un rabbi eretico o un profeta fallito. Per secoli questa divergenza ha generato incomprensioni, ostilità, persecuzioni terribili compiute da cristiani contro ebrei. Solo con il Concilio Vaticano II la Chiesa cattolica ha ripudiato definitivamente l'antisemitismo, riconoscendo che "l'alleanza di Dio con Israele non è mai stata revocata".

Educare al rispetto e alla comprensione dell'ebraismo non è dunque solo un dovere di giustizia storica, ma un'esigenza della fede cristiana stessa. Comprendere la ricerca ebraica di Dio – attraverso lo studio appassionato della Torah, l'osservanza fedele dei precetti, la memoria vivente delle azioni salvifiche divine, l'attesa instancabile della redenzione – ci aiuta a comprendere meglio

le nostre stesse radici. E ci insegna che il dialogo con l'altro, anche quando comporta differenze irriducibili, arricchisce e approfondisce la nostra identità invece di minacciarla.

### **5. Religioni tradizionali africane e indigene: la ricerca come armonia cosmica**

In un villaggio dell'Africa subsahariana, un anziano versa sulla terra un po' di vino o di acqua, pronunciando parole rituali. Non sta pregando un dio lontano, ma comunicando con gli antenati, invitandoli a partecipare alla vita della comunità, chiedendo la loro protezione e guida. Gli antenati non sono morti: sono vivi in un'altra dimensione, continuano a interessarsi dei loro discendenti, possono intervenire per benedire o ammonire.

In una foresta amazzonica, uno sciamano entra in trance attraverso canti ripetitivi, danze, sostanze psicoattive. Il suo spirito viaggia verso altri mondi, incontra spiriti animali, cerca la causa di una malattia, recupera l'anima perduta di qualcuno. Al ritorno, racconterà ciò che ha visto e prescriverà rimedi.

In Australia, gli aborigeni percorrono i "cammini del canto" (*songlines*), itinerari che attraversano il continente e che ricalcano i percorsi compiuti dagli Esseri Ancestrali nel Tempo del Sogno (*Dreamtime*), l'epoca mitica della creazione. Cantando le canzoni associate a ogni luogo, mantengono vivo il mondo, partecipano alla sua continua creazione.

Le religioni tradizionali africane, indigene, tribali – termini sempre inadeguati per indicare realtà estremamente diverse tra loro – sono spesso trascurate o fraintese. Considerate "primitive", "animiste", "superstizioni", sono state oggetto di disprezzo da parte sia del colonialismo europeo sia delle missioni cristiane più aggressive. Eppure rappresentano forme di ricerca religiosa autentiche, elaborate nel corso di millenni, portatrici di sapienza esistenziale profonda.

Un primo elemento comune a molte di queste tradizioni è la concezione di un ordine cosmico integrato, in cui non esiste separazione netta tra natura e cultura, tra sacro e profano, tra vivi e morti, tra umano e non-umano. Il mondo è concepito come un tessuto di relazioni: ogni essere è connesso a tutti gli altri, ogni azione ha ripercussioni sull'equilibrio generale. La ricerca religiosa consiste nel mantenere o ristabilire questo equilibrio quando viene turbato.

Gli spiriti – degli antenati, degli elementi naturali, degli animali, dei luoghi – sono parte integrante di questo cosmo. Non sono divinità nel senso delle religioni teiste, ma forze, presenze, soggetti con cui è possibile entrare in relazione. Vanno onorati, placati, talvolta negoziati. Il rito non è tanto adorazione quanto comunicazione, scambio, riequilibrio. Il sacrificio non è offerta a un Dio assoluto, ma condivisione di energia vitale che circola tra i diversi livelli del cosmo.

In molte tradizioni africane esiste anche la nozione di un Essere Supremo, creatore e origine di tutto. Ha nomi diversi: Olodumare presso gli Yoruba, Nzambi presso i Kongo, Mulungu presso alcuni popoli dell'Africa orientale. Ma questo Essere è spesso concepito come troppo lontano, troppo grande per essere raggiunto direttamente. Per questo la pratica religiosa si concentra sugli spiriti intermediari, sugli antenati, sulle divinità minori (*orisha* presso gli Yoruba) che sono più accessibili, più vicini alla vita quotidiana.

Lo sciamano, figura presente in molte culture indigene dall'Asia all'America, è colui che ha la capacità di mediare tra il mondo visibile e quello invisibile. Non è semplicemente un sacerdote che compie riti codificati, ma un tecnico dell'estasi (Mircea Eliade), capace di viaggiare tra i mondi, di comunicare con gli spiriti, di vedere ciò che è nascosto ai profani. La sua funzione è essenziale per la comunità: guarisce malattie (spesso concepite come causate da disarmonie spirituali), risolve conflitti, mantiene la coesione sociale interpretando la volontà degli spiriti.

Un altro elemento significativo è il rapporto con la terra. In molte culture indigene, la terra non è proprietà da sfruttare, ma madre da venerare, comunità di vita di cui l'uomo è parte. I luoghi naturali – montagne, fiumi, foreste, rocce – sono spesso considerati sacri, abitati da spiriti, manifestazioni del divino. Violare questi luoghi è sacrilegio che rompe l'equilibrio cosmico e attira sventure.

Questa visione ecologica ante litteram ha attirato l'attenzione negli ultimi decenni, quando l'Occidente ha cominciato a confrontarsi con la crisi ambientale. Le tradizioni indigene sembrano conservare una sapienza che la modernità ha perduto: il senso del limite, il rispetto per la natura, la

consapevolezza dell'interdipendenza di tutte le forme di vita. Papa Francesco, nell'enciclica *Laudato si'*, ha esplicitamente valorizzato questa sapienza, invitando a imparare dai popoli indigeni una relazione più armoniosa con il creato.

Le religioni tradizionali hanno subito un impatto devastante dalla colonizzazione e dalla modernizzazione. Etichettate come paganesimo da convertire, sono state spesso soppresse con la forza. Molti riti sono stati proibiti, oggetti sacri distrutti, lingue native (veicolo della memoria religiosa) eliminate. Il risultato è stata spesso una perdita culturale irreparabile, ma anche fenomeni complessi di sincretismo: le credenze tradizionali si sono mescolate con elementi cristiani o islamici, creando forme ibride come il *candomblé* brasiliano o la *santería* cubana, dove gli *orisha* africani vengono identificati con santi cattolici.

Negli ultimi decenni si assiste a un movimento di riscoperta e rivitalizzazione. Popoli indigeni rivendicano i propri diritti culturali e religiosi, cercano di recuperare tradizioni quasi perdute, resistono all'omologazione globale. Questo movimento pone domande importanti anche al cristianesimo: è possibile un'inculturazione autentica che rispetti le culture locali senza pretendere di cancellarle? I "semi del Verbo" possono essere riconosciuti anche nelle religioni tradizionali? Il Vaticano II ha affermato che "la Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni". Ma questo riconoscimento astratto deve tradursi in pratiche concrete: liturgie che integrano elementi culturali locali, teologie elaborate da teologi autoctoni, rispetto per le forme di spiritualità tradizionali. È un processo delicato, che richiede discernimento: distinguere tra ciò che è autenticamente spirituale e ciò che è superstizione, tra ciò che può essere assunto e ciò che contraddice la fede cristiana.

Per l'educatore che lavora con giovani provenienti da contesti multiculturali, o che vuole formare alla mondialità, è essenziale superare l'etnocentrismo. Le religioni tradizionali non sono residui del passato destinati a scomparire, ma espressioni legittime della ricerca umana del sacro. Conservano tesori di sapienza – sul rapporto con la natura, sull'importanza della comunità, sul senso del sacro nel quotidiano – di cui anche l'Occidente secolarizzato ha bisogno.

## **B) Strutture comuni e differenze irriducibili**

Dopo aver attraversato questi universi religiosi così diversi, ci si può chiedere: cosa li accomuna? Esistono strutture universali dell'esperienza religiosa, o siamo di fronte a fenomeni incommensurabili, ciascuno con la propria logica interna?

### **Elementi comuni: il sacro come alterità radicale**

Rudolf Otto, nel suo libro fondamentale *Il sacro* (1917), ha individuato nella categoria del "numinoso" il nucleo dell'esperienza religiosa. Il numinoso è il sacro non ancora moralizzato, non ancora razionalizzato, colto nella sua immediatezza. Si manifesta come *mysterium tremendum et fascinans*: mistero che fa tremare e insieme affascina.

Il *tremendum* indica l'aspetto terrificante del sacro: l'onnipotenza che schiaccia, la maestà che abbaglia, l'energia che distrugge. È l'esperienza di Mosè davanti al rovetto ardente, di Isaia nella visione del Tempio ("Guai a me, sono perduto!"), di Arjuna quando Krishna rivela la sua forma cosmica nella Bhagavad Gita. È il tremore che coglie chi si trova alla presenza del totalmente Altro, di ciò che eccede infinitamente ogni misura umana.

Il *fascinans* indica l'aspetto attraente del sacro: la bellezza che rapisce, l'amore che seduce, la pienezza che appaga. È l'esperienza estatica dei mistici di tutte le tradizioni, l'abbandono fiducioso del devoto, la pace che sopraggiunge dopo l'incontro con il divino. Il sacro non solo atterrisce, ma anche attrae irresistibilmente.

Questa duplice caratteristica si ritrova, in forme diverse, in tutte le tradizioni religiose. L'Hindu davanti all'immagine di Kali – dea madre e distruttrice – prova insieme terrore e devozione. Il musulmano davanti alla maestà di Allah sperimenta insieme timore reverenziale (*taqwa*) e fiducia

(*tawakkul*). Il cristiano davanti al Crocifisso contempla insieme la terribilità del giudizio e l'infinità della misericordia.

Un secondo elemento comune è la distinzione tra sacro e profano, tra uno spazio-tempo ordinario e uno straordinario. Mircea Eliade ha mostrato come in tutte le culture umane esistano luoghi sacri (templi, montagne, boschi), tempi sacri (feste, riti di passaggio), oggetti sacri (reliquie, amuleti, simboli). Il sacro è ciò che è separato, messo a parte, non utilizzabile per scopi profani. Questa separazione non è arbitraria, ma risponde alla percezione di una qualità particolare, di una presenza che trascende l'ordinario.

Un terzo elemento comune è la ricerca di senso ultimo. Tutte le religioni affrontano le domande fondamentali dell'esistenza: da dove veniamo? Perché esiste il male? Cosa c'è dopo la morte? Qual è il significato della vita? Le risposte variano enormemente, ma la domanda è universale. L'uomo, ovunque e sempre, si interroga sul senso, cerca un fondamento che non sia a sua volta contingente, aspira a un bene che non sia relativo.

Un quarto elemento è la dimensione rituale e simbolica. Le religioni non sono solo sistemi di credenze, ma anche pratiche corporee, gesti ripetuti, simboli materiali. Il rito stabilisce un ponte tra visibile e invisibile, permette al sacro di manifestarsi, trasforma il partecipante. Il simbolo (l'acqua, il fuoco, la luce, la montagna) non è semplice segno arbitrario, ma porta in sé qualcosa della realtà che significa: l'acqua battesimale non solo rappresenta la purificazione, ma la opera realmente.

### **Differenze decisive: concezione del divino, via di salvezza, rapporto mondo-Dio**

Ma accanto a questi elementi comuni esistono differenze profonde, talvolta irriducibili, che impediscono di ridurre tutte le religioni a varianti di un'unica essenza.

La prima grande differenza riguarda la concezione del divino: personale o impersonale? Il Dio biblico è eminentemente personale: chiama per nome, ama, si adira, perdona, entra in alleanza. L'Allah coranico è anch'esso personale, anche se la sua trascendenza è più marcata. Ma il Brahman induista è descritto come *nirguna*, senza attributi, al di là di ogni determinazione personale. Il Tao del taoismo è il principio impersonale che regola l'universo. Il nirvana buddhista non è un'entità, men che meno personale, ma uno stato di estinzione del desiderio.

Questa differenza non è secondaria. Cambia radicalmente il rapporto con il divino: si può pregare una persona, dialogare, arrabbiarsi, riconciliarsi. Ma come si prega l'Assoluto impersonale? Come si entra in relazione con ciò che è al di là di ogni relazione? Certo, l'induismo ha sviluppato forme devozionali rivolte a manifestazioni personali del divino (Krishna, Shiva), e anche nel cristianesimo esiste una teologia negativa che sottolinea l'ineffabilità di Dio. Ma la tensione resta.

La seconda differenza riguarda la via della salvezza: grazia o sforzo? Nel cristianesimo, ma anche nella tradizione della Terra Pura buddhista e in certe correnti sufi, la salvezza è fondamentalmente dono: l'uomo non può salvarsi da solo, ha bisogno di un intervento dall'alto. Paolo insiste: "È per grazia che siete stati salvati, mediante la fede; e ciò non viene da voi, è dono di Dio" (Ef 2,8).

Ma in altre tradizioni la salvezza (o liberazione) dipende primariamente dallo sforzo umano. Nel buddhismo Theravada, il Buddha ha indicato la via, ma ciascuno deve percorrerla con le proprie forze. Nell'induismo classico, la liberazione si ottiene attraverso la conoscenza discriminante, l'azione disinteressata, o la devozione intensa – tutte pratiche che richiedono disciplina e costanza. Nell'Islam, pur riconoscendo la misericordia divina, si enfatizza la responsabilità umana nell'obbedire alla sharia.

Questa differenza ha implicazioni antropologiche profonde: l'uomo è radicalmente incapace di salvarsi, corrotto dal peccato originale (visione agostiniana, accentuata nel protestantesimo)? O conserva una capacità naturale di orientarsi verso il bene, seppure bisognosa di aiuto divino (visione tomista)? O addirittura è potenzialmente identico al divino, e deve solo realizzare questa identità nascosta (visione vedantina)?

La terza differenza riguarda il rapporto tra mondo e Dio: creazione, emanazione, illusione? Il monoteismo biblico afferma la creazione *ex nihilo*: Dio crea il mondo dal nulla, per libero atto

d'amore. Il mondo è reale, buono ("Dio vide che era cosa buona"), distinto da Dio ma totalmente dipendente da Lui. Dio è trascendente (altro dal mondo) ma anche immanente (presente nel mondo). In molte correnti induiste, invece, il mondo è *maya*, illusione o apparenza. Non nel senso che non esista affatto, ma che la sua molteplicità e separatezza sono illusorie: in realtà tutto è Brahman. Alcune scuole parlano di emanazione: il mondo sgorga da Dio come i raggi dal sole, non è creato da un atto libero ma procede necessariamente dalla natura divina.

Nel buddhismo Mahayana si sviluppa la dottrina della "vacuità" (*sunyata*): tutti i fenomeni sono privi di esistenza intrinseca, esistono solo in relazione reciproca. Anche questa visione contrasta con il realismo della creazione biblica.

Queste differenze hanno conseguenze etiche: se il mondo è illusione, perché impegnarsi per trasformarlo? Se non c'è un Dio creatore che lo ha voluto buono, quale fondamento ha l'affermazione della bontà intrinseca della materia, del corpo, della storia? Certamente le religioni hanno trovato modi per fondare l'etica anche all'interno delle loro metafisiche, ma le tensioni restano.

### **C) La questione teologica: pluralismo religioso e verità**

Come deve porsi il cristiano di fronte a questa molteplicità di vie religiose? È una delle questioni più dibattute e divisive della teologia contemporanea. Tre posizioni principali si confrontano: esclusivismo, inclusivismo, pluralismo.

#### **L'esclusivismo: "Extra Ecclesiam nulla salus"**

La posizione esclusivista afferma che la salvezza si trova solo in Cristo e nella Chiesa. "Non c'è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati" (At 4,12). Chi non ha fede esplicita in Cristo e non appartiene alla Chiesa è destinato alla perdizione.

Questa posizione, dominante per secoli nella teologia cristiana (espressa drasticamente dalla formula "Extra Ecclesiam nulla salus" – fuori dalla Chiesa non c'è salvezza), si fonda su una lettura letterale di alcuni testi evangelici: "Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato, ma chi non crederà sarà condannato" (Mc 16,16); "Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me" (Gv 14,6).

L'esclusivismo conserva oggi consensi soprattutto in ambito evangelicale fondamentalista e in alcune correnti tradizionaliste cattoliche. Il suo punto di forza è la fedeltà alla lettera della Scrittura e alla tradizione patristica. La sua debolezza è l'apparente ingiustizia: come può un Dio misericordioso condannare miliardi di persone che, senza colpa loro, non hanno mai sentito parlare di Cristo? E che dire dei grandi santi e saggi delle altre tradizioni?

#### **L'inclusivismo: i "cristiani anonimi" e i semi del Verbo**

La posizione inclusivista, diventata maggioritaria nel cattolicesimo dopo il Vaticano II, afferma che la salvezza viene sempre e solo da Cristo, ma può raggiungere anche chi non lo conosce esplicitamente. Karl Rahner ha elaborato la teoria dei "cristiani anonimi": chi segue sinceramente la propria coscienza, chi vive l'amore autentico, chi cerca la verità con cuore retto, è già in qualche modo toccato dalla grazia di Cristo, anche se non lo sa.

Il Vaticano II ha parlato di "semi del Verbo" (*semina Verbi*) presenti in tutte le culture e religioni. Il Verbo, il Logos divino che si è incarnato in Cristo, era già all'opera nella storia umana prima dell'incarnazione e continua a operare oltre i confini visibili della Chiesa. Le altre religioni possono contenere elementi di verità e di santità, preparazioni al Vangelo, vie attraverso cui la grazia di Cristo raggiunge i popoli.

La *Lumen Gentium*, costituzione conciliare sulla Chiesa, afferma esplicitamente: "Quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e tuttavia cercano sinceramente Dio, e sotto

l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso la voce della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna" (LG 16).

Questa posizione ha il merito di salvaguardare insieme l'universalità della grazia divina e la centralità di Cristo. Riconosce l'autenticità delle altre religioni senza relativizzare la specificità cristiana. Permette un dialogo rispettoso senza rinunciare alla missione evangelizzatrice.

Ma ha anche limiti: non rischia di essere paternalistico, di "battezzare" implicitamente l'altro senza che lui lo sappia o lo voglia? Non svuota di significato le differenze dottrinali, riducendole a varianti superficiali di un'unica sostanza? E soprattutto: ha senso parlare di "cristiani anonimi" a un buddhista o a un musulmano devoto, che rivendicano con orgoglio la propria identità religiosa specifica?

### **Il pluralismo: molte vie verso l'unica Verità?**

La posizione pluralista, proposta da teologi come John Hick, Raimon Panikkar (nelle sue formulazioni più audaci), Paul Knitter, afferma che le diverse religioni sono vie autentiche e autonome verso l'Assoluto. Non c'è una religione "vera" e altre "approssimative", ma molte strade che conducono alla vetta della montagna. Cristo è una via privilegiata per i cristiani, ma Buddha lo è per i buddhisti, Muhammad per i musulmani.

Questa posizione nasce da un'esigenza legittima: prendere sul serio l'alterità dell'altro, non ridurlo a una versione imperfetta di noi stessi, riconoscere che Dio è più grande di ogni religione particolare. Favorisce il dialogo paritario, evita ogni forma di arroganza missionaria, si accorda con la sensibilità postmoderna alla pluralità.

Ma è compatibile con la fede cristiana? Il Magistero l'ha respinta nettamente. La dichiarazione *Dominus Iesus* (2000) ribadisce che "sarebbe contrario alla fede cattolica considerare la Chiesa come una via di salvezza accanto a quelle costituite dalle altre religioni". Cristo non è uno dei salvatori, ma il salvatore universale. La sua incarnazione, morte e risurrezione hanno un valore ontologico unico, non replicabile.

Inoltre, il pluralismo radicale cade in contraddizioni logiche. Se tutte le religioni sono ugualmente vere, come gestire le loro affermazioni contraddittorie? Dio è personale o impersonale? L'anima è immortale o soggetta a reincarnazione? La salvezza è per grazia o per opere? Non si può dire che tutte queste posizioni sono simultaneamente vere. O si scivola nel relativismo ("vero per te, falso per me"), che dissolve il concetto stesso di verità, o si deve ammettere che alcune affermazioni sono più vere di altre.

### **Una via media: la "cattolicità" cristiana**

Forse la via più feconda è riconoscere la tensione senza risolverla prematuramente. Il cristianesimo è chiamato a essere "cattolico" nel senso etimologico: universale, capace di abbracciare tutto ciò che è autenticamente umano. Cristo è venuto non per abolire ma per portare a compimento. La sua pretesa di unicità non è esclusivista (Lui contro tutti gli altri) ma inclusivista nel senso più profondo: Lui come pienezza che assume e trasfigura.

Questo significa riconoscere con umiltà che lo Spirito soffia dove vuole, che Dio ha molte vie per raggiungere i cuori, che la nostra comprensione del mistero divino è sempre parziale. Significa rispettare profondamente le altre tradizioni, studiarle seriamente, lasciarsi interrogare da esse. Un cristiano che dialoga con un buddhista o un musulmano non deve fingere che le differenze non esistano, né cercare frettolose sintesi sincretiste. Deve testimoniare la propria fede con convinzione, ma anche con l'umiltà di chi sa di non possedere Dio, di essere solo un mendicante che indica ad altri mendicanti dove ha trovato il pane.

### **Prospettiva pedagogica: educare al dialogo tra identità e apertura**

Per chi lavora nell'educazione, soprattutto con giovani, questa questione è cruciale. I ragazzi crescono in contesti multiculturali, hanno compagni di fedi diverse, navigano in internet dove ogni posizione religiosa è a portata di clic. Come educarli?

Innanzitutto, evitando due estremi: il fondamentalismo chiuso (solo noi abbiamo ragione, gli altri sono nell'errore o peggio) e il relativismo indifferente (tutte le religioni sono uguali, non importa cosa credi purché tu sia buono). Il primo genera intolleranza e violenza, il secondo dissolve l'identità e rende impossibile l'impegno.

La via è educare a un'identità forte ma non arrogante, capace di dialogare senza dissolversi.

Significa formare giovani che:

- Conoscano profondamente la propria tradizione, non superficialmente
- Sappiano dare ragione della propria fede con dolcezza e rispetto (1Pt 3,15)
- Siano curiosi e aperti verso le altre tradizioni, disponibili a imparare
- Sappiano distinguere tra ciò che è essenziale alla fede e ciò che è espressione culturale contingente

• Praticino il dialogo non come tattica missionaria mascherata, ma come incontro autentico dove entrambi possono crescere

Un esempio concreto: quando in classe c'è uno studente musulmano, invece di ignorare la sua fede o tentare di convertirlo subdolamente, si può invitarlo a condividere come vive il Ramadan, cosa significa per lui la preghiera, quali valori gli trasmette la sua famiglia. Gli studenti cristiani possono poi confrontare la propria esperienza del digiuno quaresimale, della preghiera, della famiglia. Si scoprono convergenze sorprendenti e differenze reali. Si impara che l'altro non è una minaccia ma un dono, uno specchio in cui vedere meglio anche se stessi.

Questo non significa cadere nell'ingenuo "siamo tutti fratelli, crediamo nelle stesse cose". Le differenze sono reali e vanno prese sul serio. Ma significa riconoscere che l'altro, nella sua alterità, porta qualcosa di vero che io non ho, qualcosa che può arricchirmi senza farmi perdere la mia identità. È quello che la teologia chiama "cattolicità": la capacità di abbracciare la verità ovunque si trovi, di lasciarsi fecondare dall'altro, di crescere nella comprensione del mistero di Dio che è sempre più grande delle nostre formule.

---

### **Conclusione: l'umanità come coro polifonico**

Attraversando le grandi religioni dell'umanità – dall'induismo all'ebraismo, dal buddhismo all'islam, dalle tradizioni indigene alle forme popolari del sacro – emerge un'immagine: l'umanità come coro polifonico che cerca di cantare il mistero ineffabile. Ogni tradizione ha una sua voce, un suo timbro, una sua melodia. Alcune armonie sorprendono, alcune dissonanze inquietano. Ma nell'insieme si intravede – forse solo si intuisce – una sinfonia più grande.

Per il credente cristiano, questa sinfonia trova il suo direttore in Cristo, il Verbo eterno attraverso cui tutto è stato fatto, la pienezza della rivelazione che illumina retrospettivamente tutti i frammenti di verità sparsi nell'umanità. Ma questa convinzione di fede non dispensa dall'ascolto attento, rispettoso, contemplativo delle altre voci. Anzi, proprio perché crediamo che Cristo è il Logos universale, dobbiamo essere capaci di riconoscere le sue tracce ovunque, anche dove non porta esplicitamente il suo nome.

Le religioni dell'umanità non sono la meta ultima della nostra ricerca, ma ne sono tappe essenziali. Mostrano che l'uomo, ovunque e sempre, si è interrogato sul divino, ha cercato vie per raggiungerlo, ha sviluppato pratiche, simboli, dottrine per articolare l'incontro con il sacro. Studiarle ci fa comprendere meglio sia l'universalità del desiderio religioso sia la specificità irriducibile di ogni tradizione.

Ma soprattutto, ci educano all'umiltà. Scoprire la profondità spirituale di un maestro Zen, la devozione appassionata di un sufi, la disciplina morale di un monaco buddhista, la fedeltà tenace di un ebreo alla Torah, ci ricorda che la santità non è monopolio del cristianesimo, che lo Spirito soffiava dove vuole, che Dio ha amato il mondo intero ben prima che il Vangelo fosse predicato.

Come un pellegrino che, salendo una montagna, incontra altri viandanti che percorrono sentieri diversi, il cristiano che esplora le religioni dell'umanità scopre compagni di viaggio inattesi. Non tutti giungeranno alla stessa vetta, o forse sì ma da versanti diversi. Nel frattempo, il dialogo nel

cammino arricchisce tutti, purché ciascuno resti fedele alla propria via senza pretendere di imporre agli altri il proprio percorso.

Questa fedeltà nella pluralità, questa identità aperta, questa convinzione umile: ecco forse la lezione più importante che le religioni dell'umanità possono insegnare ai giovani che cerchiamo di educare. In un mondo sempre più interconnesso e insieme frammentato, dove le identità si irrigidiscono o si dissolvono, dove il dialogo interreligioso può essere strumento di pace o pretesto di guerra, formare persone capaci di dire "Io credo questo" e insieme "Voglio ascoltarti" è forse il contributo più prezioso che l'educazione può offrire.

## II. LA RICERCA NELLA FILOSOFIA

---

### **Introduzione: La ragione come apertura all'Assoluto**

La filosofia occidentale, fin dalle sue origini greche, è stata animata da una domanda che eccede ogni risposta particolare: perché l'essere e non il nulla? Questa domanda, apparentemente astratta, nasconde in realtà l'inquietudine più radicale dell'esistenza umana. Non si tratta solo di curiosità intellettuale, ma di un'apertura costitutiva della ragione stessa verso ciò che la trascende. La filosofia, quando è autentica, non è mai pura tecnica argomentativa: è una *quaestio de Deo*, una ricerca dell'Assoluto attraverso gli strumenti del pensiero.

Questo capitolo non vuole essere una storia delle "prove dell'esistenza di Dio" come se fossero teoremi da dimostrare. Vuole invece mostrare come la ragione umana, nel suo esercizio più rigoroso e libero, si scopra naturalmente orientata verso un orizzonte che la oltrepassa. I filosofi che incontreremo non hanno cercato Dio per rassicurarsi, ma perché il pensiero stesso, spinto alle sue estreme conseguenze, li ha condotti a quella soglia dove il finito confessa la propria insufficienza e invoca l'Infinito.

### **A) Le vie classiche della ragione verso Dio**

#### **I Presocratici: dall'archè al divino**

Quando i primi filosofi greci, sulla costa ionica dell'Asia Minore, abbandonarono le spiegazioni mitologiche del mondo per cercare un principio razionale (**archè**), compirono una rivoluzione spirituale di portata immensa. Talete cercava nell'acqua, Anassimene nell'aria, Anassimandro nell'illimitato (*apeiron*) quel fondamento unico da cui tutto deriva e a cui tutto ritorna. Non stavano ancora parlando esplicitamente di Dio, eppure stavano già compiendo un atto di fede metafisica: credevano che il molteplice caotico del mondo rinviasse a un'unità originaria, che il disordine apparente celasse un ordine nascosto.

**Anassimandro** (610-546 a.C.) è particolarmente significativo: il suo *apeiron*, l'illimitato-indefinito, è descritto come "immortale e indistruttibile", "divino" (*theion*). Non è un dio personale, ma è già l'intuizione che il principio delle cose non può essere una cosa tra le cose. Deve essere *qualitativamente altro*, oltre ogni determinazione finita. È il primo balbettio filosofico dell'idea di trascendenza.

**Eraclito di Efeso** (535-475 a.C.) porta questa ricerca a un livello più profondo. Il suo *Logos* – la ragione-parola che governa il cosmo – non è solo un principio materiale, ma una legge universale che attraversa e unifica gli opposti. "Tutto scorre" (*panta rei*), eppure nel flusso incessante c'è un'armonia nascosta, una misura (*metron*) che è insieme immanente e trascendente. Il fuoco, per Eraclito, è l'elemento divino non perché sia una sostanza, ma perché è trasformazione continua, vita che si rinnova consumandosi. Il divino è il movimento stesso dell'essere.

**Parmenide di Elea** (515-450 a.C.) opera invece una svolta decisiva verso la metafisica dell'Essere. Nel suo poema filosofico, la dea gli rivela una verità sconcertante: "L'essere è, il non-essere non è". Sembra una tautologia, ma è l'intuizione fondante di tutta la filosofia occidentale. L'Essere non può essere generato né distrutto, non ha tempo né mutamento: è eterno, immobile, perfetto. Questo Essere parmenideo, "simile a una sfera ben rotonda", anticipa straordinariamente il Dio immutabile della teologia classica. Certo, non è ancora il Dio biblico – è impersonale, freddo, privo di libertà – ma pone la questione radicale: se solo l'Essere necessario è veramente reale, allora tutto ciò che diviene (il mondo, noi stessi) è mera apparenza? O esiste un modo per pensare insieme l'Essere necessario e il divenire contingente?

Questi primi filosofi, pur nella loro diversità, condividono un'intuizione comune: *il mondo visibile non basta a spiegare se stesso*. C'è una profondità nascosta, un fondamento che sfugge ai sensi ma non alla ragione. La filosofia nasce così come nostalgia dell'origine, come ricerca di ciò che sta sotto (*hypo-keimenon*, il sostrato) e insieme oltre (*meta-physica*, ciò che viene dopo/oltre la fisica).

### **Platone: dall'eros filosofico all'Idea del Bene**

Con Platone (428-348 a.C.) la filosofia diventa esplicitamente ricerca ascetica e mistica. Non a caso i suoi dialoghi sono permeati di simboli e miti: la caverna, il carro alato, la reminiscenza. Per Platone, la filosofia non è solo ragionamento, ma *conversione (periagogé)*: un rivolgimento dell'anima dalle ombre alla luce, dalle cose sensibili alle realtà intelligibili, dal molteplice all'Uno. Il capolavoro di questa visione è il **Simposio**, dialogo sull'amore. Platone vi descrive una scala ascensionale del desiderio (eros): si parte dall'amore per un corpo bello, si sale all'amore per la bellezza di tutti i corpi, poi per la bellezza delle anime, delle leggi, delle scienze, finché lo sguardo non contempla "un'immensa distesa di bellezza" e infine la Bellezza in sé, eterna, assoluta, divina. Questo movimento ascensionale non è volontarismo morale, ma dinamismo ontologico: l'anima umana è *per natura* orientata verso l'Assoluto. Siamo mendicanti di pienezza, e il desiderio ci trascina verso ciò che solo può saziarci.

Nel **Fedone** e nella **Repubblica**, Platone sviluppa la sua metafisica delle Idee. Le cose sensibili sono imperfette, mutevoli, composite: partecipano di una realtà superiore, le Idee o Forme, che sono perfette, eterne, semplici. Al vertice della gerarchia delle Idee sta l'**Idea del Bene (agathon)**, che è "oltre l'essere" (*epekeina tes ousias*), fonte di ogni essere e di ogni intelligibilità. Il Bene è al mondo intelligibile ciò che il sole è al mondo sensibile: illumina, rende visibile, dona essere.

Questa Idea del Bene è già Dio? Platone non lo dice mai esplicitamente, ma la tradizione platonica – da Plotino ai Padri della Chiesa – l'ha sempre interpretata così. Il Bene platonico ha tutte le caratteristiche della divinità: è trascendente, perfetto, causa universale, oggetto ultimo di ogni desiderio. E la filosofia diventa allora *omoiosis theoi*, assimilazione a Dio, per quanto possibile (Teeteto 176b).

C'è però un limite nella teologia platonica: il Bene è impersonale, non conosce il mondo, non si cura dell'individuo. È un Assoluto da contemplare, non un Tu con cui dialogare. Il Dio dei filosofi, non ancora il Dio di Abramo.

### **Aristotele: il Motore Immobile come "pensiero di pensiero"**

Aristotele (384-322 a.C.), pur discepolo critico di Platone, non rinuncia alla ricerca del divino, ma la ancora più saldamente all'analisi del mondo sensibile. La sua via verso Dio è **cosmologica**: parte dal movimento che osserviamo nel cosmo e risale alla sua causa ultima.

Nel libro XII della **Metafisica**, Aristotele sviluppa il suo celebre argomento. Tutto ciò che si muove è mosso da altro. Ma questa catena non può essere infinita: deve esserci un Primo Motore, che muove senza essere mosso, che è pura attualità (*energeia*) senza potenzialità (*dynamis*). Questo Motore Immobile è eterno, immateriale, perfetto. Non agisce sul mondo con una volontà (non ha bisogno di nulla, essendo perfetto), ma lo muove come *oggetto d'amore*: il mondo desidera il Primo Motore e si muove verso di lui, come l'amante verso l'amato.

Ma cosa fa questo Dio aristotelico? Qui la risposta di Aristotele è insieme sublime e straniante: "pensa se stesso" (*noesis noeseos*). Essendo perfezione assoluta, non può pensare nulla di inferiore a sé (sarebbe una diminuzione), quindi pensa eternamente se stesso. È il Pensiero che pensa il Pensiero, autocoscienza perfetta e beata.

Questa concezione ha affascinato generazioni di filosofi e teologi. Tommaso d'Aquino la cristianizzerà, pur correggendola. Ma per noi moderni può apparire un Dio troppo distante, chiuso nella sua autocontemplazione. Aristotele stesso non ha mai detto che questo Dio conosca il mondo o provveda alle sue creature. È un Dio che attrae, ma non ama; che muove, ma non crea; che è perfetto, ma non misericordioso.

Eppure, l'intuizione è potente: se c'è movimento, deve esserci un Immobile; se c'è divenire, deve esserci un Essere; se c'è contingenza, deve esserci Necessità. La ragione, analizzando il mondo, si accorge che il mondo non basta a spiegare se stesso.

### **Le cinque vie di Tommaso d'Aquino: fenomenologia dell'esperienza che rimanda oltre sé**

Tommaso d'Aquino (1225-1274) eredita il metodo aristotelico, ma lo rinnova profondamente alla luce della fede cristiana. Le sue **cinque vie** (*Summa Theologiae*, I, q.2, a.3) non sono solo "prove" logiche dell'esistenza di Dio, ma vie esperienziali, percorsi fenomenologici che mostrano come l'esperienza quotidiana del mondo rimandi necessariamente a un Oltre.

1. **Via del movimento:** vediamo cose che si muovono, passano dalla potenza all'atto. Ma nulla può dare a sé ciò che non ha. Ci deve essere un Primo Motore, atto puro.

2. **Via della causalità efficiente:** ogni cosa ha una causa. Ma la serie delle cause non può essere infinita. Ci deve essere una Causa Prima, incausata.

3. **Via della contingenza:** le cose nascono e muoiono, potrebbero non esserci. Ma se tutto fosse contingente, in qualche momento non ci sarebbe stato nulla, e dal nulla non nasce nulla. Ci deve essere un Essere Necessario.

4. **Via dei gradi di perfezione:** le cose sono più o meno buone, vere, nobili. Ma il "più" e il "meno" presuppongono un "massimo". Ci deve essere un Perfetto assoluto, misura di ogni perfezione.

5. **Via della finalità:** anche gli esseri privi di conoscenza (la natura) agiscono per un fine. Ma chi ordina al fine se non hanno intelligenza? Ci deve essere un'Intelligenza ordinatrice.

Tommaso non pretende di dimostrare l'esistenza del Dio biblico con queste vie. Dimostra solo che la ragione naturale può giungere a un Primo Motore, una Causa Prima, un Essere Necessario, un Perfettissimo, un Ordinatore Supremo. Che questo sia il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe lo può sapere solo la Rivelazione. Ma la ragione ha già fatto la sua parte: ha mostrato che il mondo rimanda oltre se stesso, che c'è una Soglia dove il finito confessa la propria insufficienza.

Importante è notare che Tommaso non concepisce queste vie come sillogismi astratti, ma come *lettura sapienziale del reale*. Guardare un fiore che sboccia (movimento), un bambino che nasce (causalità), una stella che brilla (contingenza), un atto di bontà (perfezione), un nido costruito dall'uccello (finalità): in ognuna di queste esperienze quotidiane, se interrogate in profondità, risuona la domanda sull'Assoluto.

### **Anselmo d'Aosta: l'argomento ontologico come preghiera pensante**

Anselmo d'Aosta (1033-1109) percorre una via diversa, più radicale e più discussa: l'**argomento ontologico** (*Proslogion*, cap. 2-3). Non parte dal mondo, ma dall'idea stessa di Dio che è nella nostra mente.

"Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore" (*id quo maius cogitari nequit*). Anche l'ateo comprende questa definizione. Ma ciò che esiste nella realtà è maggiore di ciò che esiste solo nel pensiero. Quindi, se Dio esistesse solo nel pensiero, potremmo pensare qualcosa di maggiore (lo stesso Dio esistente anche nella realtà), e ciò contraddirebbe la definizione. Dunque Dio deve esistere anche nella realtà.

L'argomento è stato criticato fin dall'inizio (dal monaco Gaunilone) e attraverso i secoli (Tommaso, Kant). Eppure conserva un fascino profondo. Anselmo non vuole "dimostrare" Dio come si dimostra un teorema. Il *Proslogion* inizia con una preghiera: "Insegnami a cercarti, mostrami il tuo volto". L'argomento ontologico è *preghiera che diventa pensiero*, fede che cerca intelligenza (*fides quaerens intellectum*).

L'intuizione di fondo è questa: l'idea di Perfezione assoluta, di Infinito, di Necessario che abbiamo nella mente non può venire da noi, esseri finiti e imperfetti. È un'idea che ci eccede, che ci è stata "impressa" (Cartesio riprenderà questo tema). Pensare l'Assoluto è già essere in relazione con l'Assoluto. La semplice possibilità di concepire Dio attesta che Dio non è un'invenzione, ma una Presenza che si lascia pensare.

L'argomento ontologico rimane discutibile sul piano logico, ma sul piano fenomenologico dice qualcosa di essenziale: l'uomo è l'unico essere che può pensare l'Infinito. E questo è già un mistero che domanda spiegazione.

## **B) La modernità: crisi e trasformazioni della ricerca**

### **Cartesio: Dio come garante della certezza e l'idea di Infinito**

René Descartes (1596-1650) inaugura la filosofia moderna con un gesto di rottura radicale: il **dubbio metodico**. Per trovare una verità indubitabile, decide di dubitare di tutto: dei sensi (che ingannano), del mondo esterno (potrebbe essere un sogno), persino delle verità matematiche (un Genio Maligno potrebbe ingannarmi). Ma c'è una certezza che resiste: "Cogito, ergo sum". Mentre dubito, penso; e se penso, esisto.

Ma Cartesio non si ferma qui. Nell'**io penso** scopre un'idea strana: l'idea di Infinito, di Perfezione assoluta. Da dove viene questa idea? Non può venire da me, che sono finito e imperfetto. "Ci deve essere almeno tanta realtà nella causa quanto nell'effetto". L'idea di Infinito deve quindi essere causata da un Essere realmente Infinito: Dio.

Questo argomento cartesiano, sviluppato nelle **Meditazioni metafisiche** (III), ha una forza particolare. Emmanuel Lévinas (1906-1995) lo riprenderà nel Novecento: l'idea di Infinito è l'unica idea che eccede radicalmente la capacità del soggetto che la pensa. È un'idea che "non sono io ad avere, ma che mi ha". È la traccia dell'Altro assoluto impressa nella mia coscienza.

Cartesio usa poi Dio per uscire dal solipsismo: Dio, essendo perfetto e verace, non può ingannarmi. Quindi posso fidarmi delle mie facoltà conoscitive (quando le uso bene) e dell'esistenza del mondo esterno. Dio diventa così il **garante della certezza**, la condizione di possibilità della conoscenza. Questa impostazione è stata criticata: Cartesio sembra usare Dio in modo strumentale, come un ingranaggio della sua macchina epistemologica. Ma l'intuizione di fondo resta valida: la finitezza non può spiegare se stessa, e l'idea di Infinito che abita il finito è un mistero che domanda l'Infinito stesso come risposta.

### **Pascal: il Dio di Abramo e il cuore che ha ragioni che la ragione non conosce**

Blaise Pascal (1623-1662), genio della matematica e della fisica, vive una conversione folgorante nella notte del 23 novembre 1654. Nel memoriale cucito nella fodera del suo vestito scrive: "Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti. Certezza. Certezza. Sentimento. Gioia. Pace. Dio di Gesù Cristo".

Questa esperienza segna la sua critica radicale alla metafisica razionalista. Il Dio delle prove filosofiche – il Motore Immobile, la Causa Prima, l'Essere Necessario – è un'astrazione, non è il Dio vivente che salva. Pascal scrive nei **Pensieri**: "Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce" (fr. 423). Non rinuncia alla ragione, ma riconosce che ci sono verità – le più decisive – che la ragione da sola non può raggiungere.

Pascal sviluppa una **via esistenziale** verso Dio. L'uomo è un paradosso vivente: "grandezza e miseria". È capace di pensare l'infinito, l'eternità, la giustizia perfetta (grandezza); ma è schiacciato dalla finitudine, dalla morte, dall'ingiustizia (miseria). "Che chimera è dunque l'uomo? Che novità,

che mostro, che caos, che soggetto di contraddizione, che prodigio! Giudice di tutte le cose, stupido verme; depositario del vero, cloaca d'incertezza e d'errore; gloria e rifiuto dell'universo" (fr. 434). Questa contraddizione non è risolvibile dall'uomo stesso. Solo una risposta che viene da fuori – la Rivelazione del Dio che si fa uomo – può dare senso al paradosso umano. Gesù Cristo è "la chiave di cifra" (*chiffre*) che permette di leggere l'enigma dell'esistenza.

Pascal propone anche la celebre **scommessa**: non possiamo dimostrare l'esistenza di Dio, ma dobbiamo scegliere se vivere come se esistesse o come se non esistesse. Se Dio esiste e scommetto su di lui, guadagno tutto (la vita eterna). Se non esiste, non perdo nulla di essenziale. Se Dio esiste e scommetto contro di lui, perdo tutto. Razionalmente, conviene scommettere su Dio.

L'argomento è stato criticato come cinico e utilitarista. Ma Pascal è più sottile: la scommessa non è il punto d'arrivo, è solo il punto di partenza. Scommettendo su Dio, inizio a vivere "come se" Dio ci fosse, e questo cambia la mia esistenza. Pratico la preghiera, i sacramenti, la carità. E poco alla volta, "la macchina" (il corpo, le abitudini) prepara il cuore a ricevere la grazia. "Lavorare a ben pensare: ecco il principio della morale" (fr. 347).

Pascal ci insegna che la ricerca di Dio non è mai solo intellettuale. È una ricerca totale, che impegna cuore, mente, volontà, corpo. E che la vera prova dell'esistenza di Dio è *esistenziale*: vivi cercando Dio, e Dio si farà trovare.

### **Kant: il crollo delle prove tradizionali e la via morale**

Immanuel Kant (1724-1804) compie una rivoluzione copernicana in metafisica. Nella **Critica della ragion pura** (1781), smonta sistematicamente le prove tradizionali dell'esistenza di Dio.

L'**argomento ontologico**? Fallace, perché l'esistenza non è un predicato: dire "Dio esiste" non aggiunge nulla al concetto di Dio, come dire "cento talleri esistenti" non aggiunge nulla al concetto di cento talleri (anche se cambia molto nella mia tasca!).

Le **vie cosmologiche** (movimento, causalità, contingenza)? Presuppongono il principio di causalità, che però vale solo nel mondo dei fenomeni (ciò che appare alla nostra esperienza), non nel mondo dei noumeni (le cose in sé). Non possiamo saltare oltre i limiti dell'esperienza possibile.

L'**argomento teleologico** (dall'ordine del mondo)? Al massimo prova un architetto del mondo, non un creatore onnipotente.

Kant sembra così chiudere la via teoretica verso Dio. La ragione speculativa non può dimostrare né l'esistenza né la non-esistenza di Dio. Siamo in uno stato di "ignoranza critica": sappiamo che non possiamo sapere.

Ma Kant riapre una via: quella **pratica**, morale. Nella **Critica della ragion pratica** (1788), mostra che la legge morale è un dato incrollabile della coscienza: "Il cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me". Sento in me l'imperativo categorico: "Agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre come principio di una legislazione universale".

Questa legge mi comanda incondizionatamente. Ma cosa presuppone? Tre postulati:

1. La **libertà**: devo essere libero per essere responsabile.
2. L'**immortalità dell'anima**: il bene supremo (virtù + felicità) non è raggiungibile in questa vita, quindi deve esserci un'altra vita.
3. L'**esistenza di Dio**: solo Dio può garantire l'armonia tra virtù e felicità, tra dovere e beatitudine.

Questi postulati non sono "dimostrabili", ma sono necessari per dare senso all'esperienza morale. È una fede razionale, non una conoscenza. "Ho dovuto eliminare il sapere per fare spazio alla fede" (Prefazione alla seconda edizione della Critica).

Kant ci insegna qualcosa di essenziale: Dio non è un oggetto tra gli oggetti, non si dimostra come si dimostra un teorema. Ma la vita morale, se presa sul serio, rimanda a un Orizzonte assoluto, a un Tu che garantisce il senso del bene e del male. La via verso Dio passa attraverso la coscienza, non attraverso i calcoli metafisici.

### **Hegel: Dio come Spirito assoluto che si realizza nella storia**

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) riprende la ricerca di Dio, ma in modo totalmente nuovo. Rifiuta sia il Dio trascendente e statico della metafisica classica, sia il Dio ridotto a postulato morale di Kant. Il suo Dio è lo **Spirito assoluto** (*Geist*) che si realizza dinamicamente nella storia. Per Hegel, l'Assoluto non è un'entità lontana e immobile, ma è il Processo stesso della realtà. La dialettica tesi-antitesi-sintesi governa tutto: essere e nulla si sintetizzano nel divenire; finito e infinito si unificano nello Spirito; soggetto e oggetto si riconoscono nel Sapere assoluto. Dio non è separato dal mondo: si manifesta nel mondo, anzi, *diventa se stesso* attraverso il mondo. La storia umana è la storia dell'autocoscienza dello Spirito. L'arte, la religione, la filosofia sono le forme in cui lo Spirito prende coscienza di sé. La religione cristiana è la religione assoluta perché intuisce la verità fondamentale: Dio si fa uomo (incarnazione), muore (kenosi) e risorge (riconciliazione). Ma solo la filosofia porta a concetto speculativo ciò che la religione esprime ancora in forma di rappresentazione (*Vorstellung*).

Questa visione è insieme affascinante e problematica. Affascinante perché valorizza la storia, l'incarnazione, il divenire. Problematica perché sembra dissolvere la trascendenza di Dio, farne una funzione del Processo cosmico. "Tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale": significa che anche il male, la sofferenza, l'ingiustizia sono momenti necessari dell'Assoluto? Hegel rischia il panlogismo: tutto è Dio, Dio è tutto.

Eppure, Hegel pone una questione seria: si può pensare Dio come totalmente estraneo alla storia? O la storia non è forse il luogo dove Dio si rivela, dove l'eterno entra nel tempo? La teologia cristiana dovrà confrontarsi con questa sfida.

## **C) La crisi novecentesca e le vie contemporanee**

### **Heidegger: la differenza ontologica e il "Dio che ci può salvare"**

Martin Heidegger (1889-1976) non è un teologo, e più volte ha rifiutato di parlare di Dio. Ma tutta la sua opera è attraversata dalla domanda sull'essere e, indirettamente, su Dio.

In **Essere e Tempo** (1927), Heidegger distingue radicalmente tra *ente* (*Seiendes*) ed *essere* (*Sein*).

Gli enti sono le cose che ci sono; l'essere è il fatto stesso che ci siano, il loro venire alla presenza. La metafisica tradizionale, secondo Heidegger, ha sempre dimenticato questa distinzione: ha pensato l'essere come se fosse un ente, l'ente supremo (*ens supremum*), la causa prima. Ma così ha trasformato Dio in un oggetto della ragione calcolante, in un fondamento disponibile, in un ente tra gli enti (sia pure il più grande). Questo è il "Dio della metafisica", il "Dio dei filosofi": un idolo concettuale, non il Dio vivente.

Heidegger chiama **onto-teo-logia** questa riduzione di Dio a principio esplicativo del mondo. La metafisica occidentale, da Platone a Hegel, sarebbe onto-teo-logica: pensa l'essere (onto-) a partire dall'ente supremo (teo-) secondo una logica (logia) che pretende di fondare e spiegare tutto.

Ma il vero pensiero dell'essere deve essere più umile e più radicale. Deve lasciare essere l'essere, attendere il suo darsi, non pre-tenderlo. E questo vale anche per Dio. "A questo Dio [della metafisica] l'uomo non può né pregare né sacrificare. Davanti alla causa sui l'uomo non può cadere in ginocchio con timore, né può suonare e danzare davanti a questo Dio" (Identità e differenza).

Allora, quale Dio? Heidegger non risponde direttamente. Ma in una celebre intervista del 1966 (pubblicata postuma), dice: "Ormai solo un Dio ci può salvare" (*Nur noch ein Gott kann uns retten*). Non il Dio della metafisica, non il Dio-tappabuchi, ma un Dio che si manifesti nella sua alterità, nella sua gratuità, nel suo mistero. Un Dio che l'uomo non può produrre con i suoi concetti, ma solo attendere.

Heidegger ci insegna l'umiltà del pensiero. La filosofia non può "dimostrare" Dio, ma può preparare uno spazio di apertura, di ascolto, dove forse Dio potrà parlare. La ricerca di Dio inizia con la rinuncia a impadronirsi di Dio.

### **Lévinas: l'etica come via verso l'Infinito, il volto dell'altro**

Emmanuel Lévinas (1906-1995), filosofo ebreo di origine lituana sopravvissuto alla Shoah, compie una svolta etica radicale. Per lui, la filosofia occidentale è stata dominata dall'ontologia, dalla ricerca dell'essere, e questo ha portato all'assimilazione dell'altro al medesimo, alla riduzione della differenza all'identità, alla violenza. Anche Heidegger, pur criticando la metafisica, resta prigioniero dell'ontologia.

Lévinas propone invece di partire dall'**etica**: non "io penso", ma "io sono responsabile". E questa responsabilità nasce dall'incontro con il **volto dell'altro** (*visage*). Il volto non è la faccia fisica, ma l'epifania dell'alterità irriducibile. Quando incontro il volto dell'altro, egli mi interpella, mi comanda: "Non uccidermi!". Questo comando precede ogni mia scelta, ogni mio sapere. Io sono già sempre responsabile dell'altro, anche senza averlo scelto.

Ma il volto dell'altro è anche **traccia dell'Infinito**. L'altro mi trascende assolutamente: non posso ridurlo a un concetto, a un oggetto del mio potere. Questa trascendenza dell'altro rinvia a una Trascendenza ulteriore, all'Infinito stesso. Dio non si manifesta direttamente, ma nella traccia che lascia nel volto dell'altro. "Il rapporto con Dio si gioca nel rapporto con gli uomini" (Totalità e Infinito).

Lévinas riprende qui il profetismo biblico: "Misericordia voglio, non sacrifici". Il culto a Dio separato dall'etica è idolatria. Ma anche l'etica senza riferimento all'Infinito rischia di diventare calcolo, contratto, reciprocità. L'amore per l'altro è possibile solo perché siamo già stati amati dall'Infinito, perché la Trascendenza ci ha già scelti prima che noi la scegliessimo.

Questa è una via radicalmente diversa dalla metafisica classica. Non si parte dal mondo per salire a Dio (via cosmologica), né dall'io per trovare Dio (via cartesiana), ma dall'altro, dal povero, dalla vedova, dall'orfano, dallo straniero. È la via biblica trasposta in filosofia. "La via verso Dio passa attraverso il prossimo" – e questo non è un pietismo moralista, ma la struttura stessa della trascendenza.

Lévinas ci insegna che Dio non è un oggetto da conoscere, ma una Presenza che si rivela nell'incontro etico. E che la filosofia, se vuole parlare di Dio senza tradirlo, deve farsi etica, responsabilità, ospitalità dell'Altro.

### **Marion: Dio "senza l'essere", la fenomenologia della donazione**

Jean-Luc Marion (1946-), filosofo e teologo cattolico francese, prosegue la critica heideggeriana della metafisica, ma in direzione diversa da Lévinas. Nel suo capolavoro **Dio senza l'essere** (1982), Marion sostiene che Dio non appartiene all'ordine dell'essere, ma a quello del **don** (*don*) e dell'**amore** (*charité*).

La metafisica ha sempre pensato Dio come ente supremo, come Essere necessario, come Causa prima. Ma così lo ha ridotto a una funzione del sistema onto-teo-logico. Anche quando dice "Dio è l'Essere", la metafisica commette un'idolatria concettuale: fa di Dio un concetto, sia pure il più alto. Marion propone invece di pensare Dio "senza l'essere", cioè senza farlo dipendere dalle categorie ontologiche. Dio è **agape**, amore gratuito che si dona senza misura e senza perché. "Dio è amore" (1 Gv 4,8): questa è l'unica "definizione" possibile, e non è una definizione metafisica, ma una rivelazione che rovescia ogni logica mondana.

Nella sua fenomenologia, Marion distingue tra **oggetto** (che posso manipolare, comprendere, dominare) e **fenomeno saturo** (che mi eccede, mi satura, mi oltrepassa). L'opera d'arte, il volto dell'altro, l'evento storico decisivo sono fenomeni saturi: non posso ridurli a oggetti, posso solo accoglierli, lasciarmi trasformare da essi. E Dio è il **fenomeno saturo per eccellenza**: la Rivelazione che eccede infinitamente ogni nostra capacità di comprensione.

Marion riprende anche il tema dell'**icona** contro l'**idolo**. L'idolo è un'immagine che blocca lo sguardo su di sé: riflette solo il desiderio e la misura di chi lo ha costruito. L'icona invece è trasparente, rinvia oltre se stessa, apre uno spazio di trascendenza. Il Dio della metafisica rischia di essere un idolo concettuale; il Dio della Rivelazione è icona, presenza che si dona senza imporsi.

Infine, Marion inverte il cogito cartesiano. Non "io penso, dunque sono", ma: "**Tanto più sono amato, tanto più sono**" (*plus je suis aimé, plus je suis*). L'identità del soggetto non si fonda sull'autocoscienza, ma sul dono ricevuto. Sono perché sono stato amato prima ancora di essere. Marion ci insegna che la via verso Dio non passa attraverso i concetti metafisici (essere, sostanza, causa), ma attraverso le categorie del dono e della gratuità. Dio si cerca non con le prove logiche, ma con la disponibilità ad accogliere il dono che sempre ci precede.

### **Charles Taylor: le "sorgenti del sé" e la trascendenza nella post-secolarità**

Charles Taylor (1931-), filosofo canadese cattolico, offre un'analisi potente della modernità e della possibilità di credere oggi. Nel suo opus magnum **Le sorgenti del sé** (1989) e in **L'età secolare** (2007), Taylor mostra che la secolarizzazione non è semplicemente la "scomparsa" di Dio, ma una trasformazione delle condizioni di credibilità della fede.

Nella premodernità, credere in Dio era l'opzione "naturale", quasi inevitabile. Oggi viviamo in una società in cui la fede è una scelta tra altre, non più scontata. Ma questo non significa che Dio sia morto: significa che la ricerca di Dio deve passare attraverso una scelta personale, esistenziale, libera.

Taylor distingue tra **trascendenza** e **immanenza**. La modernità ha cercato di costruire un "umanesimo esclusivo", un senso della vita tutto interno al mondo, senza riferimento a nulla che lo trascenda. Ma questo progetto, secondo Taylor, è fragile. L'uomo ha bisogno di "sorgenti morali", di orizzonti di significato che vadano oltre l'autorealizzazione individuale. Le grandi questioni – senso della vita, dignità umana, giustizia, amore – rimandano sempre, implicitamente o esplicitamente, a una Pienezza che ci trascende.

Taylor parla di "**conversione**" non come evento improvviso, ma come lento riconoscimento che la vita piena (*fullness*) non può essere generata da noi stessi, ma ci è donata. La grazia non è un intervento magico, ma il riconoscimento che siamo costitutivamente *recettivi*, non creatori assoluti di noi stessi.

Nella post-secolarità (dopo la secolarizzazione), si riaprono spazi per la trascendenza. Non nella forma della religione istituzionale tradizionale, ma in forme nuove, più fragili, più personali. La ricerca di Dio oggi è una ricerca nel dubbio, nell'incertezza, nella fragilità – ma proprio per questo, forse, più autentica.

Taylor ci insegna che la modernità non ha eliminato la domanda di Dio, l'ha solo resa più esigente. E che la via verso Dio oggi passa attraverso l'onestà intellettuale, la ricerca personale, il dialogo tra credenti e non credenti – non attraverso l'imposizione dogmatica o la nostalgia del passato.

## **D) Il problema della metafisica e della ragione**

### **È ancora possibile una metafisica dopo Kant e Nietzsche?**

La filosofia del Novecento ha assistito a una crisi profonda della metafisica. Kant ne aveva già limitato le pretese: la ragione speculativa non può conoscere le "cose in sé", solo i fenomeni.

Nietzsche ha proclamato la "morte di Dio" e la fine di ogni mondo vero platonico. Heidegger ha decostruito la metafisica come onto-teo-logia. Il positivismo logico l'ha liquidata come insieme di proposizioni prive di senso.

Eppure, la domanda metafisica – *perché c'è l'essere e non il nulla?* – continua a risuonare. Perché? Perché è iscritta nella struttura stessa dell'esistenza umana. L'uomo è l'essere che domanda, che si stupisce, che non si accontenta del dato di fatto ma cerca il senso, il fondamento, l'origine.

Anche chi nega la metafisica ne fa implicitamente una: affermare che "esiste solo la materia" (materialismo) o che "tutto è linguaggio" (postmodernismo) sono posizioni metafisiche. La questione non è se fare metafisica, ma quale metafisica fare.

La metafisica contemporanea deve però essere **umile e critica**. Non può più pretendere di dedurre l'intera realtà da un principio primo, come facevano i grandi sistemi di Spinoza o Hegel. Deve

riconoscere i limiti della ragione, la pluralità delle prospettive, la contingenza storica. Ma questo non significa rinunciare alla ricerca del fondamento.

Alcuni percorsi fecondi:

- La **metafisica dell'essere** (Gilson, Maritain, Fabro): l'essere come atto, come dono, come mistero che si dà senza esaurirsi.
- La **metafisica della persona** (Mounier, Wojtyła): il soggetto non come sostanza chiusa, ma come relazione, come dono di sé.
- La **metafisica della libertà** (Pareyson): l'essere non come necessità, ma come libertà originaria che si rischia.
- La **metafisica ermeneutica** (Ricoeur): interpretazione dei simboli, dei miti, dei racconti come vie di accesso all'Assoluto.

La metafisica non è morta. Si è trasformata. È diventata più fenomenologica (parte dall'esperienza vissuta), più ermeneutica (interpreta i linguaggi), più esistenziale (coinvolge la vita concreta). Ma continua a cercare il fondamento, a domandare l'Assoluto.

### **La ragione come *capax Dei*: la lezione di *Fides et Ratio***

L'enciclica **Fides et Ratio** (1998) di Giovanni Paolo II rappresenta un tentativo magistrale di ripensare il rapporto tra fede e ragione dopo la crisi della metafisica.

Il documento parte da una constatazione: l'uomo è costitutivamente **cercatore di verità**. "Tutti gli uomini desiderano sapere" (Aristotele). Ma non una verità parziale, tecnica, strumentale: cercano una Verità con la maiuscola, un senso ultimo dell'esistenza. Questa ricerca non è un lusso per intellettuali, ma un bisogno antropologico fondamentale.

La ragione umana è **capax Dei**, capace di Dio. Non nel senso che può "catturare" Dio nei suoi concetti, ma nel senso che è naturalmente orientata verso l'Assoluto. Questa apertura strutturale non è danneggiata dal peccato originale (contro i protestanti pessimisti) né è autosufficiente (contro i razionalisti ottimisti). È una capacità reale, ma che ha bisogno di essere guarita, purificata, elevata dalla grazia.

La fede non contraddice la ragione, ma la compie. La ragione pone domande che non può risolvere da sola (origine del mondo, senso del male, destino ultimo dell'uomo); la fede offre risposte che però non violano la ragione, ma la illuminano dall'interno. È una **circolarità virtuosa**: la ragione prepara la fede (*preambula fidei*), la fede libera la ragione da errori e le apre orizzonti nuovi.

*Fides et Ratio* critica anche alcune derive contemporanee:

- Lo **scientismo**: la pretesa che solo la scienza sperimentale dia conoscenze valide.
- Il **fideismo**: rinunciare alla ragione e rifugiarsi in una fede emotiva, irrazionale.
- Il **relativismo**: negare che esista una verità universale, riducendo tutto a opinioni soggettive.

Contro queste derive, l'enciclica propone un **realismo metafisico**: esiste una realtà oggettiva, conoscibile dalla ragione; esistono verità universali e immutabili; esiste un fondamento ultimo, Dio, che la ragione può intuire (anche se non esaurire) e la fede può conoscere più pienamente.

Giovanni Paolo II si rivolge anche ai filosofi: non abbiate paura della metafisica! Non riducete la filosofia a epistemologia, a logica, a analisi del linguaggio. Riprendete il coraggio delle grandi domande: chi sono? da dove vengo? dove vado? cos'è il bene? cos'è la verità? Queste domande sono filosofiche prima ancora che teologiche.

### **Fede e ragione: conflitto, separazione o circolarità virtuosa?**

La storia del rapporto tra fede e ragione ha conosciuto diverse configurazioni:

**1. L'armonia patristica e medievale** Per i Padri della Chiesa (Agostino, Gregorio di Nissa) e per i grandi scolastici (Anselmo, Tommaso, Bonaventura), fede e ragione sono due ali con cui lo spirito umano si innalza verso la verità (metafora ripresa da *Fides et Ratio*). La ragione prepara la fede, la fede perfeziona la ragione. "Credo ut intelligam, intelligo ut credam" (Anselmo): credo per comprendere, comprendo per credere.

**2. La separazione moderna** Con la modernità, si consuma una frattura. Da una parte, la ragione rivendica la sua autonomia (Illuminismo, scientismo). Dall'altra, la fede si ritira nel privato, nell' emotivo, nell' irrazionale (pietismo, fideismo). Kant teorizza questa separazione: la ragione speculativa per il mondo fenomenico, la fede pratica per il mondo morale.

**3. Il conflitto positivista** Nell'Ottocento, il positivismo (Comte, Spencer) proclama che la religione è uno stadio infantile dell'umanità, destinato a essere superato dalla scienza. Scienza e fede sono in conflitto: una avanza, l'altra arretra. Questa visione domina ancora oggi in certo scientismo divulgativo (Dawkins, Odifreddi).

**4. La circolarità post-critica** Nel Novecento, pensatori come Ricoeur, von Balthasar, Rahner, Ratzinger propongono una nuova sintesi. Riconoscono l'autonomia della ragione (contro il fideismo), ma mostrano anche i limiti della ragione (contro lo scientismo). E scoprono una **circolarità ermeneutica**: la fede apre orizzonti di senso che permettono alla ragione di comprendere meglio se stessa; la ragione purifica la fede da superstizioni e infantilismi. La ragione da sola tende al nichilismo (Nietzsche) o al riduzionismo (scientismo). La fede senza ragione diventa fondamentalismo o sentimentalismo. Ma ragione illuminata dalla fede e fede pensata razionalmente possono dialogare fecondamente.

Un esempio concreto: la dignità umana. La ragione filosofica può intuire che ogni persona ha un valore assoluto (Kant: "l'uomo è sempre fine, mai mezzo"). Ma perché? La fede cristiana risponde: perché ogni uomo è immagine di Dio, amato personalmente da Lui, chiamato alla comunione eterna. La fede non sostituisce la ragione, ma le dà un fondamento più profondo.

## E) La via cosmologica e naturale: il mondo come libro di Dio

Pur avendo trattato le vie aristoteliche e tomiste, merita un approfondimento specifico la **via cosmologica**, perché è quella che più direttamente parte dall'esperienza del mondo naturale. È la via del contadino che guarda il cielo stellato, del pescatore che contempla il mare, del pastore che si stupisce davanti a un fiore: non richiede una formazione filosofica, ma solo occhi capaci di meraviglia.

### La meraviglia come inizio della filosofia

Aristotele scriveva: "Gli uomini hanno cominciato a filosofare a causa della meraviglia" (Metafisica, I, 2). Lo stupore (*thaumazein*) davanti all'essere delle cose è l'origine del pensiero. Perché c'è qualcosa invece di niente? Perché il mondo è ordinato e non caotico? Perché le leggi della natura sono stabili? Perché la vita emerge dalla materia inerte?

Queste domande non sono astratte. Nascono dall'esperienza concreta: guardo il cielo notturno e mi chiedo cosa tiene le stelle al loro posto; osservo un seme che diventa albero e mi domando quale forza nascosta lo guida; assisto alla nascita di un bambino e resto senza parole davanti al miracolo della vita.

La via cosmologica parte da qui: il mondo che vediamo non si spiega da solo. È **contingente** (potrebbe non esserci), **mutevole** (tutto nasce e muore), **ordinato** (le leggi naturali sono costanti), **finalistico** (ogni essere tende verso il proprio compimento). Queste caratteristiche del mondo rimandano a qualcosa o Qualcuno che è necessario, immutabile, intelligente, provvidente.

### Il libro della natura: da san Francesco alla scienza moderna

San Francesco d'Assisi nel **Cantico delle Creature** canta: "Laudato sie, mi' Signore, cum tucte le tue creature". Il sole, la luna, le stelle, il vento, l'acqua, il fuoco, la terra – ogni creatura è una parola del Creatore, una lettera nel libro della natura. Francesco non era un filosofo, ma un contemplativo che sapeva leggere questo libro con il cuore.

La tradizione cristiana ha sempre affermato che Dio si rivela in due "libri": la **Scrittura** (rivelazione speciale) e la **Natura** (rivelazione generale). San Paolo scriveva: "Le sue perfezioni invisibili, ossia

la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute" (Rm 1,20).

Questa visione ha paradossalmente favorito lo sviluppo della scienza moderna. Se la natura è creata da un Dio razionale, allora la natura stessa deve essere razionale, intelligibile, regolata da leggi. La scienza è possibile perché il cosmo non è caos. Molti padri della scienza moderna erano credenti convinti: Copernico, Keplero, Galileo, Newton, Faraday, Maxwell, Pasteur, Mendel. Studiavano la natura per conoscere la sapienza del Creatore.

Certo, la scienza moderna si è poi emancipata dalla teologia, rivendicando la propria autonomia metodologica. E ha ragione: la scienza studia il *come* funziona la natura, non il *perché* esiste. Ma questo non significa che la scienza escluda Dio. Significa solo che Dio non è un'ipotesi scientifica, non è una variabile nelle equazioni. È il fondamento ontologico che rende possibile la scienza stessa.

### **La complessità del cosmo e il principio antropico**

La cosmologia e la fisica contemporanee hanno riaperto in modo inaspettato la questione del finalismo cosmico. L'universo è "finemente calibrato" (*fine-tuned*) per permettere la vita. Le costanti fondamentali della natura (velocità della luce, costante gravitazionale, carica dell'elettrone, ecc.) hanno valori estremamente precisi: se fossero anche solo leggermente diversi, l'universo sarebbe inabitabile. Non ci sarebbero stelle, né pianeti, né acqua, né vita.

Questo ha dato origine al dibattito sul **principio antropico**: l'universo sembra "progettato" per ospitare l'uomo. Ci sono diverse interpretazioni:

- **Principio antropico debole**: poiché esistiamo, l'universo deve necessariamente avere le caratteristiche che permettono la nostra esistenza (selezione osservativa).
- **Principio antropico forte**: l'universo è stato "calibrato" intenzionalmente per produrre la vita e la coscienza.
- **Multiverso**: esistono infiniti universi paralleli con costanti diverse; noi ci troviamo in quello compatibile con la vita (selezione statistica).

Dal punto di vista filosofico, il principio antropico forte riapre la questione del disegno intelligente (non nella versione creazionista ingenua, ma in una prospettiva metafisica seria). Il multiverso, invece, sposta solo il problema: perché esistono infiniti universi? Chi o cosa genera il multiverso? La scienza da sola non può rispondere a queste domande, che sono metafisiche. Ma i dati scientifici offrono materia di riflessione: l'universo non è una macchina cieca e indifferente, ma un cosmo straordinariamente ordinato e "amichevole" alla vita. Questo può essere letto come casualità (posizione atea) o come provvidenza (posizione teistica). La scienza non impone nessuna delle due letture, ma entrambe sono razionalmente plausibili.

### **Il senso religioso davanti alla natura**

Chi non ha mai provato una sorta di brivido sacro davanti alla grandezza del cosmo? Immanuel Kant scriveva: "Il cielo stellato sopra di me... riempie l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente". Non è solo un'emozione estetica. È l'intuizione che siamo parte di qualcosa di immensamente più grande di noi, che il nostro piccolo io è inserito in un ordine cosmico che lo trascende.

Rudolf Otto, nel suo classico **Il Sacro** (1917), descrive l'esperienza del *mysterium tremendum et fascinans*: il sacro come mistero che insieme terrorizza (per la sua enormità) e affascina (per la sua bellezza). Questa esperienza può essere provocata dalla natura: la vastità dell'oceano, la potenza della tempesta, il silenzio delle montagne, la delicatezza di un fiore.

La natura è **teofania**, manifestazione di Dio – non nel senso panteista (Dio = natura), ma nel senso sacramentale: la natura è segno che rinvia a Chi l'ha voluta e donata. Il Salmo 19 canta: "I cieli narrano la gloria di Dio, l'opera delle sue mani annuncia il firmamento". E il Salmo 104 descrive con poesia mirabile la provvidenza di Dio che veste i monti, disseta gli animali, fa crescere l'erba per il bestiame.

Questa via cosmologica non è superata dalla scienza moderna. Anzi, quanto più conosciamo la complessità, la bellezza, l'ordine dell'universo, tanto più la domanda sul Senso ultimo si fa urgente. Il biologo credente vede nelle strutture del DNA non solo molecole, ma un linguaggio, un'informazione, un progetto. L'astronomo credente vede nelle galassie non solo ammassi di materia, ma una sinfonia cosmica che canta la gloria del Creatore.

## **F) Prospettiva pedagogica: educare al pensiero critico senza nichilismo**

### **La sfida educativa: giovani tra scetticismo e sete di verità**

Chi lavora con i giovani sa che essi vivono una tensione paradossale. Da una parte, sono immersi in un clima culturale scettico, relativistico, nichilista: "non esiste una verità oggettiva", "ognuno ha la sua verità", "credere in Dio è irrazionale". Dall'altra, sono assetati di senso, di punti di riferimento stabili, di verità che non siano solo opinioni. Soffrono il nichilismo, ma non riescono a uscirne. Il compito educativo è allora duplice:

1. **Prendere sul serio le obiezioni.** Non liquidare lo scetticismo come superficialità o ignoranza. Kant, Nietzsche, Heidegger non erano stupidi: hanno posto questioni reali, hanno smascherato false sicurezze. Bisogna attraversare il dubbio, non aggirarlo.
2. **Mostrare che la ragione non è nemica della fede.** Che esistono vie razionali verso Dio, percorsi di pensiero rigorosi che non sono irragionevoli. Che credere non significa spegnere il cervello, ma accenderlo, portarlo alla massima tensione.

### **Educare alla domanda prima che alla risposta**

La pedagogia filosofica più feconda è quella che **risveglia le domande** prima di offrire le risposte. I giovani (e non solo loro) vivono spesso nell'ovvietà: tutto è scontato, tutto è banale. La filosofia dovrebbe essere come il tafano socratico: pungola, disturba, inquieta, fa sgretolare le certezze superficiali per far emergere le questioni profonde.

Qualche esempio di domande che possono risvegliare la ricerca:

- Perché esiste qualcosa invece di niente? (domanda ontologica)
- Cosa rende un'azione buona o cattiva? (domanda etica)
- Cosa succede dopo la morte? (domanda escatologica)
- Cos'è la libertà? Siamo veramente liberi? (domanda antropologica)
- Perché c'è il male? Perché soffrono gli innocenti? (domanda teodiceale)

Queste domande non hanno risposte facili. Ma proprio per questo sono educative: insegnano a pensare, a non accontentarsi di slogan, a tollerare l'incertezza senza scadere nel relativismo.

### **Il metodo fenomenologico: partire dall'esperienza**

Un errore pedagogico frequente è partire dalle formule astratte: "Dio è l'Essere sussistente", "Dio è Atto puro", "Dio è la Causa incausata". Questi concetti sono preziosi, ma sono punti d'arrivo, non di partenza. Il giovane non sa cosa farsene.

Meglio partire dall'**esperienza concreta**:

- Hai mai provato una nostalgia senza oggetto, un desiderio di qualcosa che non sai nemmeno cos'è? (via del desiderio)
- Hai mai sentito un comando interiore: "questo devi farlo", "questo non puoi farlo", anche se nessuno ti vedeva? (via della coscienza morale)
- Hai mai pensato "non dovrebbe essere così", di fronte a un'ingiustizia? Da dove viene questo "dovrebbe"? (via della giustizia)
- Hai mai guardato un tramonto o ascoltato un brano musicale e sentito che c'era qualcosa di più grande di te? (via della bellezza)
- Hai mai avuto paura della morte? Perché, se la morte è solo fine biologica? (via del limite)

Queste esperienze sono fenomenologicamente accessibili a tutti. E possono diventare vie di ricerca, se accompagnate con intelligenza. Non si tratta di "dimostrare" Dio a partire da esse, ma di mostrare che rimandano a un Orizzonte di senso che eccede l'immanenza.

### **Insegnare a distinguere: fede, ragione, emozione**

Molti giovani confondono questi tre livelli, con conseguenze disastrose:

- Pensano che la fede sia un "sentimento" (emotivismo): "io sento che Dio c'è". Ma i sentimenti sono fluttuanti, inaffidabili. La fede è adesione della volontà illuminata dall'intelligenza, non emozione.
- Pensano che la ragione possa "dimostrare" Dio come si dimostra un teorema matematico (razionalismo ingenuo). Ma Dio non è un oggetto, è un Soggetto. Le vie razionali verso Dio sono più simili a "convergenze di senso" che a prove geometriche.
- Oppure, di fronte alle difficoltà razionali, cadono nel fideismo: "non si può capire, bisogna solo credere". Ma così la fede diventa irrazionale, e prima o poi crolla.

Bisogna insegnare a distinguere e integrare:

- La **ragione** prepara, purifica, articola. Mostra che credere è ragionevole (non irragionevole).
- La **fede** va oltre la ragione, ma non contro la ragione. Accoglie una Parola che viene da fuori.
- L'**emozione** può accompagnare, ma non fonda. È legittima e preziosa, ma va educata.

### **Educare all'ascolto e al silenzio**

La filosofia oggi è spesso chiacchiera: dibattiti televisivi, tweet, opinioni lanciate senza pensare. Ma la vera filosofia, come la vera ricerca di Dio, richiede **silenzio**. Silenzio esteriore (spegnere il rumore) e silenzio interiore (tacitare l'ego, le difese, le paure).

Heidegger parlava di *Gelassenheit*, "abbandono", "lasciar essere". Prima di pretendere di avere Dio, bisogna lasciarsi interrogare da Lui. Prima di parlare di Dio, bisogna ascoltare il suo silenzio.

Educare al silenzio è oggi rivoluzionario. Può significare:

- Momenti di contemplazione della natura (una passeggiata in montagna, un tramonto).
- Lettura meditata di testi sapienziali (Salmi, filosofi, poeti).
- Esercizi di *mindfulness* o preghiera silenziosa (attenzione: *mindfulness* non è preghiera cristiana, ma può preparare ad essa).
- Digiuno mediatico: un giorno senza smartphone, senza musica di sottofondo, senza stimoli continui.

Nel silenzio, le domande profonde riemergono. E forse, nel silenzio, Dio può parlare.

### **La testimonianza come pedagogia più efficace**

Alla fine, la via più credibile verso Dio non è il ragionamento perfetto, ma la **testimonianza** di una vita trasformata. I giovani non chiedono prove cartesiane, ma esempi concreti: esistono persone per cui Dio è realmente vivo? Persone la cui vita ha senso, che amano con gratuità, che affrontano la sofferenza senza disperazione, che sono libere dalla tirannia del giudizio altrui?

Pascal diceva: "Io non crederei al cristianesimo se non ci fossero i martiri". La prova più forte è esistenziale: gente disposta a morire per Ciò in cui crede. Oggi non ci sono (di solito) martiri cruenti, ma ci sono martiri quotidiani: persone che vivono con coerenza, che scelgono la verità anche quando costa, che amano anche quando non conviene.

Educare alla ricerca di Dio significa prima di tutto *vivere cercando Dio*. Non trasmettere formule, ma condividere la propria ricerca, con le sue gioie e le sue fatiche. "Venite e vedrete" (Gv 1,39): non "credete perché ve lo dico io", ma "venite, guardate come vivo, e giudicate voi".

### **Accompagnare senza imporre, proporre senza proselitismo**

L'educatore non è un propagandista. Non deve "convincere" a tutti i costi, non deve "convertire" con la retorica o la manipolazione emotiva. Deve **accompagnare** il cammino di ricerca dell'altro, rispettandone i tempi, i dubbi, le resistenze.

Papa Francesco parla di "Chiesa in uscita", di "pastorale missionaria". Ma missione non è proselitismo. Il proselitismo tratta l'altro come oggetto da conquistare; la missione lo rispetta come soggetto libero da incontrare. Come diceva Paul Claudel: "Non sono venuto a spiegarti qualcosa, ma a proporti Qualcuno".

In pratica, questo significa:

- **Rispettare i tempi:** c'è chi cerca Dio per anni prima di trovarlo. Non forzare, non accelerare artificialmente.
- **Accogliere i dubbi:** il dubbio non è il nemico della fede, ma la sua ombra necessaria. Chi non dubita mai, forse non crede veramente, ma solo ripete formule.
- **Non avere paura delle obiezioni:** se un giovane dice "non credo in Dio perché c'è troppa sofferenza", non liquidarlo con frasi fatte. Ascoltare, riconoscere la serietà dell'obiezione, condividere la propria fatica davanti al mistero del male.
- **Proporre, non imporre:** offrire libri, film, esperienze, incontri. Ma lasciare libero di scegliere. Dio stesso non si impone: chiama, attende, rispetta il "no".

### **La filosofia come esercizio spirituale**

Infine, recuperare un'antica concezione della filosofia: non solo disciplina accademica, ma **esercizio spirituale** (Pierre Hadot). Gli antichi filosofi – Socrate, gli stoici, Epicuro – non insegnavano solo teorie, ma proponevano uno stile di vita, pratiche concrete per trasformare l'esistenza.

Anche la ricerca filosofica di Dio può diventare esercizio spirituale:

- **La meditazione filosofica:** dedicare tempo a pensare le grandi domande, non solo a studiare le risposte altrui.
- **Il dialogo:** confrontarsi con altri cercatori, credenti e non credenti, in un clima di rispetto e onestà.
- **L'ascesi intellettuale:** disciplinare la mente, imparare a concentrarsi, a leggere testi difficili, a ragionare con rigore.
- **L'integrazione vita-pensiero:** verificare se le proprie convinzioni teoriche si riflettono nella vita concreta. Se dico "Dio esiste ed è amore", vivo di conseguenza?

La filosofia così intesa non è solo esercizio per quanto prezioso di pensiero, ma propedeutica a una ricerca autenticamente umana e che rende ragione della complessità e della sete di infinito dell'uomo.

## **III. LA RICERCA ATTRAVERSO LA BELLEZZA**

### **Arte, letteratura, musica come vie di trascendenza**

---

#### **Introduzione: Lo stupore che apre all'infinito**

Esiste un'esperienza umana che precede ogni concetto e ogni dimostrazione, eppure conduce alla soglia del mistero: l'esperienza della bellezza. Prima che la ragione formuli domande su Dio, prima che la volontà cerchi il bene, l'uomo è afferrato da qualcosa che lo rapisce fuori di sé. Una cattedrale gotica che si innalza verso il cielo, le ultime battute della Passione secondo Matteo di

Bach, un verso di Dante che improvvisamente illumina l'esistenza: momenti in cui il tempo si sospende e qualcosa di più grande ci attraversa.

Non si tratta di ornamento o consolazione estetica. La bellezza è una via trascendentale verso l'Assoluto, forse la più immediata e universale. Mentre la filosofia ragiona e l'etica prescrive, la bellezza *tocca* prima di farsi comprendere. È rivelazione che si dona gratuitamente, senza chiedere permesso alla ragione né alla volontà. E proprio per questo è pericolosa: ci strappa dalla nostra autosufficienza, ci rende vulnerabili, ci espone all'alterità.

La tradizione cristiana ha sempre riconosciuto questa potenza teofanica della bellezza. "La bellezza salverà il mondo", fa dire Dostoevskij al principe Myškin – ma quale bellezza? Non certo quella decorativa o rassicurante, bensì quella che lacera e trasfigura, quella che porta il segno della croce. La *via pulchritudinis* è un cammino esigente, che richiede educazione dello sguardo e purificazione del desiderio. In un'epoca che consuma immagini senza più vederle e ascolta suoni senza più sentirli, recuperare la bellezza come via spirituale significa riapprendere la contemplazione.

Questo capitolo esplora come arte, letteratura e musica siano stati – e continuano a essere – linguaggi privilegiati attraverso cui l'umanità cerca il divino. Non si tratta di una ricognizione storico-artistica, ma di una fenomenologia dell'esperienza estetica come apertura al trascendente. Seguiremo tre movimenti: prima i fondamenti filosofico-teologici di questa via, poi l'incarnazione nelle diverse arti, infine la struttura stessa dell'esperienza estetica come paradigma dell'incontro con l'Assoluto.

## A) Fondamenti filosofico-teologici della *via pulchritudinis*

### 1. Platone: lo splendore del vero e l'ascesa dell'anima

La riflessione occidentale sulla bellezza inizia con Platone, e in particolare con il *Simposio* e il *Fedro*. Nel celebre discorso di Diotima, Socrate descrive l'*eros* filosofico come movimento ascensionale: dall'amore per un bel corpo si passa all'amore per tutti i corpi belli, poi alla bellezza delle anime, delle leggi, delle scienze, fino alla contemplazione della Bellezza in sé, eterna e immutabile. Non si tratta di un cammino lineare, ma di un rapimento progressivo (*anagogé*), in cui l'anima è trascinata dal desiderio verso ciò che la trascende.

Nel *Fedro*, Platone aggiunge un elemento decisivo: la bellezza è l'unico tra gli intelligibili che risplende anche nel mondo sensibile. A differenza della giustizia o della sapienza, che rimangono invisibili agli occhi del corpo, la bellezza ha una manifestazione fenomenica che colpisce direttamente l'anima. Per questo è la via più immediata alla reminiscenza: vedere la bellezza terrena è ricordare la Bellezza contemplata prima della caduta nel corpo. "La bellezza sola ha avuto in sorte di essere la cosa più evidente e più amabile" (*Fedro*, 250d).

Questa concezione porta con sé un'ambiguità feconda. Da un lato, la bellezza sensibile è scala verso l'intelligibile, punto di partenza necessario. Dall'altro, può diventare trappola se ci si ferma ad essa senza salire oltre. L'*eros* platonico è costitutivamente inquieto: non può riposare in nessuna bellezza particolare, perché ciascuna rinvia oltre se stessa. È desiderio infinito che si alimenta della propria insoddisfazione. In questa struttura, i Padri della Chiesa riconosceranno la dinamica stessa della ricerca di Dio: l'uomo è fatto per l'Infinito, e ogni bellezza finita è insieme dono e promessa.

### 2. Agostino: "Tardi ti ho amato"

Se Platone pensa la bellezza, Agostino la *vive* nella carne della propria conversione. Le *Confessioni* sono il racconto di una ricerca estetica prima ancora che morale. Il giovane Agostino è sedotto dalle bellezze del mondo – i piaceri del corpo, lo splendore della retorica, l'eleganza delle dottrine filosofiche – ma in ciascuna sperimenta un'insoddisfazione radicale. Tutte queste bellezze sono *pulchrum*, ma lui cerca *pulchritudo*, la Bellezza che non delude.

Il momento della svolta è un grido che attraversa i secoli: "Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato! Ed ecco, tu eri dentro di me e io fuori; e là ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Tu eri con me, ma io non ero con te" (*Confessioni* X,

27, 38). La bellezza cercata fuori è dentro; o meglio, è Dio stesso che cerca Agostino attraverso le bellezze create. Non è l'uomo che sale verso Dio (modello platonico), ma Dio che scende e si fa trovare nell'intimità dell'anima.

Agostino inaugura così una teologia della bellezza radicalmente cristiana. Le creature sono belle perché partecipano della Bellezza divina, ma non sono Dio. Amarle in se stesse (*uti* invece di *frui*) è idolatria; amarle in Dio (*frui*) è via di santificazione. La bellezza del mondo non va né disprezzata (contro il manicheismo) né assolutizzata (contro il paganesimo), ma "attraversata" come trasparenza del divino. Ogni bellezza creata dice: "Non sono io, ma guarda oltre". L'estetica agostiniana è un'estetica del *vestigium*: nella bellezza del creato si imprime l'orma del Creatore.

### 3. Tommaso d'Aquino: *pulchrum* come trascendentale dell'essere

Tommaso colloca la bellezza all'interno di una metafisica rigorosa. Il *pulchrum* è, insieme a *verum* e *bonum*, uno dei trascendentali dell'essere: proprietà che appartengono a ogni ente in quanto ente, e che sono convertibili tra loro. Dire che qualcosa è, è dire che è *uno, vero, buono e bello*. Non c'è essere senza bellezza, perché l'essere stesso risplende nella forma.

Ma cosa rende bella una cosa? Tommaso individua tre elementi classici: *integritas* (perfezione, nulla manca), *proportio* (armonia delle parti), *claritas* (splendore della forma che si manifesta). La bellezza non è un'aggiunta estrinseca, ma l'apparire stesso dell'essere nella sua pienezza. Quando una cosa è perfettamente ciò che deve essere, quando le sue parti sono armoniosamente ordinate, quando la sua forma risplende – allora è bella.

Questa concezione ha conseguenze teologiche profonde. Dio, che è l'Essere per essenza, è anche la Bellezza per essenza. Anzi, è la Bellezza che fa belle tutte le cose, come il sole che illumina tutto pur rimanendo distinto da ciò che illumina. La bellezza di Dio non è un attributo accanto ad altri, ma coincide con la sua stessa natura trinitaria: il Padre genera il Figlio come Splendore della propria sostanza, e lo Spirito è il vincolo d'amore in cui risplende la Bellezza divina.

Ne deriva che la ricerca della bellezza è, ontologicamente, ricerca di Dio. Anche chi non lo sa, quando è afferrato da una bellezza autentica, sta incontrando un riflesso del divino. Non si tratta di una prova dell'esistenza di Dio (la *quarta via*, quella dei gradi di perfezione, si fonda sul *bonum* più che sul *pulchrum*), ma di un'esperienza sapienziale: chi ha occhi per vedere, nella bellezza vede Dio.

### 4. Hans Urs von Balthasar: la gloria come forma della rivelazione

Nel Novecento, segnato dalle avanguardie iconoclaste e dalla crisi del sacro, Hans Urs von Balthasar compie un'operazione teologica audace: ricostruisce l'intera dogmatica cristiana a partire dalla bellezza. La sua monumentale trilogia – *Gloria, Teodrammatica, Teologica* – si apre proprio con sette volumi dedicati all'estetica teologica. La tesi è radicale: la rivelazione cristiana ha anzitutto la struttura di una *forma* che si manifesta, di una *gloria* che risplende. Prima di essere vera (logica) o buona (etica), è *bella* (estetica).

Balthasar critica la modernità teologica per aver ridotto la fede a morale (protestantesimo liberale) o a metafisica astratta (neoscolastica). Si è perso il primato della *percezione* della forma rivelata.

Cristo non è prima di tutto una dottrina da comprendere o un modello da imitare, ma una *Gestalt*, una figura che si impone al credente con la forza della propria evidenza. Come di fronte a un capolavoro, non si può "dimostrare" la bellezza di Cristo: o la si vede o non la si vede. La fede è un atto estetico: riconoscere lo splendore della gloria divina nel volto crocifisso e risorto.

Ma attenzione: la bellezza di cui parla Balthasar non è quella armoniosa e apollinea. È la *gloria* biblica, il *kavod* che brucia e trasfigura. È bellezza tragica, che passa attraverso la croce. Il Crocifisso è "il più bello tra i figli dell'uomo" (Sal 45,3), ma anche "senza apparenza né bellezza" (Is 53,2). Questa contraddizione è il cuore della rivelazione cristiana: Dio si manifesta nella kenosi, il suo splendore brilla nell'abbassamento. La *via pulchritudinis* cristiana è quindi dialettica, attraversa il brutto per trasfigurarli.

Balthasar insiste anche sulla dimensione comunitaria della bellezza. La forma di Cristo non è solo individuale, ma ecclesiale: risplende nei santi, nei martiri, nelle opere della carità. La Chiesa stessa, nella sua santità (non nelle sue miserie storiche), è epifania della bellezza divina. E questo ha conseguenze pedagogiche decisive: educare alla fede significa educare lo sguardo, insegnare a riconoscere la gloria anche dove sembra assente.

## 5. Il dibattito moderno: bellezza o sublime?

La modernità ha problematizzato il rapporto tra bellezza e trascendenza. Kant, nell'*Analisi del bello* (*Critica del Giudizio*), distingue nettamente il *bello* dal *sublime*. Il bello provoca un piacere armonico, è legato alla forma e alla misura; il sublime nasce invece dall'esperienza dell'illimitato, dell'informe, di ciò che eccede ogni rappresentazione. Il sublime matematico (l'infinitamente grande, come il cielo stellato) e il sublime dinamico (l'infinitamente potente, come l'oceano in tempesta) provocano un sentimento ambiguo: paura e attrazione insieme.

Per Kant, il sublime è più vicino alla dimensione morale e religiosa del bello. Quando l'immaginazione fallisce nel rappresentare l'infinito, la ragione si eleva e riconosce in sé la capacità di pensare ciò che non può immaginare. Il sublime è l'esperienza del limite che rimanda all'illimitato: esperienza dolorosa ma liberante, perché mostra la superiorità dello spirito sulla natura.

Questa distinzione ha avuto grande fortuna nel Romanticismo, dove il sublime diventa categoria centrale dell'esperienza religiosa. Non più la bellezza ordinata e misurabile (classica), ma l'infinito, il notturno, l'abissale. Caspar David Friedrich dipinge figure solitarie di fronte a paesaggi sconfinati; Leopardi canta "l'infinito" che annichilisce e consola; Beethoven compone sinfonie che sembrano sfidare i cieli.

Ma questa contrapposizione rischia di impoverire entrambi i poli. La bellezza non è solo armonia apollinea, né il sublime solo dismisura dionisiaca. La tradizione cristiana conosce una sintesi più alta: la *gloria*, che è insieme bellezza e sublimità, splendore e terribilità. Il Dio biblico è "tremendum et fascinans" (Rudolf Otto): fa tremare e attrae. La croce è l'icona di questa sintesi: bellezza tragica, sublime kenosi.

## B) Le arti come linguaggi del sacro

### 1. Arti visive e architettura

#### a) *L'icona orientale: teologia in immagine*

Nel cristianesimo orientale, l'icona non è semplice decorazione o illustrazione didattica, ma *sacramento*: luogo di presenza reale. Scrivere un'icona (non si dice "dipingere", ma "scrivere") è atto liturgico, preghiera fatta materia. L'iconografo digiuna, prega, si purifica prima di iniziare. L'icona stessa non nasce dalla sua fantasia, ma dalla tradizione ecclesiale: canoni fissi, colori simbolici, prospettiva rovesciata.

Questa prospettiva rovesciata è il segno più evidente della differenza ontologica dell'icona. Mentre nella pittura occidentale (dopo Giotto) la prospettiva converge verso un punto di fuga *dentro* il quadro, nell'icona le linee convergono verso chi guarda. Il Cristo Pantocratore non è *dentro* la tavola, ma viene *fuori* da essa, ci guarda. L'icona è finestra sull'invisibile: non rappresenta il divino, ma lo rende presente. Non è immagine di Dio (il che sarebbe idolatria), ma immagine *secondo* l'unico che è Immagine per eccellenza: il Figlio incarnato.

La teologia ortodossa dell'icona, fissata al Concilio di Nicea II (787), è cristologia applicata. Proprio perché il Verbo si è fatto carne, è possibile e necessario rappresentarlo. Negare l'icona è negare l'Incarnazione (eresia iconoclasta). Ma l'icona rappresenta non la carne corruttibile, bensì la carne trasfigurata, spiritualizzata. Per questo i volti nelle icone sono ieratici, senza psicologia individuale: non ritraggono la persona empirica, ma la persona divinizzata dalla grazia. I santi nelle icone hanno già il volto della Gerusalemme celeste.

Contemplare un'icona è esperienza ascetica ed estatica insieme. Lo sguardo si ferma, si concentra, entra in un tempo altro. L'oro dello sfondo non è spazio terrestre, ma luce increata, *thabor*. I colori hanno valore simbolico: il blu della veste interiore del Cristo è la sua divinità, il rosso della tunica esterna è la sua umanità. Tutto nell'icona parla, tutto è linguaggio teologico. E chi guarda, se si dispone in silenzio, è guardato: l'icona ribalta i ruoli, non è l'uomo che possiede l'immagine, ma l'immagine che possiede l'uomo.

Pavel Evdokimov, grande teologo ortodosso del Novecento, scrive: "L'icona è una presenza. Essa non rappresenta, ma presenta; non illustra, ma manifesta". È questa presenza ciò che la rende via di ricerca. Davanti a un'icona, si è convocati. La bellezza non è nel virtuosismo tecnico (spesso le icone sono "rozze" secondo canoni accademici), ma nella trasparenza: attraverso colori e linee, traspare l'altro mondo. L'icona è arte *liturgica*, inseparabile dalla preghiera. Non a caso, nelle chiese ortodosse, l'iconostasi – parete di icone – separa e unisce il visibile e l'invisibile, la nave e il santuario. Passare l'iconostasi è attraversare la soglia.

### *b) La cattedrale gotica: pietra che prega*

Se l'icona è teologia orientale, la cattedrale gotica è teologia occidentale. Nell'Europa del XII-XIII secolo, in piena fioritura della scolastica, le città innalzano cattedrali che sembrano sfidare le leggi della fisica. Notre-Dame de Paris, Chartres, Reims, Amiens: foreste di pietra che si slanciano verso il cielo con un'audacia strutturale e simbolica senza precedenti.

L'architettura gotica nasce da un'intuizione mistica: la luce come metafora del divino. L'abate Suger di Saint-Denis, teorico del gotico nascente, si ispira allo Pseudo-Dionigi Areopagita: Dio è luce, e la luce materiale è partecipazione analogica della Luce increata. Costruire una chiesa significa dunque creare uno spazio in cui la luce possa irrompere, inondare, trasfigurare. Ecco le volte sempre più alte, le pareti dissolte in vetrate policrome, i contrafforti esterni che liberano le pareti interne. Entrare in una cattedrale gotica è entrare in un caleidoscopio di luce colorata, un anticipo della Gerusalemme celeste.

Ma c'è anche una dimensione verticale essenziale. Il gotico è ascesa, slancio, superamento della gravità. Le colonne fasciate si innalzano come tronchi di una foresta sacra, gli archi acuti puntano verso l'alto, le guglie esterne sembrano voler bucare il cielo. È architettura che nega la propria materialità: la pietra vuole farsi spirito. Il fedele che entra è immediatamente orientato verso l'alto, attratto dalla verticalità che simboleggia la trascendenza.

Ogni elemento ha significato simbolico. La pianta cruciforme ricorda il corpo di Cristo crocifisso. Il rosone della facciata è il sole di giustizia, Cristo luce del mondo. Le vetrate narrano storie bibliche ai fedeli analfabeti, ma anche – secondo l'esegesi medievale – rappresentano i quattro sensi della Scrittura: letterale, allegorico, morale, anagogico. Camminare in una cattedrale è percorrere la storia della salvezza, dalla Genesi all'Apocalisse. Lo spazio architettonico è tempo teologico.

La cattedrale è anche opera comunitaria. Ci vollero generazioni per costruirle: chi iniziava i lavori sapeva che non le avrebbe viste compiute. Maestranze, donatori, pellegrini contribuivano a quella che era sentita come impresa collettiva della città intera. La cattedrale non appartiene a un signore o a un artista, ma alla comunità dei credenti. È pietra che prega in nome di tutti.

Oggi, in epoca di secolarizzazione, le cattedrali gotiche restano mete di pellegrinaggio turistico. Molti entrano da non credenti e sono colpiti da qualcosa che non sanno nominare. Quella verticalità, quella luce, quel silenzio abitato continuano a parlare. La cattedrale resiste al tempo non solo materialmente, ma spiritualmente: è testardamente presente come domanda, come indicazione verso l'alto. Anche chi non crede più, di fronte a Chartres o a Colonia, sperimenta una nostalgia, un'inquietudine. È la bellezza che disturba, che non lascia quieti. E forse è proprio questo il primo passo della ricerca.

### *c) L'arte moderna e la crisi del sacro*

Il Novecento è secolo di rotture, anche estetiche. Le avanguardie storiche rompono con la rappresentazione figurativa, esplorano l'astrazione, la materia grezza, il gesto. In questo contesto, il

sacro sembra dissolversi. L'iconoclastia protestante aveva già contestato le immagini; ora l'iconoclastia estetica contesta la rappresentazione stessa. Picasso frantuma i volti, Kandinsky dissolve le forme, Pollock schizza colore senza controllo. Dove cercare Dio in questo caos? Eppure, proprio nel Novecento, alcuni artisti ritrovano il sacro attraverso le rovine. Mark Rothko, ebreo ateo, dipinge grandi campi di colore che sembrano aprirsi su abissi luminosi. Guardare un Rothko è esperienza mistica laica: lo spazio del quadro vibra, palpita, attira. Non rappresenta nulla, eppure *presenta* qualcosa. Rothko stesso rifiutava l'etichetta di "astrattista": "Non mi interessa la relazione tra forma e colore. Mi interessano solo le emozioni umane fondamentali: tragedia, estasi, fatalità". I suoi quadri sono icone senza volto, spazi per la contemplazione. Non a caso, la Rothko Chapel a Houston è luogo di preghiera interreligiosa: cristiani, ebrei, musulmani, buddhisti vi meditano.

Anselm Kiefer, tedesco nato nel 1945, lavora sulla memoria della Shoah e sulla teologia negativa. I suoi quadri sono stratificati, materici, pesanti: piombo, paglia, cenere. Sono paesaggi post-apocalittici, rovine che però portano scritte parole bibliche, nomi di angeli, versetti cabalistici. Kiefer cerca Dio nei detriti della storia, nella cenere dei forni crematori. È arte che non consola, ma interroga: dove era Dio ad Auschwitz? La risposta non è data, ma la domanda è mantenuta viva. E mantenere viva la domanda è già forma di ricerca.

Anche l'architettura sacra del Novecento ha prodotto capolavori inquieti. Le Corbusier, razionalista e laico, progetta la cappella di Ronchamp: forme organiche, pareti curve, aperture asimmetriche da cui la luce irrompe violenta. È spazio che disorienta e riorienta, che rompe le attese. Tadao Ando, architetto giapponese influenzato dal buddhismo zen, costruisce la Chiesa della Luce a Osaka: una croce scavata nella parete di cemento grezzo, da cui entra la luce naturale. Nessuna decorazione, nessun ornamento: solo luce e ombra, presenza e assenza. È bellezza minimalista che fa pensare alla *kenosi*, allo svuotamento.

La lezione dell'arte moderna è duplice. Da un lato, mostra che il sacro non coincide con le forme storiche che ha assunto: Dio non ha bisogno del gotico o della pittura rinascimentale per manifestarsi. Dall'altro, testimonia che l'uomo continua a cercare anche quando nega. L'iconoclastia stessa è forma paradossale di ricerca: si distruggono le immagini perché nessuna basta, perché Dio eccede ogni rappresentazione. In questo senso, l'arte contemporanea – nella sua inquietudine e frammentazione – è più vicina alla teologia negativa che al realismo devozionale ottocentesco.

## 2. Musica

### a) *Bach: Soli Deo Gloria*

Johann Sebastian Bach (1685-1750) chiude i suoi manoscritti con l'acronimo *S.D.G.*: *Soli Deo Gloria*, alla sola gloria di Dio. Non è formula di circostanza, ma chiave ermeneutica di tutta la sua opera. Per Bach, luterano ortodosso, la musica non è espressione soggettiva né intrattenimento, ma *teologia sonora*. Comporre è pregare, è predicare senza parole, è ordinare i suoni secondo le leggi armoniche che riflettono l'ordine divino del creato.

La struttura delle composizioni bachiane è di una complessità matematica che rasenta il mistero. Il *Clavicembalo ben temperato*, i *Concerti Brandeburghesi*, l'*Arte della fuga*: opere in cui ogni nota è al suo posto necessario, dove nulla è casuale. Bach usa simbolismi numerici derivati dalla ghematria ebraica e dalla teologia luterana: il tre (Trinità), il dodici (apostoli), il quattordici (B-A-C-H in numerologia tedesca). Ma non è gioco intellettuale: è incarnazione del Logos nel suono. Se il Verbo è razionalità divina che ordina il caos, la musica di Bach è eco di quell'ordine, contrappunto del contrappunto divino.

Le *Passioni* – quella secondo Matteo soprattutto – sono summa teologica in musica. Il racconto della Passione è intervallato da corali luterani (la voce della comunità credente) e da arie solistiche (la voce dell'anima individuale). La tensione tra narrazione oggettiva (Evangelista) e risposta soggettiva (credente) è la stessa dialettica della teologia della giustificazione: Cristo muore per noi (*pro me*), e io rispondo con fede. L'aria contralto "Erbarne dich" (Abbi pietà) è di una bellezza

lacerante: il violino solista piange con voce umana, la voce umana si fonde col violino. Non c'è separazione tra strumento e anima, tra suono e significato. È musica che non rappresenta il dolore, ma è dolore trasfigurato in preghiera.

La *Messa in si minore*, scritta per il rito cattolico (Bach luterano che compone per i cattolici: ecumenismo ante litteram?), è forse il vertice. Il *Kyrie* iniziale è implorazione cosmica, grido di tutta l'umanità. Il *Credo* è professione di fede fatta architettura sonora: ogni articolo del simbolo niceno ha la sua forma musicale corrispondente. *L'Et incarnatus est* è tenerezza incarnata, il *Crucifixus* è discesa negli abissi, il *Resurrexit* è esplosione di gloria. E il *Sanctus* finale: otto voci, orchestrazione ricchissima, un edificio sonoro che sembra voler contenere l'infinito. "Santo, santo, santo": la musica dice ciò che le parole non possono, perché la santità di Dio eccede ogni concetto. Karl Barth, il grande teologo riformato, diceva: "Quando gli angeli fanno musica per Dio, suonano Bach; quando fanno musica tra loro, suonano Mozart". Per Barth, Bach è il musicista teologico per eccellenza: la sua musica non descrive Dio, ma partecipa della gloria divina. Ascoltare Bach è entrare in uno spazio liturgico anche se si è in sala da concerto. La forma sonora trasfigura il tempo profano in tempo sacro.

### b) Mozart: la grazia fatta suono

Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791) è l'opposto di Bach per temperamento e per esiti, eppure anch'egli è via verso il trascendente. Se Bach è struttura rigorosa e meditazione teologica, Mozart è spontaneità, leggerezza, grazia. La sua musica sembra fluire senza sforzo, come se le note si scrivessero da sole. E in questo c'è qualcosa di miracoloso: la facilità di Mozart non è superficialità, ma dono. È bellezza che si dona senza peso, senza volontà di potenza, senza bisogno di dimostrare. Karl Barth, ancora lui, scrisse un intero saggio su Mozart (*Omaggio a Mozart*, 1956), definendolo "parabola del regno dei cieli". Mozart non è compositore "religioso" come Bach: scrisse opere buffe, serenate galanti, musica da camera mondana. Eppure la sua musica ha una qualità angelica, una trasparenza che lascia intravedere l'al di là. Anche nei momenti tragici (il *Requiem*, il secondo atto del *Don Giovanni*), c'è in Mozart una serenità di fondo, una fiducia che nulla può incrinare. È come se avesse intuito che, alla fine, "tutto sarà bene" (Juliana di Norwich).

Il *Requiem*, incompiuto, è enigma musicale e teologico. Scritto negli ultimi mesi di vita, Mozart non riuscì a terminarlo. Il *Lacrimosa* si interrompe bruscamente dopo otto battute: Mozart muore. Ma quelle otto battute sono tra le più commoventi della storia della musica. "Lacrimosa dies illa" (Giorno lacrimevole sarà quello): le lacrime del giudizio universale diventano lacrime di commozione. C'è terrore nel *Dies irae*, ma c'è anche speranza nel *Lux aeterna*. Mozart affronta la morte con la stessa naturalezza con cui ha affrontato la vita: come passaggio, non come annientamento.

Hans Küng, teologo cattolico svizzero, ha dedicato un libro a Mozart (*Mozart. Spuren der Transzendenz*, 1991), sostenendo che la sua musica è "teologia della grazia". Dove Bach è legge (pur trasfigurata), Mozart è grazia pura. La sua musica non dimostra, non argomenta, non convince: seduce. È bellezza che si impone con dolcezza irresistibile. E forse è proprio questa la via più adatta alla sensibilità moderna: non la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, non l'imperativo morale, ma la bellezza che attira senza costringere.

Ascoltare Mozart – il *Clarinet Concerto*, la *Sinfonia n. 41 Jupiter*, il *Requiem* – è esperienza paradossale. Quella musica sembra scritta da sempre, come se esistesse in un empireo platonico e Mozart l'avesse solo trascritta. Ha la necessità del teorema matematico e la libertà dell'improvvisazione. È apollinea e dionisiaca insieme, forma perfetta e contenuto traboccante. E quando finisce, rimane un silenzio abitato: nostalgia di qualcosa che non abbiamo mai posseduto, ma che riconosciamo come patria.

### c) Beethoven: il divino nell'umano

Ludwig van Beethoven (1770-1827) rappresenta un passaggio epocale: dal classicismo al romanticismo, dalla musica come mimesi dell'ordine divino alla musica come espressione della

libertà umana. Se Bach compone per la gloria di Dio e Mozart sembra comporre con la grazia degli angeli, Beethoven compone contro e per l'uomo. È titano che sfida il destino, prometeo che strappa il fuoco agli dèi.

La sua biografia è nota: la sordità progressiva, la solitudine, le tempeste interiori. Ma proprio attraverso questa lotta emerge una dimensione religiosa nuova, drammatica, conquistata. Il Beethoven maturo non riceve la fede come tradizione, la conquista come libertà. La *Missa Solemnis* non è devozione liturgica, ma combattimento spirituale. Il compositore stesso scrisse sul manoscritto: "Dal cuore – possa ritornare al cuore". Non è musica per la liturgia, è preghiera personale che diventa universale.

La *Nona Sinfonia* è manifesto di questa religiosità umanista. Il finale, con l'irruzione del coro sull'*Inno alla gioia* di Schiller, proclama la fratellanza universale: "Tutti gli uomini diventano fratelli". Ma sopra i "milioni" umani, c'è l'invocazione al "Padre amorevole" che "deve abitare sopra il cielo stellato". Non è il Dio cristiano ortodosso, è il Dio dei deisti, del razionalismo illuminista. Eppure è ricerca autentica: Beethoven cerca un divino che sostenga l'umano, che garantisca senso alla lotta per la giustizia e la libertà.

Le ultime Sonate per pianoforte e gli ultimi Quartetti per archi sono testamento spirituale. L'*op. 111*, ultima sonata, si chiude con un'*Arietta* di una semplicità quasi infantile, ma che attraverso variazioni sempre più rarefatte sembra dissolversi nel silenzio. È musica che va oltre se stessa, che tocca una soglia. Il *Quartetto op. 130*, con la *Grande Fuga* originariamente finale, è di una complessità quasi incomprensibile: Beethoven sordo che scrive per un orecchio interiore, musica che anticipa il Novecento. Ma quando sostituisce la Fuga con un finale più accessibile, scrive qualcosa di ancora più misterioso: una semplicità conquistata, una pace dopo la tempesta.

Il sublime beethoveniano è quello kantiano: l'infinito che schiaccia e insieme eleva, il sentimento della propria finitudine che rivela la grandezza dello spirito. Ascoltare Beethoven è fare esperienza del limite e del suo superamento. La sua musica non consola: sfida, provoca, esige. Ma proprio per questo è via spirituale. Non offre risposte, ma tiene aperta la domanda con una tenacia eroica.

#### *d) Il canto gregoriano e la musica liturgica*

Prima di Bach, Mozart e Beethoven, c'è una musica che nasce direttamente nella preghiera: il canto gregoriano. Monodia sacra della Chiesa latina, fissata nell'VIII-IX secolo ma con radici nei salmi ebraici e negli inni cristiani primitivi, il gregoriano è musica che non vuole essere arte, ma liturgia. Non si esegue per un pubblico, si canta per Dio e con Dio.

La caratteristica essenziale del gregoriano è l'anonimato. Non sappiamo chi ha composto quei melismi, quelle antifone, quegli introiti. Sono canto del popolo di Dio attraverso i secoli, sedimentazione orante della Chiesa. Ogni nota è funzionale al testo liturgico: lo sostiene, lo amplifica, lo fa respirare. Il latino, lingua "morta" ma proprio per questo sottratta all'usura quotidiana, diventa lingua sacra che orienta verso l'eterno.

Cantare il gregoriano è esperienza di spossamento. Non c'è virtuosismo solistico, non c'è espressione soggettiva. La voce si inserisce in un flusso che la precede e la supera. È canto corale anche quando è intonato da un solo cantore: sempre si canta in nome della Chiesa, mai in nome proprio. E c'è una qualità contemplativa nel gregoriano: il tempo sembra dilatarsi, respirare con il ritmo della preghiera. I melismi (molte note su una sola sillaba) sono giubilo ineffabile, gioia che eccede le parole e si fa puro canto.

I monaci di Solesmes, nel XIX secolo, hanno riscoperto e codificato il gregoriano dopo secoli di decadenza. E nel Novecento, paradossalmente, proprio mentre la liturgia si rinnovava con il Concilio Vaticano II (che introduceva le lingue vernacole), il gregoriano conosceva un revival culturale. Incisioni discografiche di successo, uso in colonne sonore cinematografiche: il pubblico secolarizzato riscopriva quella musica come antidoto allo stress, come oasi di silenzio. È significativo: anche chi non crede più, trova nel gregoriano qualcosa che manca altrove. Una qualità di presenza, di raccoglimento, di verticalità.

La musica liturgica successiva – la polifonia rinascimentale di Palestrina, i mottetti di Victoria, le Messe di Bruckner – eredita questo spirito. Anche quando diventa complessa e ricchissima, la musica sacra autentica mantiene il carattere liturgico: non esibisce, celebra. Purtroppo, molta musica "religiosa" contemporanea ha perso questa dimensione, scadendo nel sentimentalismo o nel minimalismo commerciale. Ma i capolavori resistono: una Messa di Palestrina, un mottetto di Bruckner continuano a essere vie di trascendenza per chi sa ascoltare.

### 3. Letteratura e poesia

#### a) *Dante: la Commedia come itinerarium mentis in Deum*

La *Divina Commedia* non è solo il capolavoro della letteratura italiana, ma una delle summe spirituali dell'umanità. È poesia che è insieme teologia, filosofia, mistica, visione. Dante costruisce un cosmo ordinato – Inferno, Purgatorio, Paradiso – che è insieme geografia dell'aldilà e mappa dell'anima. Ogni peccato ha il suo luogo, ogni virtù la sua beatitudine. Ma il movimento complessivo è ascensionale: dalla selva oscura alla visione di Dio, dall'errare smarrito alla patria ritrovata.

Il genio di Dante è aver fatto della teologia narrativa. Non espone dottrine astratte, ma racconta incontri, dialoghi, visioni. Le anime dell'Inferno e del Purgatorio hanno volti, storie, passioni. Francesca e Paolo, Pier delle Vigne, Ulisse, il conte Ugolino: figure indimenticabili che incarnano vizi e virtù. E Dante stesso è protagonista, pellegrino che attraversa i regni ultraterreni guidato prima da Virgilio (ragione naturale), poi da Beatrice (grazia e sapienza teologica), infine da san Bernardo (contemplazione mistica).

La struttura numerica della *Commedia* è sinfonia pitagorica. Tre cantiche di trentatré canti ciascuna (più uno introduttivo nell'Inferno: totale cento, numero perfetto). Terzine dantesche incatenate: ABA BCB CDC... Il tre della Trinità permea tutto. E la simmetria: l'ultimo verso di ogni cantica è "stelle", simbolo dell'orientamento verso l'alto. Dante costruisce una cattedrale verbale che riflette l'ordine divino del cosmo.

Ma ciò che rende la *Commedia* universale è la tensione tra giustizia e misericordia, tra necessità teologica e libertà poetica. Dante giudica severamente (Bonifacio VIII all'Inferno, imperatori in Paradiso), ma anche si commuove (il pianto per Francesca, la pietà per Pier delle Vigne). E soprattutto cerca: cerca Beatrice, cerca il senso della propria vita, cerca Dio. Il paradosso è che Dante descrive il Paradiso – ciò che per definizione eccede ogni descrizione – e ci riesce proprio dichiarando il fallimento. L'ultimo canto è crescendo di impotenza verbale: "da quinci innanzi il mio veder fu maggio / che l'parlar mostra" (da qui in poi la mia visione fu maggiore di quanto il parlare possa mostrare). Il poeta dice che non può dire, ma dicendolo *dice*. È teologia negativa in poesia.

L'ultimo verso della *Commedia* è forse il più vertiginoso della letteratura occidentale: "l'amor che move il sole e l'altre stelle". Dante ha visto Dio come Trinità, come tre cerchi di luce che si compenetrano, e al centro il volto umano di Cristo. Ma non riesce a descriverlo: la visione si sottrae. Resta però la certezza che tutto – il suo desiderio, il movimento dei cieli, la storia umana – è mosso dall'Amore. Non un amore sentimentale, ma l'Amore ontologico che è Dio stesso. La *Commedia* si chiude su questa parola, e si chiude aprendosi: l'amore muove anche il lettore, anche noi, anche adesso.

#### b) *Dostoevskij: "La bellezza salverà il mondo"*

Fëdor Dostoevskij (1821-1881) è il romanziere dell'inquietudine religiosa. I suoi personaggi sono ossessionati da Dio: lo cercano, lo negano, lo bestemmiano, lo implorano. Nei *Fratelli Karamazov*, Ivan presenta il suo celebre "poema" del Grande Inquisitore: Cristo torna sulla terra durante l'Inquisizione spagnola, e il vecchio Inquisitore lo fa arrestare. Nel colloquio notturno in cella, l'Inquisitore accusa Cristo di aver dato agli uomini la libertà, peso insopportabile. Gli uomini

preferiscono il pane alla libertà, la sicurezza al rischio. La Chiesa ha dovuto "correggere" l'opera di Cristo, togliere la libertà per dare la felicità.

È una delle pagine più potenti della letteratura mondiale. Ivan, ateo per compassione (rifiuta Dio perché non accetta il dolore degli innocenti), mette in bocca all'Inquisitore tutte le obiezioni contro il cristianesimo. E Cristo? Tace. Non risponde con argomenti, ma alla fine bacia l'Inquisitore sulle labbra. Il bacio è risposta senza parole, amore che non dimostra ma si dona. E l'Inquisitore, turbato, lascia andare Cristo: "Va' e non tornare più". Ma quel bacio brucia: non si può tornare indietro dopo essere stati amati così.

Dostoevskij non dà risposte facili. Le obiezioni di Ivan restano, il dolore dei bambini resta. Ma contro il nichilismo di Ivan (e di Kirillov ne *I demoni*), Dostoevskij oppone figure di santità: lo starec Zosima, il principe Myškin (*L'idiota*), Sonia Marmeladova (*Delitto e castigo*). Sono santi folli, scandalosi per la ragione, ma luminosi per il cuore. Zosima predica la responsabilità universale: "Ognuno è colpevole di tutto davanti a tutti". Non moralismo individualistico, ma solidarietà ontologica: siamo un solo corpo, il peccato di uno è peccato di tutti, la santità di uno è redenzione di tutti.

E c'è quella frase enigmatica ne *L'idiota*: "La bellezza salverà il mondo". Non è estetismo: la bellezza di cui parla Dostoevskij è Cristo stesso, il Crocifisso-Risorto. Ma è bellezza paradossale, tragica, che passa attraverso la croce. Il principe Myškin, puro e innocente, viene distrutto dal mondo. Eppure il suo passaggio lascia traccia: qualcosa cambia in chi lo incontra. La bellezza non salva con la forza, salva con la debolezza. È kenosi, abbassamento, vulnerabilità che diventa redenzione.

Dostoevskij è maestro per l'educazione dei giovani perché non predica, ma mostra. Mostra la lotta tra fede e ateismo nell'anima stessa, il desiderio di credere e l'impossibilità di credere. "Io non sono un fanciullo credente", scrive in una lettera, "la mia fede è passata attraverso il crogiolo del dubbio". Proprio per questo la sua testimonianza è credibile: non impone certezze, ma condivide la ricerca. E lascia aperta la domanda: se la bellezza salva, perché il mondo è così brutto? Ma forse è proprio questa la sfida: credere nella bellezza nonostante tutto, custodirla come promessa in mezzo alle rovine.

### c) Hopkins: *inscape e instress*

Gerard Manley Hopkins (1844-1889), gesuita inglese, è poeta della presenza divina nel creato. Convertito dall'anglicanesimo al cattolicesimo (scandalo nella vittoriana Inghilterra), entra nella Compagnia di Gesù e per anni non scrive più poesia, per obbedienza. Quando riprende, la sua poesia è esplosione linguistica: inventa parole, spezza sintassi, accumula suoni. È barocco verbale che vuole catturare l'irripetibilità di ogni cosa.

I concetti chiave sono *inscape* e *instress*. *Inscape* è la forma interiore di ogni ente, ciò che lo rende unico, irriducibile. Non l'essenza universale (come nella metafisica tradizionale), ma la singolarità irripetibile. Questo falco, questa quercia, questa onda: non sono esemplari di specie, ma *haecceitas*, "questità" (Duns Scoto, maestro di Hopkins). E *instress* è lo stress, la tensione, l'energia che tiene insieme l'*inscape* e lo comunica all'osservatore. È l'atto di essere che fiorisce nella forma.

Hopkins guarda il mondo con occhi francescani: ogni creatura loda Dio semplicemente essendo se stessa. La poesia *God's Grandeur* inizia così: "The world is charged with the grandeur of God. / It will flame out, like shining from shook foil" (Il mondo è carico della grandezza di Dio. / Scintillerà, come luce di lamina scossa). Il mondo è teofania, sacramento continuo. Ma gli uomini non vedono: "have trod, have trod, have trod" (hanno calpestato, calpestato, calpestato). Eppure la natura si rinnova, perché "lives the dearest freshness deep down things" (vive la più cara freschezza nel profondo delle cose). È lo Spirito che cova sul mondo come colomba: "the Holy Ghost over the bent / World broods with warm breast and with ah! bright wings".

La lingua di Hopkins è ostica, piena di neologismi e arcaismi. Ma quando si entra nel suo ritmo (*sprung rhythm*, ritmo saltellante che imita il parlato e il canto), si scopre una gioia panica, un'ebbrezza del reale. *Pied Beauty* (Bellezza screziata) loda Dio per tutte le cose "pezzate",

macchiate, irregolari: "Glory be to God for dappled things" (Gloria a Dio per le cose screziate). Non la perfezione astratta, ma la vita concreta nella sua varietà. E conclude: "He fathers-forth whose beauty is past change: / Praise him" (Egli genera-verso-il-futuro, la cui bellezza è oltre il cambiamento: / Lodatelo).

Ma Hopkins conosce anche la notte oscura. *I wake and feel the fell of dark, not day* è grido di desolazione: il buio interiore, il senso di lontananza da Dio. "I am gall, I am heartburn. God's most deep decree / Bitter would have me taste: my taste was me" (Sono fiele, sono bruciore di stomaco. Il decreto più profondo di Dio / Vuole che io gusti l'amaro: il mio sapore ero io). L'esperienza mistica passa attraverso il disgusto di sé, la nausea esistenziale. Ma Hopkins non smette di pregare: anche il lamento è preghiera.

Per i giovani educatori, Hopkins offre una via: educare lo sguardo alla singolarità. Contro la massificazione e l'omologazione, vedere l'*inscape* di ogni persona. Ciascuno è capolavoro irripetibile, parola unica che Dio pronuncia. E educare alla lode: non nonostante le imperfezioni, ma *nelle* imperfezioni. La bellezza screziata, ferita, zoppa è più vera della perfezione astratta.

#### d) Poeti del Novecento: cercare Dio dopo la "morte di Dio"

Il Novecento ha proclamato la "morte di Dio" (Nietzsche), ha visto Auschwitz e Hiroshima, ha sperimentato il nichilismo. Eppure, o proprio per questo, molti poeti hanno continuato a cercare. Non con la certezza di Dante, ma con l'inquietudine di chi sa che Dio, se c'è, è nascosto.

**T.S. Eliot** (1888-1965), convertito dall'agnosticismo all'anglicanesimo, scrive *Four Quartets*, poema sulla ricerca del punto fermo in un mondo in movimento. "At the still point of the turning world" (Nel punto fermo del mondo che gira): c'è un centro immobile che non è astrazione, ma presenza. E la via per raggiungerlo passa attraverso l'umiltà, il distacco, l'attesa. "Wait without hope / For hope would be hope for the wrong thing" (Aspetta senza speranza / Perché la speranza sarebbe speranza della cosa sbagliata). È mistica apofatica, via negativa: spogliarsi di ogni rappresentazione di Dio per lasciare che Dio si manifesti.

**Rainer Maria Rilke** (1875-1926), boemo di lingua tedesca, oscilla tra paganesimo estetico e cristianesimo eterodosso. Le *Elegie duinesi* sono lamento cosmico: l'uomo è l'essere che dice "Io", ma proprio per questo è separato dall'innocenza animale e dall'eternità angelica. "Chi, se io gridassi, mi udrebbe fra le schiere / degli angeli?" (Prima elegia). Eppure Rilke cerca angeli, cerca una trascendenza. E nelle *Elegie* trova una risposta paradossale: l'uomo deve "dire" il mondo, nominare le cose, salvarle nell'interiorità. "Forse siamo qui per dire: casa, / ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutta, finestra" (Nona elegia). Il poeta è custode delle cose, le salva dall'oblio nominandole. È sacerdozio laico, ma non ateo: dietro le cose traspaiono le "figure" eterne.

**Giuseppe Ungaretti** (1888-1970), italiano d'Egitto, vive il dramma della guerra e della morte del figlio. Le sue poesie brevissime sono schegge, grida. "M'illumino / d'immenso" (*Mattina*): due versi che dicono l'esperienza dell'assoluto che irrompe. E dopo la morte del figlio Antonietto, scrive *Il dolore*, raccolta devastante. Ma non c'è ribellione nichilista: c'è invocazione. "Disperazione che incessante aumenta / la vita, / Disperato gridare / d'un popolo di morti ..." (*Mio fiume anche tu*). Il dolore non annulla la ricerca, la radicalizza. Dio è cercato nell'assenza, invocato nel silenzio.

Questi poeti mostrano che la ricerca continua anche – forse soprattutto – nell'epoca del disincanto. Non offrono consolazioni, ma tengono aperta la ferita della domanda. E forse è proprio questo ciò di cui i giovani hanno bisogno: non risposte preconfezionate, ma testimoni della ricerca onesta, che non nascondono il dubbio ma non rinunciano alla speranza.

## C) L'esperienza estetica come paradigma dell'incontro

### 1. La passività estatica: essere afferrati dalla bellezza

C'è una differenza radicale tra guardare e *vedere*, tra ascoltare e *sentire*. La vera esperienza estetica non è atto del soggetto che possiede l'oggetto, ma è accadimento in cui il soggetto è posseduto. Quando si è davanti a una bellezza autentica – che sia il *Giudizio universale* di Michelangelo, il

secondo movimento della Settima di Beethoven, un verso di Leopardi – non si decide di emozionarsi: si è presi, rapiti, afferrati.

Questa struttura *passiva* dell'esperienza estetica è decisiva. Nella modernità, specialmente dopo Cartesio e Kant, il soggetto è sovrano: conosce, vuole, giudica. Ma la bellezza rovescia questa sovranità. Non sono io che mi approprio della bellezza, è la bellezza che mi espropria. L'*ex-stasis* (essere fuori di sé) non è figura retorica, ma struttura ontologica dell'incontro con il bello. Per un istante, esco dal mio io chiuso, mi apro a qualcosa di più grande. È vulnerabilità, esposizione, dono di sé.

Questa passività non è debolezza, ma disponibilità. Romano Guardini distingue tra *attività* (fare, produrre, volere) e *accoglienza* (lasciare accadere, ricevere, contemplare). La civiltà moderna ha ipertrofizzato l'attività, dimenticando l'accoglienza. Ma senza accoglienza non c'è incontro: né con la bellezza, né con l'altro, né con Dio. Educare alla bellezza significa educare all'accoglienza, alla capacità di farsi toccare senza difese.

Certo, c'è il rischio della passività patologica, del lasciarsi travolgere da emozioni che non si sanno integrare. Non ogni emozione estetica è autentica: può essere sentimentalismo, fascinazione superficiale, estetismo. Occorre discernimento. Ma il rischio non deve far dimenticare la verità: senza la capacità di essere afferrati, l'uomo rimane chiuso in se stesso, incapace di trascendenza.

## **2. Il carattere gratuito: il bello non serve, ma libera**

Uno dei caratteri essenziali della bellezza è la gratuità. L'utile serve a qualcosa, il bello è e basta. Non si guarda un tramonto per ottenere un risultato, non si ascolta una sinfonia per aumentare la produttività. La bellezza non ha finalità esterna a sé: è fine a se stessa. Ed è proprio questa gratuità che la rende liberante.

Kant, nell'*Analisi del bello*, definisce il bello come "ciò che piace senza interesse". Non interesse nel senso di attenzione, ma di tornaconto, utilità. Il giudizio estetico è disinteressato: non chiedo "a cosa serve?", ma semplicemente contemplo. E in questa contemplazione gratuita, scopro una libertà: libertà dall'utilità, dal calcolo, dalla logica mezzi-fini che domina il mondo della prassi. Questa dimensione è cruciale in un'epoca dominata dal paradigma dell'efficienza. Tutto deve "servire", essere funzionale, produrre risultati misurabili. Anche l'educazione rischia di essere ridotta ad addestramento professionalizzante. Ma l'umano non si riduce all'utile. C'è una dimensione gratuita – il gioco, l'arte, l'amicizia, la contemplazione – che costituisce l'uomo più del lavoro. Schiller, nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, scrive: "L'uomo gioca solo quando è uomo nel pieno senso della parola, ed è pienamente uomo solo quando gioca". Non frivolezza, ma serietà più alta: quella del superfluo necessario.

La via della bellezza è quindi via di liberazione. Libera dal funzionalismo, dall'alienazione, dalla riduzione dell'uomo a ingranaggio. E libera *per* qualcosa: per la contemplazione, per la gioia, per la gratuità dell'amore. Non a caso, i mistici parlano di "gioco divino": Dio crea per puro amore, non per bisogno. La Trinità è eterna festa, danza di amore gratuito. E l'uomo, immagine di Dio, è chiamato a questa gratuità.

## **3. La dimensione comunitaria: la bellezza crea comunione**

Guardini, in uno dei suoi saggi più belli (*La realtà umana del Signore*), scrive che la bellezza ha una dimensione comunitaria intrinseca. Quando si è davanti a qualcosa di bello, si desidera dividerlo. "Guarda!", "Ascolta!": spontaneamente si vuole che l'altro partecipi. La bellezza crea comunione, perché ciò che è veramente bello non può essere posseduto privatamente. È dono che si moltiplica nella condivisione.

Questo vale per tutte le arti, ma specialmente per quelle comunitarie: il teatro, il coro, la liturgia. Cantare insieme un corale, assistere a una rappresentazione teatrale, celebrare la liturgia: esperienze in cui l'io si dissolve nel noi senza annullarsi. L'individuo partecipa a qualcosa che lo trascende, ma proprio così si realizza pienamente. Non è massificazione, perché ciascuno conserva il proprio ruolo unico; ma non è neppure individualismo, perché il senso sta nel tutto.

La liturgia cristiana è l'esempio più alto di questa dinamica. Non è espressione devozionale individuale (pregare da soli), né spettacolo cui si assiste passivamente (teatro). È azione comune (*leitourgia*, azione del popolo) in cui ciascuno ha la propria parte: il celebrante, il coro, l'assemblea. E tutti insieme celebrano qualcosa che li trascende: la presenza di Cristo. La bellezza della liturgia – quando c'è, quando non è banalizzata o deturpata – è bellezza che fa Chiesa, che edifica la comunità.

Questa dimensione comunitaria ha conseguenze pedagogiche importanti. Educare alla bellezza significa educare alla condivisione, al riconoscimento dell'altro, alla gioia comune. Contro l'individualismo consumistico (ognuno con le proprie cuffie, isolato nella propria bolla), riscoprire esperienze estetiche comuni: andare insieme a un concerto, visitare una mostra, leggere e discutere una poesia. La bellezza unisce, perché rimanda a un Bene comune che tutti cercano e nessuno possiede interamente.

#### **4. Bellezza e verità: lo splendore della forma che rivela il senso**

C'è un dibattito antico: la bellezza è soggettiva o oggettiva? "De gustibus non est disputandum", dice il proverbio: dei gusti non si discute. Ma è davvero così? Se la bellezza fosse puramente soggettiva, perché dovremmo educare ad essa? Perché ci sono capolavori riconosciuti universalmente, attraverso culture e secoli?

La tradizione classica, da Platone a Tommaso, sostiene la convertibilità dei trascendentali: *ens*, *verum*, *bonum*, *pulchrum* si implicano reciprocamente. Ciò che è, è vero, buono e bello. Il bello è "splendore del vero" (Platone) o "splendore della forma" (Tommaso): la verità che si manifesta, che si fa trasparente. Non c'è bellezza senza verità, perché una forma che non rivela nulla, che è pura apparenza, è solo decorazione o inganno.

Ma attenzione: la verità di cui parla la bellezza non è quella della scienza o della logica. Non è verità dimostrabile, misurabile, controllabile. È verità *simbolica*, che si dona attraverso la forma sensibile senza esaurirsi in essa. Il simbolo (dal greco *sym-ballein*, mettere insieme) unisce il visibile e l'invisibile, il finito e l'infinito. L'icona è simbolo: non è solo legno e pigmenti, ma finestra sull'eterno. Così la poesia, la musica, l'architettura sacra.

Questo significa che la bellezza autentica ha una dimensione oggettiva, anche se non nel senso della scienza positiva. C'è una *verità* della bellezza, che si impone a chi sa vedere. Certo, bisogna educare lo sguardo: non tutti vedono nello stesso modo. Ma questo non rende la bellezza arbitraria. Come dice Gadamer (*Verità e metodo*), l'opera d'arte autentica ha un "eccedenza di senso" che resiste alle interpretazioni riduttive. Può essere letta in modi diversi, ma non in modo qualsiasi. L'opera stessa pone vincoli all'interpretazione.

Educare alla bellezza significa quindi educare alla verità, ma non in modo dogmatico o impositivo. Significa accompagnare nella scoperta della forma, aiutare a vedere ciò che a prima vista sfugge. È maieutica estetica: far partorire lo sguardo contemplativo che ciascuno ha potenzialmente, ma che deve essere risvegliato. E quando si vede veramente, si riconosce: "Sì, è così". Non imposizione esterna, ma evidenza interiore.

---

#### **Conclusione: La bellezza come promessa e provocazione**

Giunti al termine di questo itinerario attraverso le arti, cosa possiamo dire sulla bellezza come via verso Dio? Anzitutto, che è via *reale*: non secondaria, non accessoria, ma costitutiva. L'uomo cerca Dio anche – forse soprattutto – attraverso la bellezza, perché la bellezza tocca prima della ragione e più in profondità della volontà.

Ma è via esigente. La bellezza autentica non consola a buon mercato, non rassicura. Disturba, provoca, esige conversione dello sguardo. Balthasar scrive: "La bellezza rapisce l'uomo nell'azione" (*Herrlichkeit*). Non lascia quieti, ma trasforma. Chi ha visto la bellezza non può più vivere come prima.

In secondo luogo, la via della bellezza è via *incarnata*. Non è fuga nel puro spirito, ma passaggio attraverso la materia: colori, suoni, parole, pietra. È via profondamente cristiana, perché il

cristianesimo è religione dell'Incarnazione. Il Verbo si è fatto carne, e così facendo ha santificato la materia, l'ha resa capace di portare il divino. Ogni arte autentica continua questa logica incarnazionista: fa risplendere lo spirito nella carne del mondo.

In terzo luogo, è via *democratica* nel senso più alto. Non richiede cultura filosofica o teologica sofisticata. Un analfabeta davanti a un'icona, un bambino che ascolta un canto, possono essere toccati dal mistero. La bellezza è universalmente accessibile, pur richiedendo educazione per essere pienamente accolta. È dono gratuito che si offre a tutti, ma che ciascuno riceve secondo la propria capacità.

Tuttavia, dobbiamo riconoscere anche le ambiguità e i pericoli. La bellezza può diventare *estetismo*: culto della forma fine a se stessa, senza apertura al mistero. Può degenerare in *idolatria*: adorazione dell'opera invece del Dio che essa indica. Può essere usata come *oppio*: consolazione sentimentale che anestetizza invece di risvegliare. Non ogni bellezza è via verso Dio: c'è anche la bellezza che chiude, che seduce per trattenere, che promette infinito e consegna al finito.

Come discernere? Il criterio cristiano è sempre lo stesso: la croce. La bellezza che salva è quella che passa attraverso il venerdì santo, che conosce il brutto, il dolore, la kenosi. È la bellezza del Crocifisso, "senza apparenza né bellezza" (Is 53), eppure "il più bello tra i figli dell'uomo" (Sal 45). Questa dialettica – bruttezza che diventa bellezza, morte che diventa vita – è il cuore della rivelazione cristiana. E le opere che portano questo segno, che non nascondono la ferita ma la trasfigurano, sono quelle più autentiche.

### **La bellezza nell'educazione dei giovani**

Per chi lavora con i giovani, la *via pulchritudinis* offre possibilità immense. I giovani sono naturalmente sensibili alla bellezza: la cercano nella musica, nell'arte, nel cinema, persino nei videogiochi. Ma spesso consumano bellezze effimere, progettate per sedurre e dimenticare. L'educazione estetica diventa quindi urgenza pedagogica.

Non si tratta di imporre i classici con atteggiamento elitario ("dovreste apprezzare Bach invece che la trap"). Si tratta di *accompagnare* nella scoperta della bellezza profonda, quella che resiste al tempo perché tocca l'eterno. Proporre esperienze concrete: visitare insieme una cattedrale, ascoltare un quartetto dal vivo, leggere ad alta voce un canto di Dante. Creare spazi di silenzio e contemplazione in un mondo di rumore e velocità.

Soprattutto, testimoniare che la bellezza *salva davvero*. Non con parole, ma con lo sguardo: quello dell'educatore che sa ancora stupirsi, che non ha perso la capacità di essere afferrato. I giovani percepiscono l'autenticità. Se vedono un adulto per cui Bach o Dante sono compagni di vita, non reperti museali, si incuriosiscono. La bellezza si trasmette per contagio, non per imposizione.

E poi accompagnare la ricerca dove essa porta: verso l'Autore della bellezza. Senza forzare, senza strumentalizzare l'esperienza estetica a fini apologetici. La bellezza parla da sé, indica oltre se stessa. L'educatore deve solo custodire quello spazio di apertura, di domanda. "Perché questa musica mi commuove? Cosa mi dice questa cattedrale? Perché questi versi mi inquietano?".

Domande che, se mantenute vive, conducono alla Domanda.

### **Metafora conclusiva: La finestra**

Se dovessimo riassumere in un'immagine la *via pulchritudinis*, potremmo usare la metafora della *finestra*. L'opera d'arte – sia essa icona, cattedrale, sinfonia, poesia – è finestra aperta sull'infinito. Non è l'infinito stesso (sarebbe idolatria), ma permette di intravederlo. La cornice è necessaria: senza forma, senza bellezza sensibile, non ci sarebbe apertura. Ma la cornice non è il fine: è per guardare oltre.

C'è chi si ferma alla cornice, ammira il legno intagliato, i colori della vernice: è l'estetismo, l'arte per l'arte. C'è chi non vede neppure la finestra, perché la parete è troppo sporca o lui troppo distratto: è l'incapacità estetica, l'analfabetismo spirituale della nostra epoca. Ma c'è anche chi, guardando la finestra, vede il paesaggio oltre: e allora la finestra diventa trasparente, quasi scompare. Resta solo lo stupore per ciò che si intravede.

Ecco la bellezza autentica: finestra che si fa trasparente. Non nega se stessa (rimane forma, colore, suono), ma si offre come tramite. E chi guarda attraverso, chi ascolta attraverso, chi contempla attraverso, è condotto oltre. Dove? Verso la Bellezza increata, fonte di ogni bellezza creata. Verso il Volto che ogni volto promette, la Voce che ogni musica annuncia, la Luce che ogni luce riflette. La *via pulchritudinis* non è scorciatoia né via trionfale. È sentiero stretto, che richiede purificazione dello sguardo e educazione del desiderio. Ma è via reale, battuta da millenni di cercatori: poeti e mistici, artisti e santi, credenti e atei inquieti. Tutti accomunati dalla stessa intuizione: che il bello non è solo piacevole, ma *vero*; non solo consolante, ma *salvifico*. Che la bellezza, alla fine, ha ragione.

E forse, in un'epoca che ha smarrito il linguaggio concettuale della metafisica e il linguaggio normativo dell'etica, la bellezza resta l'ultima lingua comune. L'ultimo alfabeto condiviso tra credenti e non credenti, tra culture diverse, tra generazioni. Tutti possiamo ancora commuoverci davanti a un tramonto, a una melodia, a un verso che ci trafigge. In quella commozione, in quello stupore, c'è un'apertura. Una breccia nell'armatura dell'io autosufficiente. Un varco per la trascendenza.

Compito dell'educatore – e di ogni credente che voglia essere testimone – è custodire quella breccia, mantenere aperto quel varco. Non riempirlo subito con dottrine o moralismi, ma lasciare che respiri. Lasciare che la bellezza parli. E poi, forse, sussurrare: "Vedi? Questo che cerchi, questo che ti afferra, questo che non riesci a nominare... ha un Nome. Ed è venuto a cercarti prima che tu lo cercassi".

---

---

## **Bibliografia essenziale**

### **Testi fondativi:**

- Platone, *Simposio e Fedro*
- Agostino, *Confessioni*, libro X
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5 e q. 39

### **Teologia estetica:**

- Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, 7 voll., Jaca Book
- Romano Guardini, *L'opera d'arte*, Morcelliana
- Pavel Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Paoline

### **Filosofia della bellezza:**

- Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza
- Martin Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*
- Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani

### **Musica e teologia:**

- Karl Barth, *Omaggio a Mozart*, Morcelliana
- Hans Küng, *Mozart. Tracce di trascendenza*, Queriniana
- Jeremy Begbie, *Theology, Music and Time*, Cambridge University Press

### **Letteratura e spiritualità:**

- Dante Alighieri, *Divina Commedia* (edizione commentata a scelta)
- Hans Urs von Balthasar, *Teodrammatica* vol. I (sulla letteratura)
- Michael Edwards, *Towards a Christian Poetics*, Macmillan

### **Studi sull'icona:**

- Pavel Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi
- Olivier Clément, *La Chiesa ortodossa*, Queriniana
- Leonid Uspenskij, *La teologia dell'icona*, La Casa di Matriona

### **Per l'educazione estetica:**

- Friedrich Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Armando
- Rudolf Steiner, *L'essenza delle arti*, Antroposofica
- Luigi Giussani, *Il senso religioso*, BUR (cap. sulla bellezza)

## IV. LA RICERCA ATTRAVERSO L'ETICA E LA GIUSTIZIA

### La dimensione morale come apertura all'Assoluto

---

#### **Introduzione: L'imperativo che trascende**

Esiste un'esperienza che attraversa ogni vita umana con la forza di un comando ineludibile: la voce della coscienza. Non si tratta di una voce fisica, né di un ragionamento calcolato. È qualcosa di più originario, di più profondo. Quando percepiamo l'ingiustizia di un'azione, quando avvertiamo il rimorso per una scelta compiuta, quando riconosciamo nel volto dell'altro una dignità inviolabile, entriamo in contatto con una dimensione che eccede la nostra volontà soggettiva. L'esperienza morale non è semplicemente l'applicazione di norme convenzionali o l'adesione a codici socialmente condivisi: è l'apertura a una trascendenza che ci abita e ci costituisce.

Il filosofo Emmanuel Lévinas ha espresso questa intuizione con parole radicali: il volto dell'altro mi comanda "non uccidere" prima di ogni ragionamento, prima di ogni calcolo di utilità. Questo comando etico non viene da me, non è una mia produzione: mi precede, mi convoca, mi costituisce come soggetto responsabile. L'etica, in questa prospettiva, non è una disciplina tra le altre, ma la struttura stessa dell'essere-in-relazione, il luogo originario dove si manifesta la trascendenza.

La domanda che questo capitolo intende esplorare è profonda e inquietante: perché dovrei? Perché non posso semplicemente seguire i miei desideri immediati, il mio tornaconto personale? Da dove viene questa esigenza di giustizia che abita la coscienza umana? E soprattutto: questa esigenza rimanda a qualcosa che la trascende, a un Bene assoluto, a un Dio che fonda e garantisce l'ordine morale?

Non sono interrogativi astratti. Ogni educatore che lavora con i giovani li incontra nella loro forma più cruda e diretta. "Perché non dovrei mentire, se mi conviene?", "Perché dovrei preoccuparmi degli altri, se nessuno si preoccupa di me?", "Chi decide cosa è bene e cosa è male?". Domande che emergono non da cinismo, ma da una sincera ricerca di senso in un mondo dove le certezze morali tradizionali sembrano essersi dissolte.

#### **A) La coscienza morale come via verso l'Assoluto**

##### *Il tribunale interiore*

Quando Giovanni Henry Newman rifletteva sulla natura della coscienza, la definiva come "aboriginal vicar of Christ" – il vicario originario di Cristo. Un'espressione audace, che indica come la voce della coscienza non sia semplicemente un prodotto dell'educazione o della cultura, ma qualcosa di più originario, quasi un'eco della voce divina nell'interiorità umana. Newman non intendeva dissolvere la coscienza in una sorta di illuminazione mistica privata, ma riconoscere in essa una presenza che trascende l'io empirico.

La fenomenologia della coscienza morale rivela caratteristiche peculiari. Innanzitutto, la sua alterità: quando la coscienza parla, non sembra essere semplicemente "io" che parlo a me stesso. C'è un'istanza altra, che mi giudica, che mi chiama a rendere conto. Questa alterità si manifesta nel rimorso: quando ho compiuto un'azione che riconosco come ingiusta, non posso semplicemente decidere di non sentirmi in colpa. Il rimorso si impone con una forza che eccede la mia volontà. In secondo luogo, la sua assolutezza: il comando morale non si presenta come un consiglio prudenziale ("sarebbe meglio se..."), ma come un imperativo incondizionato. Kant lo aveva compreso con lucidità straordinaria: l'imperativo categorico – "Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere come principio di una legislazione universale" – non ammette compromessi, non dipende dalle circostanze, non si piega alle convenienze. È assoluto.

Ma questa assolutezza da dove viene? Kant rispondeva postulando Dio come garante dell'ordine morale. Non una dimostrazione teoretica, ma un'esigenza della ragion pratica: se devo agire moralmente, devo poter sperare che il bene trionfi, che la giustizia si compia, che la virtù sia ricompensata. E questo è possibile solo se esiste un Dio che assicura l'armonia ultima tra moralità e felicità.

La soluzione kantiana ha il pregio di non ridurre la morale a calcolo utilitaristico, ma presenta anche delle fragilità. Il postulato pratico rimane, appunto, un postulato: qualcosa che devo ammettere perché necessario alla vita morale, ma non qualcosa che posso conoscere con certezza teoretica. Dio diventa così una sorta di garanzia funzionale, più che una presenza vivente.

### *La legge naturale: iscrizione divina o proiezione antropologica?*

La tradizione tomista ha sviluppato una concezione differente e complementare: la legge naturale. Secondo Tommaso d'Aquino, esiste una legge eterna nella mente divina, che ordina tutto il creato verso il suo fine. L'uomo, essendo dotato di ragione, partecipa di questa legge eterna attraverso la legge naturale: la capacità di riconoscere, per natura, i principi fondamentali del bene e del male. La legge naturale non è un codice esterno imposto dall'alto, ma una luce interiore che guida la ragione pratica. I suoi principi primi sono evidenti e universali: "fare il bene ed evitare il male", "non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te", "rispettare la vita umana". Da questi principi primi derivano, attraverso il ragionamento pratico, le norme più specifiche.

Questa concezione ha una forza notevole: radica la morale nella struttura stessa dell'essere, evitando sia il volontarismo (Dio comanda arbitrariamente ciò che è bene) sia il soggettivismo (io decido cosa è bene). Il bene non dipende né dalla volontà divina né da quella umana, ma dalla natura delle cose, che però a sua volta è creata da Dio. C'è un ordine oggettivo, riconoscibile dalla ragione, che rimanda al Creatore.

Tuttavia, la modernità ha sottoposto questa concezione a critiche radicali. Ludwig Feuerbach avrebbe detto che la legge naturale non è altro che una proiezione: l'uomo attribuisce a Dio e alla natura ciò che in realtà è solo una sua costruzione culturale. Friedrich Nietzsche avrebbe sorriso sarcasticamente: la genealogia della morale mostra come i valori non siano eterni e oggettivi, ma prodotti storici, espressioni di volontà di potenza mascherate da verità assolute.

La sfida è seria. Come distinguere tra ciò che è davvero universale e ciò che è solo la generalizzazione dei costumi di una particolare cultura? La schiavitù, la subordinazione della donna, la pena di morte sono state giustificate per secoli in nome della legge naturale. Questo non dimostra che il concetto stesso sia infondato, ma impone umiltà e vigilanza critica.

### *Lévinas e la priorità dell'altro*

Emmanuel Lévinas ha tentato una via diversa e più radicale. Per lui, l'etica non è una disciplina filosofica tra le altre, ma la filosofia prima. Prima ancora di chiedermi "che cosa è l'essere?", devo confrontarmi con la responsabilità verso l'altro. Il volto dell'altro – nudo, vulnerabile, esposto – mi interpella con una forza che precede ogni mia iniziativa. Questo volto mi dice: "non uccidermi", "non abbandonarmi", "rispondi di me".

Questa responsabilità è asimmetrica e infinita. Asimmetrica perché non è reciproca: io sono responsabile dell'altro prima ancora che l'altro sia responsabile di me. Infinita perché non può mai essere completamente assolta: più rispondo, più scopro nuove esigenze, nuove chiamate. Non posso mai dire: "ho fatto abbastanza, ora sono a posto".

Per Lévinas, questa esperienza etica è l'esperienza stessa dell'Infinito. Non l'infinito matematico, né l'infinito cosmologico, ma l'Infinito che si presenta nel finito dell'altro uomo. Il volto è traccia di Dio, senza essere Dio. Lévinas, ebreo profondamente segnato dalla Shoah, rifiuta ogni teologia che pretenda di afferrare Dio in concetti o dimostrazioni. Dio si manifesta obliquamente, nell'appello etico, nella responsabilità per l'altro.

Questa prospettiva ha una forza pedagogica straordinaria. Quando un giovane chiede "perché dovrei preoccuparmi degli altri?", la risposta lévinasiana non è un argomento, ma un'indicazione

fenomenologica: guarda il volto dell'altro, davvero. Non ridurlo a oggetto, a strumento, a numero. Riconosci in lui la vulnerabilità che chiede risposta. Se lo fai, scoprirai che la domanda etica non viene da te, ma ti precede e ti costituisce.

### *Il fenomeno del rimorso: la voce che non tace*

C'è un'esperienza morale particolarmente rivelatrice: il rimorso. Non la semplice paura delle conseguenze (timore di essere scoperti, puniti), ma il disagio interiore che accompagna la coscienza di aver commesso un'ingiustizia. Il rimorso ha caratteristiche paradossali: non posso liberarmene con un atto di volontà, non posso semplicemente decidere di non sentirmi in colpa. Il rimorso si impone, persiste, tormenta.

Dostoevskij ha esplorato questa dinamica con una profondità abissale in "Delitto e castigo".

Raskol'nikov uccide razionalmente, seguendo una teoria che giustifica l'omicidio dell'usuraia in nome di un bene superiore. Ma la ragione calcolatrice non può spegnere la voce della coscienza. Il rimorso lo perseguita, lo distrugge dall'interno, fino a quando non trova pace solo nella confessione e nell'espiazione. Il rimorso è la voce di qualcosa in noi che resiste alla nostra razionalizzazione, che rivendica un'istanza più profonda.

Questa voce da dove viene? Per la psicanalisi freudiana, il Super-Io interiorizza le norme genitoriali e sociali, creando un'istanza censoria. Ma questa spiegazione, pur contenendo elementi di verità, non rende conto dell'esperienza del rimorso autentico: quando mi sento in colpa per aver ferito qualcuno, non sto semplicemente violando una norma appresa, ma riconoscendo di aver tradito qualcosa di più fondamentale.

Il rimorso testimonia una verità scomoda: non sono padrone assoluto di me stesso. C'è in me un'istanza che mi giudica, che mi chiama a rispondere, che non posso ridurre al silenzio. Questa istanza – la coscienza – può essere interpretata come voce di Dio, come partecipazione alla legge eterna, come traccia dell'Infinito. O può essere ridotta a meccanismo psicologico, condizionamento sociale, residuo evoluzionistico. Ma l'esperienza fenomenologica del rimorso eccede queste spiegazioni riduzionistiche: io mi sento chiamato a rispondere davanti a qualcuno o qualcosa che mi trascende.

## **B) La giustizia come orizzonte teologico**

### *I profeti: quando la giustizia diventa grido*

Nella tradizione biblica, la giustizia non è mai stata una questione meramente giuridica o distributiva. È anzitutto una questione teologica. I profeti d'Israele hanno annunciato con forza inaudita che non c'è autentico culto senza giustizia, che i sacrifici rituali sono abominio se accompagnati dall'oppressione dei poveri. Amos grida: "Scorra invece il diritto come acqua e la giustizia come un torrente perenne" (5,24). Isaia denuncia: "Guai a coloro che fanno decreti iniqui e scrivono sentenze oppressive, per negare la giustizia ai miseri" (10,1-2).

Questa passione profetica per la giustizia non nasce da un astratto senso di equità, ma da una visione teologica precisa: Dio stesso è giusto e difende i poveri, gli orfani, le vedove, gli stranieri. Opprimer li significa opporsi a Dio stesso. La giustizia è attributo divino, e l'uomo che cerca la giustizia cerca Dio, anche senza saperlo.

I profeti non predicano una giustizia retributiva neutrale ("a ciascuno il suo"), ma una giustizia misericordiosa, che prende le parti degli ultimi. È la giustizia del Giubileo (Levitico 25), che ogni cinquant'anni cancella i debiti, libera gli schiavi, restituisce le terre. Un'utopia? Forse. Ma un'utopia che mantiene viva la tensione escatologica, l'attesa di un regno dove la giustizia e la pace si abbracceranno.

Questa dimensione profetica ha attraversato tutta la storia cristiana, riemergendo nei momenti di crisi. Dorothy Day, fondatrice del Catholic Worker Movement, ripeteva: "Non c'è via verso la pace se non attraverso la giustizia". Oscar Romero, arcivescovo martire di San Salvador, predicava che il

vero culto a Dio passa attraverso la difesa dei poveri oppressi. La teologia della liberazione latino-americana ha riletto i profeti come voce di Dio che grida attraverso i poveri della terra.

### *La teodicea: il problema del male*

Ma proprio la passione per la giustizia genera la domanda più lacerante: perché il male? Perché i giusti soffrono e i malvagi prosperano? Il libro di Giobbe è il testo più radicale di tutta la letteratura umana su questo tema. Giobbe è giusto, eppure è colpito da ogni sorta di sventura. I suoi amici propongono spiegazioni razionali: avrà peccato, deve espiare, Dio lo sta provando. Ma Giobbe rifiuta queste spiegazioni troppo facili. Grida la sua innocenza, rivendica il suo diritto a una risposta, accusa Dio di ingiustizia.

La risposta divina, quando arriva, non è una spiegazione, ma una teofania. Dio parla dal turbine e mostra a Giobbe la grandezza del creato, il mistero dell'essere. Non spiega perché Giobbe ha sofferto, ma rivela una sapienza che trascende le categorie umane di giustizia retributiva. Giobbe si arrende non perché convinto razionalmente, ma perché folgorato dall'incontro: "Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono" (42,5).

Il problema del male rimane. Ogni teodicea – ogni tentativo di giustificare Dio di fronte al male – rischia di diventare oscena. Dopo Auschwitz, come ha scritto il teologo Johann Baptist Metz, non è più possibile parlare di Dio allo stesso modo. Hans Jonas, filosofo ebreo sopravvissuto alla Shoah, ha proposto l'idea di un Dio che si autolimita, che rinuncia all'onnipotenza per lasciare spazio alla libertà umana, e che quindi soffre con le vittime senza poterle salvare direttamente.

Queste teologie post-Auschwitz non risolvono il problema del male, ma lo abitano in modo più onesto. Riconoscono che certe domande non hanno risposta, che certe sofferenze gridano verso un cielo che sembra muto. Eppure proprio in questo grido c'è una forma paradossale di ricerca: chi protesta contro l'ingiustizia del mondo, implicitamente afferma che dovrebbe esserci giustizia, che il male non è l'ultima parola.

### *Filosofie della giustizia: quale fondamento ultimo?*

La riflessione filosofica moderna sulla giustizia ha cercato di prescindere da fondamenti teologici, costruendo etiche laiche basate sulla ragione. John Rawls, nella sua monumentale "Teoria della giustizia", propone il celebre esperimento mentale del "velo di ignoranza": se dovessimo scegliere i principi di giustizia senza sapere quale posizione occuperemo nella società (ricchi o poveri, sani o malati, maggioranza o minoranza), sceglieremmo principi equi, che proteggano i più deboli.

L'intuizione di Rawls è potente e ha profonde risonanze evangeliche: mettersi dalla parte degli ultimi, assumere il punto di vista del più vulnerabile. Ma qual è il fondamento ultimo di questa scelta? Perché dovrei accettare il velo di ignoranza? Perché dovrei preoccuparmi della giustizia distributiva e non semplicemente perseguire il mio vantaggio?

Rawls risponde che la giustizia è condizione della cooperazione sociale, che conviene a tutti avere istituzioni giuste. Ma questa risposta rimane all'interno di un'etica consequenzialista: la giustizia è strumentale alla convivenza. Non coglie la dimensione incondizionata dell'imperativo etico.

Alasdair MacIntyre, da una prospettiva neo-aristotelica e cristianamente ispirata, ha criticato il progetto illuminista di fondare la morale su basi puramente razionali, senza riferimento a una visione del bene umano e del telos dell'esistenza. Secondo MacIntyre, ogni etica presuppone una narrazione, una tradizione, una comunità che incarna determinate virtù. La giustizia non è un principio astratto, ma una virtù che si apprende vivendo in comunità giuste.

La domanda di fondo rimane: esiste un Bene assoluto che fonda e orienta la ricerca umana di giustizia? O la giustizia è solo un patto sociale, una convenzione utile ma priva di fondamento ultimo? La risposta cristiana è chiara: la giustizia ha il suo fondamento in Dio, che è giusto e misericordioso. Ma questa risposta deve confrontarsi con l'obiezione moderna: un'etica fondata su Dio non rischia di essere eteronoma, di negare l'autonomia della ragione umana?

### *I martiri della giustizia: testimoni dell'Assoluto*

C'è però un fenomeno che sfida ogni spiegazione puramente immanentista: l'esistenza dei martiri della giustizia. Persone che hanno dato la vita per difendere i diritti degli altri, senza calcolo personale, senza garanzia di successo, spesso senza speranza umana.

Martin Luther King sapeva di rischiare la vita quando guidava il movimento per i diritti civili.

Dietrich Bonhoeffer, teologo luterano, scelse di tornare in Germania nazista per opporsi al regime, pagando con la vita. Oscar Romero fu assassinato mentre celebrava messa, perché aveva osato denunciare le ingiustizie del governo salvadoregno. Cosa spingeva queste persone?

Non un calcolo razionale di utilità. Non la speranza di vedere il trionfo della loro causa. Ma una convinzione profonda: che esiste una giustizia che trascende la storia, che vale la pena dare la vita per ciò che è giusto, anche se il mondo intero lo nega. I martiri testimoniano, con la loro vita donata, che la giustizia non è solo un ideale regolativo, ma una realtà assoluta, per cui vale la pena morire.

Questa testimonianza pone una domanda radicale a ogni etica secolarizzata: può esistere una causa per cui valga la pena dare la vita, se non c'è nulla oltre questa vita? Se tutto finisce con la morte, se non c'è giustizia ultima, se i carnefici trionferanno per sempre sulle vittime, che senso ha il martirio? I martiri della giustizia, implicitamente o esplicitamente, testimoniano una speranza che trascende la storia: la speranza che la giustizia si compirà, che Dio farà giustizia agli oppressi.

## **C) L'amore come trascendenza incarnata**

### *Agàpe ed eros: distinzione e continuità*

Quando papa Benedetto XVI scrisse la sua prima enciclica, "Deus caritas est", scelse come tema l'amore. Non un'evasione spiritualistica, ma il cuore stesso della fede cristiana e dell'esperienza umana. Il testo inizia con una distinzione classica: eros e agàpe.

Eros è l'amore ascendente, il desiderio che cerca il proprio compimento, la mancanza che anela la pienezza. È l'amore di chi cerca la bellezza, la bontà, la perfezione che gli manca. Platone ne ha fatto il motore stesso della filosofia: il filosofo ama la sapienza perché non la possiede, desidera la verità perché non la vede ancora pienamente.

Agàpe è l'amore discendente, gratuito, che dona senza cercare il proprio vantaggio. È l'amore di Dio che ama l'uomo peccatore, che dona se stesso senza merito del destinatario. È l'amore di chi è pieno che si china verso chi è vuoto, non per riempirsi, ma per riempire.

La tentazione, nella storia del cristianesimo, è stata quella di opporre radicalmente queste due forme di amore: l'eros sarebbe egoista, carnale, inferiore; l'agàpe sarebbe puro, spirituale, divino. Ma questa opposizione è falsa e dannosa. Benedetto XVI mostra come eros e agàpe siano intimamente connessi: l'eros umano, purificato ed elevato, può diventare partecipazione all'agàpe divino.

L'amore coniugale, l'amicizia, l'affetto familiare non sono forme inferiori da superare, ma vie concrete attraverso cui l'amore assoluto si manifesta e si apprende.

### *L'amore come dono gratuito: impossibile senza Grazia?*

Ma c'è un problema più profondo. L'amore agapico – l'amore che dona senza calcolo, che perdona senza condizioni, che si sacrifica per l'altro – è davvero alla portata dell'uomo? O presuppone sempre un dono della Grazia divina?

Tommaso d'Aquino distingueva tra *caritas* infusa (la carità teologale, dono dello Spirito Santo) e le virtù morali acquisite (giustizia, forza, temperanza). L'uomo, con le sue sole forze, può sviluppare virtù naturali che lo rendono giusto, coraggioso, temperante. Ma la carità perfetta – amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stessi per amore di Dio – supera le capacità naturali e richiede la Grazia.

Questa distinzione può apparire astratta, ma ha implicazioni esistenziali profonde. Significa che c'è un livello di amore – l'amore che ama il nemico, che perdona l'imperdonabile, che dona la vita per

gli altri – che non può essere spiegato solo con categorie psicologiche o evolutive. È un amore che viene da altrove, che è partecipazione all'amore stesso di Dio.

I santi lo testimoniano in modo luminoso. Francesco d'Assisi che abbraccia il lebbroso, Massimiliano Kolbe che si offre al posto di un padre di famiglia condannato a morire di fame ad Auschwitz, Teresa di Calcutta che raccoglie i moribondi dalle strade di Calcutta: questi gesti non sono spiegabili con l'etica naturale, con il calcolo dei doveri, con l'equilibrio delle virtù. Sono traboccamenti della Grazia, manifestazioni di un amore che viene da Dio e torna a Dio.

Eppure, la Grazia non distrugge la natura, ma la presuppone e la perfeziona. L'amore agapico non cade dal cielo in modo magico, ma germoglia in cuori che si sono aperti, che hanno coltivato la compassione, che hanno imparato a uscire da sé. C'è un cammino umano verso l'amore, anche se il compimento viene da oltre.

### *La carità come "forma" delle virtù*

Tommaso d'Aquino aveva un'intuizione geniale: la carità è la "forma" di tutte le virtù. Cosa significa? Che senza carità, le virtù morali rimangono imperfette, prive della loro pienezza. Posso essere giusto per orgoglio, coraggioso per vanità, temperante per calcolo. Ma quando agisco mosso dalla carità – dall'amore di Dio e del prossimo – allora la mia giustizia, il mio coraggio, la mia temperanza acquistano un significato nuovo, profondo, definitivo.

La carità non è una virtù in più, accanto alle altre. È il principio che le informa tutte, che le orienta verso il loro fine ultimo: l'unione con Dio e la comunione con gli altri. Senza carità, dice san Paolo nella Prima Lettera ai Corinzi, posso anche parlare le lingue degli angeli, avere il dono della profezia, distribuire tutti i miei beni ai poveri: ma non sono nulla (13,1-3).

Questa prospettiva teologale dell'etica cristiana è profondamente diversa da ogni etica autonoma. Non nega il valore delle virtù naturali, ma le inserisce in un orizzonte più ampio: quello della chiamata alla santità, alla comunione con Dio. L'etica cristiana non è solo un'etica dei doveri (deontologia) né solo un'etica delle virtù (aristotelismo), ma un'etica teologale: la vita morale come risposta all'amore di Dio, come partecipazione alla sua vita.

### *L'amicizia spirituale e la comunità come via*

La tradizione monastica medievale ha sviluppato una riflessione profonda sull'amicizia spirituale. Aelredo di Rievaulx, nel XII secolo, scriveva che "Dio è amicizia" (Deus amicitia est), parafrasando la Prima Lettera di Giovanni ("Dio è amore"). L'amicizia vera non è solo un legame affettivo orizzontale, ma una via verticale verso Dio.

Quando due persone si amano autenticamente, non solo si arricchiscono reciprocamente, ma aprono uno spazio di trascendenza. L'amico non è qualcuno che uso per la mia gratificazione, ma qualcuno con cui condivido la ricerca del Bene, della Verità, di Dio. L'amicizia spirituale è una forma di preghiera vissuta, una comunione che prefigura la comunione celeste.

Questa intuizione ha implicazioni pedagogiche decisive. I giovani cercano comunità autentiche, luoghi dove essere accolti e riconosciuti nella loro singolarità. Ma cercano anche qualcosa di più: comunità che condividano una ricerca di senso, che non si accontentino di legami superficiali, che siano orientate verso un bene comune che li trascende.

Le comunità cristiane – parrocchie, movimenti, gruppi giovanili – dovrebbero essere luoghi dove l'amicizia spirituale fiorisce, dove l'amore reciproco non è fine a se stesso ma via verso l'Assoluto. Non si tratta di strumentalizzare le relazioni umane per fini religiosi, ma di riconoscere che ogni autentico amore umano ha una dimensione teologale, rimanda a quell'Amore che è la sorgente di ogni amore.

## **D) Il problema del fondamento: può esistere un'etica senza Dio?**

### *Dostoevskij: "Se Dio non esiste, tutto è permesso"*

Questa frase, attribuita a Ivan Karamazov ne "I fratelli Karamazov", è diventata un topos del dibattito moderno. Dostoevskij non la propone come un argomento logico, ma come un grido esistenziale: se non c'è un Dio che garantisce l'ordine morale, se non c'è giudizio ultimo, se tutto finisce con la morte, allora perché non dovrei perseguire solo il mio piacere, la mia volontà di potenza?

Il personaggio di Ivan incarna questa tragica consapevolezza. È un intellettuale che ha razionalmente rifiutato Dio – non perché nega l'esistenza metafisica di un ente supremo, ma perché non può accettare un Dio che permetta la sofferenza degli innocenti, specialmente dei bambini. Ma la conseguenza di questo rifiuto è devastante: se Dio non c'è, tutto è permesso. L'etica stessa perde il suo fondamento.

Dostoevskij non propone questo come una prova dell'esistenza di Dio, ma come un'indicazione fenomenologica: l'esperienza morale autentica presuppone sempre un orizzonte assoluto. Quando riconosco che non tutto è permesso, che certe azioni sono assolutamente ingiuste, sto implicitamente affermando un Bene incondizionato che trascende le mie preferenze soggettive.

### *Nietzsche e la genealogia della morale*

Friedrich Nietzsche ha portato questa logica alle sue estreme conseguenze. Se Dio è morto – se cioè la civiltà occidentale ha perso la fede nel Dio cristiano – allora dobbiamo avere il coraggio di trarne tutte le conseguenze. Non possiamo continuare a credere nei valori cristiani (uguaglianza, compassione, umiltà) come se fossero evidenti e naturali. Questi valori sono figli di una specifica visione del mondo, quella cristiana. Morti Dio, muoiono anche i suoi valori.

Nietzsche non dice semplicemente "tutto è permesso". Dice qualcosa di più radicale: dobbiamo creare nuovi valori, oltre il bene e il male cristiani. L'oltre-uomo è colui che ha il coraggio di questa creazione, che non si rifugia in morali consolatorie, che afferma la vita nella sua tragicità senza bisogno di giustificazioni trascendenti.

La genealogia della morale svela le radici psicologiche e storiche dei valori: la morale cristiana nasce dal "risentimento" degli schiavi contro i padroni, è una forma mascherata di volontà di potenza degli impotenti. Smascherata questa origine, la morale perde la sua pretesa di universalità e assolutezza.

La sfida nietzschiana è seria e non può essere elusa. Ha ragione Nietzsche quando smaschera certe forme di moralismo ipocrita, quando denuncia il tentativo di usare la morale come strumento di dominio. Ma la sua soluzione – l'oltre-uomo che crea i propri valori – è davvero praticabile? O non porta inevitabilmente al nichilismo, al regno della pura volontà di potenza dove il più forte stabilisce cosa è bene e male?

La storia del Novecento ha mostrato dove porta la negazione di ogni fondamento morale trascendente: ai totalitarismi che hanno fatto del proprio progetto politico il criterio ultimo del bene e del male. Hannah Arendt, analizzando Eichmann, ha visto come il male assoluto possa essere compiuto da persone che semplicemente "obbediscono agli ordini", che hanno perso ogni capacità di giudizio morale autonomo perché hanno rinunciato a ogni criterio assoluto.

### *È possibile un'etica senza Dio?*

Questa domanda ha animato il dibattito filosofico contemporaneo. Jürgen Habermas, filosofo laico e agnostico, ha sostenuto la possibilità di un'etica discorsiva fondata sulla ragione comunicativa: attraverso il dialogo razionale, gli esseri umani possono raggiungere consensi su norme morali universali. Non abbiamo bisogno di Dio per fondare l'etica, ma solo della ragione e del confronto argomentativo.

Il filosofo italiano Paolo Flores d'Arcais ha radicalizzato questa posizione: non solo è possibile un'etica laica, ma è preferibile. Un'etica fondata su Dio sarebbe eteronoma, dipenderebbe da

un'autorità esterna, negherebbe l'autonomia morale dell'uomo. Solo un'etica laica rispetterebbe pienamente la dignità umana come capacità di autodeterminazione.

Joseph Ratzinger, allora cardinale e teologo, ha risposto in un celebre dialogo con Habermas: la ragione da sola, senza riferimento a una verità che la trascende, rischia di diventare pura razionalità strumentale, calcolo di mezzi per fini arbitrariamente scelti. La storia ha mostrato i crimini commessi in nome della ragione quando questa ha perso ogni riferimento al Bene assoluto. D'altra parte, una fede che rifiuti il confronto con la ragione degenera in fondamentalismo. Serve una "correlazione" tra fede e ragione, dove ciascuna purifichi l'altra.

La posizione cristiana non è che senza Dio l'uomo non possa riconoscere alcun valore morale. La dottrina del peccato originale non ha distrutto completamente l'immagine di Dio nell'uomo: anche dopo la caduta, la ragione umana può riconoscere i principi fondamentali della legge naturale. Atei e agnostici possono vivere vite moralmente esemplari, riconoscere i diritti umani, praticare la giustizia.

Il problema è il fondamento ultimo. Senza un Assoluto che trascende la storia e la società, i valori morali rischiano di diventare relativi alle culture e alle epoche. Ciò che una società considera giusto può essere considerato ingiusto da un'altra. Su quale base possiamo dire che i diritti umani sono universali, che certe azioni (genocidio, tortura, schiavitù) sono sempre e ovunque ingiuste?

La risposta laica fa appello all'universalità della ragione: tutti gli esseri razionali, indipendentemente dalla cultura, possono riconoscere certi principi morali fondamentali. Ma questo presuppone una concezione forte della ragione che la modernità stessa ha messo in crisi. Se la ragione è solo strumento di calcolo, se non ha accesso a verità oggettive, come può fondare valori universali?

### *L'ateismo come purificazione della fede*

C'è però un'altra prospettiva, più paradossale e feconda. Alcuni teologi del Novecento hanno riconosciuto nell'ateismo moderno una funzione purificatrice per la fede. Dietrich Bonhoeffer, teologo luterano imprigionato dai nazisti, scriveva dal carcere che Dio ci chiama a vivere "come se Dio non ci fosse" (*etsi Deus non daretur*): non nel senso di negare Dio, ma di non usarlo come tappabuchi per le nostre insicurezze, come idolo che risolve magicamente i nostri problemi.

L'ateismo moderno ha criticato giustamente certe immagini infantili di Dio: il Dio-tappabuchi che spiega ciò che la scienza non spiega ancora, il Dio-poliziotto che minaccia castighi per controllare i comportamenti, il Dio-distributore-automatico che esaudisce preghiere come se fossero ordini al ristorante. Queste immagini non sono il Dio cristiano, ma idoli da distruggere.

Hans Urs von Balthasar parlava del "Dio degli atei": il Dio che muore in croce, che condivide la condizione dell'uomo fino all'abbandono ("Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?").

Questo Dio non è il garante onnipotente dell'ordine cosmico, ma colui che si fa solidale con le vittime, che entra nella notte del non-senso. Un Dio così può essere accettato anche da chi rifiuta le teodicee consolatorie.

La critica ateista serve così alla fede: ci costringe a purificare le nostre immagini di Dio, a liberarci dagli idoli, a cercare il Dio vivente oltre ogni rappresentazione inadeguata. In questo senso, un credente deve passare attraverso l'ateismo – non quello volgare dell'indifferenza, ma quello serio della ricerca onesta – per arrivare a una fede matura.

### *Il nichilismo come sfida ultima*

L'ateismo contemporaneo ha assunto sempre più la forma del nichilismo: non solo "Dio non esiste", ma "nulla ha senso". Emanuele Severino, filosofo italiano recentemente scomparso, ha sostenuto una tesi radicale: il cristianesimo stesso sarebbe una forma di nichilismo mascherato, perché afferma che le cose del mondo possono nascere e perire, possono non essere. Solo l'affermazione dell'eternità di ogni ente salverebbe dall'abisso del nulla.

Gianni Vattimo, da una prospettiva postmoderna, ha parlato di "nichilismo debole": non possiamo più credere nelle grandi narrazioni metafisiche (compresa quella cristiana nella sua forma

dogmatica), ma possiamo "credere di credere", mantenere un legame fragile, ironico, consapevole della propria provvisorietà con la tradizione religiosa.

Queste posizioni sollevano una domanda radicale: è possibile vivere nell'assenza totale di fondamento? È possibile un senso senza un Senso ultimo? L'esperienza morale sembra testimoniare di no. Quando riconosco l'assolutezza dell'imperativo etico, quando mi indigno per un'ingiustizia, quando sento il rimorso per un'azione compiuta, sto affermando implicitamente che esiste un Bene che non dipende dalle mie preferenze soggettive, che non è riducibile ai giochi linguistici o alle convenzioni sociali.

Il nichilismo conseguente dovrebbe portare all'indifferenza morale: se nulla ha senso, perché dovrei preoccuparmi della giustizia? Eppure, anche i pensatori nichilisti continuano a vivere come se certi valori fossero irrinunciabili. Camus, pur affermando l'assurdo dell'esistenza, pratica la solidarietà e la rivolta contro l'ingiustizia. Questa "incoerenza" testimonia che l'esperienza morale trascende le filosofie che vorrebbero negarla.

## **E) Percorsi pedagogici: educare alla responsabilità oltre il narcisismo**

### *La sfida educativa contemporanea*

Chi lavora nell'educazione con i giovani conosce bene la sfida: come trasmettere valori morali in un contesto culturale che esalta l'autorealizzazione individuale, il successo personale, la gratificazione immediata? Come educare alla responsabilità in una società narcisistica, dove l'imperativo sembra essere "sii te stesso", "segui i tuoi desideri", "non farti condizionare dagli altri"?

Il rischio è duplice. Da un lato, cadere nel moralismo: imporre norme dall'esterno, minacciare castighi, suscitare sensi di colpa. Questo approccio non solo è inefficace (produce ribellione o conformismo esteriore), ma è anche contrario alla dignità della persona, che deve appropriarsi liberamente dei valori morali. Dall'altro lato, cadere nel relativismo educativo: "ognuno ha la sua verità", "non possiamo giudicare", "l'importante è essere sinceri con se stessi". Questo approccio, apparentemente rispettoso della libertà, in realtà abbandona il giovane al caos delle pulsioni e delle mode culturali.

La via cristiana è diversa: educare attraverso la testimonianza e la proposta. Non imporre, ma proporre; non indottrinare, ma accompagnare nella ricerca. L'educatore non è un giudice che condanna, né un amico che asseconda, ma un testimone che indica una strada possibile, incarnando i valori che propone.

### *L'altro come icona dell'Infinito*

Una chiave pedagogica decisiva viene dalla fenomenologia lévinasiana: educare a vedere nel volto dell'altro non un oggetto da utilizzare, non un concorrente da superare, ma un'alterità che interpella e chiama a responsabilità. Questo non si insegna con lezioni teoriche, ma attraverso esperienze concrete.

Il servizio ai poveri, il volontariato, l'incontro con chi soffre: non come pratica moralisticamente imposta ("devi fare del bene"), ma come occasione di scoperta. Quando un giovane incontra davvero l'altro nella sua vulnerabilità – un anziano solo, un disabile, un migrante, un senzatetto – e sperimenta la chiamata silenziosa di quel volto, scopre una dimensione di sé che ignorava: la capacità di uscire dal proprio narcisismo, di donarsi, di essere-per-l'altro.

Le esperienze missionarie, i campi di lavoro, le settimane di servizio hanno questa forza: rompono la bolla dell'autoreferenzialità, costringono a confrontarsi con una realtà che non è manipolabile a piacimento, che chiede risposta. Molti giovani tornano da queste esperienze trasformati: hanno scoperto che dare è più appagante che ricevere, che la felicità non coincide con la gratificazione immediata, che c'è una gioia profonda nell'essere utili.

### *La comunità come pedagogia dell'amore*

Un'altra dimensione essenziale è quella comunitaria. Non si impara ad amare da soli, leggendo trattati di etica. Si impara vivendo in comunità dove l'amore è praticato, dove si sperimenta concretamente l'accoglienza, il perdono, la condivisione.

Le comunità cristiane dovrebbero essere "scuole di amore": luoghi dove i giovani vedono adulti che si amano autenticamente, che perdonano, che si sostengono nelle difficoltà, che pregano insieme. Non comunità perfette (non esistono), ma comunità sincere, dove anche le fragilità e i fallimenti diventano occasione di crescita.

L'amicizia tra pari è altrettanto importante. I giovani hanno bisogno di amici con cui condividere non solo divertimenti, ma anche domande di senso, dubbi, ricerche. Gruppi giovanili dove si può parlare liberamente di Dio, del bene e del male, del senso della vita, senza paura di essere giudicati o derisi.

Don Bosco aveva intuito questa dinamica: l'oratorio come luogo di amicizia che educa. Non solo momenti di preghiera formali, ma cortile, gioco, teatro, musica – vita condivisa dove la dimensione religiosa ed etica emerge naturalmente, senza essere imposta dall'esterno.

### *La giustizia come compassione e prassi*

Educare alla giustizia significa anzitutto educare alla compassione: la capacità di "patire-con", di sentire come proprio il dolore dell'altro. Arthur Schopenhauer, pur da una prospettiva non cristiana, aveva visto nella compassione il fondamento dell'etica: riconoscere che l'altro non è essenzialmente diverso da me, che il suo dolore potrebbe essere il mio.

Ma la compassione da sola non basta. Rischia di rimanere sentimento sterile, pietismo che consola ma non cambia le strutture. La teologia della liberazione latino-americana ha insistito sulla dimensione prasseologica della fede: amare il prossimo significa anche lottare per un mondo più giusto, denunciare le strutture di peccato, impegnarsi politicamente.

Educare giovani alla giustizia sociale oggi significa aiutarli a leggere criticamente la realtà: riconoscere le ingiustizie strutturali (economiche, politiche, culturali), capire le cause della povertà, analizzare i meccanismi di esclusione. Non per creare giovani ideologizzati, ma per formare coscienze critiche che non si accontentano della carità assistenzialistica ma cercano il cambiamento delle strutture.

Questo richiede anche una dimensione contemplativa. La lotta per la giustizia, senza radicamento spirituale, si esaurisce nel furore ideologico o nel burn-out dell'attivismo. I grandi testimoni della giustizia (Dorothy Day, Martin Luther King, Oscar Romero) erano persone di profonda vita spirituale. La preghiera non è fuga dalla realtà, ma sguardo più profondo sulla realtà, alla luce di Dio.

### *Accompagnare senza giudicare*

Una difficoltà particolare dell'educazione morale oggi riguarda le questioni di etica sessuale e familiare. I giovani vivono in un contesto culturale che ha radicalmente trasformato la visione della sessualità, del matrimonio, delle relazioni affettive. Come educare alla castità, alla fedeltà, al matrimonio indissolubile in un mondo che celebra la libertà sessuale, le relazioni "liquide", la rivendicazione di ogni desiderio?

La tentazione è duplice. Da un lato, l'intransigenza moralistica: condannare, minacciare castighi divini, creare sensi di colpa. Questo approccio non solo è pastoralmente fallimentare (allontana anziché avvicinare), ma tradisce il Vangelo: Gesù non condanna l'adultera, ma la rimette in piedi con dignità. Dall'altro lato, il silenzio complice: non parlare di questi temi per paura di risultare "fuori moda", adeguarsi acriticamente allo spirito del tempo.

Papa Francesco ha indicato una via: accompagnare. Non significa rinunciare a proporre l'ideale cristiano, ma riconoscere che ciascuno ha il suo cammino, i suoi tempi, le sue fragilità. L'educatore non è un giudice che emette sentenze, ma un compagno di viaggio che testimonia una strada possibile, rispettando la libertà dell'altro.

Questo richiede umiltà: riconoscere le proprie fragilità, non ergersi a modello perfetto. Richiede pazienza: accettare che la crescita morale è un processo lento, fatto di passi avanti e indietro. Richiede speranza: credere che la Grazia lavora nei cuori, anche quando non vediamo frutti immediati.

---

### **Conclusione: La giustizia come nostalgia di Dio**

Alla fine di questo percorso attraverso l'etica e la giustizia come vie di ricerca dell'Assoluto, emerge una constatazione: l'esperienza morale autentica è sempre esperienza di trascendenza. Quando riconosco l'assolutezza dell'imperativo etico, quando mi indigno per un'ingiustizia, quando sento il rimorso per un'azione compiuta, quando amo gratuitamente, sto entrando in contatto con una dimensione che mi eccede.

Questa dimensione può essere negata, ridotta a proiezione psicologica o costruzione sociale. Ma la negazione non elimina l'esperienza. Anche chi rifiuta Dio vive spesso come se certi valori fossero assoluti, come se certe azioni fossero assolutamente ingiuste. Questa "incoerenza" testimonia che la coscienza morale rimanda a un orizzonte che la trascende.

Il filosofo ebreo Emmanuel Lévinas, parlava della traccia di Dio: Dio non si manifesta direttamente, ma lascia una traccia nel volto dell'altro, nell'appello etico. Cercare la giustizia, amare l'altro, rispondere alla chiamata della coscienza significa seguire questa traccia, anche senza saperlo nominare.

In questo senso, ogni ricerca autentica di giustizia è, implicitamente o esplicitamente, ricerca di Dio. Chi lotta per i diritti umani, chi si dedica ai poveri, chi pratica la compassione, sta cercando quel Regno di giustizia e pace che il Vangelo annuncia. Anche se non lo sa, anche se lo negherebbe, sta seguendo la stessa sete di Assoluto che muove il credente.

La tradizione cristiana ha sempre riconosciuto questa verità profonda: chi ama sta in Dio, anche se non lo conosce (1Gv 4,7-8). Non nel senso di un automatismo salvifico, ma nel riconoscimento che l'amore autentico partecipa sempre dell'Amore che è Dio. La giustizia è nostalgia di Dio – nostalgia di quel mondo dove "la giustizia e la pace si baceranno" (Sal 85,11), dove non ci saranno più lacrime né lutto né lamento (Ap 21,4).

Questa speranza non è evasione dalla storia, ma tensione che attraversa la storia. Il credente che lotta per la giustizia sa che il compimento non verrà solo dallo sforzo umano, ma dal dono di Dio – il Regno che viene. Ma questo non rende vano l'impegno: ogni atto di giustizia, ogni gesto di amore, ogni lotta contro l'oppressione è già germe del Regno, segno anticipatore della città futura. Educare i giovani alla dimensione etica significa dunque educarli a questa tensione escatologica: vivere per un mondo più giusto qui e ora, ma senza pretendere di costruire il Paradiso in terra (tentazione totalitaria); impegnarsi concretamente, ma senza disperarsi di fronte ai fallimenti; agire nella storia, ma con lo sguardo rivolto a ciò che la trascende.

La metafora biblica più potente di questa tensione è forse quella del profeta Amos: "Scorra invece il diritto come acqua e la giustizia come un torrente perenne" (5,24). L'acqua scorre, non si ferma mai; il torrente è perenne, non si esaurisce. Così la ricerca di giustizia: movimento incessante, desiderio mai del tutto appagato, che scorre verso un mare che solo Dio conosce. Chi cerca la giustizia cerca, senza forse saperlo, quel Mare infinito che è Dio stesso – sorgente e foce di ogni ricerca umana.

# V. LA RICERCA NELLA RELIGIOSITÀ POPOLARE

## Le forme "basse" e quotidiane del sacro

---

### **Introduzione: Il sacro che cammina sulla terra**

Esiste una sapienza religiosa che non si trova nei libri di teologia, non abita le aule universitarie, non si esprime in concetti astratti. È una sapienza incarnata nei gesti ripetuti delle mani che accendono candele, nei piedi che percorrono sentieri verso santuari, nelle labbra che sussurrano preghiere tramandate di madre in figlia. È la religiosità popolare: il volto quotidiano, umile, spesso disprezzato della ricerca di Dio.

Per secoli, questa dimensione è stata guardata con sospetto dalle élite culturali ed ecclesiali.

Superstizione, magia travestita da fede, religione infantile destinata a essere superata dall'illuminazione della dottrina. Eppure, quando i teologi discutevano sulla natura di Dio, erano i contadini e le donne del popolo a pregare sotto le stelle, a portare ex voto ai santuari, a vivere il sacro come presenza tangibile nel tessuto della vita. La loro ricerca di Dio non passava attraverso i sentieri del concetto, ma attraverso quelli del corpo, del rito, della materia trasfigurata.

Mircea Eliade ha mostrato come il sacro non sia un'astrazione, ma un'irruzione nel mondo: si manifesta in luoghi, tempi, oggetti, gesti. La religiosità popolare è il riconoscimento di questa manifestazione concreta. Non nega la trascendenza di Dio, ma la cerca nell'immanenza del quotidiano. È la fede che si fa carne, pietra, cammino, pane benedetto, acqua lustrale.

Il Concilio Vaticano II, dopo secoli di diffidenza illuminista, ha restituito dignità a questa dimensione, riconoscendola come espressione del *sensus fidei* del popolo di Dio. Papa Francesco, nella *Evangelii Gaudium*, è andato oltre: la religiosità popolare non è solo tollerabile, è luogo teologico, spazio dove lo Spirito Santo lavora con libertà sorprendente, spesso precedendo le elaborazioni dei dotti.

Studiare la religiosità popolare significa dunque entrare in una fenomenologia del sacro vissuto, dove la ricerca di Dio si intreccia con i bisogni più concreti, le sofferenze più laceranti, le gioie più semplici. È qui che Dio viene cercato non come problema filosofico, ma come presenza che guarisce, consola, accompagna, trasforma. È qui che la domanda religiosa si fa grido, pellegrinaggio, offerta, festa.

### **A) Fenomenologia della religiosità popolare**

#### **1. Santuari e pellegrinaggi: la geografia sacra**

Il primo fenomeno che colpisce chi osserva la religiosità popolare è la *sacralizzazione dello spazio*. Non tutti i luoghi sono uguali: esistono luoghi "densi", carichi di presenza divina, dove il cielo sembra più vicino. Sono i santuari, le grotte, le sorgenti miracolose, le cime montane, gli alberi sacri. Victor Turner ha chiamato questi spazi "centri fuori dal centro", luoghi liminali dove le categorie ordinarie della vita sociale si sospendono e l'uomo può incontrare il divino.

Il pellegrinaggio verso questi luoghi è molto più di un viaggio turistico o devozionale. È un'esperienza antropologica totale, dove il corpo che cammina diventa esso stesso preghiera. Camminare verso Santiago, salire in ginocchio la Scala Santa a Roma, raggiungere Lourdes o Fatima, percorrere i sentieri verso Monte Sant'Angelo o Loreto: questi non sono spostamenti nello spazio, ma movimenti dell'anima che si fa strada attraverso la fatica della carne.

Il pellegrinaggio riproduce la struttura stessa dell'esistenza credente: *homo viator*, uomo in cammino. Agostino lo aveva intuito: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* – il cuore è inquieto, non trova stasi, è costitutivamente pellegrino. Ma nella modernità sedentaria, dove tutto è a portata di clic, il pellegrinaggio recupera la dimensione del tempo lungo, dello sforzo, dell'attesa.

Non si arriva subito a Dio: bisogna percorrere la distanza, sentire il peso del corpo, sperimentare la vulnerabilità.

C'è una sapienza pedagogica nel pellegrinaggio che i giovani oggi riscoprono con sorpresa. Il Cammino di Santiago è diventato fenomeno globale non per moda, ma perché risponde a una fame di senso che la società liquida non sazia. Camminare per settimane, portare lo zaino, dormire in ostelli spartani, dipendere dalla solidarietà di altri pellegrini: è un'ascesi che libera dalla tirannia del consumo immediato. Il santuario alla fine è quasi secondario; ciò che conta è il cammino stesso, la trasformazione che avviene nel corpo e nell'anima durante il tragitto.

Eliade parlerebbe di *axis mundi*, asse del mondo: il santuario è il punto dove terra e cielo si toccano, dove il profano si apre al sacro. Ma questa apertura non è intellettuale, è esperienziale. Si entra in un santuario e si sente che lì è accaduto qualcosa, lì altri hanno pregato, lì Dio ha risposto. Il luogo diventa memoria incarnata, testimone silenzioso di innumerevoli ricerche individuali che si intrecciano in una ricerca corale.

## **2. Ex voto e devozioni: il corpo che prega**

Nei santuari popolari, le pareti sono spesso coperte di ex voto: tavolette dipinte, fotografie, oggetti, protesi abbandonate, cuori d'argento, ciocche di capelli, lettere. Per l'osservatore colto, questo può sembrare kitsch, superstizione, residuo magico. Ma chi guarda con occhi fenomenologici vede altro: vede la materializzazione della gratitudine, la concretezza della fede, il corpo che si fa linguaggio. L'ex voto dice: "Io ero malato, ho pregato qui, sono guarito, e questo oggetto testimonia che Dio mi ha ascoltato". Non è solo ringraziamento psicologico; è affermazione di una *relazionalità reale* tra l'uomo e il divino. La fede popolare non concepisce Dio come Motore Immobile aristotelico, impassibile e distante. Lo pensa come *tu* che ascolta, che interviene, che guarisce. È la fede biblica, non quella filosofica.

Tommaso d'Aquino potrebbe obiettare: Dio è eterno, non muta, come può "rispondere" alle preghiere? Ma il popolo semplice non si pone questo problema metafisico. Vive la preghiera come dialogo, come relazione viva. E in questo, forse, è più vicino al Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe che non al Dio dei filosofi.

Le devozioni popolari – il Rosario recitato in famiglia, le novene, le litanie, le coroncine – sono forme ritmiche di preghiera che coinvolgono il corpo. La ripetizione non è vuota; è come il respiro, come il battito del cuore. Chi recita il Rosario conta i grani con le dita, ripete le Ave Maria in un ritmo che pacifica, che crea uno spazio di silenzio interiore. Non è meditazione trascendentale, ma nemmeno chiacchiera mentale: è un'orazione incarnata, dove la bocca, le mani, il tempo stesso del corpo entrano in preghiera.

Le preghiere tradizionali – *l'Eterno riposo*, *l'Angelo di Dio*, *il Magnificat* – sono tramandate oralmente, spesso prima ancora di sapere leggere. Sono formule che non impoveriscono la preghiera, ma la sostengono. Come i salmi nella tradizione ebraica, offrono parole quando le proprie parole mancano, danno forma al grido informe del cuore.

## **3. Feste religiose: tempo ciclico e tempo escatologico**

La religiosità popolare è profondamente legata al *ritmo del tempo*. Non il tempo lineare della modernità, sempre proiettato verso il futuro, verso il progresso, verso il nuovo. Ma il tempo ciclico delle stagioni, delle feste che ritornano, dei riti che si ripetono identici da secoli.

Le feste patronali, le processioni, le celebrazioni dei santi scandiscono l'anno con una regolarità che dà sicurezza, che crea senso di appartenenza. A Pasqua si fa la processione del Cristo morto, a Ferragosto si festeggia l'Assunta, a Natale si prepara il presepe. Questi riti non sono opzionali: sono l'identità stessa della comunità che si riconosce in essi.

La processione è teatro sacro, liturgia che esce dalle chiese e occupa le strade. Il santo patrono viene portato in trionfo, la Madonna attraversa i quartieri, il Corpus Domini benedice le case. La comunità intera partecipa: chi porta le statue, chi lancia petali, chi canta, chi osserva dalle finestre. È un

momento dove il sacro e il profano si mescolano senza confondersi: si prega e si fa festa, si piange di devozione e si beve vino, si accendono candele e si sparano fuochi d'artificio.

Per Durkheim, queste feste sono funzionali alla coesione sociale: il gruppo si riconosce e si rafforza. Vero, ma insufficiente. C'è anche una dimensione verticale: la festa religiosa popolare è *teofania*, manifestazione di Dio nel tempo umano. Non è evasione dalla quotidianità, ma sua trasfigurazione. Per un giorno, il paese diventa la Gerusalemme celeste, il tempo ordinario si apre al tempo escatologico.

Questo intreccio tra tempo ciclico (le stagioni agricole, il ripetersi annuale) e tempo escatologico (l'attesa del Regno) è tipico della religiosità popolare. Non vive l'utopia futurista, ma nemmeno la pura ripetizione: vive *l'oggi di Dio*, l'eternità che irrompe nell'istante della festa.

#### **4. Benedizioni, processioni, riti domestici: il sacro nel quotidiano**

La religiosità popolare sacralizza la vita ordinaria attraverso gesti semplici ma carichi di significato. Benedire il pane, aspergere l'acqua santa in casa, fare il segno della croce prima di iniziare un lavoro, appendere il crocifisso sopra il letto: questi sono riti domestici che trasformano la dimora in tempio, la tavola in altare.

La benedizione è gesto potente: invoca la presenza e la protezione di Dio su persone, animali, oggetti, luoghi. Non è magia – la benedizione non "produce" automaticamente un effetto – ma è affidamento, riconoscimento che tutto è dono, che nulla è neutro. Benedire i campi, le barche dei pescatori, gli strumenti di lavoro significa vedere il cosmo come creazione buona, come spazio dove Dio continua a operare.

L'acqua benedetta è elemento centrale: elemento primordiale, simbolo battesimale, memoria della creazione quando lo Spirito aleggiava sulle acque. Conservarla in casa, usarla per segnarsi, per aspergere gli ambienti è affermare che la realtà materiale può essere veicolo di grazia. Non è dualismo gnostico, che disprezza la materia; è incarnazione continuata.

Il calendario domestico segue quello liturgico: l'Avvento con la corona, il Natale con il presepe, la Quaresima con il velo viola sul crocifisso, la Pasqua con l'uovo benedetto, Pentecoste con i fiori rossi. La casa diventa microcosmo della Chiesa, la famiglia piccola Chiesa domestica. I genitori sono i primi sacerdoti, che trasmettono la fede non attraverso catechesi astratte, ma attraverso gesti ripetuti, memorie condivise, tradizioni vissute.

## **B) Il corpo come luogo teologico**

La religiosità popolare è profondamente *somatica*. Mentre la teologia accademica tende a privilegiare il concetto, il discorso, l'argomentazione razionale, la fede popolare coinvolge il corpo intero: ginocchia che si piegano, mani che si congiungono, labbra che baciano icone, piedi che camminano scalzi, teste che si chinano, cuori che battono più forte davanti al tabernacolo.

### **1. Il corpo che soffre e che supplica**

Nei santuari, non è raro vedere persone che salgono le scale in ginocchio, che percorrono l'ultima parte del cammino a piedi nudi, che si prostrano a terra in segno di supplica. Per l'osservatore moderno, abituato a una religiosità disincarnata, questo può apparire eccessivo, masochistico, indegno della dignità umana.

Ma occorre comprendere la logica simbolica: il corpo che soffre volontariamente dice qualcosa che le parole non possono dire. Dice: "La mia preghiera non è solo mentale, coinvolge tutta la mia esistenza". Dice: "Sono disposto a pagare un prezzo, la mia fede non è a costo zero". Dice: "Il mio dolore fisico è offerta, partecipazione al dolore di Cristo".

San Paolo scriveva: "Completo nella mia carne ciò che manca ai patimenti di Cristo" (Col 1,24). La fede popolare ha preso tremendamente sul serio questa affermazione. Non masochismo, ma logica dell'incarnazione portata alle sue conseguenze: se Dio si è fatto carne, allora la carne è via per raggiungere Dio.

Giovanni Paolo II, nella *Salvifici doloris*, ha mostrato come la sofferenza umana, quando unita alla croce di Cristo, acquista valore redentivo. La religiosità popolare lo sa istintivamente: per questo offre il dolore, lo trasforma in preghiera corporea. Non è alienazione, ma trasformazione del negativo in positivo, della passività in attività spirituale.

## **2. Il corpo che tocca e che è toccato**

La fede popolare è tattile. Si toccano le reliquie, si baciano le statue, si passano le mani sulle immagini sacre. Per alcune tradizioni protestanti, abituate al principio *sola fide* e diffidenti verso le mediazioni materiali, questo è inaccettabile. Ma la tradizione cattolica e ortodossa ha sempre affermato il principio dell'incarnazione anche in questo: Dio si è fatto carne, dunque la carne può veicolare il divino.

L'icona orientale è teologia in questo senso: non è "rappresentazione" di Cristo, ma *presenza*. Baciare non è idolatria, ma venerazione di colui che essa rende presente. Lo stesso vale per le reliquie: toccare l'osso di un santo non è superstizione, ma affermazione che la santità ha trasfigurato anche il corpo, che la materia stessa può essere santificata.

C'è una saggezza antropologica in questo: l'uomo non è puro spirito. Ha bisogno di mediazioni sensibili, di vedere, toccare, odorare il sacro. I profumi dell'incenso, il sapore del pane eucaristico, la luce delle candele, il suono delle campane: tutto questo educa i sensi a percepire il divino. Non è regressione all'infanzia religiosa, ma maturazione integrale della fede che coinvolge tutto l'uomo. San Tommaso d'Aquino, spesso accusato di razionalismo, era in realtà profondamente incarnazionista. Scriveva che l'anima ha bisogno delle immagini sensibili per conoscere, che il corpo non è prigione ma via. La religiosità popolare, senza saperlo, è tomista in questo senso: crede che l'invisibile si raggiunge attraverso il visibile.

## **3. Il corpo che danza e che canta**

In molte culture, la festa religiosa include danze, canti popolari, espressioni corporee che le liturgie ufficiali hanno spesso marginalizzato. Eppure, il Salmo 150 invita a lodare Dio con danze, con cembali, con timpani. Davide danzò davanti all'arca, e sua moglie Mikal lo dispreggiò per questo (2 Sam 6,14-16).

La danza religiosa non è intrattenimento, è preghiera corporea totale. Nel tarantismo pugliese, nella danza dei dervisci sufi, nelle processioni danzate dell'America Latina, il corpo intero diventa offerta, movimento che sale a Dio. Non è esibizione, ma estasi: *ex-stasis*, uscire da sé, dimenticarsi nel movimento che trascende.

Il canto popolare religioso – le laudi medievali, i canti di pellegrinaggio, gli spirituals afroamericani – esprime una teologia incarnata, accessibile, commovente. *Dio sia benedetto, Mira il tuo popolo, Guarda questa offerta*: sono preghiere cantate che generazioni hanno ripetuto, che creano memoria condivisa, che legano il presente al passato in una tradizione vivente.

## **C) Il rito come grammatica del sacro**

Se il corpo è il luogo della fede popolare, il rito ne è la grammatica. La religiosità popolare è essenzialmente rituale: ripete gesti, formule, sequenze che si tramandano di generazione in generazione con minime variazioni.

### **1. La ripetizione come fedeltà**

Per la mentalità moderna, abituata al nuovo, alla creatività individuale, al cambiamento continuo, la ripetizione è noiosa, alienante. Ma per la mentalità tradizionale, la ripetizione è fedeltà, memoria, identità. Fare oggi ciò che i padri hanno fatto ieri significa appartenere a una storia che ci precede e ci supera.

Il rito non è creazione arbitraria, ma eredità ricevuta. Non si inventa una processione, si partecipa a una processione che si fa da secoli. Questo dà sicurezza: l'individuo non è solo, non deve inventarsi tutto, può appoggiarsi a una sapienza collettiva che lo precede.

Mircea Eliade ha mostrato come i riti siano *ripetizioni dell'archetipo*, riattualizzi del mito primordiale. Ogni messa è il Calvario reso presente, ogni Pasqua è *la* Pasqua, ogni pellegrinaggio è *il* cammino. Non sono simboli nel senso moderno (segni che rimandano a qualcosa di assente), ma simboli nel senso arcaico: rendono presente ciò che significano.

## **2. Il rito come educazione pre-razionale**

Il rito insegna senza spiegare. Un bambino che cresce vedendo la nonna accendere candele davanti all'immagine della Madonna, che partecipa alla processione tenendo la mano del padre, che impara a fare il segno della croce imitando i gesti dei grandi: questo bambino sta ricevendo un'educazione religiosa più profonda di mille catechismi.

Romano Guardini, nel suo capolavoro *Lo spirito della liturgia*, ha sottolineato come il rito sia pedagogia integrale: educa il corpo prima della mente, il cuore prima dell'intelletto. La liturgia, e a maggior ragione la ritualità popolare, è *mistagogia*: iniziazione al mistero attraverso l'immersione graduale, non attraverso la spiegazione concettuale.

Questo è particolarmente importante nell'educazione giovanile. Molti giovani oggi rifiutano le forme istituzionali della religione perché le hanno conosciute solo come dottrina astratta, obbligo morale, precetto. Non hanno mai *vissuto* la fede come esperienza corporea, rituale, comunitaria. La religiosità popolare, quando autentica, può colmare questo vuoto: offre una fede da vivere prima ancora che da pensare.

## **3. Il rito come tempo sospeso**

Nel rito, il tempo ordinario si sospende. Non si è più nel tempo dell'orologio, del lavoro, della produttività. Si entra in un tempo altro, il tempo della festa (dal latino *fanum*, sacro). Victor Turner parlava di *liminalità*: uno spazio-tempo di soglia, dove le categorie ordinarie non valgono più.

Durante la processione, durante la veglia notturna, durante il pellegrinaggio, si vive diversamente. Le gerarchie sociali si attenuano (il ricco e il povero camminano insieme), il futuro non preme (si vive l'istante presente), il corpo rallenta (non si corre, si procede al passo della preghiera).

Questa sospensione non è fuga dal mondo, ma sua trasfigurazione. Dopo il rito, si torna alla vita ordinaria, ma con occhi diversi. Il rito ha creato una distanza che permette di vedere la quotidianità in prospettiva diversa, *sub specie aeternitatis*.

## **D) Il silenzio come presenza**

Un elemento spesso trascurato nella religiosità popolare è il silenzio. Si tende a sottolinearne gli aspetti rumorosi: processioni, canti, campane. Ma c'è anche una dimensione contemplativa, silenziosa, che merita attenzione.

### **1. Il silenzio della preghiera semplice**

Quante volte, entrando in una chiesa di campagna, si trova un'anziana seduta in silenzio davanti al tabernacolo. Non prega ad alta voce, non recita formule, non legge libri. Sta lì, in silenzio. Che cosa fa? Prega? Medita? Dorme?

Il curato d'Ars racconta di un contadino che ogni giorno entrava in chiesa e rimaneva immobile per ore. Il santo gli chiese che cosa facesse. Rispose: "Io lo guardo e Lui mi guarda". Questa è la preghiera semplice di cui parla Francesco di Sales, la preghiera del cuore di cui parlano i Padri del deserto. Non ha bisogno di parole: è presenza reciproca, sguardo che incontra sguardo.

La religiosità popolare conosce questa dimensione, anche se non la teorizza. Sa che non sempre servono parole, che Dio si trova anche nel silenzio, che la contemplazione non è privilegio dei mistici ma dono accessibile ai semplici. Santa Teresa di Lisieux, dottore della Chiesa, ha vissuto e

insegnato la "piccola via", la via dell'infanzia spirituale: stare davanti a Dio come un bambino davanti al padre, senza molte parole, con fiducia totale.

## **2. Il silenzio dei luoghi sacri**

C'è una qualità particolare del silenzio che si percepisce nei santuari, nelle chiese antiche, nei luoghi di preghiera. Non è solo assenza di rumore: è presenza densa, carica. Max Picard parlava del "mondo del silenzio" come realtà ontologica, non solo acustica. Il silenzio non è vuoto, ma pienezza; non è negazione, ma affermazione di una presenza che trascende le parole.

Entrare in una cattedrale gotica, con le sue volte altissime, la luce filtrata dalle vetrate, l'odore di incenso e cera: si è avvolti da un silenzio che parla. Le pietre stesse sembrano pregare, cariche come sono di secoli di preghiere, di lacrime, di suppliche, di ringraziamenti. È ciò che Heidegger chiamava "mondo": non l'insieme delle cose, ma l'atmosfera di senso che le cose creano.

La religiosità popolare sa sostare in questi luoghi, sa lasciarsi avvolgere da questo silenzio. Non ha fretta, non cerca risultati immediati. Sa che Dio si trova anche nel silenzio, che anzi forse il silenzio è il luogo più proprio dell'incontro. "State in silenzio e sappiate che io sono Dio" (Sal 46,11).

## **3. Il silenzio come ascolto**

Il silenzio non è solo contemplazione passiva, ma anche ascolto attivo. Nella tradizione monastica, il silenzio è disciplina fondamentale non per mortificare, ma per imparare ad ascoltare: ascoltare Dio, ascoltare gli altri, ascoltare se stessi. La Regola di Benedetto inizia con la parola *Ausculata*: ascolta.

La religiosità popolare, pur non essendo monastica, conosce questa dimensione. Quando la nonna insegnava ai nipoti a fare un momento di silenzio prima di pregare, stava insegnando l'ascolto.

Quando si entrava in chiesa e ci si inginocchiava in silenzio prima di iniziare le devozioni, si stava creando uno spazio di ascolto.

Oggi, in una società rumorosa, invasa da stimoli continui, da notifiche, da chiacchiere incessanti, recuperare il silenzio è urgenza pedagogica. I giovani spesso non sanno più stare in silenzio, hanno paura del vuoto sonoro, riempiono ogni momento con musica, podcast, conversazioni. La religiosità popolare, con la sua sapienza antica, può insegnare che il silenzio non è vuoto ma pienezza, non è solitudine ma comunione, non è morte ma vita più profonda.

## **E) Ambiguità e autenticità**

La religiosità popolare non è immune da deviazioni. Sarebbe ingenuo idealizzarla senza riconoscere le sue ambiguità, i suoi rischi, le sue degenerazioni possibili.

### **1. Magia o fede? Il problema della superstizione**

La frontiera tra fede e superstizione, tra religione e magia, è sottile e contestata. La magia cerca di manipolare il divino attraverso riti e formule; la fede si affida con libertà. La magia è *do ut des* (do perché tu dia); la fede è abbandono filiale. La magia cerca automatismi; la fede vive nella relazione personale.

Alcune espressioni di religiosità popolare possono scivolare verso la magia: candele accese perché "portano fortuna", medagliette usate come amuleti, preghiere recitate un certo numero di volte perché "funzionino". Il Concilio di Trento e il Vaticano II hanno messo in guardia contro queste deviazioni, invitando a una continua purificazione e catechesi.

Tuttavia, bisogna anche saper discernere. Ciò che a prima vista sembra superstizione può contenere una fede autentica, espressa in forma arcaica. Quando una madre accende una candela davanti all'immagine di Sant'Antonio perché il figlio trovi lavoro, sta forse praticando magia? O sta semplicemente materializzando la sua preghiera, rendendola visibile e concreta? L'intenzione conta: se la candela è vista come automatismo ("ho acceso la candela, dunque otterrò la grazia"), siamo

nella magia; se è vista come simbolo dell'affidamento ("Signore, ti affido questa pena, questa candela è la mia preghiera"), siamo nella fede.

Karl Rahner ha mostrato come la grazia di Dio preceda sempre la risposta umana: anche nelle forme più umili e confuse di religiosità, lo Spirito può operare. I "cristiani anonimi", diceva Rahner, sono coloro che vivono la grazia senza saperla nominare teologicamente. La religiosità popolare è spesso cristianesimo anonimo, fede vissuta più che pensata, grazia accolta più che compresa.

## **2. La religiosità popolare come *sensus fidei* del popolo di Dio**

La *Lumen Gentium* del Vaticano II ha riscoperto la categoria di *sensus fidei*: il popolo di Dio, nel suo insieme, possiede un'intuizione della fede che non sbaglia. Non è infallibilità individuale, ma comunitaria; non è razionale, ma esistenziale.

La religiosità popolare è manifestazione di questo *sensus fidei*. Quando milioni di persone, attraverso i secoli, hanno pregato Maria, hanno invocato i santi, hanno partecipato alle processioni, stavano esprimendo una verità teologica che i dotti avrebbero poi articolato concettualmente. La devozione mariana popolare ha preceduto e preparato i dogmi mariani; il culto eucaristico popolare ha rafforzato la fede nella presenza reale prima delle dispute teologiche.

Questo non significa che tutto ciò che il popolo crede è vero. Il *sensus fidei* non è populismo teologico. Ma significa che la fede del popolo ha una sua saggezza, una sua autorità, che non può essere semplicemente liquidata come ignoranza da illuminare. L'élite teologica deve imparare dal popolo, così come il popolo deve essere educato dalla teologia.

## **3. Inculturazione e purificazione: rispetto e discernimento**

Papa Francesco, nell'*Evangelii Gaudium*, dedica pagine importanti alla religiosità popolare, riconoscendola come "luogo teologico" e "mistica popolare". Ma invita anche a un discernimento: non tutto è da accettare acriticamente. Occorre un processo continuo di inculturazione (la fede si incarna nelle culture locali) e purificazione (le culture locali vengono evangelizzate).

L'inculturazione significa rispetto per le forme attraverso cui popoli diversi cercano Dio. Il Vangelo non cancella le culture, ma le assume e le trasforma. Quando i missionari arrivarono in America Latina, trovarono ricche tradizioni religiose indigene: non tutto era idolatria da distruggere, molto poteva essere assunto e battezzato. La Vergine di Guadalupe è sintesi mirabile di inculturazione: Maria appare con tratti indigeni, parla nahuatl, si presenta come madre dei poveri.

Ma l'inculturazione esige anche purificazione. Alcune pratiche possono essere incompatibili con il Vangelo: sacrifici umani, riti oppressivi, superstizioni che schiavizzano invece di liberare. Il discernimento è compito delicato: non imporre modelli occidentali come universali, ma nemmeno accettare ogni cosa in nome del relativismo culturale.

## **F) Esempi significativi**

Per rendere concrete queste riflessioni teoriche, è utile guardare ad alcuni esempi concreti di religiosità popolare, analizzandoli fenomenologicamente e teologicamente.

### **1. La Madonna nera: devozione mariana e teologia dell'incarnazione**

In tutta Europa, ma specialmente in Italia, Francia, Spagna, Polonia, esistono santuari dedicati a Madonne nere: Loreto, Czestochowa, Montserrat, Tindari, Vicoforte. Queste immagini scure, spesso spiegate razionalmente come effetto dell'ossidazione o del fumo delle candele, hanno generato devozioni popolari profondissime che meritano lettura teologica.

La Madonna nera attira soprattutto i poveri, gli emarginati, coloro che stanno ai margini. Perché? Forse perché il colore scuro evoca la terra, l'umiltà, la vicinanza a chi lavora nei campi, a chi soffre. La Madonna nera non è la regina sublime e distante: è madre vicina, che conosce la fatica, che porta su di sé i segni del tempo e della storia.

C'è una teologia dell'incarnazione profonda in questa devozione. Il Figlio di Dio non si è incarnato in un corpo etereo, platonico, spiritualizzato: si è fatto carne vera, ebraica, mediterranea. Maria, madre di questo Dio incarnato, non può essere pensata come icona astratta, ma come donna concreta, con un corpo, un colore, una storia. La Madonna nera dice: l'incarnazione è stata vera, fino in fondo.

Inoltre, la nerezza può evocare il *Cantico dei Cantici*: "Sono nera, ma bella" (Ct 1,5). La sposa del Cantico, letta dalla tradizione cristiana come figura della Chiesa o dell'anima credente, rivendica la propria bellezza nella nerezza. Non è bellezza nonostante il colore scuro, ma bellezza che include il colore scuro. È la bellezza dell'integralità, della concretezza, del rifiuto di spiritualismi disincarnati. La devozione popolare intuisce queste profondità senza teorizzarle. Quando una donna portava il figlio malato davanti alla Madonna nera, stava affermando: tu mi capisci, perché sei come me, perché sei vicina, perché non sei distante come i potenti. Era teologia dal basso, teologia dei corpi segnati dalla fatica.

## **2. Il culto dei santi: intercessione e identificazione**

Il cattolicesimo popolare ha sempre avuto un rapporto intenso con i santi. Non sono figure astratte, esempi morali irraggiungibili: sono amici, fratelli maggiori, intercessori vicini. Ogni mestiere ha il suo santo protettore, ogni malattia ha il santo a cui rivolgersi, ogni situazione difficile ha il santo che può aiutare.

Per la teologia protestante, questo è stato spesso insopportabile: non sembra forse che i santi rubino la gloria a Cristo? Non è una forma di politeismo mascherato? Ma la teologia cattolica ha sempre distinto tra adorazione (latría), dovuta solo a Dio, e venerazione (dulía), rivolta ai santi. Non si prega *a* i santi come se fossero dèi, ma si chiede loro di pregare *per* noi, come si chiede a un amico di pregare per noi.

La religiosità popolare vive questa distinzione in modo istintivo. Quando si invoca Sant'Antonio per ritrovare un oggetto perduto, non si pensa che Sant'Antonio sia onnisciente: si crede che lui, presso Dio, possa intercedere. È la comunione dei santi, dogma fondamentale che afferma la solidarietà tra vivi e morti, tra Chiesa terrena e Chiesa celeste.

Ma c'è anche un'altra dimensione: l'identificazione. I santi offrono modelli concreti, storie di vita che ispirano. Santa Rita, patrona dei casi impossibili, attira chi vive situazioni disperate; San Giuseppe, patrono dei lavoratori, è vicino a chi fatica; Santa Lucia, invocata per le malattie degli occhi, diventa compagna di chi soffre quella particolare afflizione. Non è solo intercessione funzionale: è compagnia esistenziale.

I giovani oggi spesso trovano incomprensibile il culto dei santi: sembra folklore sorpassato. Ma quando scoprono figure come Don Bosco, Madre Teresa, Oscar Romero, Carlo Acutis, comprendono che i santi sono testimoni attuali, non reliquie polverose. La religiosità popolare ha sempre vissuto questa attualità: i santi sono contemporanei perché la santità è possibilità sempre presente, non solo passato glorioso.

## **3. La Via Crucis: dramma popolare e teologia della croce**

La Via Crucis è forse la devozione popolare più diffusa nel cattolicesimo. Quattordici stazioni che ripercorrono il cammino di Gesù verso il Calvario: dalla condanna alla sepoltura. Ogni venerdì di Quaresima, e specialmente il Venerdì Santo, milioni di persone nel mondo percorrono questo cammino.

Non è solo commemorazione storica: è partecipazione. Camminare dietro la croce, sostare davanti a ogni stazione, meditare su ogni caduta, ogni incontro, ogni dolore: significa entrare nella passione di Cristo con tutto il proprio essere. Non è teologia speculativa sulla redenzione: è teologia vissuta, corporea, drammatica.

Il dramma è categoria chiave. La Via Crucis è teatro sacro, dove ogni partecipante è attore e spettatore insieme. Le rappresentazioni popolari della Passione – celebri quelle di Sordevolo, di Ivrea, di tanti paesi del Sud Italia – trasformano interesse comunitario in cast vivente. Chi impersona

Cristo, chi i soldati, chi le pie donne. Per giorni, gli attori vivono immedesimati nel ruolo, pregano, si preparano: non è finzione scenica, è sacramento drammatizzato.

Balthasar, nella sua trilogia teologica, ha mostrato come la categoria del *dramma* sia centrale per comprendere la salvezza. La redenzione non è solo dottrina (vero) né solo prassi etica (bene): è anche bellezza drammatica, storia che si compie, conflitto che si risolve nell'amore. La Via Crucis popolare è intuizione geniale di questa dimensione drammatica della fede.

Inoltre, la Via Crucis è pedagogia della compassione. *Com-patire*: soffrire-con. Guardare Cristo che cade, che incontra la madre, che viene spogliato: è essere educati alla solidarietà con ogni uomo che cade, che soffre, che viene umiliato. La croce non è solo evento del passato o mistero teologico: è realtà presente ovunque ci sia sofferenza ingiusta. La Via Crucis insegna a riconoscere Cristo nei crocifissi di oggi.

## G) Teologia della religiosità popolare

Dopo questa fenomenologia, occorre ora uno sguardo propriamente teologico: che cosa dice la religiosità popolare su Dio, sull'uomo, sulla salvezza?

### 1. Un Dio vicino e personale

La religiosità popolare conosce Dio non come *summum ens*, essere supremo della metafisica, ma come *tu* personale che ascolta, risponde, interviene. È il Dio biblico, il Dio dell'Alleanza, non il Dio dei filosofi.

Questa personalizzazione può degenerare in antropomorfismo naïf: un Dio che premia i buoni e punisce i cattivi meccanicamente, un Dio che fa miracoli su richiesta. Ma, purificata da questi eccessi, la fede popolare custodisce una verità essenziale: Dio non è neutro, non è indifferente, non è impassibile. È il Dio che si commuove, che si adira, che si pente, che ama. È il Dio che piange con chi piange e gioisce con chi gioisce.

La teologia classica, nel suo sforzo di salvaguardare la trascendenza divina, ha spesso enfatizzato l'impassibilità di Dio: Dio non soffre, non cambia, non è toccato da ciò che accade nel mondo. Ma questa visione, derivata più da Aristotele che dalla Bibbia, rischia di rendere Dio lontano, estraneo alla storia umana. La religiosità popolare, con la sua insistenza sulla vicinanza di Dio, corregge questo squilibrio: ricorda che Dio è *Emmanuele*, Dio-con-noi.

Moltmann, nella sua *Teologia della croce*, ha mostrato come Dio soffra nella croce del Figlio: non è impassibile spettatore, ma partecipe del dolore umano. La fede popolare lo ha sempre intuito: quando prega davanti al Crocifisso, vede un Dio che soffre, che conosce il dolore dal di dentro, che non è estraneo alla passione umana.

### 2. La mediazione dei santi e della Madonna

La religiosità popolare vive intensamente la mediazione. Non si rivolge direttamente a Dio (che può sembrare troppo grande, troppo lontano), ma passa attraverso Maria, i santi, i luoghi sacri. Questo non è mancanza di fede, ma sapienza antropologica: l'uomo ha bisogno di mediazioni concrete, sensibili, accessibili.

Maria è la mediatrice per eccellenza nella devozione popolare. Non è solo la madre di Gesù storica: è la madre che continua a intercedere, a proteggere, a consolare. Le apparizioni mariane – Lourdes, Fatima, Guadalupe – hanno sempre avuto enorme presa popolare: la Madonna che appare ai semplici, ai bambini, ai poveri è segno che Dio sceglie ciò che il mondo disprezza.

La teologia ha a volte faticato a giustificare la devozione mariana: il Concilio Vaticano II ha dovuto precisare che Maria è mediatrice *in Cristo*, non parallela a Cristo. Ma la fede popolare non ha mai avuto questo problema: sa istintivamente che Maria conduce a Cristo, non se ne sostituisce. "Tutto a Gesù per Maria" (San Luigi Maria Grignion de Montfort) è sintesi perfetta di questa sapienza.

La comunione dei santi, dogma spesso dimenticato nella teologia moderna, è invece centrale nella religiosità popolare. Afferma che la morte non rompe i legami, che i defunti restano in comunione

con i vivi, che si può pregare per loro e chiedere la loro intercessione. È visione comunitaria della salvezza: non siamo individui isolati davanti a Dio, ma membra di un corpo che attraversa vita e morte.

### **3. La salvezza come guarigione e liberazione**

Nella religiosità popolare, la salvezza non è solo realtà escatologica (la vita eterna dopo la morte), ma anche realtà presente: guarigione, protezione, liberazione dal male. Si prega per ottenere la salute, per trovare lavoro, per superare difficoltà concrete. È fede utilitaristica? O è fede incarnata? La teologia della liberazione latino-americana ha rivalutato questa dimensione. Gustavo Gutiérrez ha mostrato come la salvezza biblica non sia mai solo spirituale: è liberazione dalla schiavitù (Esodo), è giustizia sociale (Profeti), è pane moltiplicato (Vangeli). Un Dio che salva solo l'anima e non si occupa del corpo, della fame, dell'oppressione, non è il Dio della Bibbia.

La religiosità popolare, con la sua insistenza sui bisogni concreti, mantiene viva questa dimensione integrale della salvezza. Quando una madre prega per la guarigione del figlio, non sta riducendo la fede a magia: sta affermando che Dio si preoccupa della vita concreta, che l'incarnazione non è stata parentesi ma permanenza.

Certo, occorre educare a non ridurre la fede a strumento per ottenere favori. Ma occorre anche riconoscere che una fede che non tocca la vita concreta, che non ha nulla da dire sulla malattia, la povertà, l'ingiustizia, è fede monca, gnostica, disincarnata.

### **4. Il *sensus fidei*: quando il popolo precede i teologi**

Karl Rahner ha sviluppato la categoria di *sensus fidei fidelium*: il senso della fede dei credenti. Non è magistero parallelo, ma è istinto soprannaturale che lo Spirito dona al popolo di Dio nel suo insieme. Questo senso può precedere le definizioni dottrinali, può intuire verità che i teologi articoleranno solo dopo secoli.

La devozione mariana popolare ha preceduto i dogmi dell'Immacolata Concezione (1854) e dell'Assunzione (1950): il popolo credeva già in queste verità prima che fossero definite. La venerazione eucaristica popolare ha mantenuto viva la fede nella presenza reale anche quando teologie razionaliste la mettevano in dubbio. Il culto del Sacro Cuore, nato da rivelazioni private e devozioni popolari, è diventato elemento centrale della spiritualità cattolica.

Questo non significa populismo teologico: il *sensus fidei* non è infallibile individualmente, ma comunitariamente, e deve essere sempre discernuto dal magistero. Ma significa che i teologi devono ascoltare il popolo, imparare dalla sua fede vissuta, non solo insegnare dall'alto. Papa Francesco insiste molto su questo: la teologia deve nascere dal popolo, non può essere costruzione astratta di élite.

## **H) Religiosità popolare e giovani: sfide e opportunità**

La religiosità popolare oggi, in un mondo secolarizzato e post-moderno, vive tensioni particolari. I giovani, soprattutto in Occidente, spesso la percepiscono come folklore anacronistico. Eppure, emergono anche segni inattesi di riscoperta.

### **1. La crisi: secolarizzazione e disaffezione**

In molte regioni europee, le processioni si svuotano, i santuari vedono diminuire i pellegrini, le feste religiose perdono il loro carattere sacro e diventano solo occasioni turistiche o ludiche. Le nuove generazioni non conoscono più le preghiere tradizionali, non partecipano ai riti familiari, non frequentano i santuari.

Le cause sono molteplici. La secolarizzazione ha reso la religione irrilevante per ampi strati della popolazione: non si nega Dio, semplicemente non ci si pensa. L'individualismo moderno rifiuta le forme comunitarie e rituali della fede, preferendo spiritualità fai-da-te. Il consumismo ha desacralizzato tutto: anche le feste religiose diventano occasioni di consumo, non di preghiera.

C'è anche una responsabilità ecclesiale: spesso la catechesi ha trascurato la dimensione rituale, corporea, simbolica della fede, privilegiando un approccio razionalistico e verbale. Molti giovani hanno ricevuto un cristianesimo disincarnato, ridotto a morale e dottrina, senza mai sperimentare la potenza trasformativa del rito, del pellegrinaggio, del silenzio contemplativo.

## **2. I segni di riscoperta: nuovi pellegrinaggi**

Eppure, emergono segnali contraddittori. Il Cammino di Santiago è percorso ogni anno da centinaia di migliaia di giovani, molti dei quali non si definiscono credenti. Le Giornate Mondiali della Gioventù attirano milioni di ragazzi in esperienze di fede comunitaria, rituale, emotiva. Taizé resta meta di pellegrinaggio giovanile ininterrotto. Luoghi come Medjugorje, al di là delle controversie, attraggono giovani in cerca di esperienza spirituale intensa.

Che cosa cercano questi giovani? Non dottrine astratte, non obblighi morali, ma *esperienza*.

Vogliono sentire, toccare, vivere la fede nel corpo, nel cammino, nella comunità, nel silenzio. La religiosità popolare, quando autentica e non folklorizzata, può offrire proprio questo: fede incarnata, vissuta, condivisa.

Il pellegrinaggio risponde a bisogni profondi: ricerca di senso, bisogno di silenzio, desiderio di comunità autentica, necessità di rallentare in un mondo veloce. Camminare per giorni, portare lo zaino, condividere la fatica con altri pellegrini: è ascesi che libera, che purifica, che apre. Molti giovani scoprono Dio camminando, non leggendo libri di teologia.

## **3. La sfida educativa: accompagnare senza imporre**

Come educare i giovani alla religiosità popolare senza cadere in due opposti errori: il tradizionalismo nostalgico (che vuole ripristinare forme anacronistiche) e il progressismo iconoclasta (che rigetta tutto come superstizione)?

Occorre *mistagogia*: iniziazione graduale al mistero attraverso l'esperienza, non attraverso imposizioni. Non si può imporre a un giovane di recitare il rosario o partecipare alla processione: lo vivrà come obbligo vuoto. Ma si può proporre, accompagnare, spiegare il senso profondo di questi gesti, invitare a provare.

La testimonianza è cruciale: se i giovani vedono adulti che vivono autenticamente la fede popolare – che vanno in pellegrinaggio non per abitudine ma per desiderio, che pregano con devozioni semplici ma sincere, che frequentano santuari non per turismo ma per ricerca – allora saranno attratti. La fede si trasmette per contagio, non per imposizione.

Occorre anche purificare: distinguere l'essenziale dall'accidentale, il sacro dal folklorico, l'autentico dal superstizioso. Non tutto va conservato: alcune forme sono legate a epoche passate e possono essere lasciate andare. Ma l'essenziale – il pellegrinaggio, il rito, il simbolo, il silenzio, la devozione – va trasmesso, reinterpretato, vissuto in forme nuove.

## **4. Nuove forme di religiosità popolare**

Forse stanno nascendo nuove forme di religiosità popolare, diverse da quelle tradizionali ma con la stessa struttura profonda. I raduni di Taizé, con i loro canti ripetitivi, le candele, il silenzio comunitario, sono religiosità popolare contemporanea. Le veglie di adorazione eucaristica notturna, che attraggono giovani, sono ritorno al rito corporeo e contemplativo. I pellegrinaggi in bicicletta o a cavallo sono reinterpretazioni moderne del cammino sacro.

Anche i social media, paradossalmente, possono veicolare forme di religiosità popolare: account che diffondono preghiere, testimonianze, immagini sacre raggiungono milioni di persone. Non è la stessa cosa della processione fisica, ma è comunità virtuale che condivide fede, che si sostiene, che prega insieme a distanza.

L'importante è non perdere gli elementi essenziali: l'incarnazione (coinvolgimento del corpo), la comunità (non individualismo), il rito (non improvvisazione soggettiva), il simbolo (non razionalismo riduttivo), il silenzio (non chiacchiera continua). Se questi elementi restano, la religiosità popolare può rinascere in forme nuove, adatte ai tempi ma fedeli alla sostanza.

---

## **Conclusione: La sapienza dei semplici**

La religiosità popolare custodisce una sapienza antica che la modernità ha quasi cancellato: la sapienza dell'incarnazione, del corpo che prega, del rito che trasmette, del simbolo che rivela, del silenzio che parla. Non è sapienza dei libri, ma sapienza della vita; non è teologia speculativa, ma teologia vissuta.

Gesù disse: "Ti benedico, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli" (Mt 11,25). La religiosità popolare è fede dei piccoli, degli umili, di coloro che non hanno parole sofisticate ma hanno cuore aperto. E forse proprio per questo è più vicina al cuore del Vangelo.

L'educatore, il pastore, il teologo devono imparare questa umiltà: non guardare dall'alto la fede popolare, ma riconoscerla l'azione dello Spirito che soffia dove vuole. Certo, occorre discernimento, purificazione, catechesi. Ma sempre con rispetto, mai con disprezzo. Perché spesso, nella candela accesa da mani rugose, nella preghiera balbettata da labbra semplici, nel passo stanco del pellegrino, Dio è più vicino che nelle dispute teologiche.

La religiosità popolare insegna che la ricerca di Dio non è privilegio di élite intellettuali, non è impresa per specialisti, non è riservata ai mistici raffinati. È accessibile a tutti: al contadino che benedice il campo, alla madre che affida il figlio alla Madonna, al vecchio che siede in silenzio davanti al tabernacolo. È ricerca umile, concreta, incarnata. È ricerca che passa attraverso il corpo, il rito, la comunità, il silenzio. È ricerca che non cerca prove razionali ma cerca presenza, non cerca definizioni ma cerca incontro, non cerca concetti ma cerca volto.

E forse, proprio per questo, è ricerca che trova. Perché Dio si lascia trovare dai semplici, si nasconde ai superbi, si rivela a chi ha cuore di bambino. La religiosità popolare, con tutti i suoi limiti e ambiguità, custodisce questo cuore di bambino che è porta del Regno.

Come il grano che cade in terra e muore per portare frutto, così la religiosità popolare – apparentemente morente nel mondo secolarizzato – porta in sé semi di rinascita. I giovani che camminano verso Santiago, che accendono candele a Taizé, che sostano in silenzio davanti al Santissimo, stanno riscoprendo questa sapienza antica. Non la chiamano religiosità popolare, forse non sanno nemmeno che stanno ripetendo gesti di secoli. Ma stanno cercando Dio con il corpo, con il tempo, con il silenzio, con la comunità. Stanno cercando Dio come lo hanno sempre cercato i semplici, i poveri, gli umili della terra.

E Dio, fedele alla sua promessa, si lascia trovare. Non nelle aule accademiche, non nei discorsi dotti, ma sulla strada polverosa del pellegrino, nella penombra del santuario, nel silenzio del cuore che prega senza parole. Si lascia trovare lì dove si è sempre lasciato trovare: tra i piccoli, tra i poveri, tra coloro che lo cercano con cuore sincero.

La religiosità popolare è testimone di questa ricerca e di questo incontro. È memoria vivente che Dio non è lontano, non è assente, non è silenzioso. È vicino, presente, parlante. Ma parla nel sussurro, non nel tuono; si manifesta nel segno umile, non nello spettacolo; si dona nella semplicità, non nella complessità. E chi ha orecchi per intendere, intenda. Chi ha occhi per vedere, veda. Chi ha cuore per credere, creda.

Il sacro cammina sulla terra, nelle forme basse e quotidiane, nelle mani che si congiungono, nei piedi che camminano, nelle labbra che pregano. E lì, in quella umiltà, in quella concretezza, in quella incarnazione, Dio continua a lasciarsi cercare e trovare. Ieri come oggi, oggi come sempre.

# VII. IL RIFIUTO DELLA RICERCA: L'ATEISMO

## Le negazioni classiche e moderne, e la loro verità nascosta

---

### **Premessa: L'ateismo come interlocutore necessario**

Dopo aver esplorato le vie della ricerca di Dio – nelle religioni, nella filosofia, nella bellezza, nell'etica, nella religiosità popolare, nel limite – dobbiamo ora affrontare il suo opposto apparente: il rifiuto della ricerca, l'ateismo. Ma già questa formulazione rischia di essere fuorviante. L'ateismo è davvero un "rifiuto", o è piuttosto un'altra forma di ricerca, più nascosta e paradossale?

È necessario distinguere fin da subito. C'è un ateismo superficiale, fatto di indifferenza e disinteresse: Dio semplicemente non conta, non entra nell'orizzonte delle preoccupazioni. È l'ateismo pratico della società dei consumi, dove non si nega Dio ma lo si ignora, occupati come si è dalle urgenze quotidiane. Questo ateismo è povero di pensiero e di passione.

Ma c'è un ateismo serio, quello dei grandi negatori: Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, Camus. Questi non hanno ignorato Dio, lo hanno combattuto. E proprio in questo combattimento si rivela qualcosa di essenziale: solo chi ha cercato Dio profondamente può negarlo profondamente. L'ateismo serio è spesso più vicino alla fede autentica di quanto non lo sia una religiosità tiepida e accomodante.

La domanda che attraversa questo capitolo è duplice: cosa ci dice di vero l'ateismo? E, ancora più radicalmente: l'ateismo può purificare la fede, costringendola a liberarsi degli idoli e a cercare il Dio vivente oltre le false immagini?

La tesi che guiderà la nostra riflessione è questa: l'ateismo serio contiene "semi di verità" che il credente non può ignorare. Non nel senso che abbia ragione nella sua negazione ultima, ma nel senso che spesso ha ragione nelle sue critiche penultime. L'ateismo può essere, paradossalmente, un alleato della fede autentica contro la religione inautentica.

## **A) Le grandi negazioni classiche**

### **1. Epicuro e il dilemma del male**

La prima grande obiezione razionale contro l'esistenza di Dio risale ad Epicuro (IV-III sec. a.C.), riportata da Lattanzio: «Dio o vuole eliminare il male e non può, o può e non vuole, o non vuole e non può, o vuole e può. Se vuole e non può, è impotente. Se può e non vuole, è malevolo. Se non vuole e non può, è sia malevolo che impotente. Se vuole e può, perché allora il male esiste?».

È il problema della teodicea nella sua forma più pura e stringente. Il dilemma logico sembra inattaccabile: l'onnipotenza, l'onniscienza e la bontà di Dio appaiono incompatibili con l'esistenza del male. Se Dio esiste come lo descrive la tradizione teista, il male non dovrebbe esistere. Ma il male esiste. Dunque Dio, così come lo si descrive, non esiste.

David Hume, nel Settecento, riprenderà e raffinerà questo argomento nei *Dialoghi sulla religione naturale*. Non nega categoricamente Dio, ma mostra l'inadeguatezza delle prove tradizionali e la fragilità di ogni teodicea. Il mondo contiene troppa sofferenza inutile, troppo male gratuito, per poter essere opera di un Dio infinitamente buono e potente.

Qual è la verità nascosta in questa obiezione? Che ogni tentativo di "spiegare" razionalmente il male, di renderlo comprensibile in un sistema teologico coerente, rischia di falsificare l'esperienza concreta della sofferenza. Il male non può essere giustificato teoricamente senza diventare complici del male stesso. L'ateismo di Epicuro e Hume ci ricorda che Dio non può essere difeso con argomenti che minimizzano il dolore reale.

La risposta cristiana non sta nel confutare logicamente il dilemma (tutti i tentativi di teodicea classica hanno mostrato i loro limiti), ma nel mostrare un Dio diverso: non il Dio impassibile della

metafisica greca, ma il Dio crocifisso che entra nella sofferenza, che la patisce dall'interno. Non risolve il problema intellettuale del male, ma lo trasforma esistenzialmente in condivisione.

## **2. Feuerbach: Dio come proiezione antropologica**

Ludwig Feuerbach (1804-1872) opera una svolta radicale: il problema non è dimostrare che Dio non esiste, ma spiegare perché l'uomo crede che esista. La sua risposta è semplice e devastante: Dio è una proiezione dei desideri umani. «L'uomo crea Dio a sua immagine e somiglianza», non viceversa.

Nell'*Essenza del cristianesimo* (1841), Feuerbach argomenta che tutte le qualità attribuite a Dio – bontà, giustizia, sapienza, amore – sono in realtà qualità umane idealizzate e ipostatizzate. L'uomo proietta fuori di sé ciò che è meglio in lui, lo chiama Dio, e poi si inginocchia davanti alla propria proiezione. La teologia è antropologia mascherata.

Questa alienazione ha conseguenze pratiche disastrose: adorando un Dio esterno, l'uomo si impoverisce, si svaluta, si dichiara peccatore e miserabile. Più ricco è Dio, più povero è l'uomo. La religione diventa così il grande ostacolo all'emancipazione umana. Bisogna riprendersi le qualità proiettate, riconoscere che l'infinito non sta in cielo ma nell'umanità stessa.

Qual è la verità nascosta qui? Che esiste davvero una religione proiettiva, un Dio fatto a immagine dei nostri bisogni e desideri. Il "Dio tappabuchi" che usiamo per colmare le lacune della nostra ignoranza. Il Dio consolatorio che invociamo solo nei momenti di difficoltà. Il Dio antropomorfo che immaginiamo come un sovrano potente che può esaudire le nostre richieste. Feuerbach ci obbliga a interrogarci: il Dio in cui crediamo è il Dio vivente o una nostra proiezione?

La risposta cristiana: sì, l'uomo proietta, ma questo non significa necessariamente che Dio sia solo proiezione. Si può rovesciare l'argomento: forse l'uomo proietta perché è fatto per Dio, perché porta in sé un'immagine originaria del divino. L'argomento di Feuerbach funziona solo se si presuppone che non esista nulla oltre l'immanenza umana. Ma questo è appunto ciò che va dimostrato, non presupposto.

## **3. Marx: Dio come oppio dei popoli**

Karl Marx (1818-1883) radicalizza Feuerbach in chiave sociale ed economica. La religione non è solo proiezione psicologica, ma strumento di dominio di classe. È «l'oppio dei popoli»: droga che allevia temporaneamente il dolore dell'oppressione, ma impedisce di affrontarne le cause reali.

Nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel* (1843), Marx scrive: «La miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, lo spirito di una condizione senza spirito. È l'oppio dei popoli».

La religione promette un paradiso futuro per rendere sopportabile l'inferno presente. Predica la rassegnazione, l'umiltà, l'obbedienza. Benedice l'ordine costituito dichiarandolo volontà divina. I poveri devono restare poveri perché «beati i poveri in spirito». I potenti possono opprimere tranquilli perché «ogni autorità viene da Dio». La religione è così la più efficace ideologia conservatrice.

Marx non propone di abolire la religione direttamente, ma di eliminare le condizioni sociali che la rendono necessaria. Quando la società sarà giusta, quando il lavoro sarà liberato dall'alienazione, quando l'uomo sarà riconciliato con se stesso e con gli altri, la religione scomparirà naturalmente, come scompare il bisogno di antidolorifici quando guarisce la ferita.

Qual è la verità nascosta? Che la religione è stata effettivamente usata, nella storia, come strumento di dominio. Che c'è stata (e c'è ancora) una complicità tra potere politico e potere religioso. Che molte volte la Chiesa ha predicato rassegnazione invece di giustizia, ha benedetto guerre e oppressioni, ha difeso privilegi invece di denunciarli.

Marx ci obbliga a interrogarci: la nostra fede è liberante o alienante? Serve a trasformare il mondo o a conservarlo? Il cristianesimo che predichiamo è dalla parte degli oppressi o degli oppressori?

La risposta cristiana: sì, la religione può diventare oppio. Ma il Vangelo non è oppio, è dinamite. Gesù non ha predicato rassegnazione ma conversione, non ha benedetto l'ordine costituito ma lo ha rovesciato («i primi saranno ultimi»). La vera fede non aliena ma libera, non addormenta ma risveglia. Il problema non è la religione in sé, ma la sua deformazione ideologica. E paradossalmente, alcune correnti della teologia della liberazione hanno accolto l'analisi marxista proprio per purificare la fede dalla sua complicità con l'oppressione.

#### **4. Freud: Dio come illusione psichica**

Sigmund Freud (1856-1939) offre una terza variante della critica dell'ateismo: Dio come illusione necessaria alla psiche infantile, ma superabile nella maturità.

In *L'avvenire di un'illusione* (1927), Freud argomenta che l'idea di Dio nasce dal bisogno infantile di protezione. Il bambino, di fronte all'ostilità del mondo, cerca rifugio nel padre. Crescendo, scopre che il padre è mortale e limitato. Ma il bisogno di protezione assoluta resta. Così l'umanità proietta nello spazio cosmico un Padre celeste onnipotente che ci protegge, ci consola, dà senso alle nostre sofferenze.

Dio è dunque una figura paterna idealizzata. La religione è nevrosi collettiva, fissazione infantile che impedisce la maturità psicologica. L'uomo maturo deve accettare la realtà com'è, senza consolazioni illusorie. Deve fare a meno del Padre celeste e assumere la propria responsabilità adulta nel mondo.

In *Mosè e il monoteismo* (1939), Freud spingerà ancora oltre l'analisi, interpretando il senso di colpa religioso come conseguenza del parricidio originario: l'uccisione del padre della tribù primitiva, rimossa nell'inconscio collettivo e poi elaborata nel culto del Dio-Padre.

Qual è la verità nascosta? Che esiste effettivamente una religiosità infantile, regressiva, che cerca in Dio solo protezione e consolazione. Che molta devozione popolare è venata di magia: si prega per ottenere, si fanno promesse in cambio di grazie, si teme un Dio punitivo come un padre arcigno. Freud ci obbliga a interrogarci: la nostra fede è matura o infantile? Crediamo in Dio per bisogno nevrotico o per amore libero? Cerchiamo un padre protettivo o il Dio vivente?

La risposta cristiana: sì, esiste una fede infantile che va purificata. Ma la maturità umana non consiste nel rifiutare ogni dipendenza, bensì nel distinguere le dipendenze che alienano da quelle che liberano. Dipendere da Dio non è regressione ma verità ontologica: siamo creature, non Creatore. La differenza sta nel come viviamo questa dipendenza: come sottomissione nevrotica o come relazione d'amore.

E paradossalmente, i mistici più maturi (Giovanni della Croce, Teresa d'Avila) hanno parlato proprio di "infanzia spirituale": tornare bambini non per immaturità, ma per fiducia e abbandono. È una seconda ingenuità, conquistata oltre la crisi, non una prima ingenuità mai superata.

#### **5. Nietzsche: morte di Dio e genealogia della morale**

Friedrich Nietzsche (1844-1900) rappresenta il vertice dell'ateismo moderno. Non si limita a negare l'esistenza di Dio, ma ne proclama la morte e ne celebra il funerale. Più radicalmente: mostra come tutta la cultura occidentale, compresa la morale, sia fondata su Dio. E se Dio muore, tutto crolla.

Nel celebre aforisma 125 de *La gaia scienza* (1882), l'uomo folle corre nella piazza gridando: «Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso!». Ma nessuno lo ascolta. Non hanno ancora capito l'enormità dell'evento. La morte di Dio non è un fatto teorico (dimostrare che non esiste), ma un evento storico: la civiltà europea ha smesso di credere, ha tolto a Dio ogni rilevanza pratica.

Le conseguenze sono vertiginose. Se Dio non esiste, non c'è più un fondamento assoluto per la morale. «Se Dio è morto, tutto è permesso» (come farà dire Dostoevskij a Ivan Karamazov). Ma Nietzsche non vede questo come un dramma, bensì come una liberazione. Finalmente l'uomo può diventare creatore di valori, invece che servo di valori imposti dall'alto.

Nella *Genealogia della morale* (1887), Nietzsche smonta la morale cristiana mostrandone l'origine: è la morale degli schiavi, dei deboli, dei risentiti. I forti, i nobili, avevano una morale diversa: affermazione di sé, orgoglio, gioia della vita. Ma i deboli, non potendo vincere con la forza, hanno

vinto con l'astuzia: hanno inventato il "bene" e il "male", hanno dichiarato peccato la forza e virtù la debolezza. Il cristianesimo è il trionfo di questa morale del risentimento.

Bisogna dunque superare la morale cristiana. L'*Übermensch* (oltre-uomo) sarà colui che, dopo la morte di Dio, avrà il coraggio di creare nuovi valori, di dire sì alla vita in tutta la sua crudeltà, di accettare l'eterno ritorno dell'identico (vivere come se tutto dovesse ripetersi all'infinito).

Qual è la verità nascosta in Nietzsche? Molteplice e lacerante.

Primo: ha ragione quando denuncia una certa morale cristiana malata, quella che disprezza il corpo, che teme la vita, che predica il sacrificio per il sacrificio. Molto cristianesimo storico è stato effettivamente "platonismo per il popolo", negazione del mondo, fuga nell'aldilà.

Secondo: ha ragione quando mostra la dipendenza della morale occidentale da Dio. Senza un fondamento trascendente, i valori diventano relativi, storici, mutevoli. L'ateismo conseguente porta al nichilismo. E questo nichilismo non va mascherato con facili umanesimi: va attraversato fino in fondo.

Terzo: ha ragione quando critica l'ipocrisia dei credenti tiepidi, che professano la fede ma vivono come se Dio non esistesse. Meglio un ateo onesto che un cristiano mediocre.

La risposta cristiana: Nietzsche ha capito qualcosa di essenziale che molti cristiani hanno dimenticato. Il cristianesimo non è negazione della vita ma sua affermazione piena. Cristo non è venuto perché abbiamo la vita «e l'abbiamo in abbondanza» (Gv 10,10)? Il problema non è Dio, ma un certo modo di parlarne: il Dio moralista, repressivo, nemico della gioia.

E sulla morte di Dio: forse è proprio il "Dio" della metafisica che doveva morire, l'idolo che avevamo costruito, perché potesse rivelarsi il Dio vivente. Come ha scritto Dietrich Bonhoeffer dal carcere nazista: «Davanti a Dio e con Dio viviamo senza Dio». Paradosso fecondo: la fede matura impara a vivere *etsi Deus non daretur* (come se Dio non ci fosse), non per ateismo, ma per responsabilità adulta. Dio non è il tappabuchi dei nostri problemi, ma il Fondamento silenzioso che sostiene tutto.

## **B) L'ateismo esistenzialista**

### **1. Sartre: l'uomo condannato alla libertà**

Jean-Paul Sartre (1905-1980) porta l'ateismo nel cuore dell'esistenzialismo. La sua tesi fondamentale: «L'esistenza precede l'essenza». L'uomo non ha una natura predefinita, un progetto divino da realizzare. È gettato nel mondo senza ragione, senza scopo. E proprio per questo è radicalmente libero.

In *L'esistenzialismo è un umanismo* (1945), Sartre scrive: «Se Dio non esiste, c'è almeno un essere nel quale l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da qualche concetto, e quest'essere è l'uomo». Non c'è natura umana perché non c'è Dio che l'abbia concepita. Ogni uomo è ciò che si fa.

Ma questa libertà assoluta è anche condanna. L'uomo è «condannato a essere libero», non può sfuggire alla responsabilità delle sue scelte. Non può appellarsi a Dio, alla natura, alla società. È solo, abbandonato nel mondo, senza scuse.

In *L'essere e il nulla* (1943), Sartre argomenta inoltre che Dio è logicamente impossibile. Dio dovrebbe essere *en-soi-pour-soi* (in-sé-per-sé): contemporaneamente essere pieno e positivo (en-soi) e coscienza libera e progettuale (pour-soi). Ma queste due modalità sono contraddittorie. Dio è dunque un ideale impossibile, e l'uomo è «una passione inutile» che cerca invano di diventare Dio. Qual è la verità nascosta? Sartre ha ragione quando insiste sulla libertà umana irriducibile. Nessun determinismo (biologico, psicologico, sociale) può cancellare la responsabilità. Ogni uomo deve scegliere, e scegliendo si fa. Questo è vero anche per il credente: la fede non elimina la libertà, ma la presuppone.

Ha ragione anche quando denuncia le false scuse. Non possiamo scaricare su Dio le nostre responsabilità («era volontà di Dio», «Dio mi ha chiamato a fare questo»). Ogni appello a Dio può diventare fuga dalla libertà, maschera della viltà.

La risposta cristiana: la libertà umana è reale, ma non assoluta. Siamo liberi, ma dentro una struttura di senso che ci precede. Non è vero che l'esistenza precede l'essenza: in Cristo, l'essenza dell'uomo si rivela come «immagine di Dio», come vocazione all'amore. La libertà non è arbitrio assoluto, ma capacità di rispondere a una chiamata.

E Dio non è l'*en-soi-pour-soi* impossibile della metafisica sartriana. È l'Amore trinitario, relazione sussistente, libertà che dona se stessa. Il Dio cristiano non è un essere statico e chiuso, ma dinamismo di dono e accoglienza.

## **2. Camus: l'assurdo e la rivolta solidale**

Albert Camus (1913-1960) rappresenta un ateismo più caldo, più umano di quello di Sartre. Non parte da analisi ontologiche, ma dall'esperienza concreta dell'assurdo: il mondo non ha senso, eppure l'uomo cerca disperatamente un senso.

Nel *Mito di Sisifo* (1942), Camus descrive la condizione umana come quella di Sisifo: condannato a spingere un masso in cima alla montagna, vederlo rotolare giù, ricominciare all'infinito. Lavoro inutile, sforzo senza scopo. Eppure Camus conclude: «Bisogna immaginare Sisifo felice». Perché? Perché ha accettato l'assurdo, non cerca più un senso esterno, trova la felicità nella lotta stessa. Il suicidio? Sarebbe una sconfitta, una resa all'assurdo. Bisogna invece vivere pienamente, intensamente, senza illusioni ma senza disperazione. Vivere «senza appello», senza aspettarsi ricompense future, senza Dio né immortalità.

Ne *La peste* (1947), Camus mostra un'altra possibilità: la solidarietà. Di fronte al male (simboleggiato dalla peste che colpisce la città di Orano), alcuni uomini scelgono di combatterlo insieme, senza chiedere perché esista, senza aspettare aiuti dal cielo. Il dottor Rieux cura i malati sapendo che molti moriranno comunque. Perché lo fa? «Per essere un uomo onesto, questo è tutto». È possibile una morale senza Dio? Camus risponde di sì: la solidarietà umana di fronte all'assurdo. «Sono rivoltato, dunque siamo» (ne *L'uomo in rivolta*, 1951). La rivolta contro il male crea fraternità, unisce gli uomini in un destino comune.

Qual è la verità nascosta? Camus ha ragione quando rifiuta ogni teodicea che giustifichi il male. Ha ragione quando insiste sulla solidarietà concreta qui e ora, invece che su promesse di paradisi futuri. Ha ragione quando mostra che si può essere morali senza aspettarsi ricompense.

La sua è un'etica generosa, nobile. Molti atei vivono così: fanno il bene senza calcolo, amano senza interesse, si sacrificano per gli altri senza credere in un aldilà che li ricompenserà. Questo va riconosciuto e onorato.

La risposta cristiana: la solidarietà di Camus è bella, ma è sufficiente? Può reggere a lungo senza un fondamento? Camus stesso ha vissuto una vita breve (morto a 46 anni in un incidente). Non ha conosciuto la vecchiaia, il lento declino, la malattia lunga. La sua etica dell'assurdo funziona per l'uomo nel pieno delle forze. Ma per chi soffre senza poter lottare? Per chi è schiacciato senza possibilità di rivolta?

E poi: se tutto finisce nel nulla, che senso ha la solidarietà? Camus risponde: nessuno, ma la facciamo lo stesso. È nobile, ma è anche tragico. Il cristianesimo offre qualcosa di più: la solidarietà non è gesto eroico nel vuoto, ma partecipazione a un Amore che precede e sostiene, che non finisce con la morte.

Eppure, paradossalmente, molti atei come Camus sono più vicini al Regno di Dio di molti credenti tiepidi. Gesù lo ha detto: chi fa la volontà del Padre entra nel Regno, anche senza saperlo (cfr. Mt 25,31-46: «Avevo fame e mi avete dato da mangiare... Quando, Signore? Ogni volta che l'avete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli»).

## **3. Il problema del fondamento: regge l'umanesimo ateo?**

Resta la questione teorica: può l'umanesimo ateo fondare stabilmente una morale? O, come sosteneva Dostoevskij, «se Dio non esiste, tutto è permesso»?

Sartre e Camus hanno tentato di costruire un'etica atea: la libertà responsabile, la solidarietà assurda. Ma basta? Jürgen Habermas, filosofo ateo (o post-teista), ha riconosciuto onestamente: «Il

pensiero post-metafisico non è in grado di sostituire ciò che le religioni hanno fatto per la coesione morale delle società».

Senza un fondamento trascendente, i valori diventano costruzioni umane, storiche, negoziabili. Perché dovrei rispettare i diritti umani, se sono solo convenzioni? Perché non dovrei uccidere, se posso farla franca? L'umanista ateo risponde: perché voglio vivere in una società giusta, perché l'empatia mi spinge verso l'altro. Ma questo basta quando l'empatia viene meno? Quando conviene tradire?

Nietzsche aveva visto più lucidamente: tolto Dio, bisogna accettare il nichilismo. I valori non hanno fondamento assoluto. Possiamo solo creare i nostri valori, sapendo che sono nostri, non universali. L'Übermensch è colui che ha il coraggio di questa solitudine creatrice.

Ma quanti hanno questo coraggio? E cosa accade quando ognuno crea i propri valori? Non si apre la porta a ogni violenza, mascherata da affermazione di sé?

La risposta cristiana: l'uomo ha bisogno di un fondamento che lo trascenda. Non per eteronomia (sottomissione a una legge esterna), ma per verità: riconoscere che non siamo fondamento di noi stessi. La libertà non è arbitrio ma responsabilità verso un Bene che ci precede e ci chiama.

## C) L'ateismo contemporaneo

### 1. Il neoateismo: scientismo e riduzionismo

Nel XXI secolo è emerso un nuovo ateismo militante, rappresentato da autori come Richard Dawkins (*L'illusione di Dio*, 2006), Christopher Hitchens (*Dio non è grande*, 2007), Sam Harris, Daniel Dennett. Viene chiamato «nuovo ateismo» o «neoateismo».

Le tesi sono semplici, quasi brutali:

- La religione è falsa: non ci sono prove dell'esistenza di Dio, le credenze religiose contraddicono la scienza.
- La religione è dannosa: fonte di guerre, oppressioni, oscurantismo. Il mondo starebbe meglio senza religioni.
- La religione è infantile: credere in Dio è come credere a Babbo Natale, un residuo di pensiero magico.

Dawkins, biologo evoluzionista, sostiene che Dio è un'ipotesi scientifica (l'ipotesi di un creatore intelligente) e che questa ipotesi è stata falsificata dall'evoluzione darwiniana. La complessità della vita non richiede un progettista, si spiega con la selezione naturale.

Qual è la verità nascosta? Molto poca, in realtà. Il neoateismo è filosoficamente rozzo, ignora secoli di teologia raffinata, confonde il Dio biblico con un demiurgo cosmico. Come ha notato il filosofo ateo Thomas Nagel, «è imbarazzante vedere quanto sia ingenuo».

Tuttavia, ha un merito: smaschera certe presentazioni infantili di Dio. Il Dio «che tappa i buchi» della scienza, il Dio «orologiaio» del deismo, il Dio «che interviene» violando le leggi naturali.

Questo Dio, effettivamente, la scienza l'ha reso superfluo. Ma non era il Dio della fede cristiana.

La risposta cristiana: Dio non è un'ipotesi scientifica, è il fondamento metafisico dell'essere. Non è una causa tra le cause, ma la Causa prima che rende possibile ogni causalità. L'evoluzione spiega come si sviluppa la vita, non perché c'è la vita invece del nulla. La scienza e la fede rispondono a domande diverse, non sono concorrenti.

E sulla violenza religiosa: sì, le religioni hanno generato violenze. Ma anche gli ateismi l'hanno fatto (Stalin, Mao, Pol Pot hanno ucciso in nome dell'ateismo di Stato). Il problema non è credere o non credere, ma come si crede, quanto si è disposti a rispettare chi è diverso.

### 2. L'indifferenza postmoderna: l'irrilevanza di Dio

Più insidiosa del neoateismo militante è l'indifferenza postmoderna. Non si nega Dio, semplicemente non interessa. Non si combatte la religione, la si ignora.

Gianni Vattimo ha parlato di «pensiero debole»: dopo la caduta delle grandi narrazioni (marxismo, idealismo, positivismo), viviamo in un'epoca di pluralismo radicale. Ogni credenza vale quanto un'altra. Si può «credere di credere» senza prendere sul serio nessuna verità assoluta.

Charles Taylor, in *L'età secolare* (2007), ha mostrato come la secolarizzazione non sia semplicemente la scomparsa della religione, ma la trasformazione delle condizioni di credibilità. Nel Medioevo, non credere era quasi impossibile. Oggi, credere è una scelta tra molte, non più l'ovvio. Dio è diventato «un'opzione».

Molti giovani vivono così: non sono atei convinti, semplicemente Dio non entra nel loro orizzonte. Sono occupati dal lavoro, dai consumi, dai social media. La domanda religiosa sembra arcaica, irrilevante.

Qual è la verità nascosta? Che una certa religiosità sociale è effettivamente morta. Non si è più cristiani per tradizione, per conformismo. Se si crede, dev'essere per scelta personale, autentica. Questo è forse un bene: costringe a una fede matura, non ereditata ma conquistata.

La risposta cristiana: l'indifferenza è più difficile da affrontare della negazione aperta. Almeno l'ateo militante prende sul serio la questione di Dio, anche se per negarla. L'indifferente semplicemente passa oltre. Come rispondere?

Non con argomenti astratti, che resterebbero esterni. Ma con testimonianza concreta: mostrare che la fede cambia la vita, che Dio non è un'idea ma una Presenza che trasforma. Come ha detto Paolo VI, «l'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri».

E forse l'indifferenza è anche una provocazione salutare: ci obbliga a chiederci se il Dio che presentiamo è davvero interessante, o solo un residuo culturale. Un Dio noioso è un idolo, non il Dio vivente.

### **3. La secolarizzazione: morte definitiva o trasformazione?**

Il sociologo Max Weber aveva previsto, a inizio Novecento, il «disincanto del mondo» (*Entzauberung der Welt*): la modernizzazione avrebbe progressivamente eliminato la religione, sostituendola con razionalità tecnica e scientifica. Era la tesi della secolarizzazione: più modernità, meno religione.

Per decenni questa tesi è sembrata evidente. L'Europa si svuotava di fedeli, le chiese chiudevano, il clero invecchiava. La religione sembrava destinata a diventare un fenomeno marginale, folkloristico.

Ma qualcosa non ha funzionato secondo le previsioni. Negli Stati Uniti, società modernissima, la religiosità è rimasta alta. In Asia, Africa, America Latina, le religioni sono esplose. Perfino in Europa, dopo decenni di secolarizzazione, emergono nuove ricerche spirituali: pellegrinaggi (Santiago, Taizé), nuovi movimenti, interesse per la meditazione e il sacro.

Peter Berger, uno dei principali teorici della secolarizzazione, ha ammesso: «Mi sbagliaio. Il mondo non si sta secolarizzando, si sta pluralizzando». Non scompare la religione, ma si trasforma: non più monopolio istituzionale, ma scelta individuale in un mercato plurale di credenze.

Qual è la verità nascosta? Che una certa forma storica di cristianesimo (cristianità, religione di Stato, osmosi tra Chiesa e società) è effettivamente finita. E forse doveva finire. Il cristianesimo può essere più autentico quando non è imposto ma proposto, quando non è potere ma testimonianza.

La risposta cristiana: la secolarizzazione non è necessariamente nemica della fede. Può essere purificazione. Elimina la religione sociologica, le appartenenze nominali, e lascia emergere la fede autentica. Il cristianesimo delle origini era minoranza in un mondo pagano, eppure era vitale. Forse stiamo tornando a quella condizione. E forse è un bene.

## **D) La risposta cristiana: Il Dio degli atei**

### **1. La critica dell'idolo: l'ateismo serve alla fede**

C'è un paradosso fecondo: l'ateismo può servire alla fede autentica. Come? Distruggendo gli idoli, le false immagini di Dio che ci costruiamo.

Dietrich Bonhoeffer, teologo protestante impiccato dai nazisti nel 1945, scrisse dal carcere: «Davanti a Dio e con Dio viviamo senza Dio». Sembra un ossimoro, ma è profondamente vero. Dobbiamo imparare a vivere «come se Dio non ci fosse» (*etsi Deus non daretur*), cioè senza usarlo come tappabuchi, senza scaricare su di lui le nostre responsabilità, senza pretendere miracoli a comando.

Il Dio che muore sotto i colpi dell'ateismo moderno è spesso un Dio che doveva morire: il Dio magico che risolve i problemi, il Dio moralista che reprime, il Dio del potere che opprime, il Dio consolatorio che addormenta. Questi sono idoli, non il Dio vivente.

Hans Urs von Balthasar ha scritto che «l'ateismo è necessario per purificare la nostra immagine di Dio». Ogni negazione radicale ci obbliga a chiederci: il Dio che neghiamo è davvero il Dio biblico? O è un fantasma che noi stessi abbiamo creato?

La Bibbia stessa contiene una potente critica agli idoli. I profeti denunciano continuamente le false divinità, le immagini riduttive di Dio. «A chi mi paragonerete?», grida Dio per bocca di Isaia (40,25). Nessuna immagine può contenerlo, nessun concetto esaurirlo. La teologia negativa lo ha sempre saputo: possiamo dire più facilmente ciò che Dio non è che ciò che è.

## **2. Il Dio che muore in croce: solidarietà divina con gli atei**

Jürgen Moltmann, nel suo capolavoro *Il Dio crocifisso* (1972), ha proposto una teologia radicale: sulla croce, Dio stesso sperimenta l'abbandono di Dio. «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34). Non è un grido umano rivolto a un Dio impassibile, ma Dio stesso che entra nella notte dell'ateismo.

Se Dio ha sperimentato l'assenza di Dio, allora l'ateo che grida «Dio non c'è!» non è lontano da Dio, ma forse vicino al Dio crocifisso. L'ateismo della protesta, quello di Ivan Karamazov che rifiuta un Dio che permette la sofferenza degli innocenti, è più vicino alla croce di una teologia che giustifica troppo facilmente il male.

Questo significa che Dio non è il garante dell'ordine cosmico, non è il sovrano impassibile che governa dall'alto. È il Dio che scende, che si abbassa, che si fa solidale con chi soffre. È il Dio impotente della croce, non l'onnipotente dei filosofi.

Questo Dio può rispondere all'ateismo moderno? In un certo senso sì, perché non propone un Dio che spiega tutto, ma un Dio che condivide tutto. Non risolve il problema intellettuale del male, ma lo trasforma esistenzialmente entrando nel male stesso.

## **3. I "semi di verità" nell'ateismo: cosa possiamo imparare**

Il Concilio Vaticano II (costituzione *Gaudium et Spes*, 1965) ha riconosciuto che anche nell'ateismo ci sono «semi di verità». Quali?

**Dall'ateismo di Feuerbach:** vigilanza critica contro ogni proiezione. Chiederci sempre: il Dio in cui crediamo è il Dio rivelato o un nostro bisogno mascherato?

**Dall'ateismo di Marx:** la fede non può essere oppio. Deve essere liberante, deve schierarsi con gli oppressi, deve trasformare il mondo. La teologia della liberazione ha accolto questa provocazione.

**Dall'ateismo di Freud:** la fede matura non è regressione infantile. Deve passare attraverso la crisi, il dubbio, la purificazione. Non temere la psicologia, ma integrarla nel cammino spirituale.

**Dall'ateismo di Nietzsche:** il cristianesimo deve riscoprire il sì alla vita, la gioia, la bellezza.

Troppo spesso ha predicato sacrificio, rinuncia, negazione. Ma il Vangelo è buona notizia, non condanna.

**Dall'ateismo di Sartre:** la libertà umana va rispettata radicalmente. La fede non elimina la responsabilità personale. Dio non è la scusa per non scegliere.

**Dall'ateismo di Camus:** la solidarietà concreta vale più di mille discorsi teologici. Chi ama il prossimo, anche senza nominare Dio, è più vicino al Regno di chi prega ma non ama.

#### 4. La teologia negativa: credere "contro" le false immagini

C'è una tradizione cristiana antica, la teologia negativa o apofatica, che ha sempre saputo questo: Dio è più diverso da ogni nostra immagine di lui, di quanto ne sia simile.

Dionigi Areopagita (V-VI secolo) distingueva tra teologia catafatica (dire ciò che Dio è: buono, giusto, onnipotente) e teologia apofatica (negare ogni predicato perché Dio li trascende infinitamente). Dio non è «buono» nel senso in cui lo è una persona buona, è oltre ogni bontà concepibile.

Meister Eckhart, mistico medievale, arrivò a pregare: «Prego Dio di liberarmi da Dio». Liberarmi dal Dio concettuale, dall'idolo mentale, per aprirmi al Dio vivente che sempre mi sorprende e mi sfugge.

Questa tradizione può dialogare con l'ateismo. Entrambi negano un certo Dio. La differenza è che la teologia negativa nega per affermare meglio, mentre l'ateismo nega e si ferma lì. Ma il primo passo (la negazione degli idoli) è comune.

Karl Rahner diceva che «il cristiano del futuro sarà mistico o non sarà». Mistico non nel senso di esperienze straordinarie, ma nel senso di esperienza personale del Dio vivente, oltre ogni concetto, oltre ogni sistema teologico. Un Dio che si incontra nel silenzio, nella preghiera, nella vita, più che nei discorsi su di lui.

### E) Il nichilismo come sfida ultima

#### 1. Nietzsche: il nichilismo passivo e attivo

Nietzsche distingueva due forme di nichilismo. Il **nichilismo passivo** è la rassegnazione: non c'è senso, tutto è vano, meglio lasciarsi andare. È la stanchezza europea, la «malattia storica», il declino.

Il **nichilismo attivo** è invece la distruzione creatrice: riconoscere che i valori tradizionali sono morti, e avere il coraggio di crearne di nuovi. È il nichilismo dell'*Übermensch*, che accetta la vertigine del vuoto e si fa creatore di senso.

Nietzsche propendeva per il secondo. Ma sapeva che era una via durissima, percorribile solo da pochi spiriti forti. La massa avrebbe oscillato tra nichilismo passivo (depressione, consumismo, evasione) e rifugio in nuove idolatrie (nazionalismi, ideologie, fanatismi).

La storia del Novecento ha dato ragione a Nietzsche nelle sue previsioni più cupe. Tolto Dio, non è arrivato l'*Übermensch* ma i totalitarismi, non la creazione libera di valori ma lo sterminio di massa. Come se l'uomo, senza un fondamento trascendente, si fosse perso.

#### 2. Severino: la fede come nichilismo mascherato?

Emanuele Severino (1929-2020), filosofo italiano, ha proposto una critica radicale del cristianesimo da una prospettiva neoparmenidea. La sua tesi: il cristianesimo (come tutta la filosofia occidentale da Platone in poi) è nichilista, perché crede nel divenire.

Se le cose nascono e muoiono, passano dal nulla all'essere e dall'essere al nulla, allora il nulla esiste. Ma il nulla non può esistere (principio parmenideo: «l'essere è, il non-essere non è»). Dunque il divenire è illusione. Tutto è eterno, nulla nasce né muore veramente.

Il cristianesimo, affermando che Dio crea dal nulla e che le cose possono tornare nel nulla, è la forma suprema di nichilismo. Severino propone invece l'eternità di tutti gli enti: ogni cosa è eterna, incluso ogni istante della nostra vita.

È una posizione filosoficamente sofisticata ma, per molti, controintuitiva. La nostra esperienza ci dice che le cose nascono e muoiono. Severino risponde: è apparenza, dovuta ai limiti della nostra percezione.

Qual è la sfida? Severino ci costringe a pensare fino in fondo il rapporto essere/nulla. Il cristianesimo ha davvero bisogno del concetto di creazione dal nulla? O può ripensarlo?

La maggior parte dei teologi cristiani risponde che sì, la creazione dal nulla è centrale. Dio non è un demiurgo che riordina una materia preesistente (come in Platone), ma Creatore assoluto. Questo

non è nichilismo, ma affermazione della radicale contingenza del creato e della radicale libertà del Creatore.

### **3. È possibile un senso senza fondamento?**

Gianni Vattimo, in *Credere di credere* (1996), propone un cristianesimo debole, post-metafisico. Non c'è più un fondamento forte, una Verità assoluta. Ma si può «credere di credere», vivere come se, aderire a una tradizione senza pretese di verità ultima.

È una posizione attraente per molti contemporanei: salvare qualcosa della fede senza gli impegni ontologici pesanti. Una religiosità leggera, culturale, simbolica.

Ma regge? Si può credere a metà? O prima o poi si è costretti a scegliere: o Cristo è risorto davvero (e allora la fede cristiana è vera), oppure non è risorto (e allora, come dice Paolo, «vana è la nostra fede», 1Cor 15,17).

Il cristianesimo ha sempre rivendicato non solo un significato simbolico, ma una pretesa di verità. Non è un mito bello e utile, è l'annuncio di un evento reale: Dio si è fatto uomo, è morto, è risorto. O è vero, o è la più grande illusione della storia.

Vattimo cerca una terza via: è vero «per me», nel mio orizzonte culturale, senza pretese universali. Ma questo relativismo, per quanto tollerante, finisce per svuotare la fede del suo nucleo. Se è vero solo per me, non è propriamente vero, è solo una mia scelta arbitraria.

La risposta cristiana: il fondamento non è un'idea astratta, è una Persona. Cristo non è un principio filosofico, è il Vivente che si incontra. La fede non è adesione a una dottrina (anche), ma relazione con Lui. E questa relazione o è reale o non è.

---

### **Conclusione: L'ateismo come purificazione della fede**

Siamo giunti al termine di questo percorso nell'ateismo. Cosa abbiamo imparato?

#### **1. L'ateismo serio va ascoltato, non solo confutato**

Troppo spesso i credenti hanno trattato l'ateismo come errore da correggere, cecità da illuminare. Ma l'ateismo serio – quello di Nietzsche, di Camus, di Bonhoeffer stesso nella sua crisi – ha qualcosa da insegnare.

Ci insegna che molte immagini di Dio che ci facciamo sono false. Ci insegna che la religione può diventare alienazione. Ci insegna che la fede autentica deve passare attraverso il dubbio, la crisi, la notte oscura.

Come ha scritto Karl Rahner, «l'ateo che cerca onestamente la verità è più vicino a Dio del credente che non si interroga mai». La ricerca onesta, anche quando nega, è più preziosa della fede pigra e ripetitiva.

#### **2. Il Dio che sopravvive all'ateismo**

Quale Dio emerge dopo l'attraversamento dell'ateismo? Non il Dio onnipotente e impassibile della metafisica classica. Non il Dio interventista che tappa i buchi della scienza. Non il Dio moralista che reprime.

Ma il Dio crocifisso, che si fa solidale con chi soffre. Il Dio trinitario, che è relazione e amore. Il Dio nascosto, che si rivela nel silenzio più che nelle prove. Il Dio umile, che non si impone ma si propone, che chiede libertà non sottomissione.

Questo Dio può parlare anche all'ateo. Perché non chiede di rinunciare alla ragione critica, alla libertà, alla responsabilità. Chiede solo di restare aperti alla possibilità che la realtà sia più grande dei nostri schemi, che ci sia un Mistero che ci abita e ci chiama.

#### **3. Vivere la fede nell'età dell'ateismo**

Come vivere la fede in un mondo plurale, dove l'ateismo è un'opzione legittima e diffusa? Alcuni suggerimenti:

**Non difendere Dio, testimoniarelo.** Dio non ha bisogno delle nostre difese apologetiche. Ha bisogno di testimoni che mostrino con la vita che la fede cambia l'esistenza.

**Accogliere il dubbio come parte della fede.** La fede autentica non è certezza granitica, è fiducia che attraversa la notte. «Credo, Signore, ma tu aiuta la mia incredulità» (Mc 9,24). Questa preghiera è la più onesta.

**Dialogare con l'ateismo senza paura.** L'ateo può essere un compagno di strada, non un nemico. Possiamo condividere la lotta per la giustizia, il rispetto della ragione, la ricerca della verità. E in questo dialogo, entrambi possono crescere.

**Purificare continuamente la propria immagine di Dio.** Ogni volta che diciamo «Dio», chiederci: chi è questo Dio? È il Dio biblico o un idolo? È il Dio di Gesù Cristo o una proiezione dei miei bisogni?

**Vivere come se Dio non ci fosse (davanti agli uomini) e come se solo Dio ci fosse (davanti a Dio).** Bonhoeffer di nuovo: responsabilità piena nel mondo, come se tutto dipendesse da noi; ma fondamento ultimo in Dio, come se tutto dipendesse da Lui.

#### **4. L'ateo può cercare Dio senza saperlo?**

Torniamo alla domanda iniziale: l'ateismo è davvero un rifiuto della ricerca, o può essere una forma paradossale di ricerca?

Karl Rahner parlava di «cristiani anonimi»: persone che non conoscono Cristo esplicitamente, ma vivono secondo la logica del Regno. Se uno ama il prossimo, lotta per la giustizia, si sacrifica per gli altri, non vive forse secondo il Vangelo, anche se non lo nomina?

Allo stesso modo, potremmo parlare di «cercatori anonimi di Dio»: persone che si dichiarano atee, ma che in realtà cercano l'Assoluto sotto altri nomi. Cercano la verità, la giustizia, la bellezza, l'amore. E tutte queste vie, se percorse fino in fondo, conducono al Fondamento ultimo, che i credenti chiamano Dio.

Certo, c'è una differenza tra cercare implicitamente e riconoscere esplicitamente. L'ateo che cerca la giustizia non è ancora credente. Ma è sulla strada. E chi può dire che Dio non lo raggiungerà, magari in punto di morte, magari oltre la morte?

La Chiesa insegna che Dio «vuole che tutti gli uomini siano salvati» (1Tm 2,4). Se è così, deve esserci una via di salvezza anche per chi non ha conosciuto Cristo esplicitamente. Non sappiamo quale sia questa via, ma confidiamo nella misericordia infinita di Dio, che giudica i cuori, non le etichette.

#### **5. Metafora finale: il pozzo scavato da due lati**

Immaginiamo un pozzo. Da una parte, Dio scava verso l'uomo (la rivelazione, la Prima Parte del nostro progetto). Dall'altra parte, l'uomo scava verso Dio (la ricerca, la Seconda Parte). In mezzo c'è la roccia della finitudine, del peccato, dell'ignoranza.

L'ateo scava anch'egli, ma in direzione apparentemente opposta: scava via le false immagini di Dio, distrugge gli idoli, svuota il terreno dalle illusioni. Sembra allontanarsi da Dio.

Ma forse, scavando abbastanza in profondità, eliminando tutti gli idoli, si può arrivare a un punto dove i due scavi si incontrano. Dove l'eliminazione di tutte le false divinità lascia spazio al Dio vivente. Dove il «no» radicale ad ogni idolo può rovesciarsi in un «sì» al Mistero ultimo.

Non è detto che accada sempre. L'ateo può fermarsi prima, può convincersi che sotto gli idoli non c'è nulla. Ma la possibilità resta aperta. E il credente deve restare aperto a questa possibilità: che l'ateo, nel suo scavare critico, stia facendo un lavoro necessario, stia purificando il terreno perché Dio possa essere incontrato in modo più autentico.

#### **Prospettiva pedagogica finale**

Come educatori nel campo della fede, come accompagnare i giovani che si dichiarano atei o indifferenti?

**Primo: non giudicare, ascoltare.** Qual è la storia di questo ateismo? È indifferenza pigra o ribellione pensata? È conseguenza di ferite (scandali della Chiesa, incoerenza dei cristiani, morte di una persona cara) o frutto di ricerca intellettuale? Ogni ateismo ha una sua storia, e va ascoltata con rispetto.

**Secondo: non avere paura del dubbio.** Se un giovane dubita, non significa che abbia perso la fede per sempre. Il dubbio può essere inizio di una fede più matura. Santa Teresa di Lisieux, la "piccola" santa, ha attraversato una terribile notte della fede negli ultimi mesi di vita, sentendo «il linguaggio degli atei». Eppure è santa. Il dubbio può coesistere con la fede, anzi può purificarla.

**Terzo: proporre, non imporre.** La fede o è libera o non è fede. Non si può costringere nessuno a credere. Possiamo solo proporre Cristo, raccontare la nostra esperienza, mostrare con la vita che la fede rende più umani, più liberi, più capaci di amare. E poi rispettare la libertà dell'altro.

**Quarto: accompagnare nel silenzio.** A volte non servono parole, argomenti, risposte. Serve solo presenza. Stare accanto a chi attraversa la crisi, senza giudicarlo, senza avere fretta di "riconvertirlo". Dio lavora nel silenzio, nei tempi lunghi. Noi siamo solo compagni di strada.

**Quinto: testimoniare la gioia.** L'argomento più forte per la fede non sono i ragionamenti teologici (per quanto utili), ma la gioia dei credenti. Se un giovane vede cristiani tristi, moralisti, rigidi, penserà che la fede è un peso. Se vede cristiani gioiosi, liberi, generosi, si chiederà: «Da dove viene questa gioia? Voglio anch'io quello che hanno loro».

L'ateismo, dunque, non è l'ultima parola. È una stazione del cammino, una notte da attraversare, forse una purificazione necessaria. Può distruggere la fede infantile perché possa nascere la fede adulta. Può abbattere gli idoli perché possa apparire il Dio vivente.

E in fondo, anche il credente più convinto attraversa momenti di ateismo pratico, di assenza di Dio, di notte oscura. La fede non è possesso statico, è cammino dinamico. Si crede sempre di nuovo, ogni giorno, nonostante tutto.

«Credo, Signore, ma tu aiuta la mia incredulità». Questa resta la preghiera più vera, quella che unisce credenti e atei nell'onestà della ricerca, nell'umiltà di chi sa di non sapere tutto, nella speranza che, oltre la notte, ci sia l'alba.

---

*«Se mi cercherai, mi troverai, se mi cercherai con tutto il cuore»*

(Geremia 29,13)

*Ma anche: «Non mi cercheresti se non mi avessi già trovato»*

(Pascal/Agostino)

---

## **CONCLUSIONE: VERSO LA SINTESI**

### **L'incontro tra le due ricerche: Dio che cerca l'uomo e l'uomo che cerca Dio**

---

#### **Premessa: Il paradosso risolto**

Abbiamo percorso un lungo cammino. Nella Prima Parte del progetto, abbiamo contemplato Dio che cerca l'uomo: la Voce che chiama, il Nome che si rivela, il Volto che si mostra, la Mano che opera, fino al compimento in Gesù Cristo. Nella Seconda Parte, abbiamo esplorato l'uomo che cerca Dio: attraverso le religioni, la filosofia, la bellezza, l'etica, la religiosità popolare, il limite, e persino nel paradosso dell'ateismo.

Ora è tempo di comporre queste due ricerche in una sintesi. Ma subito si presenta il paradosso da cui eravamo partiti: ha senso che l'uomo cerchi Dio, se Dio si è già rivelato? E se l'uomo cerca, significa forse che Dio non si è fatto trovare abbastanza?

La risposta è quella che Agostino e Pascal avevano già intuito: *Non mi cercheresti se non mi avessi già trovato*. Le due ricerche non sono successive (prima Dio cerca, poi l'uomo cerca), ma simultanee e intrecciate. Anzi, la ricerca umana è possibile proprio perché Dio si è già fatto presente, già opera nel cuore dell'uomo, già suscita quella *inquietudine* che è il primo movimento verso di Lui.

Non c'è, dunque, contraddizione. C'è invece una circolarità virtuosa, una danza a due dove nessuno dei partner può muoversi senza l'altro. Dio cerca l'uomo perché lo ama. L'uomo cerca Dio perché è fatto per Lui. E l'incontro avviene quando le due ricerche si riconoscono, si abbracciano, diventano una sola storia d'amore.

## A) Ricapitolazione delle vie

### 1. Il movimento di Dio verso l'uomo (Prima Parte)

Ripercorriamo brevemente il cammino della rivelazione divina, quel movimento discendente per cui Dio esce dal suo silenzio e si fa prossimo all'umanità.

**La Voce:** Dio parla. Non resta chiuso nella sua trascendenza, ma si comunica. La Parola creatrice («Sia la luce»), la Parola che chiama («Abramo! Abramo!»), la Parola che insegna (la Torah), la Parola che consola (i profeti). Tutta la storia biblica è storia di una Voce che non si stanca di chiamare, anche quando l'uomo non ascolta o si ribella.

**Il Nome:** Dio non è una forza impersonale, un principio astratto. È un Tu che si nomina: YHWH, «Io sono colui che sono». Rivelare il nome significa entrare in relazione personale, permettere di essere invocato. «Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato» (Gl 3,5; At 2,21). Il Nome è dono, è promessa, è presenza.

**Il Volto:** Dio ha un volto. Non nel senso antropomorfo ingenuo, ma nel senso che si lascia incontrare come persona. Mosè sulla montagna, i profeti nelle loro visioni, e soprattutto in Cristo: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9). Il Volto è l'intimità massima, la rivelazione che non si può più nascondere, l'amore che si espone totalmente.

**La Mano:** Dio agisce nella storia. Non è un Dio-orologiaio che crea il mondo e poi si ritira. È il Dio dell'Esodo che libera gli schiavi, il Dio dell'Alleanza che accompagna il popolo nel deserto, il Dio della Provvidenza che sostiene ogni creatura. La Mano è il segno dell'azione concreta, della potenza che salva, della tenerezza che protegge.

E tutto questo trova il suo compimento assoluto e insuperabile in **Gesù Cristo**: Parola fatta carne, Nome sopra ogni nome, Volto visibile dell'invisibile, Mano che guarisce e spezza il pane. In Cristo, Dio non invia più solo messaggeri: viene Lui stesso. La ricerca di Dio verso l'uomo raggiunge qui il suo apice, il punto di non ritorno. Dio si è fatto uomo per cercare l'uomo fin dentro la morte, fin dentro l'inferno della separazione.

### 2. Il movimento dell'uomo verso Dio (Seconda Parte)

Dall'altra parte, l'uomo non resta passivo. Risponde alla chiamata, o almeno la cerca, talvolta senza nemmeno sapere cosa cerca.

**Le religioni:** In tutte le culture, in tutte le epoche, l'umanità ha cercato il sacro, il divino, il senso ultimo. Induismo, buddhismo, islam, ebraismo, religioni tradizionali: pur nella diversità radicale delle risposte, emerge una domanda comune, una nostalgia dell'Assoluto. Le religioni sono il segno che l'uomo è costitutivamente *homo religiosus*, essere aperto alla trascendenza.

**La filosofia:** La ragione umana, quando indaga a fondo la realtà, si imbatte nella questione di Dio. Dai presocratici a Platone, da Aristotele a Tommaso, da Kant a Heidegger, il pensiero filosofico non può evitare l'interrogativo ultimo: perché l'essere e non piuttosto il nulla? La filosofia è ricerca razionale dell'Assoluto, tentativo di comprendere il Fondamento.

**La bellezza:** L'arte, la musica, la poesia sono vie non concettuali verso la trascendenza. Il bello rapisce, estasia, apre a una dimensione che eccede il quotidiano. Davanti alla *Pietà* di Michelangelo, davanti alla Nona di Beethoven, davanti a un verso di Dante, l'anima intuisce che c'è qualcosa di più, qualcosa che rimanda oltre.

**L'etica:** L'esperienza morale – la voce della coscienza, l'imperativo categorico, l'appello dell'altro – apre a una trascendenza che giudica e chiama. La giustizia, l'amore, il sacrificio gratuito sono segni che l'uomo non è chiuso nell'immanenza, ma orientato verso un Bene che lo precede e lo fonda.

**La religiosità popolare:** Non solo la "grande" tradizione teologica e filosofica, ma anche le pratiche umili, quotidiane, incarnate: pellegrinaggi, ex voto, devozioni, benedizioni. Il corpo che prega, il rito che scandisce il tempo, il santuario che segna lo spazio. La religiosità popolare mostra che la ricerca di Dio non è solo delle élite intellettuali, ma di ogni uomo.

**Il limite:** Nella sofferenza, nella morte, nella finitudine, l'uomo tocca il fondo della propria impotenza. E proprio lì può aprirsi la domanda più radicale: c'è qualcosa oltre? Qualcuno che dà senso a ciò che sembra insensato? Il limite è via paradossale: sembra chiudere, invece apre. Sembra distruggere, invece purifica.

**L'ateismo:** Persino il rifiuto di Dio può essere, paradossalmente, una forma di ricerca. L'ateismo serio distrugge gli idoli, purifica le false immagini, costringe la fede a interrogarsi. E forse, nel fondo della negazione radicale, si nasconde una domanda ancora aperta, un'inquietudine non risolta.

### **3. Il movimento circolare: cercare è rispondere, rispondere è cercare**

Questi due movimenti – Dio verso l'uomo, l'uomo verso Dio – non sono paralleli ma convergenti. Anzi, si rivelano essere due facce dello stesso movimento.

L'uomo cerca Dio perché Dio lo ha già raggiunto, ha già depositato nel suo cuore un'inquietudine, un desiderio, una *capacitas Dei*. Come dice Agostino: «Ci hai fatti per te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te». L'inquietudine non nasce da noi, è impressa in noi dal Creatore. Cercare Dio è già rispondere alla sua chiamata silenziosa.

E d'altra parte, Dio cerca l'uomo perché l'uomo sia libero di rispondere. La rivelazione divina non è imposizione, ma proposta. Dio bussa alla porta, ma non la sfonda (Ap 3,20). Aspetta che l'uomo apra. La ricerca divina rispetta infinitamente la libertà umana, al punto da accettare anche il rifiuto. Dio cerca, ma in modo tale che la sua ricerca susciti la nostra.

Si potrebbe dire così: **Dio ci cerca cercando di farci cercare**. Non ci afferra con la forza, ma ci attrae con la grazia. Non ci possiede, ma ci corteggia. Come lo sposo del Cantico dei Cantici che chiama l'amata: «Aprimi, sorella mia, amica mia» (Ct 5,2).

## **B) La struttura dialogica dell'Alleanza**

### **1. L'Alleanza biblica come paradigma**

Il concetto biblico di *berît* (alleanza) è la chiave per comprendere l'incontro tra le due ricerche. L'Alleanza non è un contratto tra pari, ma non è nemmeno un'imposizione unilaterale. È una relazione asimmetrica ma reale: Dio propone, l'uomo risponde.

Sul Sinai, Dio offre l'Alleanza: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa» (Es 19,6). Ma poi attende la risposta del popolo: «Tutto ciò che il Signore ha detto, noi lo faremo» (Es 19,8). Solo dopo questa risposta libera l'Alleanza è sigillata.

Questa struttura si ripete continuamente nella storia biblica:

- Abramo chiamato a lasciare la sua terra: «Vattene...» / «Abramo partì, come gli aveva ordinato il Signore» (Gen 12,1.4).
- Mosè davanti al rovetto ardente: «Io sono colui che sono. Va' dal faraone...» / «Ed ecco, io sarò con te» (Es 3,14.12).
- I profeti chiamati a parlare in nome di Dio: «Chi manderò?» / «Eccomi, manda me» (Is 6,8).
- Maria all'Annunciazione: «Ecco concepirai...» / «Eccomi, sono la serva del Signore» (Lc 1,31.38).

In ogni caso, l'iniziativa è di Dio. Ma l'Alleanza si realizza solo se c'è il "sì" libero dell'uomo. Dio non può volere al posto nostro. Può chiamare, può attrarre, può offrire la grazia. Ma deve attendere il consenso.

## **2. Grazia e libertà: il paradosso della sinergia**

Qui si pone uno dei problemi teologici più delicati: qual è il rapporto tra grazia divina e libertà umana? Se Dio è onnipotente e onnisciente, come può l'uomo essere davvero libero? E se l'uomo è libero, non limita forse l'onnipotenza divina?

La tradizione cattolica, seguendo soprattutto Tommaso d'Aquino, ha parlato di *sinergia*: cooperazione tra grazia e libertà. Non sono due forze che si dividono il compito (Dio fa una parte, l'uomo fa l'altra), ma due cause di ordine diverso che operano insieme. Come dice il proverbio monastico: «Prega come se tutto dipendesse da Dio, agisci come se tutto dipendesse da te».

La formula tomista è: *Gratia non tollit naturam sed perficit* – la grazia non distrugge la natura ma la perfeziona. Dio non sostituisce la volontà umana con la sua, ma la libera, la potenzia, la rende capace di ciò che da sola non potrebbe.

Karl Rahner ha ripreso questo tema parlando dell'uomo come «uditore della Parola»: l'essere umano è costitutivamente aperto alla rivelazione divina, ha una *potentia oboedientialis* (potenza di obbedienza, cioè capacità di accogliere il dono soprannaturale). Non può conquistare Dio con le proprie forze, ma può predisporre, può aprire lo spazio interiore perché Dio entri.

È come il rapporto tra il sole e il fiore. Il sole dona luce e calore, il fiore non può produrli da sé. Ma il fiore deve aprirsi, deve orientarsi verso il sole. Se resta chiuso, la luce non entra. Eppure, anche questa capacità di aprirsi è un dono: il fiore è fatto per il sole, porta in sé la struttura che gli permette di ricevere la luce.

## **3. L'uomo come *capax Dei***

L'enciclica *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II (1998) ha ribadito con forza un'idea centrale della tradizione cristiana: l'uomo è *capax Dei*, capace di Dio. La ragione umana non è totalmente corrotta dal peccato (contro certe interpretazioni luterane radicali), ma conserva la sua apertura costitutiva al trascendente.

Questo significa che la ricerca umana di Dio non è vana illusione, ma movimento autentico verso la verità. La filosofia, l'arte, l'etica, anche quando non nominano esplicitamente Dio, possono essere vie preparatorie alla fede. Sono come i gradini che salgono verso il tempio: non sono ancora il tempio, ma conducono ad esso.

La natura umana, dunque, non è né autosufficiente (come pretende l'umanesimo ateo), né totalmente distrutta (come sostenevano alcuni riformatori), ma *vulnerata et sanata*: ferita dal peccato originale, ma sanata dalla grazia redentrice. Possiamo cercare Dio perché Dio ci ha fatti cercatori. E possiamo trovarlo perché Lui si lascia trovare.

## **4. Il peccato come ostacolo e la redenzione come liberazione**

Tuttavia, la storia umana mostra anche il fallimento della ricerca. L'uomo cerca Dio, ma si perde lungo il cammino. Si costruisce idoli invece di adorare il Dio vivente. Si chiude nell'egoismo invece di aprirsi all'amore. Usa la ragione per giustificare l'ingiustizia, usa la libertà per opprimere.

Il peccato – personale e strutturale – è il grande ostacolo all'incontro. Non tanto perché Dio si allontani (Dio resta sempre fedele), ma perché l'uomo si allontana. Come dice il Salmo: «Il Signore dal cielo si china sui figli dell'uomo per vedere se esista un uomo saggio, uno che cerchi Dio. Tutti hanno traviato, sono tutti corrotti» (Sal 14,2-3).

Qui interviene la redenzione. Cristo non è solo la risposta della ricerca umana (l'uomo che trova Dio), ma anche e soprattutto l'azione divina che salva l'uomo dalla sua incapacità di trovare. «Io sono la via» (Gv 14,6): non solo indica la strada, ma è Lui stesso la strada. Non dobbiamo più arrampicarci verso il cielo, perché il cielo è sceso fino a noi.

La croce è il luogo dove le due ricerche si incontrano in modo supremo e paradossale. Dio cerca l'uomo fino a morire per lui. L'uomo (rappresentato dal buon ladrone) cerca Dio nel momento estremo della propria impotenza: «Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno» (Lc 23,42). E la risposta: «Oggi con me sarai nel paradiso» (Lc 23,43). Incontro pieno, gratuito, definitivo.

## **C) Cristo come sintesi insuperabile**

### **1. Dio che cerca l'uomo facendosi uomo**

L'incarnazione è lo scandalo supremo e la risposta definitiva. Dio non invia più solo messaggeri, profeti, segni. Viene Lui stesso. «Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14).

Questo significa che la ricerca di Dio verso l'uomo raggiunge il suo compimento assoluto. Dio non può avvicinarsi di più: si è fatto uno di noi. Ha assunto non solo l'apparenza umana, ma la realtà piena dell'umanità: nascita, crescita, fatica, fame, sete, amicizia, dolore, morte. «In tutto simile a noi fuorché nel peccato» (Eb 4,15).

Perché? Per cercarci là dove siamo. Noi non potevamo salire fino a Lui, così Lui è sceso fino a noi. Come il pastore che lascia le novantanove pecore per cercare l'unica smarrita (Lc 15,4-7). Come il padre che corre incontro al figlio prodigo ancora lontano (Lc 15,20). Dio non attende che l'uomo torni pentito e purificato, ma va a cercarlo nel fango della sua perdizione.

L'incarnazione rivela anche qualcosa di essenziale su Dio: non è il Dio immobile e impassibile della filosofia greca, ma il Dio che può patire, che può amare fino a soffrire, che può morire. Il Dio cristiano è vulnerabile, perché ama. E l'amore vero rende sempre vulnerabili.

### **2. L'uomo che cerca Dio essendo Dio**

Ma Cristo è anche, simultaneamente, l'uomo che cerca Dio in modo perfetto. È il nuovo Adamo, l'umanità come Dio l'aveva sognata. In Lui, l'uomo raggiunge la pienezza della sua vocazione: essere «immagine e somiglianza di Dio» (Gen 1,26-27).

Tutta la vita di Gesù è ricerca del Padre. Prega continuamente, si ritira sul monte a pregare, passa notti intere in preghiera. Il suo dialogo con il Padre è costante, intimo, totale. «Il Figlio non può fare nulla da se stesso, ma solo ciò che vede fare dal Padre» (Gv 5,19). La sua volontà umana è perfettamente unita alla volontà divina.

Anche nella passione, Gesù cerca il Padre. Nel Getsemani: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (Lc 22,42). Sulla croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46). Non è ateismo, è la preghiera più radicale, quella che cerca Dio anche quando sembra assente. E infine: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46). Fiducia piena, abbandono totale.

Cristo è dunque il punto di incontro perfetto tra le due ricerche. In Lui, Dio cerca l'uomo e l'uomo cerca Dio, non come due movimenti separati, ma come un'unica realtà. È il Dio-uomo, il mediatore unico e definitivo, «l'unico mediatore fra Dio e gli uomini» (1Tm 2,5).

### **3. La *theosis*: l'uomo chiamato alla divinizzazione**

La tradizione orientale ha sviluppato una dottrina che l'Occidente ha talvolta dimenticato: la *theosis*, la divinizzazione dell'uomo. «Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventasse Dio» (Atanasio, Ireneo). Non si tratta, ovviamente, di panteismo. L'uomo non diventa Dio per natura, ma per grazia. Non perde la sua identità creaturale, ma viene elevato a partecipare alla vita divina. Come il ferro immerso nel fuoco diventa incandescente senza cessare di essere ferro, così l'uomo unito a Dio diventa «partecipe della natura divina» (2Pt 1,4) senza cessare di essere uomo.

Questa è la meta ultima della ricerca. Dio non ci cerca solo per darci consolazione, aiuto, perdono. Ci cerca per unirci a Sé, per farci entrare nella sua stessa vita trinitaria. «Padre, voglio che quelli che mi hai dato siano anch'essi con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria» (Gv 17,24).

E l'uomo, nella sua ricerca più profonda, non cerca solo risposte, senso, salvezza. Cerca l'unione con Dio, la comunione piena, il faccia a faccia: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia» (1Cor 13,12).

#### **4. La Chiesa come sacramento dell'incontro**

Dove avviene oggi questo incontro tra le due ricerche? Nella Chiesa, corpo di Cristo, «sacramento universale di salvezza» (*Lumen Gentium* 48).

La Chiesa non è un club di perfetti, ma la comunità di coloro che cercano insieme. È il luogo dove risuona ancora la Parola («La fede viene dall'ascolto», Rm 10,17), dove si celebrano i sacramenti (incontri sensibili con la grazia invisibile), dove si vive la fraternità («Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro», Mt 18,20).

La Chiesa è anche, paradossalmente, il luogo dove l'incontro è sempre incompiuto, sempre da rifare. I cristiani non sono quelli che hanno trovato definitivamente, ma quelli che continuano a cercare insieme. Come pellegrini, non come turisti. Come mendicanti, non come proprietari. Questo significa che la Chiesa deve essere sempre «Chiesa in uscita» (Papa Francesco), non ripiegata su se stessa ma aperta al mondo, in dialogo con tutte le altre ricerche umane: le religioni, la filosofia, l'arte, la scienza, anche l'ateismo. Non per sincretismo (tutto vale uguale), ma per riconoscere ovunque i «semi del Verbo» (Giustino, *Ad Gentes* 11), i segni della presenza dello Spirito che «soffia dove vuole» (Gv 3,8).

### **D) Prospettiva pedagogica finale: accompagnare la ricerca**

#### **1. Non imporre, ma proporre**

Come educatori – insegnanti, catechisti, animatori, genitori – il nostro compito non è imporre la fede, ma accompagnare la ricerca. Non possiamo costringere nessuno a credere. Possiamo solo proporre Cristo, testimoniare la bellezza della vita cristiana, offrire strumenti per il cammino. Questo richiede umiltà. Non siamo padroni della fede altrui, siamo compagni di strada. Non abbiamo tutte le risposte (e se le abbiamo, spesso sono risposte a domande che i giovani non si pongono ancora). Dobbiamo saper attendere, rispettare i tempi, accettare che ciascuno percorra il proprio cammino.

Come Gesù con i discepoli di Emmaus: non si impone, cammina con loro, li ascolta, condivide il loro smarrimento. Solo alla fine, quando loro lo invitano («Resta con noi»), si rivela (Lc 24,13-35). L'educatore alla fede è così: presenza discreta, ascolto paziente, testimonianza luminosa, senza forzature.

#### **2. Educare alla ricerca, non alle risposte preconfezionate**

Uno dei rischi maggiori della catechesi è dare risposte prima che siano maturate le domande. Insegnare il Credo, i comandamenti, i sacramenti, come un sistema chiuso e completo. Ma questo produce spesso fede morta, ripetitiva, non interiorizzata.

Bisogna invece educare alla ricerca. Aiutare i giovani a formulare le loro domande: chi sono io? perché esiste qualcosa invece del nulla? cosa dà senso alla vita? c'è qualcosa dopo la morte? come posso essere felice? come posso amare davvero?

Solo quando le domande sono vive, personali, sofferte, le risposte cristiane possono essere accolte come dono, non come imposizione. Il Vangelo non è un manuale di istruzioni, è una Buona Notizia che risponde alle domande più profonde del cuore umano. Ma se quelle domande non ci sono (o sono soffocate), il Vangelo resta lettera morta.

#### **3. Accompagnare senza giudicare**

Molti giovani oggi si dichiarano "non credenti", "atei", "agnostici", o semplicemente "indifferenti". Come accompagnarli?

Prima di tutto, **ascoltare la loro storia**. Cosa c'è dietro questo ateismo o questa indifferenza? Una ferita? Una delusione? Un dubbio intellettuale? Una ricerca sincera? Ogni caso è diverso, ogni persona ha la sua storia unica.

Poi, **non giudicare**. «Non giudicate e non sarete giudicati» (Mt 7,1). Non sappiamo cosa Dio opera nel cuore di ciascuno. Chi ci appare lontano può essere più vicino a Dio di chi frequenta la chiesa per abitudine. E chi sembra indifferente può portare dentro domande profondissime che non sa ancora esprimere.

Infine, **restare presenti**. Anche se un giovane si dichiara ateo, non significa che dobbiamo abbandonarlo o considerarlo "caso perso". Anzi, è proprio lì che serve la presenza più fedele, più gratuita. Non per convertirlo con la forza, ma per testimoniare che l'amore cristiano non è condizionato, non dipende dalle convinzioni religiose. Amare gratuitamente è già annunciare il Vangelo.

#### **4. Testimoniare la gioia della fede**

Alla fine, l'argomento più convincente per la fede non sono i ragionamenti teologici (per quanto importanti), ma la **gioia dei credenti**.

Se un giovane vede cristiani tristi, lamentosi, moralisti, rigidi, penserà: «Se la fede rende così, non mi interessa». Ma se vede cristiani gioiosi, liberi, generosi, appassionati, si chiederà: «Da dove viene questa gioia? Cosa hanno che io non ho? Voglio scoprirlo».

La gioia cristiana non è ottimismo superficiale, non è negazione dei problemi. È la certezza profonda di essere amati, di avere un senso, di non essere soli. È la gioia di chi ha trovato «la perla preziosa» e ha venduto tutto per comprarla (Mt 13,45-46). È contagiosa, attraente, irresistibile. Papa Francesco lo ripete continuamente: «Un cristiano triste è un triste cristiano». La fede che non genera gioia probabilmente non è fede autentica, ma forse solo adesione formale, peso morale, obbligo sociale. La vera fede libera, alleggerisce, illumina.

#### **5. Educare al silenzio contemplativo**

In un mondo iperconnesso, rumoroso, frenetico, una delle cose più importanti che possiamo insegnare ai giovani è il **silenzio**.

Non il silenzio come vuoto, ma come spazio di ascolto. Silenzio interiore per sentire la propria voce profonda, i propri desideri autentici, la voce di Dio che parla nel cuore.

Educare alla preghiera contemplativa, non solo alle preghiere vocali. Educare alla meditazione della Parola (*lectio divina*), all'adorazione eucaristica, alla presenza silenziosa davanti al mistero. Educare a fermarsi, a sostare, a non riempire ogni vuoto con distrazioni.

Molti giovani cercano questo nelle pratiche orientali (yoga, mindfulness, zen). È un segno che la ricerca del silenzio contemplativo è presente anche oggi. Possiamo offrire le ricchezze della tradizione cristiana: l'esicasmo orientale, la preghiera del cuore, la spiritualità benedettina, il rosario meditato, la Via Crucis contemplativa.

Il silenzio è il luogo dove le due ricerche si incontrano più facilmente. Nel silenzio, Dio può parlare. Nel silenzio, l'uomo può ascoltare. Nel silenzio, l'incontro diventa possibile.

### **E) Metafora conclusiva: Il pozzo e la sorgente**

Concludiamo con l'immagine che attraversa tutto il progetto: **il pozzo e la sorgente**.

Dio scava il pozzo dall'alto: è la rivelazione, la Prima Parte. Parla, si nomina, si mostra, agisce, fino a incarnarsi in Cristo. Il pozzo è sempre più profondo, sempre più vicino al cuore della terra, al cuore dell'uomo.

L'uomo scava il pozzo dal basso: è la ricerca, la Seconda Parte. Attraverso le religioni, la filosofia, l'arte, l'etica, la religiosità popolare, il limite, perfino l'ateismo. Scava cercando l'acqua, cercando la fonte, cercando ciò che può dissetare.

E cosa trovano, quando i due scavi si incontrano? **La sorgente**.

La sorgente non è costruita né da Dio né dall'uomo. È lo **Spirito Santo**, il legame vivente tra il Padre e il Figlio, tra Dio e l'umanità. È l'acqua viva che sgorga spontaneamente, che non si esaurisce mai, che disseta ogni sete.

«Chi ha sete, venga a me e beva. Chi crede in me, come dice la Scrittura, dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva» (Gv 7,37-38). Gesù si rivela come la sorgente, o meglio, come Colui attraverso il quale la sorgente divina raggiunge l'umanità.

Non siamo noi a produrre l'acqua. Non è Dio che la produce, se per "produrre" intendiamo un atto esterno a sé. La sorgente è Dio stesso nella sua vita trinitaria: Amore che si dona, che circola, che trabocca, che si effonde sulla creazione.

L'Alleanza è bere insieme da quella sorgente. Dio si china sul pozzo e beve con noi. Non dall'alto, come un sovrano che concede favori, ma come un compagno che condivide. Come Cristo al pozzo di Sicar con la Samaritana: «Dammi da bere» (Gv 4,7). Lui, la sorgente vivente, chiede da bere a noi. Perché vuole condividere, vuole che la nostra ricerca e la sua si incontrino nell'intimità dello scambio.

E l'acqua che beviamo diventa in noi «una sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna» (Gv 4,14). Non la tratteniamo solo per noi. Diventiamo a nostra volta canali, pozzi aperti, sorgenti per altri assetati. Chi ha incontrato Dio non può tenerlo per sé. Deve testimoniare, condividere, offrire.

## **Parole finali: La ricerca continua**

Siamo giunti al termine di questo lungo percorso. Ma in verità, non c'è termine. La ricerca di Dio e la ricerca dell'uomo non finiscono mai, nemmeno nell'incontro.

Anche chi ha trovato continua a cercare. Anzi, più trova, più cerca. Perché Dio è sempre più grande di ogni nostra esperienza di Lui, sempre più profondo di ogni nostra comprensione. «Se lo comprendi, non è Dio», diceva Agostino.

La vita cristiana non è possesso statico della verità, ma cammino dinamico, pellegrinaggio continuo. «Siamo sempre in via, mai in patria», scrivevano i medievali. La patria definitiva è oltre, nell'incontro faccia a faccia, nella visione beatifica. Ma già ora possiamo pregustarne qualcosa, nella preghiera, nei sacramenti, nell'amore fraterno.

E anche chi non ha ancora trovato, chi cerca ancora nella notte, chi dubita, chi lotta, chi grida «Dov'è il tuo Dio?» (Sal 42,4), è già sulla strada. **Cercare è già trovare**, perché chi cerca Dio sinceramente è già trovato da Lui, anche se non lo sa ancora.

Concludiamo con le parole di Pascal, che hanno aperto e attraversato tutto questo percorso:

*«Non mi cercheresti se non mi avessi già trovato.*

*Non temere dunque, tu sei sulla strada giusta.*

*Continua a cercare, perché chi cerca trova.*

*E chi trova, continua a cercare, in una danza senza fine,  
fino al giorno in cui vedrai faccia a faccia*

*Colui che già ora ti cerca e ti ama,*

*anche quando non lo sai,*

*anche quando non lo senti,*

*anche quando ti sembra di essere solo.*

*Non sei mai solo.*

*Lui è con te, sempre,*

*fino alla fine del mondo.»*

**«Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo»**

(Matteo 28,20)

## **Invito finale**

A chi ha percorso con noi questo cammino – educatore, insegnante, catechista, genitore, o semplicemente cercatore – un ultimo invito:

### **Non smettere mai di cercare.**

Non accontentarti delle risposte facili.

Non avere paura delle domande difficili.

Non temere la notte, il dubbio, la crisi.

Sono parte del cammino.

### **E accompagna chi cerca.**

Con pazienza, con rispetto, con amore.

Senza giudicare, senza forzare, senza pretendere.

Testimonia la tua gioia.

Condividi la tua sete.

Indica la sorgente.

### **Perché tutti siamo cercatori.**

Dio che cerca l'uomo.

L'uomo che cerca Dio.

E nell'incontro, la vita si fa pienezza,

la gioia si fa traboccante,

l'amore si fa eterno.

*«Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia,  
perché saranno saziati»*

(Matteo 5,6)

Sì, saranno saziati.

Non qui, non ancora completamente.

Ma già ora, in anticipo, in caparra.

E un giorno, pienamente, eternamente.

### **La ricerca continua.**

**L'incontro è già iniziato.**

**La sorgente sgorga sempre.**