

## **TEOLOGIA FONDAMENTALE: SULL'«ESSENZA» DEL CRISTIANESIMO**

L'interrogativo circa l'essenza del cristianesimo si ripropone con puntualità ad ogni svolta epocale, che venga a segnare il corso della storia. Nella stagione contemporanea, tale svolta è determinata in particolare dalla «questione antropologica», ossia dall'impresa sempre più complessa di riconoscere – nel senso di decifrare, comprendere e accogliere – il darsi dell'umano. Di conseguenza, si impone come ineludibile – dentro e fuori il perimetro dell'appartenenza ecclesiale – l'esigenza di riflettere ancora di più sull'essenziale del cristianesimo come *chance* per attuare un umanesimo nuovo, ovvero sul riferimento all'Evangelo di Gesù in quanto capace di aprire la via per la realizzazione della vita buona.

1. Un accesso di sicuro interesse al ripensamento circa l'essenza del cristianesimo lo fornisce il dibattito raccolto ne **S. ŽIŽEK - J. MILBANK, *La mostruosità di Cristo. Paradosso o dialettica?***, Transeuropa, Massa 2010, pp. 415, € 21,00. Si tratta del confronto serrato tra il filosofo sloveno – sostenitore di un neomaterialismo basato sull'incontro tra le prospettive di Hegel, Marx e Lacan – e il teologo inglese, esponente di spicco del filone noto come «ortodossia radicale».

Tema di tale confronto è che cosa resta del cristianesimo dopo il passaggio attraverso la moderna dicotomia tra ragione e fede, la quale continua a modellare le forme contemporanee del Protestantismo e del Cattolicesimo liberali, ma che entrambi i pensatori ritengono necessario superare, sebbene in modalità differenti. Žižek e Milbank si misurano con gli aspetti essenziali della teologia cristiana: la morte e risurrezione di Cristo, la Trinità, la Chiesa, andando molto al di là delle usuali controversie tra teismo e ateismo, tra scienza e religione. Infatti l'oggetto del loro contendere non è una credenza formalizzata, bensì l'autentico nocciolo originario del cristianesimo e la sua rilevanza politica, ossia la sua capacità di oltrepassare un certo tipo di ragione, autoreferenziale ed ideologica, che non si propone altro se non riprodurre lo *status quo* sociale ed economico. Accomuna i due pensatori la convinzione che il neo-liberismo cristiano (sia nella versione protestante alla Niebuhr, sia nella versione cattolica alla Novak) sia soltanto il doppio rove-

sciato della visione neo-fondamentalista (nella declinazione tanto religiosa quanto capitalistica), e dunque non consenta di uscire realmente dal vicolo cieco, in cui è approdata la Modernità nella sua metamorfosi contemporanea.

Tale uscita si può guadagnare unicamente riaffermando che il centro del cristianesimo sia identificabile in una «ontologia di agape», che implica costitutivamente una determinata configurazione della razionalità come istanza dell'universale. La divergenza tra i percorsi di Žižek e Milbank emerge appunto nella delinea-zione precisa di tale razionalità dell'amore. Il pensatore sloveno rivendica l'esigenza di una «dialettica del Sabato santo», la quale intende la novità cristiana come il darsi di una libertà infinita senza teleologia come base per l'emergere di un amore disilluso e disincantato: «un mostro etico privo di empatia, che fa quello che deve essere fatto con una strana coincidenza di cieca spontaneità e distanza riflessiva, che aiuta gli altri evitandone la disgustosa prossimità» (415). Al contrario, il teologo inglese afferma la necessità del «paradosso della Domenica di Risurrezione», che identifica la buona notizia del cristianesimo con l'onda incontenibile dell'amore capace di trasportare ogni essere umano nella luce della gloria divina: «L'idea della Trinità assicura che Dio sia puro donatore, puro dono e puro rinnovo del dono, senza residuo. La nozione qui implicita di personalità e puro dono come relazione sostanziale implica una sorta di grado massimo di partecipazione. Dio Padre condivide se stesso completamente, al di là della condivisione» (276).

Il dibattito tra i due autori prosegue su un terreno meno speculativo e più pratico nel volume **S. ŽIŽEK - J. MILBANK, *San Paolo Reloaded. Sul futuro del cristianesimo***, Transeuropa, Massa 2012, pp. 192, € 19,90. Come nel testo precedente, il dialogo si poggia sulla convinzione condivisa che il recupero del nucleo originario del cristianesimo sia la condizione privilegiata per opporre una salutare resistenza all'attuale approdo al nichilismo del mondo imbrigliato nelle maglie del capitalismo estremo. In questo nuovo confronto dialogico è la lezione offerta da Paolo di Tarso a fare da perno, attorno al quale si concentra la ricerca di una visione teologica capace di sprigionare un autentico potenziale di liberazione rispetto alle aporie dell'epoca contemporanea. Il filosofo sloveno prende le mosse dal problema del rapporto tra particolare e universale, declinandolo nel senso del rapporto tra il soggetto e la comunità. La

relazione tra Cristo risorto e le comunità cristiane delle origini, di cui Paolo tratta nelle sue lettere, è interpretata radicalmente come una relazione «nello Spirito», inteso come ciò che rimane di Gesù dopo che con la Croce la sua particolarità storica è stata completamente superata. Lo Spirito è perciò il Soggetto ideale, che ha bisogno della comunità cristiana affinché questa, tramite la sua testimonianza, attesti la realtà e la potenza rivoluzionaria del Vangelo. Il cristianesimo paolino, in virtù della sua componente spirituale, è perciò portatore di una verità politica emancipatoria, che è in se stessa universale: tale verità ha avuto bisogno di assumere una forma religiosa (appunto, quella ecclesiale), prima di trovare la sua maggiore manifestazione nel comunismo. Si tratterebbe dunque di spogliare il messaggio cristiano del suo rivestimento teologico affinché possa riemergere senza velature la sua portata rivoluzionaria. Simmetricamente, è necessario non ridurre il messaggio comunista ad un puro materialismo economico, lasciandone emergere piuttosto i lineamenti profetici e apocalittici, ereditati dalla matrice del cristianesimo paolino: «Io e molti altri filosofi di sinistra, come Alain Badiou ed altri, siamo interessati a rileggere, riabilitare e riappropriarci dell'eredità di Paolo. Non è soltanto questione di convinzioni religiose private. Io sostengo che se perdiamo questo momento cruciale – il momento della realizzazione dello Spirito Santo come comunità di credenti – noi vivremo in una società davvero triste, in cui l'unica scelta sarà tra il volgare liberismo egoistico o il fondamentalismo che lo contrattacca» (122). Da parte sua, Milbank approfondisce il tema della politica «spirituale» implicata nella teologia paolina, mettendola in rapporto con quella contenuta nelle tradizioni giudaica, greca e romana. Queste ultime ritengono che la comunità si possa fondare solo tramite l'obbedienza ad una legge estrinseca, prodotta dal tentativo di limitare la naturale condizione di conflitto. Al contrario, l'evento incalcolabile della risurrezione, dissolvendo ogni particolarismo, da origine ad una comunità non più basata sulla logica del contratto, bensì su quella della fede, intesa come fiducia reciproca e intima persuasione: «[...] la priorità ontologica del bene implica anche la priorità ontologica della vita e dell'imperativo di vivere, eticamente e politicamente, in questa priorità e non in quella della limitazione dell'esercizio della legalità come limitazione dei danni. Il nostro imperativo etico dovrebbe, quindi, essere quello di una buona società che evocherebbe di per

sé, oscuramente, l'immagine di un'umanità risorta eterna» (104-105). Dunque Milbank, in una prospettiva fedele alla tradizione teologica cristiana, rilegge la risurrezione del Crocifisso come un dono gratuito d'amore, attraverso il quale Dio rivela che, più originale della violenza, è la logica dell'affidamento e della dedizione, destinata ad essere accolta e messa in atto fra gli uomini come fondamento di una convivenza pacifica e solidale.

2. L'obbiettivo di ripensare profondamente il modo di essere cristiani nell'attuale società secolarizzata è posto in luce ne **G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi. Il «nostro» Cristianesimo nel moderno mondo secolare***, Elledici, Leumann (TO) 2011, pp. 184, € 11,50. Il saggio prende avvio dalla considerazione della crisi ormai irreversibile della «cristianità», dunque di una società globalmente improntata al cristianesimo in ogni suo aspetto. Tale crisi è interpretata non come una sciagura, bensì come l'occasione favorevole per compiere un esodo provvidenziale e al contempo difficile. Infatti qui è in gioco non solo la liberazione da vincoli ormai opprimenti, ma pure aspetti considerabili come perdite dolorose, che possono ingenerare tentazioni nostalgiche di ritorno all'indietro. La direzione da intraprendere è al contrario quella rivolta decisamente al futuro, come si sostiene nel secondo capitolo. L'alternativa netta si pone in effetti fra il tramonto e la trasfigurazione del cristianesimo, ovvero tra il rischio di affossarlo e il coraggio di una nuova interpretazione, che lo renda vivo, credibile anche nel nuovo contesto culturale. Il percorso approda così al vero nucleo dell'opera, ossia i capitoli terzo e quarto, dedicati rispettivamente alla umanità rivelativa di Gesù e alla sua destinazione alla pienezza pasquale. È a procedere dal riferimento alla figura di Cristo che risulta praticabile affrontare uno dei problemi più urgenti e critici dell'oggi, ossia non soltanto quello del tramonto della cristianità, ma pure quello del tramonto della trascendenza in quanto tale, in nome di un umanesimo del tutto immanente. Di conseguenza, «riflettere sull'umanità di Gesù non è solo importante per capire meglio Gesù, per comprendere meglio la "figura" della sua divinità e della divinità così "umana" di Dio, ma anche per capire meglio la "figura" della nostra umanità, che cosa significhi essere veramente uomini, contrastando la disumanità dilagante nel mondo» (104). Aprirsi al mistero del destino ultimo di Gesù è allora aprirsi simultaneamente al mistero

del destino ultimo di ogni essere umano, e nutrire quella speranza umana radicale che conferisce senso alla vita nonostante gli innumerevoli scacchi in cui essa costantemente incorre. Tale senso è declinato all'interno del quinto capitolo nella sua forma fondamentale costituita dalla carità. Essa, allorquando sia praticata al di là delle sue contraffazioni e sia collegata ad una più adeguata consapevolezza di ciò che è dovuto per giustizia ad ogni uomo, può davvero diventare il fulcro del ribaltamento critico della versione più negativa della secolarizzazione. Il testo si conclude con un'interessante messa alla prova del «principio carità» nel dialogo con il pensiero laico circa il dibattito a proposito di valori assoluti o relativi, negoziabili o non negoziabili: tema che costituisce una cartina di tornasole per la verifica della effettiva disponibilità per i cattolici di fuoriuscire dal regime di cristianità e incamminarsi verso la capacità di amare il mondo secolarizzato, operando per un futuro sempre più umano.

Incentrato sul tema cruciale del dialogo è il saggio di **J.-M. PLOUX**, ***Il dialogo cambia la fede?***, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2011, pp. 288, € 25,00. La tesi è che la dinamica dialogica appartenga appunto di diritto alla essenza del cristianesimo, poiché tema fondamentale della fede cristiana è che il dialogo di Dio con l'uomo, di cui Gesù è il luogo personale di interpretazione, è anche un dialogo interiore a Dio, che appartiene al suo essere stesso, in forza del fatto che Cristo è la sua Parola impegnata nella carne. Tale prospettiva intrigante è dispiegata in tre mosse. Nella prima parte, l'Autore si occupa dello spirito del dialogo, attraverso la chiarificazione delle sue condizioni: parlare la medesima lingua; la libertà interiore unita alla lucidità di lettura della propria e altrui storia; rispettare le differenze; rischiare la propria identità; accogliere l'altro dentro di sé. L'esercizio dell'ospitalità interiore è il filo conduttore della seconda parte, incentrata sulla interlocuzione con quattro forme di «posizione altra» rispetto a quella rappresentata dal cristianesimo: l'Ebraismo; l'Islam; il Buddismo e l'Ateismo.

Tale confronto sfocia in una riflessione circa lo statuto della verità come giusto senso della relazione: «Se la fede apre alla ragione un campo di intellegibilità e di costruzione dell'uomo, questo può farsi solo nel dialogo con tutti gli altri cammini della coscienza e della ragione. Infatti se il vangelo interviene come istanza critica della credenza, anche la ragione interviene come istanza critica della reli-

gione» (151). Nella terza parte, dopo aver evidenziato l'irreversibilità dell'impegno della Chiesa cattolica nel dialogo, si esplora la convinzione per cui la presenza di chiusure nei confronti della dialogicità nel corso dello sviluppo della stagione moderna è per gran parte dovuta ad una visione teologica eccessivamente rigida, divenuta oggi troppo riduttiva per essere capace di esporsi nell'apertura.

Occorre perciò elaborare una visione alternativa, basata sulla consapevolezza che il dialogo appartiene all'essenza della fede cristiana in quanto il suo evento fondatore è costituito dal dialogo intrecciato da Gesù con la propria tradizione e con i contemporanei, ripreso dal dialogo degli apostoli con il mondo pagano e dal dialogo ecclesiale tra i cristiani di origine ebraica e quelli di origine ellenista. In tale processo dialogico si sottolinea la presenza attiva dello Spirito, che opera per raccogliere incessantemente all'unità rispettando e attraversando tutte le differenze: «Le differenze irriducibili, che si rivelano a noi nel dialogo, ci richiamano soprattutto al fatto che Dio trascende e trascenderà sempre quel che possiamo cogliere e dire di lui. L'esperienza costante dei padri della Chiesa si ricongiunge su questo punto con quella di tutti i mistici di tutte le vie spirituali dell'umanità. Al termine dello sforzo più sincero verso la verità, al termine del cammino più spoglio verso l'amore, rimane l'Incommensurabile» (271-272).

3. Sotto il profilo teorico fondamentale, offre un sostanzioso contributo alla questione, che stiamo affrontando, **J.-L. MARION, *Crede-re per vedere. Riflessioni sulla razionalità della Rivelazione e l'irrazionalità di alcuni credenti***, Lindau, Torino 2012, pp. 274, € 24,00. Si tratta della raccolta di dodici saggi, già pubblicati (tranne uno) nell'ampio arco di tempo che va dal 1979 al 2010. L'interesse del volume è dato in particolare dal fatto che gli articoli collezionati ripropongono in una chiave non strettamente specialistica tutti i temi dominanti della complessa prospettiva di pensiero elaborata dall'Autore. La tesi, che sorregge l'architettura della raccolta, è bene espressa dal titolo: «Non si tratta di vedere, cioè di conoscere in modo razionalmente evidente nella luce (sensibile e intellettuale) per credere (assumere per vero o affermare) sempre di più, ma, al contrario, di credere per vedere e comprendere» (32). La fede si presenta come la condizione per l'intelligibilità di

un'intera classe di fenomeni, che più toccano da vicino la coscienza dell'uomo e proprio per questo immediatamente appaiono ai suoi occhi come i più nascosti alla conoscenza: il rimando è alla realtà che appartiene all'ordine del «cuore» (per dirla con il linguaggio di Pascal), ossia al piano della carità e dunque della santità. A questo livello, non si può vedere nulla se non si dispone del punto di vista appropriato, che è quello fornito dalla carità stessa; alla quale, per altro, si accede così come essa si offre soltanto attraverso la fede. Ecco perché qui – agostinianamente – per vedere occorre credere, ma credendo si mette in opera ciò che si dimostra come una «grande ragione» o meglio come molto di più della presunta o presuntuosa «semplice» ragione, la quale in effetti persegue l'ideale del dominio intellettuale sulle cose e sugli altri. È dunque da una prospettiva di questo genere che Marion mette alla prova il suo impianto misurandosi con questioni che fuoriescono dalla sfera puramente speculativa: il servizio della razionalità nella Chiesa, l'avvenire del Cattolicesimo, la peculiarità del sacramento, il riconoscimento del Dono. Ne risulta un esercizio utile per il lettore che volesse accostarsi per la prima volta all'originale interpretazione fenomenologica del cristianesimo elaborata dal pensatore francese, cogliendola tramite uno sguardo d'insieme che può per così dire «iniziare» al confronto con le sue opere più teoreticamente impegnative.

Ponendosi da un punto di vista più sistematico, il saggio di **C. ISOARDI, *Cristianesimo e antropologia. La promessa e la croce***, G. Giappichelli Ed., Torino 2012, pp. 185, € 18,00, affronta con lucidità e profondità uno dei compiti cruciali, che la contemporaneità ci consegna, ossia quello di impostare in termini rinnovati il rapporto tra cristianesimo e antropologia, nelle sue implicazioni sul piano dell'esistenza personale, delle dinamiche culturali e delle pratiche sociali. Il carattere decisivo di tale compito si comprende, non appena si rifletta sul dato indubitabile, per cui spesso l'indifferenza o il rifiuto nei confronti della fede cristiana dipendono da visioni distorte del rapporto fra Dio e l'uomo, in particolare tra l'iniziativa divina e la libertà umana, ereditate da una precisa tradizione dottrinale, teologica e spirituale, che esige il lavoro paziente di un radicale riequilibrio. Come l'Autore rimarca, nella Parte prima del saggio dedicata ad una sintetica ricostruzione dello stato del problema, il fulcro della questione sta nel prendere criticamente le distanze da

una concezione della salvezza riduttivamente concentrata sulla «redenzione dal peccato», per spalancare l'orizzonte fino a far coincidere la salvezza stessa con «la buona attuazione e il compimento dell'esistenza umana» (9). Tale obiettivo di fondo è perseguito da Isoardi anzitutto, nella Parte seconda, tramite un'analisi lucida e meticolosa della tradizione ricevuta, così come è rintracciabile nelle sue linee essenziali attraverso il riferimento esemplare al manuale di Adolphe Tanqueray. Ciò che qui viene posto in risalto è la giustapposizione fra «creazione» e «redenzione», la quale risulta a partire da un quadro sistematico, dove la creazione è compresa metafisicamente come opera di Dio chiarificabile a prescindere dal riferimento a Cristo; riferimento che viene invece messo in atto per quanto riguarda la redenzione. D'altra parte la redenzione è pensata a partire dalla morte espiatrice di Gesù, alla quale è assegnato il compito di «restaurare» il disegno originario della creazione, in sé già compiuto ma di fatto «sfigurato» dal peccato di Adamo. In maniera del tutto coerente con questa impostazione, la necessità della mediazione di Gesù sul piano della redenzione risulta motivata soltanto dalla contingenza estrinseca del peccato di Adamo: è ciò che coincide con la cosiddetta «lettura amartiologica» della storia salvifica. L'esigenza di elaborare una diversa configurazione globale del discorso circa la salvezza implica un impegno ermeneutico assai complesso, che non può esimersi da un'attenta ricerca, volta a ricostruire a ritroso le tappe di un percorso, che hanno conferito credibilità e consistenza allo scenario teologico dell'amartiocentrismo. È il compito assegnato alla Parte terza dell'opera, dove l'interpretazione della salvezza in quanto redenzione dal peccato viene appunto retrospettivamente indagata nel suo prendere forma con la lezione di Anselmo, per risalire al suo ascendente nel pensiero di Agostino, fino a giungere alla sua fonte originaria nell'epistolario di Paolo. Nelle conclusioni del saggio, il nostro Autore delinea le coordinate, entro le quali occorre muoversi per elaborare una riflessione coerente sulla soteriologia, che intenda sottrarsi criticamente alla riduzione amartiologica. Anzitutto, condizione determinante è che il luogo di comprensione fondamentale sia individuato nella storia, che va interpretata in modo unitario, come un inizio rivolto alla sua realizzazione.

La perfezione va dunque collocata alla fine, in quanto compimento di una formazione cristiana dell'esistenza storica. Di conseguenza,



la bontà della creazione di Dio, che l'amartologia riteneva di poter garantire addossando il male alla responsabilità dell'uomo, attende piuttosto di essere ripensata in riferimento all'escatologia, quindi alla realizzazione effettiva della promessa di Dio in Cristo. Così, la signoria salvifica e affidabile di Dio può essere concepita in maniera conseguente come non dispotica, ma tale da far essere e abilitare la libertà dell'uomo come costitutiva e determinante, in vista di una realizzazione della salvezza che coincide con l'attuazione piena della libertà stessa. Infine, la centralità del peccato lascia il posto alla centralità dell'evento di Gesù Cristo, riconosciuto come davvero fondante attraverso la trama articolata dei rapporti in esso implicati: dal lato teologico, il rapporto con l'iniziativa del Padre e il dono dello Spirito Santo; dal lato antropologico, il rapporto con l'esistenza dell'uomo, nella sua distensione temporale e nella sua dimensione personale, sociale e mondana.

Si propone sin dal titolo come un accompagnamento a (ri)scoprire l'essenziale dell'esperienza credente il volume di **J. WERBICK, *Padre nostro. Medi-tazioni teologiche come introduzione alla vita cristiana*** (gdt 364), Queriniana, Brescia 2013, pp. 319, € 26,00. Il filo conduttore del testo è il commento alla preghiera di Gesù, analizzata e meditata dall'indirizzo iniziale sino all'amen conclusivo. L'intento è quello di individuare e chiarificare gli elementi costitutivi di quella singolare maniera di attuare l'umano comune resa possibile dalla fede radicata nell'Evangelo. Si tratta anzitutto di assumere lo sguardo del Padre e del Figlio che lo prega come il modo giusto di vedere e di valutare il mondo e gli uomini che lo abitano. Si passa poi a riconoscere la benedizione di Dio, che vuole venire nella realtà creata per rivivificare ciò che in essa è stato posto in essere con la creazione. Ulteriormente, l'attenzione è invitata a rivolgersi ad un futuro «teologale», che prende avvio nel mezzo di quanto sembra destinato a dirigersi verso la fine e che d'altro canto non smette di ricominciare sempre con il succedersi delle generazioni. Ancora, la coscienza umana è condotta a percepire Dio come una realtà «più che personale», la cui volontà buona diventa sperimentabile per gli uomini e li spinge ad attuare la loro libertà filiale.

Proprio così diventa possibile stabilire con autenticità il rapporto tra finito ed infinito, tra penultimo e ultimo, concentrandosi su ciò che adesso si propone come utile e necessario. Inoltre, diventa pratica-

bile fare esperienza di vivere il perdono e mediante esso di donare vita ad altri, in maniera tale che il male, pur riconosciuto operante nel mondo con un'irriducibile virulenza, non condanni alla mera rassegnazione e non impedisca di confidare nella potenza della promessa divina.

Per giungere a gioire con gratitudine di non rimanere impigliati nella tenaglia dell'usare e dell'essere usati fino all'inesorabile consumazione, nella misura in cui ci è donato di «essere al sicuro» dentro l'abbraccio onniaccogliente della vita e dell'amore dell'*abbà* di Gesù: «Alla fine del tempo c'è l'amen di Dio, la sua autorivelazione, nella quale egli si mostrerà come ciò che è presagito e sperato in tutte le aspirazioni degli uomini: come la vastità divina, nella quale l'aspirazione umana-troppo umana perderà la sua meschinità e il suo autoriferimento. Il suo amen è la parola che annuncia il sabato definitivo: allora egli gioirà della propria creazione; allora la creazione gioirà definitivamente della sua benevolenza. E questa gioia non sarà più turbata da alcuna sofferenza» (302).

***Prof. Duilio Albarello***