

# Fede, autorità, verità: in discussione con Joseph Ratzinger

## *Faith, Truth, Authority: in Discussion with Joseph Ratzinger*

Vincenzo Di Marco\*

La teologia biblica di Joseph Ratzinger, prima e dopo la sua salita al soglio pontificio, riflette la condizione dell'uomo di pensiero che ha sempre amato il confronto con i grandi problemi del nostro tempo, a cominciare dagli anni del Concilio Vaticano II. Ratzinger ha cercato di ricucire la ferita che separa la fede religiosa e la cultura moderna, evitando di disperdere un intero patrimonio che andava declinando tra sordità e sospetti. Per questo suo lungo tirocinio non gli sono state risparmiate aspre polemiche e incomprensioni. Non ha nascosto l'imbarazzo di una teologia che nessuno ascolta, o è disposto a discutere con la passione necessaria. Ma nonostante questi limiti il suo magistero resta fondamentale per quanto ha saputo dire su alcuni nodi cruciali di questo passaggio d'epoca: il rapporto tra le chiese del mondo, i limiti della teologia della liberazione, il silenzio di Dio nei lager, fino al pronunciamento di Ratisbona. Questo saggio ne discute i punti essenziali (fede, verità, autorità) e si mette in discussione con l'intero pensiero di Benedetto XVI, riconoscendone la complessità e la grandezza.

*The biblical theology of Joseph Ratzinger, before and after his accession to the papal throne, reflects the condition of "the man of thought" who has loved the discussion about the great problems of our time, since the Second Vatican Council. Ratzinger tried to mend the wound which separates religious faith and modern culture to preserve an entire heritage, which was declining between deafness and suspicions. For his long training, he was at the centre of strongly disputes and big misunderstandings. He pointed out the difficulties of a theology which no one wants to listen to or to discuss with the real passion. Despite these weak points, his magisterium is essential to understand some crucial issues of this change of era: the relationship between the churches of the world, the limits of Liberation theology, the silence of God in the concentration camps, until the Regensburg lecture. This essay analyzes and questions the central aspects (faith, truth, authority) of the entire thought of Benedict XVI, underlining its complexity and greatness.*

**Keywords: Elogio della coscienza, Inconoscibilità di Dio, Essere nella fede.**

\* Vincenzo Di Marco, presidente Centro Studi "Vincenzo Filippone-Thaulero".

## Introduzione

La mia frequentazione degli scritti di Joseph Ratzinger risale ad anni abbastanza remoti. Lo spessore culturale del teologo e il punto di vista di un intellettuale che amava confrontarsi con i grandi problemi del nostro tempo, che passano necessariamente dalla questione della conoscenza di sé, del mondo e di Dio, mi hanno conquistato fin da subito. Non parlo e non scrivo utilizzando una prospettiva strettamente religiosa, con lo sguardo della fede confessionale, ma muovo da una prospettiva laica, perché siamo tutti laici e perché il mondo laico dovrebbe ricominciare a confrontarsi con il mondo religioso, evitando l'errore dell'indifferentismo e l'ignoranza del rifiuto unilaterale. Da tempo la Chiesa, meglio ancora la parte più illuminata e preoccupata di essa, cioè i teologi e i pensatori che in vario modo seguono gli sviluppi di questi temi, cercano insistentemente questo dialogo. Ratzinger ha cercato di ricucire la ferita e di risanare la frattura con una cultura sorda e piena di sospetti. In molti casi è stato sbeffeggiato, o rifiutato, con atteggiamenti irrispettosi, soprattutto dopo aver iniziato il suo pontificato. Lui stesso riconosce profeticamente, nell'incipit dell'*Introduzione al Cristianesimo*, del 1968, quando scrive che «Cox narra questo apologo a titolo esemplificativo, per delineare la situazione in cui versa il teologo al giorno d'oggi, e nel clown, che non riesce a far sì che il suo messaggio sia veramente ascoltato dagli uomini, vede l'immagine del teologo», evidenzia la piega involutiva degli eventi. L'imbarazzo di una teologia che nessuno ascolta, capisce, o è disposto a discutere, è molto eloquente. Questa ammissione gli fa molto onore. Così come non nascondo l'imbarazzo per aver tentato anch'io il commento critico alla *Dichiarazione Dominus Iesus*, alle posizioni nette sulla teologia della liberazione, alle rivendicazioni del primato della liturgia ecc. Fino alle recenti discussioni sul pronunciamento di Ratisbona, sull'interrogazione del silenzio di Dio ad Auschwitz e sull'inquietudine per il diffondersi del relativismo culturale, morale, valoriale che si è affermato nel nostro presente, e che per alcuni rappresenta la vera minaccia che incombe sul mondo. Anch'io mi pongo in discussione con l'opera di Joseph Ratzinger, molto laicamente, come egli stesso avrebbe voluto.

### Fede, autorità, verità

È d'obbligo una premessa, prima di passare alle considerazioni nel merito. Dobbiamo chiederci preliminarmente come e dove si «colloca» (la metafora spaziale è sempre sbagliata, come quando si domanda al nostro interlocutore «Ma tu da che parte stai?», però in questo caso ce ne serviamo

per una ragione valida) l'individuo che si interroga sulle questioni della fede religiosa. Se questo individuo si riconosce nella categoria dei non-credenti, dei dubbiosi o dei cosiddetti «cercatori di Dio», dobbiamo cercare di capire se questa distinzione è tale da cambiare l'intero orientamento del nostro discorso o se è equivalente-ininfluyente ai fini dell'obiettivo che ci siamo prefissati. Il *cercatore di Dio* non può prescindere dal misurarsi con la «profondità degli interrogativi su Dio e sulle cose ultime»<sup>1</sup>. Non possiamo nascondere però che questa esortazione è necessaria al punto tale da vincolare l'interrogante-cercatore senza facili scorciatoie. Si tratta di un compito arduo, che non prevede facilitazioni, nemmeno per chi si colloca preventivamente dalla parte dei «credenti» della fede<sup>2</sup>. La collocazione di un cercatore della fede in una delle categorie previste dalle scienze sociali, politiche e giuridiche non può indicare semplicemente la posizione occupata nella «barricata», come se in questo modo si volesse anticiparne il giudizio o prevederne le mosse. Non siamo sul terreno scivoloso e periglioso dell'*ideologia religiosa*. Joseph Ratzinger è partito da questa consapevolezza, memore della lezione del Vaticano II.

Nell'ambito specifico della fede non conta la logica dello «schieramento». Collocare forzatamente qualcuno da una certa parte dello schieramento, in fatto di fede religiosa, non è un buon inizio, anzi è una «falsa partenza». Siamo in errore quando pretendiamo di indagare l'animo altrui con queste modalità, quasi volessimo ricavarne benefici personali, forse perché incalzati dalla vanità e dalla curiosità di sapere «da che parte sta» chi abbiamo di fronte. Accertare se l'interlocutore è «dei nostri» e se può essere iscritto a tutti gli effetti nella nostra comunità di riferimento, risponde più ad una esigenza personale, di psicologia d'accatto, piuttosto che rispondere ad una vera esigenza conoscitiva. Il rischio di diventare pusillanimi, piccoli d'animo, sospettosi del diverso, è molto alto. Le facili conferme che si pretende di ottenere ricorrendo a questi mezzi, denotano solo che l'interrogante si accontenta delle mezze verità e, meglio ancora, denotano l'esistenza di feroci morsi dell'ansia che ciascuno porta dentro di sé e che si pretende di annullare senza colpo ferire. Quindi nessuna utilità possiamo ricavare da questo tipo di indagine, se si intende percorrere questa strada.

L'indagine sulla profondità di Dio e sulle cose ultime non dovrebbe avere rigidi confini, come purtroppo si verifica quando c'è di mezzo una qualche autorità (anche la Chiesa ne è stata contagiata) chiamata alla difesa «istituzionale» delle prese di posizione preconcepite. Consigliare la libertà di ricerca in ambito religioso significa incoraggiare la «democrazia» teoretica in campo teologico-morale-filosofico. Questo non sempre avviene. Il dibattito vero sulle questioni religiose (ma c'è davvero in Italia questo

dibattito?) è da considerarsi a tutti gli effetti «laico»<sup>3</sup>. Questo dibattito, che oggi è oltre modo carente, va incentivato e condotto nella direzione di una totale e libera apertura di ricerca. Joseph Ratzinger è stato molto attivo nel cercare tutte le possibilità di comunicazione con il mondo moderno, anzi con il *moderno*, se si intende con questo termine notissimo, ma assolutamente ignoto nel suo significato più riposto, la perdita di contatto con i valori decisivi della nostra civiltà. Egli si è sempre presentato “spoglio” di ornamenti voluttuari, di abbellimenti preziosi, con lo scopo di promuovere questo dialogo con scienziati, filosofi, artisti, anche con chi rifiutava pregiudizialmente il confronto sui temi religiosi.

Parlare di chi «è in ricerca», o «in cammino», soprattutto quando lo si fa appellandosi al linguaggio e alle metafore della bimillenaria tradizione biblica, presuppone che vi sia qualcuno già in procinto di raggiungere la meta (o che l'abbia raggiunta), in attesa che altri prima o poi possano traguardare le posizioni conquistate, poiché sono «sulla strada», ancora incerti sul cammino da fare. Questa eventualità appena descritta è naturalmente un'immagine da rivedere in profondo. Essa stabilisce una separazione impropria tra coloro che sono in pace e coloro che sono nel dubbio, fermi a metà strada, incerti sul cammino da seguire: tra illuminati dalla fede e ottenebrati nell'animo. Il punto di partenza, cioè la verità di Dio-Gesù morto in croce e risorto, nucleo dell'annuncio cristiano, da cui proviene la fede «certa» della guarigione-salvezza rispetto all'affanno-infelicità-ingiustizia-malattia-morte di chi vive l'esistenza senza questi punti di riferimento, è un argomento oltre modo specioso. Esso non si presta alla pura dissertazione logico-deduttiva. Piuttosto si tratta di «mostrare» il contenuto della fede o di indicare come avviene il mostrar-*si* della fede stessa. *Affirmanti incumbit probatio*, avrebbe risposto un filosofo impenitente come Schopenhauer, in segno di sfida. Da questo lato del problema non se ne esce, il dilemma è irrisolvibile. Se si percorre la strada della dimostrazione “obbligata” della fede religiosa, l'incredulità invece di diminuire rischia di aumentare. Ora la “persuasione” che è nell'animo della Chiesa come autorità millenaria, forte della tradizione apostolica e teologica che ha alle spalle, deve fare i conti con un mondo non persuaso, apostata, ribelle. Ratzinger ha cercato il dialogo con questo mondo ribelle e, quando l'ha fatto, è andato incontro a forti incomprensioni.

La prova-dimostrazione nel campo della fede, in particolare cristiana (ma potrebbe valere per qualsiasi credo religioso), è spesso contrassegnata da un alto grado di retorica, è ambigua, spesso sorretta da fondamenta che hanno bisogno esse stesse di un accertamento “vero”. Quando il discorso affronta il punto di partenza della fede, e si arriva a parlare delle “cose ultime”, di “profondità”, di “originarietà”, viene a mancare il fondamento

inconcusso, ossia la capacità di far seguire a questa premessa la naturale discussione che ci si aspetta. Se il discorso è – come auspicabile – rivolto a tutti, non possiamo servirci della divisione tra *illuminati* e *atei*, o tra «fedeli» (che non hanno bisogno di interrogarsi perché già in possesso di ciò che cercano) e «intellettuali» (che non hanno bisogno di credere poiché soddisfatti del loro interrogarsi). Questa spaccatura è priva di significato, non è in grado di trovare una sintesi adeguata. La teologia del Novecento ha insistito eccessivamente sul problema dell'ateismo (Gilson, Maritain, de Lubac, Del Noce), quando però la società era prevalentemente religiosa e il distacco dalla fede era ancora agli inizi. Ratzinger affronta questo problema rovesciando le parti in commedia. Egli scrive in un libro molto noto: «Oggi, nella crisi morale dell'umanità che assume forme nuove e inquietanti, la fiducia di allora svanisce. Il crollo di antiche sicurezze religiose, che settant'anni addietro sembravano ancora reggere, nel frattempo è diventato un fatto compiuto»<sup>4</sup>. Il “fatto compiuto” è riferito al lento, inesorabile passaggio dalla società in cui le “sicurezze religiose” erano ancora il fondamento dell'essere sociale, icone di un mondo patriarcale, in cui la Chiesa svolgeva un ruolo educativo e morale di primo piano, all'età della separazione di scienza e fede (Ratzinger aveva poco prima riferito il dialogo del 1927 tra i massimi fisici del tempo: Heisenberg, Plank, Pauli, Dirac), e alle determinazioni orrende del nazismo avvenute di lì a poco. Separare fede e cultura, il momento soggettivo da quello oggettivo, il sentimento (Schleiermacher) dalla ragione (Voltaire), significa relegare la religione ad un fatto privato. Come si può recuperare questo rapporto, evitando però il progetto teocratico-medievale del primato della religione su tutta la società? Questo è il punto da cui muove la riflessione di Benedetto XVI.

Nell'Introduzione all'Enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI, troviamo che il rapporto tra carità e verità è descritto in questi termini:

La verità va cercata, trovata ed espressa nell'“economia” della carità, ma la carità a sua volta va compresa, avvalorata e praticata nella luce della verità. In questo modo non avremo solo reso un servizio alla carità, illuminata dalla verità, ma avremo anche contribuito ad accreditare la verità, mostrandone il potere di autenticazione e di persuasione nel concreto del vivere sociale. Cosa, questa, di non poco conto oggi, in un contesto sociale e culturale che relativizza la verità, diventando spesso di essa incurante e ad essa restio.

Se abbiamo inteso bene queste parole, *carità* e *verità* non sembrano coincidere. Si dà preferenza alla seconda per ribadire l'adesione alla verità cristiana oltre ogni ragionevole dubbio. Poi tutto il resto viene dato in so-

vrannumero. Questo tipo di argomentazione può essere valido in un contesto che esorbita quello ecclesiastico? Per gli uomini in perenne ricerca della verità questa chiarificazione magistrale potrebbe risultare insoddisfacente. Anche se la Chiesa «permette» e auspica che tutti gli uomini, in particolare quelli di cultura, discutano il più possibile sulle questioni teologiche, il problema di fondo riguarda la difesa del nucleo di verità della fede professata, che resiste alle obiezioni e respinge le posizioni non assimilabili. Non sempre questo modo di procedere è un buon veicolo per una libera discussione sugli argomenti della fede.

Ecco quali sono i dubbi iniziali. Se la proposta di dialogo proviene dalla Chiesa Cattolica, chi può contestare la sua professione di verità, se si vuole fare un buon servizio sia alla fede che alla verità? In questo modo la “proposta” cristiana si collocherebbe in una prospettiva orizzontale, non proveniente dall’alto, da un magistero millenario che sa di più, e meglio, sugli uomini, sulla storia e sul senso di Dio. L’Enciclica di Benedetto XVI conferma più avanti che: «Senza verità, la carità scivola nel sentimentalismo». Parole forti e terrificanti<sup>5</sup>. Chi pratica la carità senza verità dovrebbe chiedersi, dopo aver letto queste parole, se la sua condizione di uomo non-finito, o di uomo «pratico», inconsapevole in parte o del tutto del senso di quello che va compiendo, possa essere colmato da una “aggiunta”, una “infusione” di saggezza che deve attingere fuori di sé. Con le parole di Margherita Porete, martire dello spirito, si potrebbe rispondere che il vero agire è «senza perché», unica condizione per la purezza dell’animo e per l’auspicata vicinanza a Dio. Qual è l’altro rischio che si corre se si omette di seguire questa raccomandazione? Si darebbe corso al detto che «l’asserzione è la dialettica dell’istituzione ecclesiastica», quasi a voler ribadire che ancora oggi, a distanza di secoli, nonostante il clima di apparente tolleranza che si vive nella società sui temi religiosi, vale l’abiura dell’eretico anche per gli indecisi: «Credo quod credit Sancta Mater Ecclesia». Proviamo a indicare una modalità provvisoria di azione credente e pensante: l’unico argomento che resta in piedi è la libera interrogazione su Dio e il trascendente, che vada in ogni possibile direzione, liberamente scelta, e costituisca, per chi la vive, una reale e autentica esperienza spirituale. Tutto il resto è affidato all’autorità, ai dogmi, e all’ideologia religiosa.

### **L’elogio della coscienza. Il problema della mediazione della verità**

Proviamo ad osservare il rapporto tra la libertà di coscienza e la rivelazione-affermazione della verità divina. Si prenda ad esempio la tesi centrale del libro di Joseph Ratzinger, *L’elogio della coscienza. La verità interroga il*

*cuore*<sup>6</sup>: la coscienza è inestricabilmente legata alla verità e questa a quella. *Coscienza e verità* non possono essere prese separatamente. Anzi il problema essenziale della coscienza sta proprio nel suo rapporto di necessaria dipendenza dalla verità.

La partenza è decisamente critica. L'autore si chiede se l'uomo contemporaneo sia realmente malato di relativismo e di autosufficienza. Infatti tale coscienza «non si fa interrogare», è «convinta delle proprie opinioni», ridotta «alle convinzioni superficiali» ecc. Questo primo asserto fa presupporre che una coscienza ridotta all'isolamento non possa produrre nulla di buono se non ritrova un ancoraggio diverso dal proprio sé limitato: per l'appunto nella *verità*. Ci chiediamo: la coscienza è tale perché conta sulla sua infallibilità o sulla possibilità di fallire? E poi, se noi uomini siamo caratterizzati dalla «fallacia» della nostra natura pensante e dal volere non sempre retto, questo vuol dire che dobbiamo cercare di adeguare la nostra coscienza morale alla verità offerta da Dio tramite la Chiesa? Se nessuno può impedire all'altro di sbagliare, e soprattutto se gli errori vanno corretti sulla base di un criterio di verità da cercare o da trovare dove altri l'hanno già trovato, il problema non è più la coscienza ma la verità. È la verità a far diventare la coscienza il luogo che è in grado di contenere dei valori autenticamente validi.

Da qui l'antico dilemma: chi stabilisce la differenza tra una coscienza «superficiale» e una coscienza «profonda»? Non certamente la Verità stessa, ma un'altra coscienza, che sia quella del Papa, della Chiesa o dei cristiani, non fa differenza, dato che la cosiddetta Verità non ha la possibilità di imporsi direttamente ed è costretta a ricorrere all'aiuto di questi validi portatori di verità. Questo discorso non può non alludere al paradosso dei «sostenitori» della Verità, ai *fan* della verità, cioè al circolo vizioso di ritenere sacrosanta una verità, ma che poi non lo è del tutto, poiché ha bisogno di chi la deve sorreggere, pubblicizzarla, in sostanza sostenerla, implicandone l'intima debolezza. Il dilemma è che ogni coscienza si scontra, o si incontra, con le altre coscienze in un confronto alla pari, nel quale non si tratta di sostenere il relativismo contro l'assolutismo, ma solo quello di constatare l'inevitabilità del relativismo pur in presenza di posizioni parziali assolute. Nessuno può accampare primati o precedenze. Rimaniamo soli pur nel confronto o nella relazione con altri.

L'argomento della coscienza «soddisfatta di sé» è usato molto spesso da Joseph Ratzinger, da cui si evince la condanna di vicende tragiche come quella del nazismo. Anche i nazisti seguivano i dettami della propria coscienza ma questo li ha comunque portati a commettere nefandezze imperdonabili, privi com'erano di sensi di colpa. Quindi è necessario – mi sembra

questo il ragionamento seguito dal pontefice – ricorrere a qualcosa di diverso dalla propria coscienza individuale o di stirpe, di gruppo, di nazione, di razza, per regolamentare la propria vita. Pur ammettendo la necessità di superare il soggettivismo per le ragioni qui indicate, il problema di fondo rimane pur sempre quello di chi stabilisce la natura, il modo e il come di questo criterio di verità. La verità è qualcosa che qualcuno deve cercare e dire, che deve conoscere e soprattutto ri-conoscere, se non testimoniare. Nell'assumerci questo compito siamo tornati al problema del soggettivismo, alla capacità persuasiva del soggetto umano, meglio ancora se ammantato di autorevolezza. Non è un caso che la fede cristiana si fondi nel quotidiano più su un esercizio meticoloso e attento dei suoi ministri piuttosto che sulla capacità del Testamento, della Voce di Dio, della Legge, di operare direttamente sulla coscienza umana. Negli ultimi anni del pontificato di Giovanni Paolo II molti fedeli avevano ritrovato uno slancio religioso grazie a questa figura autorevole, proprio per le sue doti carismatiche, per le sue qualità umane, comunicative. Dov'è qui il nucleo portante della Verità? Evidentemente è racchiuso nel carisma di chi si mostra capace di dirla e di confessarla, sperando nelle sue doti persuasive. È un uomo che ci parla, pur se in nome di verità e valori che ci precedono? La «santificazione» dell'uomo che parla in nome di Dio ha il triste risvolto di diminuire l'autorevolezza (a volte il «tremendo») della voce di Dio, che per necessità deve essere relativizzata se l'uomo intende praticarla.

Non possiamo eludere l'interrogativo relativo alla vera natura della «coscienza». Non si può far altro che rinviare alla storia del pensiero filosofico, da cui ogni uomo di coscienza dovrebbe partire. Ci sono un grado *morale* e uno *teoretico* che si intersecano. Il Cristianesimo coglie in questo «ritorno su se stessi» la traccia di Dio nell'anima umana, ma la precedente filosofia greca, platonica e neoplatonica soprattutto, vi trova una «autonomia» del pensare molto forte e probabilmente insuperabile.

Intelletto e volontà qui agiscono assieme, non trovandosi differenza alcuna. Per Benedetto XVI «l'uomo può vedere la verità di Dio a motivo del suo essere creaturale» e il non vederla «è colpevole». L'invito è rivolto principalmente alla volontà, rispetto ad un intelletto che, sempre concentrato su di sé (e non potrebbe essere diversamente), dovrebbe orientarsi verso altri consigli. Non si fa violenza all'uomo? Si dice ancora: «[...] la riduzione della coscienza alla certezza soggettiva significa nello stesso tempo la rinuncia alla verità»<sup>7</sup>, senza poter negare l'evidenza di un fatto relevantissimo: il primo atto della coscienza non può essere diverso dall'autocertificazione di sé, è un dato naturale, universale, inevitabile e quindi, almeno all'inizio, incolpevole. La coscienza come accoglienza del divino è preferita all'auto-coscienza dell'io, potenzialmente pericolosa.



Se si ammette che il lavoro dell'intelligenza è in molti casi manchevole, incapace com'è di avvistare certi traguardi, si fa affidamento alla volontà, alla sua forza di persuasione, alla capacità direttiva della volontà di orientare l'intelligenza verso Dio, dopo aver sostato su di sé. La nostra soggettività è storica, mutevole, sottoposta a mille condizionamenti; con questa premessa si cerca di trovare un ancoraggio, una via verso l'eterno, verso una verità non effimera. Ma gli sforzi dell'intelligenza a volte non bastano, essa è persuasa da altro, ed ecco comparire la volontà con la sua «primazia». Lì dove non può giungere la forza di persuasione della coscienza razionale di sé, agisce l'autorità del volere di Dio, agito a sua volta dalla autorità umana dei suoi sacerdoti.

Come potrebbe mai la coscienza umana rinviare all'autorità della coscienza di Dio se non intervenisse questa precondizione volontaristica? Così è, perché così dev'essere. Chi non lo capisce, peggio per lui. Ma non può evitare di cadere nel medesimo circolo vizioso di prima: come si fa a stabilire la trasformazione "magica" in Verità dell'affermazione della verità stessa da parte dell'uomo, anche se di un uomo autorevole? Nessuno ci riesce, nessuno ci può riuscire, a meno che non si dica che le cose stanno così perché così devono essere. Convincendosi, e convincendo gli altri, che tutto è opinabile, ad eccezione di queste affermazioni rivolte direttamente a stabilire la Verità di Dio, *la Verità che è Dio*. Quando finisce il nostro discorso umano e quando inizia il nostro parlare «con verità» di Dio? Come possiamo stabilirlo? Rinviando alla Parola di Dio secondo un processo interminabile! Questioni interrogate in profondo da Joseph Ratzinger.

### **Possiamo rispondere alla domanda «Chi è Dio?»**

È ancora oggi la prima domanda del catechismo. L'uomo è «capace» di Dio?<sup>8</sup> Dopo duemila anni di storia dall'avvento del Cristianesimo, la Chiesa insegna tuttora «chi è Dio». Ma duemila anni di teologia cristiana non bastano a rispondere a questo interrogativo e a pensare di poter fondare una dottrina compiuta su Dio. L'esperienza spirituale di Dio è realtà diversa dal sapere chi è Dio? La distanza è somma.

La condizione naturale con cui l'uomo affronta la questione di Dio è quella dell'inquietudine. Una inquietudine che è al tempo stesso di stupore, dubbio e desiderio. Nella psiche umana coesistono sia la speranza di un esito positivo dell'indagine che si appresta a compiere (*cor meum inquietum est donec requiescat in te*, secondo la formula agostiniana), sia la possibilità di una lotta interminabile con l'oscurità della visione di Dio (*Deus est inconoscibile*, nella formulazione di Meister Eckhart). La convinzione

di poter superare questo conflitto interpretativo e conoscitivo attraverso l'atto consapevole della fede rischia di trasformare la "ricerca di Dio" – e di trovare al termine di questa ricerca il Dio sperato – in un fatto *idolatrigo*. Dio diventa «idolo» nel momento in cui la certezza della sua «presenza» ha cancellato ogni ombra e ogni incrinatura nell'animo umano. Quando la *verità* di Dio cancella la *contrarietà*, la *negazione*, si incorre in un rapporto idolatrigo. Il cercatore di Dio carico di domande si ritrova di colpo ad avere le risposte che aveva tanto agognate e la pesantezza che sembrava gravare sul suo animo è come scomparsa all'improvviso. Simone Weil ha scritto che «Non dobbiamo acquistare l'umiltà. L'umiltà è in noi. Soltanto, ci umiliamo dinanzi a falsi dèi»<sup>9</sup>.

Dietro l'inquietudine dell'uomo moderno, in particolare, si nasconde un esito di delusione e di rassegnazione. Non abbiamo ancora fatto i conti con la «potenza del moderno», come scrive Emanuele Severino, cioè con quella particolare ideologia, che è poi la rinuncia a qualsiasi ideologia forte, secondo la quale noi possiamo vivere nel disinteresse morale e religioso senza soffrirne più di tanto, poiché «la tecnica realizza facilmente e subito quello che la fede promette invano e in tempi lunghi»<sup>10</sup>. La tecnica pensata inizialmente per realizzare scopi morali, spirituali e religiosi, diventa essa stessa lo scopo «supremo» del vivere. Dio non ha più questa sublime persuasione. Che cosa può indicare ancora a noi moderni un Dio retributivo se questo compito è svolto meglio, e con efficacia, dalla *moderna potenza della tecnica*? I Padri della Chiesa hanno combattuto fin dai primi secoli l'idolatria dei falsi dèi in nome del vero Dio, facendoci edotti sul vero *dna* della fede custodito dalla Chiesa, ma dobbiamo convenire che non si può vivere senza idoli. In questo mondo la fede è possibile solo verso gli idoli e non si capisce perché la Chiesa intenda rincorrere la cultura moderna sul suo stesso campo, trasformando Dio in un Grande Idolo, per giunta «assente». Contro tutto questo Joseph Ratzinger ha combattuto. Si rilegga lo straordinario avvio, contrassegnato da uno sforzo prodigioso di asseverazione veritativa dell'Enciclica *Spe salvi* del 2007:

La redenzione ci è offerta nel senso che ci è stata donata la speranza, una speranza affidabile, in virtù della quale noi possiamo affrontare il nostro presente: il presente, anche un presente faticoso, può essere vissuto ed accettato se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino [...] Anche qui compare come elemento distintivo dei cristiani il fatto che essi hanno un futuro: non è che sappiamo nei particolari ciò che li attende, ma sanno nell'insieme che la loro vita non finisce nel vuoto.

Solo quando il futuro è certo come realtà positiva, diventa visibile anche il presente.

Di seguito, in particolare nel § 7, ricorrono tutte le esemplificazioni sulla *fede* come *sostanza* e *verità* per l'uomo e per il mondo. Anche in questo caso le "prove" di Dio sono giuocate sulla falsariga della filosofia greca, tese a fornire "prove oggettive" della fede: *hypostasis substantia habitus elenchos* sono i termini ricorrenti, a dimostrazione della ricerca di un ancoraggio che sollevi il discorso sulla fede dalla soggettività del sentimento all'oggettività del momento veritativo. Ripetiamo: Ratzinger indaga l'alleanza tra sapere filosofico e fede cristiana per evitare lo "scadimento" a momento puramente soggettivo della pratica religiosa del credente. Questo sforzo trova ogni volta ostacoli che sembrano apparentemente insormontabili.

Come si può controbattere alla tesi della totale *inconoscibilità* di Dio, a causa della sua *invisibilità* e *mistero*? Dal momento che questa tesi non è la tesi arrogante della *negazione di Dio*, ma è la constatazione del vissuto di moltitudini di persone, orfane di Dio e prima ancora orfane dei requisiti mentali e morali con cui si avvia il domandare metafisico, la disputa si sposta su un piano non strettamente dottrinario. La *morte di Dio* profetizzata da Nietzsche fa di questo pensiero tragico un pensiero globalizzato. Nietzsche si rende conto che l'uomo inserito nel vivere sociale massificato, e brutalizzato dei nostri tempi, è incompatibile con la mentalità di una volta. Si può rispondere alla provocazione del nichilismo nietzschiano con la riattivazione della fede apostolica e dei Padri della Chiesa, quando sappiamo che il mondo è radicalmente cambiato? Nei secoli della tradizione l'uomo era letteralmente immerso nelle tenebre e la vita media era brevissima: il domandare morale era compatibile con la sua condizione di vita. L'umanità massificata che – come dichiara Günther Anders – ha trasferito nel salotto di casa l'appuntamento con la sorte, trasformandola in una apocalisse quotidiana ad alto potenziale tecnologico, non può più nutrire la pia illusione che tutto sia come prima. La fede primitiva aveva bisogno dei contatti naturali tra le persone, si ritrovava nelle cattedrali e nei luoghi di culto come casa comune. Il commercio con il sacro – inteso come vita futura nell'al di là – era un aspetto centrale della vita umana. È impossibile riprodurre questa relazione tra immanente storico e trascendente divino in un mondo costituito principalmente da un tempo prolungato trascorso in comode abitazioni, con occupazioni al riparo di fabbriche e uffici, con l'uso quotidiano di automobili e computer. La stessa «parola di Dio» che emanava dai pulpiti, nel silenzio mistico dei chiostrì, e scambiata nella relazione fraterna tra fedeli, oggi risulta notevolmente modificata dall'impiego dei nuovi stru-

menti di comunicazione, divenendo col tempo un flebile surrogato. Chi può ancora illudersi di poter cercare nella realtà odierna le tracce di Dio nel fruscio degli alberi, nella «voce di silenzio sottile», nel «roveto ardente», o negli eventi della natura contaminati dal miracoloso? Se c'è un cambiamento decisivo operato dal pensiero moderno, è stato proprio quello di aver liberato finalmente Dio dal sacrificio della sua identificazione con il mondo (panteismo) e di esserne l'artefice assoluto (creazionismo). Dio è tornato ad essere Spirito, entità diversa dal mondo, Parola, Evento, Altro. La modernità non ha azzerato le domande sulla divinità, non ha partorito il relativismo e l'ateismo, quasi fossero colpe inammissibili, ha solo modificato il senso del domandare e del credere. Questa nuova prospettiva come si può legare alla fede biblica di Abramo, Isacco e Giacobbe? La fede è di oggi e per l'oggi.

Come risponde Joseph Ratzinger al mondo in cui *etsi Deus non daretur*? Leggiamo un passaggio fondamentale:

E tutto ciò, per la semplice ragione che tra Dio e l'uomo si spalanca un abisso infinito; sì, perché l'uomo è stato creato in modo tale che i suoi occhi sono in grado di vedere unicamente ciò che Dio non è, per cui Dio è e sarà sempre per l'uomo l'essenzialmente Invisibile, colui che sta fuori dal suo campo visivo. Dio è essenzialmente invisibile: questa affermazione fondamentale della fede biblica in Dio, seccamente contrapposta alla visibilità degli dèi, è al contempo - anzi in primo luogo - un'affermazione sull'uomo. [...] Ora, se le cose stanno davvero così, la paroletta 'credo' implica un'opzione fondamentale nei confronti della realtà in quanto tale; non indica l'accertamento di questo o quello, bensì un'impostazione di fondo, un modo fondamentale di rapportarsi all'essere, all'esistenza, alla propria persona e all'intero complesso della realtà. Essa designa l'opzione che ciò che non può esser visto, quello che non può assolutamente entrare nel nostro raggio visivo, non è affatto l'irreale, ma è anzi l'autentica realtà: quella che sorregge e rende possibile ogni altra realtà<sup>11</sup>.

Lo "scandalo" del Cristianesimo per il cristiano è proprio questo: il Dio nella storia che non è nella storia. La possibilità di attingerlo attraverso la via più difficile, il compito più arduo, professarlo "in contumacia". Se si vuole evitare di pensare Dio con l'equivalenza Verità = Essere, in nome dell'antica stabilità dell'essere eterno di Dio, e quindi aggiornarlo come *factum*, *faciendum*, rimane pur sempre la difficoltà che la fede credente e il sapere investigante non sempre sono combinabili nella coscienza individuale.

Bruno Forte afferma, nella premessa al testo della Commissione Cei sui «cercatori di Dio», che chi cerca ragioni per vivere cerca in realtà Dio. Dio

è visto platonicamente e aristotelicamente in qualità di Logos, di Ragione in grande. Se noi quindi andiamo in cerca di ragioni dobbiamo sapere che Dio è la ragione ultima, «il solo che...» garantisca verità e libertà all'uomo. Non basta. Dio è procacciatore di felicità, della vera felicità. Un Dio che è promessa di felicità. Come un esercizio dialettico, di quella dialettica teologica medievale di cui la Chiesa è figlia, Dio è la sintesi unitaria dei molti. Uno schema logico-deduttivo che le nuove logiche moderne ritengono superato. Il pensiero filosofico non è fermo a Platone, Agostino e a Tommaso d'Aquino. Nel frattempo si è mosso, è andato avanti.

Anche la domanda che parte dal senso dell'interrogazione di Giobbe, sul male e la giustizia presenti nel mondo, viene adoperata con il preciso scopo di offrire il «senso delle cose» all'incredulità umana. Il tema della speranza è evocato però a livello psicologico, non teologico e supremamente divino. Si sostiene che la speranza è l'attesa di qualcosa che ci faccia vivere secondo un preciso senso della vita, al fine di attenuare l'angoscia e consentire a ciascuno di proseguire una esistenza non interamente minacciata. «Andate in pace», è la benedizione impartita dal celebrante al termine della messa.

Tutto questo è da discutere a fondo. «Io sono al mondo» è una constatazione evidente a tutti. «Perché sono al mondo?» presuppone una spiegazione di tipo morale. Chi ha inserito quel “perché” sente di avere la risposta giusta, sente di essere depositario della verità. Il “ti esti” socratico è divenuta la leva in grado di sollevare il mondo, la leva universale, valida ovunque e per chiunque. Però se si afferma che «abbiamo bisogno di un orizzonte di senso», non si può equiparare la fede-senso ad una zavorra, ad un equipaggiamento, all'occorrente per vivere. La nostra speranza è sempre quella di non dover mai paragonare la speranza autentica alle “dicerie” abitudinarie che si fanno qui e là nella vita di tutti i giorni. *Spes contra spem*, si ripeterà ancora. L'esistenza morale e religiosa può essere paragonata simbolicamente ad un *viaggio*, ad un *pellegrinaggio*, ad un *uscire dal mondo*, ma non è l'equivalente di un viaggio turistico o di un lavoro fuori sede. Sono equivalenze incomprensibili. L'economia della fede-speranza non è quella che si evince dai nostri deboli convincimenti personali. La fede non è a livello psichico, ma è in Dio, nella sua parola. L'equivoco in cui si cade spesso è quello di un Dio che si contrabbanda in piazza a beneficio del popolo, non quello che apparentemente è dichiarato dalla teologia biblica e dalla filosofia. La questione di Dio non è risolvibile con gli esempi devozionali, o rendendo familiari, alla nostra portata, le narrazioni dei personaggi biblici. La «profondità» di Dio è una realtà abissale, oscura, inconoscibile<sup>12</sup>.

## Siamo degni dell'Amore di Dio?

Perché l'amore? Perché amare? Possiamo aggiungere un'altra domanda alle prime due: siamo degni dell'Amore di Dio? Il Cristianesimo storico ha saputo dire in modo sufficiente le ragioni di questo amore? La dottrina afferma che Dio ha amato gli uomini creandoli. Quindi il primo atto di Dio è la creazione, l'essere delle cose, che è un atto di amore. Basta. Perché? Possiamo fare mille congetture. Riusciremo mai a risolvere il mistero della creazione divina? Dobbiamo essere consapevoli che ogni risposta è una risposta umana. Noi cerchiamo di rendere grazie a Dio che ci ha dato l'opportunità di vivere, di essere qualcosa o qualcuno, di farci esistere, e questo senso di gratitudine lo rivolgiamo a Lui presupponendo che Egli nutra lo stesso sentimento, cioè il piacere di essere lodato con la nostra risposta riconoscente. Noi «vogliamo» e «dobbiamo» amare Dio che ci fa esistere. Qui si innesca una complicata dialettica tra l'uomo rispondente e il Dio che è in ascolto. Non possiamo credere alla «facilità» di questo scambio-dialogo. Attribuire a Dio i nostri sentimenti umani, «troppo umani», è sempre un errore e noi lo commettiamo di frequente. Non viene dato il giusto rilievo alla ermeneutica del divino e alle regole di «ingaggio», ossia alle modalità con cui si innesca la relazione con Dio, come essa avvenga o possa avvenire. Ignorarlo procura enormi incomprensioni.

Ratzinger scrive che bisogna collocarsi da un punto di vista superiore alla normale psicologia umana, non perché sia sbagliata del tutto, ma perché le sfuggono nessi essenziali come la dinamica di derivazione della *persona dialogante di Dio e dell'uomo* e “il *Logos* di tutto l'essere”:

Se, però, il *Logos* di tutto l'essere, l'Essere che tutto sostiene e abbraccia è al contempo coscienza, libertà e amore, va da sé che la suprema legge del mondo non è la necessità cosmica, bensì la libertà. Le conseguenze sono di vastissima portata. Ne viene, infatti, che la libertà appare, per così dire, come la struttura necessaria del mondo; il che comporta, a sua volta, che si può pensare il mondo soltanto come inafferrabile, che esso deve essere incomprensibilità. Infatti, se il supremo punto di costruzione del mondo è una Libertà, la quale sostiene, vuole, conosce e ama l'intero mondo come libertà, ciò vuol dire che, con la libertà, appartiene essenzialmente al mondo anche l'imprevedibilità a essa inerente<sup>13</sup>.

Perché Dio ci crea e ci mette degli ostacoli sul cammino? Perché dobbiamo amarlo in presenza delle sofferenze che riempiono la nostra esistenza? Noi siamo convinti che la nostra esistenza sia un cammino da Dio a Dio,

che prima ci crea, ci abbandona, e poi ci riprende con sé. Possiamo far finta che tutta la vita sia stata un gioco, uno scherzo, un passatempo, con il compimento dell'esito finale già in preventivo? L'uomo che è stato prima figlio, bambino, e poi adulto, scopre che il vero amore è in quel distacco, è nella lontananza, nella perdita. Egli deve camminare da solo, imparare la fatica e il dolore a sue spese. Dai mistici, Eckhart, Silesio, Simone Weil, Madre Teresa di Calcutta (al di là dell'agiografia che ne fa una santina da focolare domestico)<sup>14</sup>, abbiamo imparato che Dio si può cogliere nella «distanza» dal mondo. L'amore che proviene dall'alto è una sorta di giudizio di condanna che pesa sull'uomo a causa della sua mancata rettitudine. Con parole umane – ma la Chiesa le ha pronunciate raramente –, dovremmo dire che siamo indegni dell'amore di Dio. Solo Lui è giusto e santo.

Se sono così evidenti l'amore di Dio e la risposta dell'uomo, perché cercarli è così difficile? La risposta evidentemente va trovata altrove. L'Amore gratuito, l'Amore come dono non hanno dall'altra parte una risposta obbligatoria. Nessuno può dire di sé: «devo amare!». Sappiamo che cosa vuol dire «amerai il prossimo tuo come te stesso»? Dobbiamo ancora impararlo. Quella raccomandazione è un comando, una ingiunzione, e come tale non può prevedere che qualcuno lo possa amministrare o assecondare. È un comando che si regge da sé. Su questo punto ha ragione Giovanni Calvino quando dice che «se il fondamento della Chiesa è rappresentato dalla dottrina che ci hanno lasciata i profeti e gli apostoli, occorre che tale dottrina risulti certa prima che la Chiesa cominci ad esistere». Non è la Chiesa che può pronunciarsi «definitivamente» sulla validità di un comando divino. Esso è rivolto dall'alto ad ogni uomo, ad ogni singola coscienza, prima di ogni altra cosa. L'uomo ha a che fare – nella sua coscienza – con la parola di Dio. Questo basta. Quindi l'amore di Dio è imparagonabile al più alto e insigne pronunciamento umano, anche se proviene dai massimi livelli.

### **Aver fede o essere nella fede**

Ricordiamo con Kierkegaard che si può parlare solo di «possibilità della fede». La fede è possibile per ciascuno di noi, non è un vincolo, una necessità, un obbligo. Noi portiamo avanti l'equivoco dell'*aver fede* rispetto all'*essere nella fede*. La fede è qualcosa di vissuto, dramma, angoscia, non è un possesso. Se accettiamo l'ipotesi dell'*essere nella fede* dobbiamo ammettere che ognuno vive questa esperienza direttamente in prima persona. L'invito che viene rivolto ad *aver fede* allude ad una trasformazione da una posizione di incredulità (che non esiste al grado zero) ad una fede perfetta. Quando distinguiamo tra fede perfetta e fede carente dimentichiamo che

anche coloro che hanno la fede devono rinnovarla continuamente. Se la fede deve essere rinnovata e incentivata, soprattutto per i credenti, nessuno dispone di una fede perfetta<sup>15</sup>.

La Chiesa che insegna ad aver fede è in contraddizione? La pretesa di insegnare la vera fede è assurda? San Paolo ha parlato del «timore e tremore» e di *spes contra spem*. Nessuno sa capire più queste parole. Solo apparentemente la fede proposta dalla Chiesa è un invito ad aderire, una libera scelta, una opzione. In realtà è un obbligo. La vita di chi non dovesse incontrare la fede in Gesù ha comunque senso, può essere vissuta pienamente? Chi si salva in questo modo? L'ateo, l'indifferente, il dubbioso vengono considerati uomini perduti, incompatibili, estranei alla vita autentica? Chi afferma questo non ha capito il valore fondamentale dell'universalismo (cattolicesimo) cristiano. Si rischia di apporre alla fede il marchio dell'autenticità, la *griffe* da tutelare rispetto ai tentativi di falsificazione. La preoccupazione per il declinare della fede pubblica, soprattutto nell'Europa dell'*apostasia*, deve essere letta non come indice di una rinuncia totale, ma come un modo diverso di porre gli interrogativi della fede. Vivere nella fede non è un tirocinio professionale con le sue tappe preventivate.

La proposta di Benedetto XVI è il Noi ecclesiale, che è diretta derivazione del Noi divino<sup>16</sup>, ossia il primato petrino. La Chiesa assicura che il Vicario di Cristo propone una santità autentica per diretta derivazione da Dio stesso. Questa auto-assicurazione che è ricavata dal documento principe della Parola di Dio, la Bibbia, non riesce a dimostrare sufficientemente che la fondazione dell'*autorità ecclesiale*, e quindi della sua unità sotto la guida di un solo pastore, sia immune dalle tentazioni teocratiche quando si deve misurare con le realtà del mondo: amministrazione dei sacramenti, guida politica, educazione morale. Da qui l'*imitatio Christi* offerto ai fedeli nella forma del martirio. Questi ed altri esempi ci porterebbero molto lontano. Resta il fatto che l'eccessiva rilevanza data alla declinazione verso il basso dell'autorità e maestà divina, rischia di far dimenticare la sollevazione verso l'alto che si deve mantenere viva per ricordare che tutto si deve all'Alto, va verso l'Alto e si spiega a partire dall'Alto. Troppo "umane" risultano, molto spesso, le nostre parole. L'insegnamento di Joseph Ratzinger tende a riconoscere questo divario e a interpretarlo in una prospettiva conciliatrice, per evitare gli abissi "pericolosi" ad esempio della teologia riformata.

Il quesito più illuminante dovrebbe essere questo: come si possa parlare della vicinanza del Dio lontano con l'avvento di Gesù e la proposta del suo amore per gli uomini. Il problema della invisibilità di Dio è apparentemente risolto in questo modo. Per la Chiesa l'amore è nel mondo, per il mondo, con il preciso scopo di ammorbidire l'inaccettabilità della violenza e del



male in esso presenti. Traspare, come già detto, tutto il tenore psicologico, storico-antropologico, del tema di Dio. E questa soluzione, ogni volta che viene praticata sembra allontanarsi dal nucleo fondante della verità cristiana. Lo confermano i toni sempre altalenanti e imprevedibili adoperati sul primato della «resurrezione» o della «croce» nella vicenda terrena di Gesù. Rileggendo il *De Trinitate* di Sant'Agostino, è possibile approfondire questa scomoda verità: «Quanto più dunque siamo mutevoli, tanto più siamo lontani dall'eternità. Tuttavia ci è promesso di arrivare alla vita eterna per mezzo della verità dalla cui evidenza, ancora una volta, la nostra fede è tanto lontana, quanto dall'eternità la nostra mortalità»<sup>17</sup>. Joseph Ratzinger ha tentato di interrogare tali questioni dall'alto del suo magistero teologico e morale.

### **Bibliografia su Joseph Ratzinger**

*Fede Verità Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2003.

*Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003.

*Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 2005.

*Guardare al Crocifisso*, Jaca Book, Milano 2006.

*Spe salvi*, Lettera Enciclica, Libreria Enciclica Vaticana, Città del Vaticano 2007.

*Perché siamo ancora nella Chiesa*, Rizzoli, Milano 2008.

*L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Edizioni Cantagalli, Siena 2009.

*Verbum Domini*, Esortazione Apostolica Postsinodale, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.

*Le grandi omelie pasquali di Benedetto XVI*, a cura di L. Leuzzi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012.

### **Bibliografia generale**

CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, 2 voll., Città Nuova, Roma 2016.

DI MARCO V., *Parlare di Dio e altri scritti su fede, speranza e carità*, La Cassandra Editrice, Pineto 2008.

FORTE B., *L'essenza del Cristianesimo. Il Dio che è amore*, San Paolo, Roma 2009.

FORTE B., VITIELLO V., *Dialoghi sulla fede e ricerca di Dio*, Città Nuova, Roma 2005.

MADRE TERESA DI CALCUTTA, *Sii la mia luce*, biografia non autorizzata a cura di B. Kolodiejchuk, Rizzoli, Milano 2009.

MAZAS L. (a cura di), *Il cortile dei Gentili*, Donzelli, Roma 2011.

QUINZIO S., *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984.

SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, Città Nuova, Roma 1998.

SEVERINO E., *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988.

WEIL S., *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002.

<sup>1</sup> Prendiamo spunto dalla premessa di B. Forte alla *Lettera ai cercatori di Dio* dei Vescovi Italiani, risalente al 2009. Si veda, per un orientamento generale, anche il dialogo fraterno tra B. FORTE, V. VITIELLO, *Dialoghi sulla fede e ricerca di Dio*, Città Nuova, Roma 2005.

<sup>2</sup> Caterina da Siena invitava la madre Lapa a fondere la conoscenza di se stessi e di Dio per addivenire ad una conoscenza superiore, se si desidera raggiungere il Bene più alto. Si vedano *Le lettere*, 2 voll., Città Nuova, Roma 2016.

<sup>3</sup> Esempi importanti in questo senso sono stati praticati da Carlo Maria Martini, con la Cattedra dei non credenti, e da Gianfranco Ravasi, con Il Cortile dei Gentili. Ma evidentemente sono insufficienti, poiché queste iniziative provengono da ambiti ecclesiali, per stimolare un mondo laico resistente e recalcitrante, secondo l'impegno solenne del Vaticano II di una Chiesa che si apre al mondo e che dialoga con tutte le sue espressioni rilevanti in ambito scientifico, religioso, politico e culturale.

<sup>4</sup> Si veda di J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2003, p. 147. Scrive più avanti il Pontefice: «Non c'è altra strada: ragione e religione devono di nuovo tornare ad incontrarsi, senza risolversi l'una nell'altra. Non si tratta di tutelare gli interessi di antiche corporazioni religiose. Si tratta dell'uomo, del mondo. Ed entrambi non si possono salvare se Dio non viene presentato in modo convincente. Nessuno può pretendere di sapere compiutamente attraverso quale via può essere risolto questo dramma», p. 151. Il «modo convincente» di presentare Dio non può più essere, a questo punto, quello di imporre l'autorità solenne e indiscutibile della Chiesa, ma, al tempo stesso, non praticando più questa strada si rischia di annegare il messaggio nella catena inesauribile dei «pareri» che provengono da più parti e che sono trasmessi da vari poteri mediamente collocati nella gerarchia sociale. Appunto, il «dramma» è questo.

<sup>5</sup> L'utilizzo del termine «terrificanti» non allude al significato di qualcosa di spaventoso che fa orrore ai laici o che procura ribrezzo. È usato invece in riferimento a ciò che è eccezionale o forte.

<sup>6</sup> Si può leggere nella edizione Cantagalli, Siena 2009.

<sup>7</sup> Questi due riferimenti si trovano alle pp. 13 e 15 del testo citato.

<sup>8</sup> Il primo capitolo del Catechismo della Chiesa Cattolica del 1993 si intitola appunto *L'uomo è "capace" di Dio* senza punto interrogativo, a parti-

re dal suo desiderio (desiderio naturale dell'uomo verso Dio) e dalle vie che conducono alla sua conoscenza. Il Catechismo non parte da domande premilitari, ma entra subito *in medias res*.

<sup>9</sup> Si veda il breve capitoletto *Idolatria*, in S. WEIL, *Lombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002, p. 109.

<sup>10</sup> Per un confronto su questo tema rinviamo a tutta l'opera di E. SEVERINO, in particolare a *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988.

<sup>11</sup> In J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 42-43.

<sup>12</sup> Lo stesso Forte ha scritto ne *L'essenza del Cristianesimo. Il Dio che è amore*, San Paolo 2009, p. 55, che: «È il Dio che pur comunicandosi nelle parole e negli eventi della storia della salvezza, resta sempre al di là di ogni presa umana. Perciò, il Suo avvento è "ri-velazione": uno svelarsi, che vela, un venire, che apre un cammino, un ostendersi nel ritrarsi, che attira». Questa lettura, che recepisce pienamente il *Cur Deus homo* di Anselmo d'Aosta e la metafisica tomista, non può far a meno di ammettere che la dialettica divina del *dire* e *tacere* sposta radicalmente il discorso verso la direzione della incomunicabilità e abissalità di Dio. Tutto il contrario di una visione «di comodo» di un Dio a portata di mano. Qui si intravede che la questione di Dio non poggia sull'espressione volontaristica e psicologica del soggetto della fede, ma sulla «disparità» di relazione in cui sono collocati il principio trascendente e la vita umana. Questa relazione ai limiti del «possibile» esautorata ogni concezione del divino che continui a basarsi su presupposti volontaristici o idealisti.

<sup>13</sup> *Introduzione al Cristianesimo*, cit., p. 149.

<sup>14</sup> Si legga *Sii la mia luce*, la biografia non autorizzata curata da B. Kolodiejchuk, pubblicato dalla Rizzoli, Milano 2009, in cui si trovano testimonianze sorprendenti di una vocazione che in molti frangenti non aveva nulla della «santificazione» che le veniva attribuita. Appunto perché la *santità* non è un ambito che può essere padroneggiato dall'uomo.

<sup>15</sup> Nell'opera di S. Quinzio sono contenute molte riflessioni sul compimento dell'apocalisse in senso nichilista della nostra epoca che sembra aver perduto «per sempre» l'invito contenuto nel messaggio salvifico della fede ebraica e cristiana. Si veda il magnifico saggio intitolato *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984.

<sup>16</sup> Ci riferiamo a tutta la prima parte di J. RATZINGER, *Perché siamo ancora nella Chiesa*, Rizzoli, Milano 2008.

<sup>17</sup> In SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, IV, 18, Città Nuova, Roma 1998, p. 165.