

Dalla meraviglia alla fede. Appunti di riflessione spirituale

Sonia Ernani

Università degli Studi di Verona (Italia)

1. LA MERAVIGLIA ALL'ORIGINE DELLA FILOSOFIA E DELLA METAFISICA

Dallo stupore e dalla meraviglia di fronte alla totalità del reale vista come *physis* (natura) e come cosmo, è nata la filosofia. Già Platone nel *Teeteto*¹ scriveva: «È proprio del filosofo questo... di essere pieno di *meraviglia*; né altro cominciamento ha il filosofare che questo... ossia, appunto, la *meraviglia*».

Il medesimo concetto è sviluppato anche da Aristotele: «Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della *meraviglia*: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle realtà più semplici, in seguito procedendo a poco, a poco, giunsero a porre problemi sempre maggiori, come i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri e i problemi riguardanti l'origine dell'intero universo».²

¹ PLATONE, *Teeteto*, 155 d.

² ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2:982 b.

Questo stupore dell'uomo di fronte all'essere è il punto di partenza della ricerca filosofica e metafisica. Anche la parola *adorare*, che indica il venerare una divinità con atti di culto³, manifesta nella sua etimologia l'atto dell'uomo che, preso da meraviglia porta la mano alla bocca (*ad os*). Sia nel caso della meraviglia per il cosmo, sia per quanto concerne quella dell'uomo religioso, vi è un comune atteggiamento di fondo: si tratta di un prendere atto di una realtà misteriosa ed affascinante che prescinde e precede l'opera umana.

L'atteggiamento filosofico che portò i primi pensatori greci alla ricerca dell'*archè*, ossia del *principio*, è espressione dell'intrinseco bisogno dell'uomo di dare una risposta agli interrogativi circa la condizione umana e la vita. Dalla apertura al tutto sorge l'esigenza di cercare il Principio unificatore di tale insieme. Il Concilio Vaticano II, nel documento *Nostra Aetate*, sottolinea che l'umanità, ieri come oggi cerca la risposta ai reconditi enigmi quali: «la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e il fine del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte».⁴

2. FILOSOFIA E RELIGIONE

Filosofia e religione paiono pertanto incontrarsi al punto di partenza della ricerca attuata dal pensiero inquieto e stupito.

Oggi ci troviamo dinanzi ad una filosofia che per lo più «si è adagiata nell'ateismo per articolare l'essere nella finitezza»⁵. Eppure contemporaneamente riemergono forti le istanze della religione. Il problema religioso è di grande attualità.⁶ Una limitata e limitante osservazione della vita dello spirito può far ritenere filosofia e religione come momenti contrastanti ed escludentisi: da un lato la filosofia mostra l'ergersi dell'uomo sul cosmo per definire e determinare il proprio essere; dall'altro la religione indica la soggezione, la sottomissione dell'uomo a Dio.

Ma una attenta «riflessione sul fondamento - ch'è l'atto filosofico fondamentale - porta l'uomo al riconoscimento teoretico formale del Principio, rendendogli manifesto il nulla di ogni finito; la preghiera - ch'è l'atto religioso fondamentale - porta l'uomo al riconoscimento pratico-esistenziale di Dio creatore del mondo e Padre degli uomini».⁷ L'Assoluto in quanto principio e sostanza della religione, sentito in ogni uomo che si interroga stupito sul perché della vita, trova consapevolezza oggettiva nella riflessione filosofica.

³ Cfr. la voce *adorare* in M. CORTELLAZZO - P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1979.

⁴ *Nostra Aetate*, n. 1.

⁵ C. FABRO, *Senso e struttura della preghiera*, p. 10, in AA.VV., *L'esperienza di Dio. Filosofi e teologi a confronto*, a cura di E. MORANDI - R. PANATTONI, il Poligrafo, Padova 1996.

⁶ Il sociologo francese Gilles Kepel ad esempio, sostiene la tesi che la rinascita della religiosità occidentale sia oggi una alternativa al vitello d'oro consumistico: cfr. G. KEPEL, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991.

⁷ C. FABRO, *Senso e struttura della preghiera*, p. 14.

Se al suo nascere la filosofia si mostra come ricerca dell'*arché*, essa è una sorta di epifania nascente del Divino.⁸ In tal senso con lo Jaeger è possibile parlare di una teologia dei pensatori greci.⁹ Se la ricerca filosofica parte necessariamente dal complesso dei dati fenomenici, essa sfocia in una riflessione metafisica che sorvolando i fatti cerca di coglierne il significato. La problematicità filosofica si fa totale, ossia cerca un fondamento ultimo circa la risposta, al perché radicale.¹⁰ L'uomo non può non porsi il problema del significato totale del reale, del valore della propria vita, ma così facendo si pone necessariamente il problema di Dio. L'esistenza umana è costituzionalmente *capax infiniti*: ha capacità metafisica. Si può muovere l'obiezione che vi siano state e vi siano delle filosofie atee, indicatrici del fatto che l'uomo può negare il Principio, l'Assoluto. Ma ribellione e negazione sono come le malattie organiche, alla fin fine anch'esse fungono da attestazione dell'esistenza dell'Essere che non si vuole.¹¹

Vi è una tensione strutturale intrinseca all'uomo: questi è ente finito ed in quanto tale *de-finito* cioè determinato in relazione ad altro. «La coscienza del finito vive, dunque, sempre sul fondamento di una Trascendenza che rischiarà e determina la finitezza: l'uomo è così sempre una coscienza situata, ma insieme, anche una coscienza desituante, già sempre sporgente oltre di sé».¹²

3. L'INTELLETTUALISMO GRECO

La filosofia, quale risposta alla pura meraviglia ha come fine un sapere teoretico: «se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere [filosofico – metafisico] solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando c'era pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche l'agiatezza e il benessere, allora si cominciò a ricercare questa forma di conoscenza...; questa sola tra tutte le scienze la diciamo libera: essa sola infatti è fine a se stessa».¹³

Nell'individuare i capisaldi trascendenti della realtà, Aristotele, nella *Metafisica* giunge a delineare la sua teologia.¹⁴ Per spiegare il movimento del mondo, egli postula l'esistenza di un «primo motore». Il Dio di Aristotele è causa finale che muove come l'oggetto d'amore muove l'amante; è oggetto d'amore che però non ama, che non si preoccupa del mondo; è atto puro. Per Aristotele, ma anche per Platone, Dio

⁸ Fabro pone in rilievo che i "Principi" dei Presocratici sono già l'assoluto stesso in comprensiva unità o quanto meno lo esprimono nella dualità o molteplicità dei momenti che si tengono l'un l'altro (cfr. *Ivi*, p. 11).

⁹ Cfr. W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1957.

¹⁰ Cfr. U. PELLEGRINO, *Religione e filosofia*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1984, pp. 45-54.

¹¹ Cfr. C. FABRO, *Senso e struttura della preghiera*, p. 12.

¹² V. MELCHIORRE, *Ideologia, Utopia, Religione*, Rusconi, Milano 1980, p. 5.

¹³ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982b.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, XII.

non può amare qualcosa di altro da sé poiché essendo l'amore tendenza ad avere ciò di cui si è privi, Dio, in quanto tale, non manca di nulla.¹⁵ Il Primo Motore di Aristotele è il confine invalicabile, principio del tutto. In quanto *archè* esso è limite, fine e confine del sapere; una volta che si sia giunti al suo rinvenimento occorre fermarsi: «Il limite è per i Greci sinonimo di perfezione perché consente alla vita di non venire travolta dal «caos» che pure è vita».¹⁶

Il concetto di uomo nel mondo greco assume un tono solenne per lo più quando all'uomo si contrappone il barbaro e l'animale irragionevole. Inoltre quando i greci dell'età classica dicono «uomo», si presenta loro, come opposto, la Divinità: «L'uomo è il mortale (*brótos thnetós*) in contrapposizione agli immortali (*athánatoi*) è un essere caduco, l'ombra di un sogno».¹⁷ Dunque per la grecità classica, l'uomo non ha una sua autonoma dignità: la norma ed il valore sono nel campo del divino. Gli uomini si muovono nell'ambito del *dokós*, dell'apparenza, agli dei appartiene il *safés*, ciò che è chiaro.¹⁸

Platone stesso, sulle tracce di Socrate, cerca di fondare su nuove basi la fede in una norma posta al di là dell'uomo. Isocrate a differenza di Platone, sostiene che l'uomo debba sviluppare la parola; è proprio quest'ultima la caratteristica che distingue l'uomo dall'animale. La cultura (*paideia*) è strumento per conquistare la potenza del discorso. Comunque ben salda era la convinzione che gli uomini siano mortali e destinati a sparire nel nulla.¹⁹

Pertanto la grecità, da un lato (Socrate, Platone) ha sottolineato orficamente il dualismo anima-corpo ed ha così posto in luce la necessità di una esistenza *ascetica* ossia allenata a prescindere dai condizionamenti del piano empirico e fenomenico; dall'altro, specie con Isocrate e con diverso accento e differenti finalità con i Sofisti, ha dato rilevanza alla *paideia*, alla cultura, alla parola come specifico spettro d'azione dell'uomo. Il cittadino della *pólis* è «misura di tutte le cose», ma una volta negata l'esistenza di un criterio che discrimini il vero dal falso, il potere della parola diviene fine a se stesso e perde la strada dell'essere e della verità. Pertanto, in entrambe le prospettive, quella dualistica e quella basata sul *lógos*, la vita del singolo è insignificante lucore su uno sfondo d'eternità.

Quella dell'intellettualismo è una dimensione tipica del pensiero greco classico: l'uomo si realizza conoscendo. Nell'età ellenistica viene meno il primato della conoscenza tipico dell'età precedente. Si diffondono lo scetticismo, lo stoicismo,

¹⁵ Cfr. G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, I, Editrice La Scuola, Brescia 1983, pp. 91-163; F. ADORNO, *Storia della filosofia*. I. *La filosofia antica*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 323-324.

¹⁶ U. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, Il Poligrafo, Padova 1997, p. 34. Devo molto di più di questa e delle successive citazioni al Prof. Umberto Regina. I suoi insegnamenti degli ultimi anni sono stati determinanti al fine della stesura di queste mie pagine.

¹⁷ Cfr. B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, pp. 348-349.

¹⁸ Cfr. *Ivi*, p. 194.

¹⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 348-369.

l'epicureismo. In questa fase è la morale ad avere il primato sulla conoscenza. Tuttavia se l'obiettivo primario è la *felicità* dell'uomo, essa è connessa alla capacità razionale di dominare le passioni e le paure come quelle verso la morte, la sofferenza e verso gli dei. L'*eudaimonia* (cioè l'essere guidati da un buon demone) diviene raggiungibile attraverso un vivere virtuoso: è conoscendo la realtà che ci si può felicemente integrare in essa, che si può dare il giusto valore ai suoi diversi aspetti.

4. *HISTORIA SALUTIS: DALLA FEDE DI ISRAELE AL CRISTIANESIMO*

Con l'esperienza del popolo di Israele prima e successivamente con il cristianesimo si passa da una concezione intellettualistica ed eudemonica, ad una prospettiva soteriologica. Il popolo ebraico sostituisce al binomio uomo-cosmo il binomio uomo-Dio. La visione biblica del mondo non è ontologica quanto piuttosto storica. Per Israele il cosmo non è un «essere», un organismo una realtà oggettivata ma è la totalità: «Io sono il Signore che ha creato tutto.» (Is 44,24)

Essa è il luogo dell'agire di Dio. La dimensione teoretica²⁰ a cui aveva condotto la meraviglia dei primi filosofi greci è superata da una verità che si fa vita. La stessa concezione della storia, ciclica nella concezione greca, acquisisce una diversa prospettiva²¹: il tempo non è più semplice contenitore di eventi accidentali e fatali, ma luogo dell'agire salvifico di Dio. La ciclicità storica dei pagani diviene linearità e possibilità di responsabilità per l'uomo. La dottrina platonica del demiurgo che plasma il mondo trasformando il caos preesistente in *kosmos*, prendendo a modello gli archetipi eterni²², cede il passo alla *creatio ex nihilo* entro la quale l'uomo è chiamato a collaborare con Dio. La storia, la realtà, non è più occasione di sola *theoria*, o semplice aspetto transitorio e contingente, ma rientra nel progetto di Dio per l'uomo ed è ambito del Suo stesso manifestarsi. Pertanto: «L'uomo credente della Bibbia... si autocomprende come custode del mondo quale realtà dotata di senso perché data dall'Assoluto e a Lui aperta».²³ In quanto creato ad immagine e somiglianza di Dio, l'uomo è chiamato ad essere custode e signore del creato, in un rapporto di responsabilità e fedeltà all'iniziativa di Dio.²⁴

È soltanto dopo aver fatto l'esperienza di Dio quale Salvatore e Liberatore, che Israele giunge alla consapevole considerazione che Dio è anche il Creatore. La creazione, pertanto è vista in un orizzonte soteriologico e quale segno concreto del *Dabar*

²⁰ La parola *theoria* – donde la teoretica – rimanda etimologicamente al verbo *theoreo*, che significa *io guardo, sono spettatore*; si è dunque ben lontani da un coinvolgimento esistenziale con la verità.

²¹ Cfr. P. MICCOLI, *Filosofia della storia*, Città Nuova, Roma 1985, pp. 11-21.

²² Cfr. PLATONE, *Timeo*, 27c- 37c.

²³ Cfr. la voce *cosmo* in AA.VV., *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, a cura di P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985, p. 322.

²⁴ Questo tema è il filo conduttore del *De hominis opificio* di Gregorio Nisseno. Cfr. GREGORIO NISSENO, *L'uomo*, Città Nuova, Roma 1991; cfr. inoltre F.L. MARCOLUNGO, *Immagine e signoria. Note su "De hominis opificio" di Gregorio Nisseno*, in "Studia Patavina" 25 (1978), 5-42.

Jhwh, termine quest'ultimo che nella Bibbia ricorre più di 240 volte e che significa non solo *parola del Signore* ma anche *azione del Signore*. Quando l'Antico Testamento si esprime dicendo «il Signore Dio ha parlato», intende sottolineare tutto l'agire epifanico e rivelatorio di Dio rispetto ad Israele.

Il Concilio Vaticano II ha recuperato questa prospettiva sottolineando che l'economia della Rivelazione avviene con *eventi e parole* intimamente connessi.²⁵ Perciò di fronte alla creazione e alla Rivelazione non si tratta solo di capire, di ascoltare, ma di passare ad una svolta esistenziale, ad una *metanoia* (conversione), ossia di cambiare il proprio modo di pensare. Non si tratta più di ascoltare verità astratte, ma di lasciarsi coinvolgere nella relazione con un Dio personale che è Creatore e Padre.

La *Parola parlante* di Dio, la sua rivelazione, penetra nell'uomo e la sua feconda presenza lo rende desideroso di parlare a sua volta, lo chiama ad essere responsabile ossia a dare la propria risposta. Il *Dabar Jhwh* è inoltre il modo vero per dare inizio ad un percorso che dia significato allo scorrere del tempo, alla vita: è «la via regale al ritrovamento di senso».²⁶ Come «in principio» il mondo è nato dalla parola, così la parola trova la sua ulteriore e radicale espressione nel Cristo figlio di Dio fatto uomo. Dio, nel Figlio diviene, secondo l'insegnamento giovanneo «via, verità e vita» (Gv 14,6)²⁷.

San Paolo afferma che la *pienezza del tempo* (*plérôma tû chrônou*) è l'incarnazione del Figlio di Dio, una pienezza che paradossalmente passa attraverso l'evento soteriologico staurocentrico: «La Croce è la Magna Carta della Rivelazione di Dio, stipulata con sangue e ferite. Ma la sua espressione più pura la raggiunge nel volto trasfigurato del Risorto, su cui la verità di Dio (2Cor 4,6) – fatta volto – si manifesta come il sorgere della luce il giorno della creazione».²⁸ Dall'evento pasquale deriva l'imprescindibile conseguenza che ogni attimo è il *kairòs*, il tempo opportuno, non solo per il ritorno di Cristo, ma anche per vivere nella dimensione del regno di Dio.²⁹ Di qui il richiamo paolino al «vegliare» nella consapevolezza della vita nuova col Risorto (cfr. Rm 13,11). San Paolo si rivolse nell'Areopago ai Greci i quali avevano eretto un altare anche al «Dio sconosciuto». Egli annuncia proprio quel Dio che la grecità adora senza conoscere. Con Epimenide, Paolo ricorda che «Noi siamo Figli di Dio» e che «in Lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At, 17,28-29).

²⁵ Cfr. *Dei Verbum*, I,2.

²⁶ E. BISIER, *Cosa parla in favore di Dio?*, in *L'esperienza di Dio*, p. 225.

²⁷ Cfr. G. RAVASI, *Antico Testamento. Introduzione*, Mondadori, Milano 1995, p. 60. L'autore sottolinea anche che «con la prima parola ebraica dell'opera, BERESHIT, "in Principio", gli Ebrei intitolano il primo libro della Bibbia e del Pentateuco... È il "Principio" della Bibbia, il "Principio" di quella catena ininterrotta di eventi, di parole, di quella trama complessa che noi chiamiamo "storia della Salvezza"; è il "principio" dell'essere nella creazione, il "principio" del dialogo tra Dio e l'uomo, il "Principio" che avrà la sua riedizione decisiva e definitiva nell' "In Principio era il Verbo" del Vangelo di Giovanni (Gv 1,1)» (*Ibidem*).

²⁸ E. BISIER, *Cosa parla in favore di Dio?*, p. 225.

²⁹ Cfr. U. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, p. 21.

In 1Cor 1,17-30 Paolo contrappone l'annuncio di salvezza alle parole sapienti: «Gli uomini, con tutto il loro sapere, non sono stati capaci di conoscere Dio e la sua sapienza». I non Ebrei si fidano solo della ragione, l'annuncio cristiano sembra loro una pazzia: «La pazzia di Dio è più sapienza della sapienza degli uomini e la debolezza di Dio è più forte della forza degli uomini» (1Cor 1,25). I primi cristiani, abbandonandosi fiduciosi al paradossale agire di Dio, vivono nella consapevolezza che l'incarnazione, la morte e la resurrezione di Cristo sono il segno che l'Eterno è entrato nella storia e che pertanto ogni attimo di vita è importantissimo.

5. RIVELAZIONE E VERITÀ

Come ha sottolineato Bruno Forte³⁰, la Rivelazione cristiana è *re-velatio*, è *apokalypsis*: in entrambi i casi il prefisso (*re* ed *apò*) ha sia la funzione di negare il velare ma anche quella di intensificarlo. Lo svelarsi di Dio è anche un velarsi. Il Dio dei cristiani è il dio dell'Alleanza, dell'incarnazione, Colui che è vicino ma anche nascosto. Il tema del *Deus absconditus* è presente già nel Deutero-Isaia: «Vere tu es Deus absconditus Deus Israel Salvator» (Is 45,15) (Davvero tu sei un Dio nascosto, Dio salvatore di Israele). L'*Historia Salutis* non è totale ed esaustiva esplicitazione, ma appunto *Re-velatio*.

Se la fede fosse certezza e non un «salto», un rischio, non si avrebbero dei credenti ma persone che pretendono di fraternizzare con Dio, ma che in realtà con Dio non hanno alcun rapporto: «L'incertezza è il distintivo di tale rapporto e la certezza senza incertezza è il segno che non ci si rapporta a Dio».³¹ Non è possibile eludere l'immagine di rischio che la fede comporta. Se si intende la fede come una conoscenza acquisita o garantita, ci si pone al di fuori dell'orizzonte della fede; come mette in luce la lettera ai Romani, non è possibile sperare ciò che già vediamo né credere ciò che già sappiamo.³² Come sottolinea lo stesso Kierkegaard: «la dottrina del cristianesimo è la dottrina del Dio-uomo, dell'affinità fra Dio e l'uomo, però (si badi bene!) in modo che la possibilità dello scandalo sia, se posso dire così, la garanzia con la quale Dio si è assicurato che l'uomo non gli si può avvicinare troppo».³³

Dio rivelandosi e nascondendosi sfugge alla logica dell'identità e del possesso. Egli favorisce il differire perché proprio il differire è fonte d'amore: «Dio agisce nella storia aprendo con la sua onnipotenza liberante cammini sconfinati al differire della differenza. La vita trinitaria di Dio è il fondamento di tale differire, in cui Dio stesso incondizionatamente si immette inabissandosi nella vicenda storica... fino a morire in

³⁰ Cfr. B. FORTE, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e Rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 17-28; U. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, pp. 98-99.

³¹ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in ID., *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 511.

³² Cfr. S. QUINZIO - L. LESTINGI, *La tenerezza di Dio. L'ultima intervista sulla vita e sulla fede*, Liberal Sentieri - Atlante Editoriale, Roma 1997, p. 73.

³³ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in ID., *Opere*, p. 689.

croce come servo».³⁴ Dio è l'Altro. Egli si è fatto uomo perché ogni singolo uomo possa essere salvato. Pertanto la Verità cristiana va fatta propria attraverso una scelta e una decisione ineludibilmente personale ed individuale. Dunque il cristianesimo non può essere solo dottrina (*fides quae creditur*) ma è in primo luogo esperienza (*fides qua creditur*). Si tratta di fidarsi di Dio, facendo un salto nell'abisso imperscrutabile; tale scelta è frutto di una decisione che nessuno può delegare ad altri.

Va pertanto sottolineata la forza dell'ermeneutica del concreto, caratteristica della tradizione ebraico-cristiana, secondo la quale la ricerca e l'appropriazione della verità nella fede non può prescindere dalla concreta storia di ogni individuo.³⁵ Ciò comporta che ciascuno è chiamato a divenire protagonista di una riflessione e di una conquista personale della verità; e ciò avviene attraverso un obbediente ascolto della Parola e una radicale compromissione nella fede che si concretizza nella esigente e totalizzante sequela di Cristo.

6. IL SILENZIO DI DIO

Dio è sempre Oltre e Altro, così che «i suoi pensieri non sono i nostri pensieri, le nostre vie non sono le sue vie» (Is. 55,8). Egli non si risolve completamente nella sua *Dabar*, tanto che talora può sembrare che «dorma»; così infatti dice il salmista: «Svegliati, perché dormi, Signore? Destati, non ci respingere per sempre. Perché nascondi il tuo volto, dimentichi la nostra miseria e oppressione» (Sal 44,24-25).

Ma il problema vero non è tanto il sonno di Dio, quanto quello drammatico della sua assenza. Pare che il Padre dimentichi i suoi figli. Lo stesso Gesù sulla Croce è stato abbandonato: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34; Mt 27,46). Il silenzio di Dio si può ricondurre al tempo che va dal Venerdì Santo alla Domenica di Pasqua: è il Sabato Santo. È il tempo del grido disperato del sofferente, il tempo del dolore, della morte, dell'ingiustizia. L'antica finitudine è anche luogo d'angoscia.

Questo motivo inquietante ricorre nei *Salmi*, in *Giobbe*, nelle *Lamentazioni* e in molti passaggi dei *Profeti*. Ma la stessa vita di Gesù è segnata dalla sofferenza, la sua e quella degli altri. Egli ha lottato contro il peccato e le infermità fisiche di chi gli si faceva incontro, ed ha insegnato ai discepoli a pregare chiedendo anche di essere liberati dal male (Mt 6,13). Cristo è interpretato, come noto, quale «Servo Sofferente», l'innocente che ha offerto la Sua vita per la salvezza del mondo (Is 53). Con la Sua vita e la Sua morte Egli ha fatto propria la sofferenza umana: l'*historia salutis* passa attraverso il dolore e la Croce. I cristiani devono portare la loro croce e mettersi alla sequela di Cristo perché nel dolore, dal dolore è passato e può passare l'amore di Dio. Perciò «l'esperienza di Dio... non è una mistica degli occhi chiusi, ma una mistica degli occhi aperti».³⁶

³⁴ U. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, p.58.

³⁵ C. FABRO, *Fare teologia dopo Kierkegaard*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 28.

³⁶ J. B. METZ, *Il discorso su Dio di fronte alla sofferenza del mondo*, in *L'esperienza di Dio*, p. 241.

Il fatto di essere cristiani non è affatto una garanzia contro il dolore e la sofferenza, anzi, nel Vangelo sono detti beati proprio i perseguitati, i tristi, i poveri, ossia coloro che beati non sono secondo gli usuali parametri di giudizio della vita sociale (Mt 5,3-11).

Se il non credente può vivere il momento della sofferenza con stoica e logica rassegnazione in quanto connessa all'ontica finitudine, il credente non può evitare di avvertire su di sé l'angosciante lontananza di Dio, non può non sentire il silenzio di Dio. L'infelicità del credente può essere molto maggiore di quella del non credente. Se quest'ultimo giustifica i patimenti esistenziali con la logica dell'inevitabile, il credente non può, come Giobbe, come Cristo in croce, non urlare il proprio «perché ?» a Dio. Ma proprio da questo paradosso, da questo sentirsi abbandonati, attraverso la fede può ergersi un soggetto autonomo e responsabile.

Il cristiano è chiamato a vivere facendo di ogni istante della propria vita un'occasione per farsi testimone e latore di una vita nuova, di un amore che eccede i limiti umani ed apre al differire della differenza quale segno della ricchezza infinita ed eccedente dell'Amore che è l'Altro. È un amore incondizionato che chiama ogni soggetto a contrastare l'indifferenza e la logica di morte che essa comporta.³⁷ La differenza infatti è tale in quanto viva e vitale perciò, il prevalere dell'indifferenza e dell'identità sulla differenza implica la presenza di una logica di morte. Occorre tenere lontana la paura per la destabilizzazione di sé che l'amore per la differenza implica e tenere presente che l'uomo è fatto per dare pienezza di senso ad ogni attimo della sua vita.³⁸

Altrettanto importante pare essere la capacità di guardare con attenzione e compassione non tanto al peccato degli altri quanto e soprattutto al dolore degli altri. La comunità post-pasquale, nella fecondità dello spirito è invitata a vivere il tempo, nella dimensione della reciprocità dell'amore quale radicalità di una scelta compromettente e coraggiosa.

Quello cristiano dunque, non è un Dio «tappabuchi», né deresponsabilizzante. Kierkegaard fece, in proposito, questa significativa considerazione: «Malgrado che io abbia la più entusiastica idea dell'amore di Dio, ho nello stesso tempo anche l'idea che egli non sia esattamente un vecchio zio bonario che abita in cielo e accondiscende ai nostri capricci, ma che nel tempo e nella temporalità si debba essere preparati a qualsiasi dolore.»³⁹ Dio può pertanto apparire misterioso, persino «scandaloso». La fede non rende immuni da lacerazioni profonde. Dio non risolve i problemi dell'esistenza. Egli è il totalmente Altro che, entrato nella storia conduce l'uomo «di fronte al compito di essere sé stesso nella dedizione alla differenza viva a costo della vita».⁴⁰

Cristiani e pagani sono accomunati da un'esistenza dove per tutti c'è il tempo della gioia e quello del dolore: la sofferenza è il momento dell'uguaglianza ma i cristiani accettano di affrontarlo nella quotidiana sequela di Cristo che è venuto bisognoso e sofferente nel tempo: «gli stanno vicino perché non è un Dio di evasione, perché è un Dio vero, non un idolo».⁴¹

³⁷ Cfr. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, pp. 58-59.

³⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 94-95.

³⁹ S. KIERKEGAARD, *Stadi sul cammino della vita*, Rizzoli, Milano 1997, p. 559.

⁴⁰ U. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, p. 46.

⁴¹ *Ivi*, p. 47.

7. LA FEDE ADULTA

La fede adulta è assolutamente responsabilizzante: amato da Dio l'uomo scopre che può fare della sua vita il luogo per una verità viva ed inesauribile, aperta all'alterità in un oblativo e concreto impegno verso la differenza quale impronta dell'eccedenza divina. Dio non si mette al posto dell'uomo, ma lo abbandona, come ha fatto col Cristo crocifisso: «Così il nostro diventare adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona! (Mc 15,34) Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo. Davanti e con Dio viviamo senza Dio. Dio si lascia cacciare fuori dal mondo sulla Croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così Egli ci sta a fianco e ci aiuta».⁴²

La responsabilità non appartiene all'ambito delle intenzioni né a quello di scelte moralistiche, basate sulla formale *messa in pratica (habitus)* dei principi e dei valori religiosi o delle leggi dello Stato. Essa è frutto di una scelta personale basata sul riconoscimento del Dio-uomo che ha conosciuto la morte. È nella storia che occorre compromettersi, impegnarsi. Pertanto: «il cristiano... deve entrare nella storia e affrontarla nella sua complessità, promuovendo tutte le realizzazioni possibili dei valori evangelici e umani della libertà e della giustizia».⁴³

Esistenza e fede adulta significano possibilità che l'uomo diventi uomo perché Dio stesso è diventato uomo. L'uomo non è mera cosa tra le cose; ogni individuo con la sua storia personale è inaudito e prezioso centro di alterità; ha carattere simbolico:⁴⁴ è portatore di un suo senso ed insieme di un senso ulteriore; la sua *ec-sistenza* è rimando ad una dimensione che trascende la finitudine e le dà contemporaneamente imprescindibile valore.

8. CONCLUSIONE

La società post-moderna vede riemergere un forte senso di inquietudine e di disagio esistenziale: l'uomo non è appagato dal soddisfacimento di meri bisogni materiali indotti e non, né da vaghe fughe *spiritualistiche*. Si tratta di un disagio dinamico, di un rifiuto a vivere irretiti sul piano delle sole cose; è esigenza di evadere, ma spesso senza sapere dove andare.

Se Dio pare essersi eclissato non è perché Egli sia morto, ma perché a partire

⁴² D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, p.440; cfr. anche Cfr. REGINA, *Noi eredi dei cristiani e dei greci*, pp. 220-222.

⁴³ CEL, «Educare alla legalità». Nota Pastorale della Commissione Ecclesiale "Giustizia e Pace", ottobre 1991, n. 5.

⁴⁴ Per *simbolico* si intende ogni ente caratterizzato dalla com- posizione (*syn-ballein*) di situazione ed alterità.

dal cartesiano «*cogito ergo sum*», è stato concepito come un Essere impersonale, da osservare con distacco, un Essere che l'uomo stesso pone e crea. Tra l'uomo moderno e Dio, si è frapposto l'Ego onnipotente, espressione di un'umanità che si è per lo più chiusa nelle certezze della ragione.⁴⁵ Alla luce della Storia della salvezza culminata con la Pasqua, occorre recuperare e ritessere un dialogo fecondo tra il Dio che si manifesta e si nasconde e l'uomo che lo cerca. Lo scandalo e la follia della Croce sono il paradigma paradossale della estrema vicinanza e della lontananza di Dio. La vita del credente è ardua ed impegnativa: «dappertutto dove c'è Dio, ogni mezz'ora è d'importanza infinita»⁴⁶; nell'*hic et nunc* del tempo kairologico, l'uomo è chiamato a corrispondere fattivamente a Dio.

Il filosofo ed il teologo che cercano di essere cristiani, così come il semplice credente, ponendosi in ascolto della parola di Dio, devono essere disponibili ad una fedeltà e testimonianza che accettano come occasione di responsabilità anche il Suo ostinato silenzio. Alla luce della fede pertanto, la rabbia, la rassegnazione o persino l'indifferenza devono cedere il passo alla lode di Dio Padre che misteriosamente agisce nel mondo e nella vita di ogni uomo.

«Non permettere che dimentichiamo:
 Tu parli anche quando taci,
 Donaci questa fiducia;
 quando siamo in attesa della tua venuta
 Tu taci per amore
 e per amore parli.
 Così è nel silenzio,
 così è nella parola:
 Tu ci sei sempre Padre,
 lo stesso cuore paterno
 e ci guidi con la Tua croce
 e ci elevi col Tuo silenzio».⁴⁷

⁴⁵ Cfr. S. QUINZIO, *Introduzione*, in M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Mondadori, Milano 1990, pp. 5-6.

⁴⁶ S. KIERKEGAARD, *Postilla*, p. 508.

⁴⁷ ID., *Diario*, III, 1229. Qui si riporta, sia pure con qualche modifica, la traduzione presente in C. FABRO, *Fare teologia dopo Kierkegaard*, pp. 55-56.

Riassunto

Religione e filosofia hanno in comune un atteggiamento di meraviglia curiosa nei confronti della realtà nel suo complesso. Il bisogno di trovare un senso al mistero della vita, appartiene alla struttura ontologica dell'uomo. La filosofia greca delinea, perlopiù, un sapere teoretico in cui Dio è il principio del tutto che non si preoccupa né del mondo né dell'uomo. Il cammino della rivelazione biblica mostra invece la presenza di Dio nella storia. Al centro dell'economia della salvezza vi è il Verbo di Dio fatto uomo, Gesù Cristo, la cui esistenza trova compimento nell'evento pasquale. Lo scandalo e la follia della croce sono il paradigma paradossale dell'estrema vicinanza e della lontananza di Dio. Alla luce della fede, l'apparente silenzio di Dio può divenire occasione perché ogni cristiano realizzi in pienezza la propria umanità in quanto vita-per-gli-altri, nell'impegnativa sequela di Cristo.

Summary

Religion and philosophy have in common an attitude of inquisitive astonishment towards reality. The necessity of finding a meaning for life's mystery belongs to the ontological structure of mankind. Greek philosophy generally outlines a theoretic knowledge where God is the beginning of everything, and takes no interest in the world and in mankind. The essence of salvation is God, the Word made flesh, Jesus Christ, whose existence finds fulfilment in the Easter event. The scandal and foolishness of the cross represent the paradoxical paradigm of the closeness and, at the same time, distance of God. By the light of faith, the apparent silence of God might become occasion, for every christian, to achieve one's humanity by living a life-for-the-others in an engaged imitation of Christ.