

DIO: UNA PASSIONE? ATENE E GERUSALEMME

di **Antimo Negri**

Il libro di Giovanni Invitto (*Sartre. Dio: una passione inutile*, Padova, Messaggero, 2001, pp.96) fa pensare oltre Sartre. Se Dio è passione, se non soffro questa passione, se non faccio questo sacrificio, debbo dire: Dio non è. Sartre non può fare questo sacrificio perché non vuole valori teologicamente fondati, vuole un mondo fondato sulla libertà pienamente umana. Ma è solo un problema etico?

C'è sempre stato, c'è e ci sarà sempre un conflitto tra fede e ragione: un conflitto che si butta alle spalle qualsiasi possibilità di rifugio in un *intelligo ut credam* o in un *credo ut intelligam*. Il grande tentativo di Tommaso, che fu quello di conciliare le ragioni della fede e quelle della ragione, si vanifica non appena si patisce la consapevolezza che il dominio della fede resta fondamentalmente eterogeneo rispetto a quello di una ragione che, soprattutto oggi, "si accontenta di verità parziali e provvisorie, senza più tentare di porre domande radicali sul senso e sul fondamento ultimo della via umana, personale e sociale".

Sto citando dalla *Fides et ratio*, una delle più belle encicliche di Giovanni Paolo II (*Introduzione*, 3), in cui il conflitto tra la fede e la ragione si tende a risolverlo affidando alla ragione il compito di rispondere a "domande radicali", cui essa non può rispondere. Intanto, il problema dei "rapporti tra fede e ragione" resta lì, radicato nel cervello dell'uomo che invano cerca di sottrarsi a quella che, tra le "domande radicali", è la più "radicale": c'è Dio? Si può restare quanto si vuole, con la rassegnata coscienza dei suoi limiti, nel dominio della ragione e, quindi, ad assumersi una "responsabilità" (da *respondère*) unicamente in relazione a "verità parziali e provvisorie", ma che, oltre il dominio di essa, ed altro da essa, ci sia un dominio più alto, quello della fede, non c'è *divertissement* (uso il termine nel senso di Pascal) che possa farlo dimenticare.

Karl Barth aveva affermato che bisogna parlare di Dio come teorici, perché come uomini non possiamo parlarne. Dividendo la vita di uomo, nella sua interezza, in due parti, se una si pone domande che so già essere parziali e provvisorie, l'altra la devo considerare come la sofferenza del non-sapere, la domanda intorno a ciò che trascende la possibilità di conoscenza.

E il problema di fondo, del "rapporto tra fede e ragione", rimane in piedi. Tanto che anche il pensiero laico più intransigente inarrendevolmente immanentismo, da ultimo non poco teologizzando, questo problema lo pone, svolgendo il motivo di una "postsecolarizzazione", cioè di una nuova stagione culturale ed anzi pluriculturale o della temperie di un "ragione pluralizzata" in cui non si può ridurre tutto al "secolo", non si può stendere tutto nell'orizzonte

umano e mondano, per ciò stesso aprendo la considerazione ad uno spazio ultra-“secolare” in cui si iscrive la cifra dell’Assoluto.

Accenno, con ciò, all’ultima fase della riflessione di un filosofo come Jurgen Habermas, per il quale “l’11 settembre la tensione tra società secolare e religione è esplosa in modo del tutto diverso” (*Fede e sapere*, “Micromega”, 2001, 5, p.7). Non intendo, qui, spiegare il senso della “tensione” nuova, diversa, tra “società secolare” e “religione” –o, senz’altro, del nuovo rapporto che si è istituito o si va istituendo, nell’epoca della “postsecolarizzazione” fatta coincidere con quella della “globalizzazione”– di cui parla Habermas. Ma posso e devo sottolineare che il rapporto *Fede e sapere*, il titolo sotto il quale Habermas colloca lo sviluppo delle sue argomentazioni, è quello stesso di un’opera celebre del giovane Hegel, *Glauben und Wissen* (1802). Devo aggiungere, qui, che il *Glauben* vale la “fede” e *Wissen* vale la “ragione” dell’enciclica di Papa Giovanni Paolo II? Oltre il “sapere”, la “ragione”, anche la “ragione plurisecolarizzata”, non più monolitica in senso kantiano, la “fede”.

Sì, da ribadire: nel suo essere oltre la ragione, la fede è altro dalla ragione. Questo essere “oltre” la ragione e questo essere “altro” dalla ragione della fede è l’“oltre”, l’“altro” dello stesso Dio, costituisce, come diceva Hegel, la sfera dell’“incalcolabile”, dell’“incomprensibile”, del “vuoto”, di un “Dio inconoscibile, che sta al di là dei pali di confine (*Gryntzpfalle*) della ragione”.

Si tratta di una linea di demarcazione che è la stessa che, ad esempio, fa intervenire Léon Chestov quando separa lo spazio di Atene (la ragione) e lo spazio di Gerusalemme (la fede). Inconfondibili, Atene e Gerusalemme, inconfondibili la ragione e la fede, con i pali di confine che si alzano tra l’una e l’altra. Eppure, quando il processo della secolarizzazione è diventato, soprattutto nella post-modernità, più impetuoso, Gerusalemme o è stata invasa o è stata abbattuta da Atene. Perché e quando è invasa, anzi tutto? Trovo una risposta in Chestov: perché e quando gli abitanti di Atene sono stati presi dalla *concupiscentia irresistibilis sciendi* (*Concupiscentia irresistibilis. Della filosofia medievale*, trad. it., Bocca, Milano 1946, pp.228). Una sorta di *hybris*, questa *concupiscentia*, propria degli abitanti di Atene, o degli uomini presi dalla superba aspirazione di essere *sicuti dei*. La stessa superbia che li ha portati, li porta, ad un certo punto ad abbattere Gerusalemme: la stessa che a fare “morire” Dio (Nietzsche).

E, intanto, gli abitanti di Atene non potevano e non dovevano né invadere né abbattere Gerusalemme. La ragione? Sta nel fatto che Gerusalemme, in quanto città del mistero e quindi della fede, resta, per dirla con un altro esponente dell’esistenzialismo francese, Gabriel Marcel, il luogo del metaproblematico, dell’inverificabile (P. PRINI, *G. Marcel e la metodologia dell’inverificabile*, Roma 1968).

Il “metaproblematico”, l’“inverificabile” è “oltre i pali di confine della ragione” (Hegel). O oltre la possibilità di conoscenza dell’uomo, proprio perché sottratto all’esperienza dell’uomo. Parola di Kant, per il quale Dio non può e non deve essere oggetto di scienza. Kant: Dio si sottrae. Dio non può essere oggetto di conoscenza, cioè di giudizi determinanti. Dio non vuole nomi (nome = *nemien*). Non può essere oggetto di categorie, perché il categoriale immette

nel parlare. Ma di che possiamo parlare? Della nostra esperienza. Ma Dio non è (non è più?) nella nostra esperienza.

Ma si può farlo “morire”, per questo? Anche Sartre ha cercato, lungo l’arco di oltre un quarantennio di riflessione, di farlo “morire”. O avvertendo l’indimostrabilità della sua esistenza o tendendo a persuadere che “la passione dell’uomo è quella di sacrificarsi perpetuamente perché Dio esista”, per ciò stesso votandosi a un “sacrificio inutile e dannoso” (*Alcune domande a Jean-Paul Sartre e a Simone de Beauvoir*, “Il Politecnico”, Torino, n. 31-32, agosto 1946, pp. 33-35).

Certo, Dio si pone sul piano dell’assoluta alterità. Si parla di *amore Dei* e di *timor Dei*. Nell’*amor Dei*, Dio può essere soggetto o oggetto di amore. Nel *timor Dei*, egli è così terribile che, ad un certo punto, non si lascia vedere. Egli diviene l’assolutamente Altro. In *Huis clos*, era la famosa affermazione che l’altro è l’inferno. Anche l’assolutamente Altro è l’inferno?

Però, quando in Atene mi pongo queste domande, posso rispondere? La risposta di Sartre, così come emerge dal testo di Invitto è che Dio sarà anche una passione inutile, ma, proprio perché passione, io non posso non soffrirne. E il dilemma rimane.