

NUOVI ORIZZONTI DELLA TECNICA, DELLA SCIENZA E DELLA FEDE
(A.A. 2021/2022 – I Semestre – 3 ECTS – 24 ore)
Giovanni Amendola

TERZA PARTE

La fede cristiana nella neo-modernità tecno-scientifica

CAPITOLO 1

La fede tra post-modernità e neo-modernità

La domanda che guiderà questo capitolo può essere formulata nei seguenti termini: l'essere umano contemporaneo è ancora *capace di Dio*? Alla luce del cammino della critica moderna, scientifica e filosofica, e ad un nuovo modo di concepire l'essere umano e l'intero cosmo, possiamo continuare a ritenere l'essere umano capace di Dio? Sebbene "Dio" abbia perduto quella centralità che possedeva personalmente, socialmente e culturalmente nell'epoca pre-moderna¹ e, per certi aspetti, ha continuato a manifestare, con un graduale decentramento, fino ai nostri giorni, è possibile rintracciare degli spazi odierni o delle aperture contemporanee verso Dio e verso una sua plausibile rivelazione all'essere umano?

1. La fede cristiana nella post-modernità

L'epoca contemporanea viene presentata ancora oggi come un'epoca *post-moderna*. Un'epoca che vedrebbe tramontare tutti i tentativi della modernità di condurre ad un "nocciolo duro" in qualsiasi ambito: epistemologico (la ricerca del vero), etico (la ricerca del bene), estetico (la ricerca del bello). Le domande kantiane sembrerebbero dissolversi totalmente: «Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è lecito sperare?»². Ogni fatto scompare in una catena infinita di interpretazioni. Nessun sistema filosofico, figuriamoci teologico, sembra poter restare saldo. Nietzsche era stato estremamente e radicalmente profetico, vedendo ben oltre i suoi contemporanei, ancora confusi dall'illusione di essere ancorati ad un qualche sole³. La condizione post-moderna, ben espressa nel famoso saggio di Lyotard⁴, a partire da un'analisi delle scienze moderne, è una condizione di totale incontrollabilità, di imprevedibilità, di frammentazione, di spaesamento, di perdita di qualsiasi punto di riferimento e di senso: l'essere umano si riconosce allo sbando. Tutto appare (assolutamente) relativo e solo il Nulla, come nel romanzo (poi film) *La storia infinita*⁵, sembra essere tanto irrefrenabile⁶ quanto inquietante⁷. Il post-moderno appare dunque come il tempo della critica ad ogni critica e, pertanto, della debolezza di qualsiasi argomentazione

1 Cfr U. GALIMBERTI, *Cristianesimo. La religione del cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012.

2 I. KANT, *Critica della Ragion Pura*, Cap. II, Sez. I, trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1991-2000-2005, pp. 490-491.

3 F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Giunti, Milano 2006.

4 J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981 (traduzione italiana di Carlo Formenti dal francese: *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris 1979).

5 M. ENDE, *La Storia Infinita*, Longanesi, Milano 1981, traduzione italiana dell'originale *Die unendliche Geschichte*, Thienemann Verlag, Stoccarda 1979.

razionale, mettendo in luce la debolezza dello stesso pensiero umano⁸. In questo clima di totale incapacità umana di raggiungere anche le più piccole certezze come può parlarsi ancora di un *homo capax Dei*? Capace dell'Altissimo, del Fondamento dell'esistente, del Trascendente, del Totalmente altro, del Mistero santo?⁹

1.1 Il sentiero dell'interiorità nella fenomenologia di Michel Henry

Il primo sentiero che possiamo considerare nella contemporaneità postmoderna è quello dell'interiorità. Non è un sentiero completamente nuovo, ma si inserisce per certi aspetti nel sentiero antropologico, muovendo tuttavia da una prospettiva fenomenologica sull'interiorità umana. Il pensatore di riferimento è il francese Michel Henry (1922-2002) con la sua filosofia dell'immanenza e dell'interiorità¹⁰. Distanziandosi sia dall'immanentismo materialista sia dalla trascendenza radicale, la sua proposta può essere pensata nei termini di un immanentismo spiritualista, dove la dimensione spirituale si manifesta in ogni aspetto della materialità. Dalla sua prospettiva fenomenologica, la visibilità non è l'orizzonte in cui si offre la manifestazione del mondo. Piuttosto questa manifestazione si ritrova primariamente attraverso l'invisibile della nostra vita:

«Ciò che si rivela a noi prima di tutto è la nostra propria vita, e ciò avviene appunto fuori e indipendentemente da questo orizzonte di luce. La vita prova se stessa immediatamente, senza distanza, senza che si scavi al suo interno nessuno scarto che la separerebbe da sé, senza che nessuno sguardo possa mai penetrare in lei per scoprirla in un qualunque di-fuori, nella forma di “di fronte” o di oggetto. La vita è in sé estranea al mondo, acosmica – e, se il mondo designa un orizzonte estatico di visibilità, essa è invisibile. Nessuno ha mai visto la vita né la vedrà mai. Chi mai ha visto la propria pena, la propria angoscia, il proprio amore? Chi mai ha visto Dio?»¹¹.

Non si tratta della vita indagata nei laboratori delle scienze biologiche, in quanto la parola “biologia” ha oggi perduto la sua accezione antica ed è stata ridotta alla metodologia oggettivante

6 Lo stesso scrittore del romanzo, il tedesco Michael Ende dirà che quanto descritto nel libro rappresenta la condizione dell'attuale (1979) uomo europeo: «È infatti la storia di un giovane che in questa notte di crisi, una crisi esistenziale, perde il suo mondo interiore, quindi il suo mondo mitico [...], e deve saltare dentro questo Nulla, allo stesso modo in cui dobbiamo farlo anche noi europei. Siamo riusciti a perdere tutti i valori e ora dobbiamo saltare dentro, e solo se abbiamo il coraggio di saltarci dentro, in questo nulla, possiamo risvegliare le forze creative più personali e interne e costruire una nuova Fantasia, cioè un nuovo mondo di valori» (citato in R. HOCKE – T. KRAFT, *Michael Ende und seine phantastische Welt*, Weitbrecht Verlag, 1997, p. 62).

7 Cfr. U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007.

8 Cfr. G. VATTIMO – P. A. ROVATTI (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2010.

9 Per quanto segue in questo paragrafo riprenderemo alcune considerazioni in G. LORIZIO, *Certezza della fede e debolezza della ragione: le vie della conoscenza di Dio oggi*, in *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, San Paolo, Milano 2002, pp. 78-96, tratto dalla relazione al Corso di aggiornamento della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense, Roma, marzo 1999. Una trattazione più ampia in riferimento al rapporto tra rivelazione e post-modernità è invece presente in G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana, Modernità, Post-modernità*, San Paolo, Milano 1999, 31-152.

10 Tra le sue opere ricordiamo in particolare M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963 e M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990. Mentre tra gli studi sul suo pensiero rimandiamo a G. DE SIMONE, *La Rivelazione della Vita. Cristianesimo e Filosofia in Michel Henry*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007. Del pensiero di Henry come via dell'interiorità ne parla anche S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza» (1Pt 3,15)*, Queriniana, Brescia 2007³, 283-289, dove approfondisce il tema del valore filosofico della rivelazione.

11 M. HENRY, *Genealogia della Psicanalisi. Il cominciamento perduto*, Ponte delle Grazie, Firenze 1990, 9.

delle scienze moderne¹². La vita va accolta nella sua invisibilità e non oggettività. Ma non per questo come qualcosa di inessenziale o irrilevante. Al contrario è il fondamento della manifestazione dell'essere e, dunque, l'inaggrabile e inevitabile transito per ogni possibile esperienza e conoscenza. È il mondo costruito nell'astrazione ciò che per Henry non esiste, in quanto il mondo reale si incontra sempre e solo nella soggettività: «Noi possiamo soffrire con tutto ciò che soffre, c'è un *pathos*-con che è la forma più ampia di ogni comunità concepibile. Questa comunità patetica non esclude pertanto il mondo, ma solamente il mondo astratto, cioè ciò che non esiste, da cui si è messa fuori gioco la soggettività»¹³. Anche Hegel in un saggio del 1807 aveva messo in guardia i suoi contemporanei da quel pensare astrattamente che finisce con lo scambiare la realtà con le proprie rappresentazioni, in modo che un essere umano condannato alla pena capitale (esempio che riprendiamo da Hegel) non è nient'altro che un miserabile assassino. Questa etichetta astratta finisce con l'annullare l'essenza dell'umano, che nella vita continua invece a fluire nella sua verità più autentica. Tuttavia, la deturpazione in un'astrazione identificata con la realtà può ancora essere messa in crisi dalla realtà stessa e dal suo manifestarsi nella dinamicità vitale. Allora, un raggio di luce che trova spazio per illuminare il volto del condannato può «uccidere l'astrazione dell'assassino e vivamente rendergli onore»¹⁴.

Ogni fenomeno trova pertanto la sua condizione di possibilità nella più originaria autorivelazione patetica della vita. E la stessa relazionalità del mio io con un altro io trova la sua condizione di possibilità nella Vita: «Ogni relazione di un Sé con un altro sé non richiede come punto di partenza un Sé, un io – il mio o dell'altro –, ma la loro comune possibilità trascendentale, che altro non è che la possibilità della loro stessa relazione: la Vita assoluta»¹⁵. Questa manifestazione della Vita che coinvolge ogni essere che soffre, umano o animale, giunge in modo sommo attraverso la parola, non nel significato del solo linguaggio verbale, ma in quello più ampio di linguaggio e comunicazione. In questa Parola la Vita si rivela. I riferimenti alla rivelazione cristiana sono espliciti in Henry:

«Ogni Parola è la parola della vita. Ciò che si mostra in questa Parola [...] è la stessa vita, è l'autorivelazione patetica della soggettività assoluta che è il Dire [...]. Ecco dunque cosa significa Parola della Vita: far vedere mostrando in ciò che dice ciò di cui parla. “Far vedere”: rivelare, nell'autorivelazione patetica della vita, nella modalità in cui tutte le cose si presentano in noi, prima di ogni vedere concepibile, fuori di ogni mondo possibile. “In quello che essa dice”: nella sua carne sofferente. “Ciò di cui essa parla”: questa propria carne. Così della sofferenza, del dolore, “chiaro” a se stessa in quanto “oscuro”, ossia rivelato a lei stessa nella sua affettività e tramite essa, in quanto dolore. *Il linguaggio è il linguaggio della vita reale.* [...] l'essenza originaria della Verità è la Vita e il logos non è altro che vita. Il Verbo che viene in questo mondo non è il logos greco, *la venuta nel mondo essa stessa in quanto tale.* Ciò che viene nel mondo piuttosto si sottrae, è la vita nascosta»¹⁶.

1.2 Il sentiero dell'alterità nel pensiero neo-ebraico di Emmanuel Lévinas

12 Cfr. M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, PUF, Paris 2003, 143, dove Henry afferma che «Dopo Galileo [...] il senso greco del termine *biologia* è scomparso. Nei laboratori di biologia *non si interroga più la vita*». Riprendiamo questa citazione e traduzione da P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016, 138.

13 M. HENRY, *Fenomenologia materiale*, Guerini, Milano 2011, 205.

14 G.W.F. HEGEL, *Wer denkt abstract?* [1807], in Hegel-Studien, a cura di A. Bennholdt-Thomsenn, vol. 5, Bonn 1969, 161.

15 M. HENRY, *Incarneazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001, 280.

16 M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990, 131-132. Infine, per ulteriori approfondimenti sulla sua filosofia cristiana o, meglio ancora, cristologia filosofica rimandiamo al suo ultimo scritto uscito postumo M. HENRY, *Parole del Cristo*, Queriniana, Brescia 2003.

A differenza del sentiero dell'interiorità, la riflessione dei filosofi ebrei si è focalizzata sul primato dell'altro per la strutturazione dell'io umano. Ci riferiamo nello specifico a quella corrente di pensiero che possiamo rintracciare in pensatori come Hermann Cohen (1842-1918), Franz Rosenzweig (1886-1929), Martin Buber (1878-1965) e, più recentemente, in Emmanuel Lévinas (1906-1995) a cui faremo principalmente riferimento. La prospettiva sulla rivelazione è in un certo senso ribaltata rispetto al sentiero percorso da Henry. Se in Henry la rivelazione ha fondamentalmente un carattere immanente, in pensatori come Emmanuel Lévinas viene posto in primo piano la trascendenza come irruzione nel mondo del totalmente Altro. Una prospettiva che risente notevolmente della rivelazione biblica ebraica, dove Dio si rivela nella sua Alterità assoluta, non nominabile e non visibile in volto.

L'altro è per Lévinas traccia dell'Altro. L'accesso all'essere è pertanto possibile soltanto a partire dall'agire concreto. L'etica è posta a fondamento dell'ontologia. In tal senso, possiamo ravvisare una ripresa anche dei temi kantiani e della legge morale. Infatti, l'altro manifesta un imperativo originario ad un agire benevolo, espresso nella *Torah* attraverso il comandamento: "Non uccidere!". L'io umano si rivela dunque come un essere-per-gli-altri. L'altro è colui che mi pone in cammino. Non possiamo non pensare alla figura biblica di Abramo che si mette in moto dopo l'incontro con il totalmente Altro per iniziare un cammino inedito ed imprevedibile. L'inizio di una «avventura assoluta in un'imprudenza primordiale, la bontà è proprio la trascendenza. La trascendenza è trascendenza di un io. Solo un io può rispondere all'ingiunzione di un volto»¹⁷. Il rapporto tra l'io e l'a(A)ltro pertanto non può essere paritario o simmetrico. L'a(A)ltro impone accoglienza e sconvolge l'esistenza personale. Rifiutarsi di accogliere l'a(A)ltro è un andare contro se stessi, l'autodistruzione dell'io, perché si è persona solo nella relazione con un tu.

1.3 Il sentiero della gratuità nella fenomenologia di Jean-Luc Marion

Infine, ci soffermiamo sulla prospettiva offerta dal fenomenologo francese e pensatore cristiano Jean-Luc Marion, nato nel 1946 a Meudon. Marion ha sviluppato una fenomenologia della gratuità e della donazione¹⁸, dove il darsi, anche della stessa rivelazione, viene declinato attraverso quattro modalità: la donazione, il dono, il dato e il donato. Questo darsi come dono porta con sé una gratuità assoluta, ma al tempo stesso coinvolgente il soggetto. Tuttavia, si oltrepassa la logica del contraccambio, *do ut des*, per approdare nella logica del dono, dove la rivelazione, anche come relazione, si mostra e si realizza nella sua totale gratuità e al di là di ogni idolatria. Per questo Marion invita a pensare *Dio senza l'essere*, ovvero liberando la nozione di Dio dalle sue derive entificanti e da una metafisica sostanzialistica. Da qui il recupero di Marion dell'*agape* e di una metafisica agapica.

«Un'obiezione all'indipendenza ontologica di Dio è strettamente legata all'anteriorità irrefutabile del "soggiorno divino" che dovrebbe accoglierlo; ma appunto, in che cosa può dipendere Dio dal soggiorno che Gli prepara l'umanità? [...] L'annuncio ebraico e la rivelazione cristiana mettono in gioco, sullo sfondo di una critica all'idolatria [...], una venuta del Dio fra i suoi che si attesta persino quando "i suoi non lo riceverono" (Gv 1,11). L'assenza del "soggiorno divino" più che limitare o impedire la manifestazione, ne diventa invece la condizione – come distruzione di ogni idolo che abbia preceduto l'impensabile – la caratteristica – Dio solo può rivelarsi nel momento e nel luogo in cui nessun altro ente divino può esistere – e persino il rischio più grande – Dio si rivela spogliandosi della gloria divina»¹⁹.

17 E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 1980, 313.

18 Cfr. J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Sei, Torino 2001.

19 J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979, 218.

Il “soggiorno divino” di cui parla Marion appare proprio in opposizione al dono totalmente gratuito in cui Dio si autorivela. In tal senso, la preparazione di un “soggiorno divino” è al tempo stesso un impedimento all’accoglienza di Dio, perché trasforma Dio in un idolo. La rivelazione di Dio giunge invece totalmente inattesa e gratuita. Inoltre, sebbene questa forma di donazione non possa ammettere il contraccambio, non nega, bensì richiede la restituzione del dono nella stessa logica del dono e della gratuità: «Restituire il dono, giocare in ridondanza la donazione impensabile è qualcosa che non si dice, ma si fa. Alla fine dei conti, l’amore non si dice, ma si fa»²⁰.

La rivelazione viene descritta da Marion come un *in-crocio dell’Essere* che solo Dio può realizzare. Il Dio che costantemente ci cerca si mostra nei buchi delle nostre idolatrie. Solo in tali squarci possiamo scorgere ed incontrare il Dio vivo e vero. Lo sfondamento delle nostre separazioni idolatriche realizza l’ri-unione col Dio-Agape che sta alla porta e bussa: «[Dio] possiamo intravederlo solo negli spazi di tempo intermittenti lasciati dalle nostre idolatrie, negli intervalli dei nostri giochi di specchi, sui margini dell’abbagliamento solare nel quale culminano i nostri sguardi, è evidente che questo in-crocio possiamo scorgerlo solo a momenti. Infatti ciò che in-crocia l’Essere, eventualmente, si chiama *agape*»²¹.

Marion vuole proporre una *metafisica dell’agape*, in modo che l’*agape* non appaia come un semplice attributo del divino, ma come la sua realtà sostanziale. Marion dunque critica la metafisica classica e la filosofia moderna di aver pensato Dio in termini ben distanti dall’*agape*. Dio è apparso ai filosofi del passato primariamente come l’Uno, il Bene, l’Ente, la Sostanza, l’Essere, l’Infinito o, ancora, come una idea-limite della ragione e, tuttavia, il Dio cristiano rivela la sua essenza profonda come *agape*: «Dio è *agape*» (1Gv 4,16). La difficoltà di tale ricezione, anche nei filosofi cristiani, è da rintracciare nel significato di questo amore-agape, in quanto l’amore è apparso primariamente come una passione, un sentimento dell’essere umano, apparendo in tal modo come qualcosa di eccessivamente antropomorfo e metaforico. Ma così facendo si è rimasti ben distanti dal Dio che si autorivela in Cristo, rischiando di annullare la potenza della rivelazione a discapito di un idolo della ragione: se in Cristo si mostra un Dio compassionevole, nella razionalità ritenuta matura si continuava a parlare di un Dio impassibile. Se vogliamo dare ragione alla pienezza della rivelazione cristiana, occorrerà tener conto che

«tutto ciò che il pensiero umano attribuisce, a proposito della trascendenza di Dio [...], o proviene dalla carità e vi riconduce, oppure sprofonda nella pura e semplice idolatria. In questo senso, l’amore purifica il nostro cuore da ogni idolo, poiché solo lui si dona e si dice come il nome di Dio e lui solo tuttavia si verifica nell’esperienza di questo mondo»²².

La *metafisica dell’agape* richiede una *logica del dono*, in quanto «il dono diventa tanto più invisibile quanto più si dona effettivamente», mentre «scompare proprio in proporzionalità diretta rispetto al suo apparire»²³. Questa aporia del dono, che scompare quanto più appare ed appare quanto più scompare, viene approcciata da Marion proprio attraverso la rivelazione cristiana e le parole di Gesù alla samaritana: «se tu conoscessi il dono di Dio» (Gv 4,10). Conoscere questo dono significa infatti riconoscere il Cristo come *il* dono di Dio e, dunque, come Dio stesso, ma «per vedere il dono, bisogna raddoppiare il dono del dono attraverso il dono del suo riconoscimento»²⁴, come d’altronde appare nel riconoscimento di Gesù come il Cristo da parte di Pietro: «perché né

20 J.-L. MARION, *Dio senza l’essere*, Jaca Book, Milano 1984, 135.

21 J.-L. MARION, *Dio senza l’essere*, Jaca Book, Milano 1984, 137.

22 J.-L. MARION, *Credere per vedere. Riflessioni sulla razionalità della Rivelazione e l’irrazionalità di alcuni credenti*, Lindau, Torino 2012, 223. Il testo di riferimento è stato originariamente proposto dall’autore in J.-L. MARION, *La transcendance par excellence*, in *Revue catholique internationale Communio*, XXX (2005) 5/6.

23 J.-L. MARION, *Credere per vedere*, 227-228. Il testo di riferimento è stato originariamente proposto dall’autore in J.-L. MARION, *La reconnaissance du don*, in *Revue catholique internationale Communio*, XXXIII (2008) 1.

24 J.-L. MARION, *Credere per vedere*, 233.

carne né sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli» (Mt 16,17). Il Dio che dona se stesso si rivela come tale in una *donazione senza fine* e, nell'Incarnazione, *fino alla fine*, nella passione, morte e risurrezione: «avendo amato i suoi che erano nel mondo li amò fino alla fine» (Gv 13,1), donando l'invisibile della sua Vita e del suo Spirito.

2. La fede cristiana nella neo-modernità

Dobbiamo riconoscere che negli ultimi anni la condizione post-moderna come sopra descritta sembra non reggere più ed essere considerata come un eccesso della stessa modernità²⁵. Il filosofo Roberto Mordacci ha proposto una rilettura della contemporaneità nei termini di una condizione, non post-moderna (Lyotard), ma *neo-moderna*²⁶. In quanto la chiave interpretativa della modernità come critica razionale sembra riemergere, mostrando il post-moderno e il pensiero debole come una moda passeggera, mentre gli eventi storici che stiamo vivendo (crisi ecologica, crisi democratica, innovazione tecnologica, ecc.) richiedono una risposta seria della ragione ed una scelta precisa della direzione da prendere per la nostra società contemporanea. Mordacci cerca di mostrare che “la fine delle grandi narrazioni” descritta da Lyotard in realtà non è mai accaduta e non può neppure accadere se non ad un livello superficiale. La vera critica di Lyotard non è ai valori e alle idee della modernità, ma alle sue derive ottocentesche di tipo positivista e idealista:

«Lyotard commette due palesi errori storiografici: da un lato, l'idealismo storicista è una corrente filosofica esclusivamente ottocentesca e non di tutta la modernità; in secondo luogo, Lyotard, e con lui tutti i postmodernisti, confonde l'illuminismo con la sua caricatura positivista, quella che mirava alla costruzione di un sapere scienziato e riduzionista, dimenticando *in toto* la valenza *critica e non definitiva* che l'illuminismo assegnava alla ragione e alla ricerca del sapere»²⁷.

Di fatto non siamo per nulla nel tempo della post-verità o della fine della storia, del soggetto, dell'etica o dell'arte. L'essere umano continua ancora a cercare la verità²⁸, non solo personalmente, ma glielo richiede lo stesso contesto contemporaneo per via delle trasformazioni enormi che la società umana sta vivendo a tutti i livelli, politico, sociale, economico, etico, tecnologico, scientifico, antropologico. Secondo Mordacci il nostro periodo storico, a partire dai primi anni del terzo millennio, non può più essere interpretato attraverso le chiavi di lettura del postmoderno ed, inoltre, il nostro mondo, planetariamente, manifesta molteplici tratti analoghi al periodo attraversato dall'Europa tra il Cinquecento ed il Seicento, ovvero alla “prima modernità”²⁹. Ciò che appare con sempre più chiarezza è la richiesta di tornare ad un pensiero critico, come quello avviato dalla modernità, per rispondere alle nuove esigenze emerse in ambito politico (la ricerca di un nuovo ordine a livello globale³⁰), scientifico (le problematiche filosofiche riemerse nella genetica e nelle neuroscienze), antropologico (il ritorno di un soggetto capace di decidere liberamente e di agire consapevolmente), etico (la ricerca di risposte a problematiche di morale sociale, specie in

25 Cfr. E. FRANZINI, *Moderno e postmoderno. Un bilancio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

26 Cfr. R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Torino 2017.

27 R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, 15-16.

28 Rimandiamo a riguardo ad una interessante riflessione di A. VALENTINI, *Oltre la postmodernità*, 5 settembre 2019, consultabile online al seguente link <https://www.darsipace.it/2019/09/05/oltre-la-postmodernita/>.

29 Cfr. R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, 72-74.

30 I riferimenti principali sono per Mordacci le analisi di H. KISSINGER, *Ordine mondiale*, Mondadori, Milano 2015 e U. BECK, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Roma-Bari 2016.

ambito bioetico ed ecologico) e artistico (la ricerca di senso e di bellezza superando il “dogma delle provocazioni”)³¹.

A partire dalla proposta di Mordacci di leggere il nostro tempo come *neo-moderno*, ci sembra di poter inquadrare in tale contemporaneità almeno tre sentieri della ricerca umana che permettono di intravedere nuovi spazi per vivere l’esperienza religiosa e la fede cristiana nel nostro tempo. Il primo sentiero possiamo riscontrarlo nella stessa ricerca filosofica contemporanea, almeno in quelle correnti che non si sono mai lasciate infatuare dalla visione post-moderna, ma hanno continuato ad esercitare un uso critico della ragione soprattutto in rapporto alla prassi sociale. Ci riferiamo, da un lato, al cosiddetto neo-kantismo di Karl Otto Apel (1922-2017) e, dall’altro, al neo-marxismo della Scuola di Francoforte e, in particolare, di Jürgen Habermas. Entrambi hanno infatti ripreso e sviluppato, purificandole dalle derive ottocentesche e novecentesche, le intuizioni kantiane e marxiane in riferimento all’agire comunicativo. Oltre a questo primo sentiero propriamente e classicamente filosofico, gli altri due sentieri della ricerca umana a cui faremo riferimento, apparentemente opposti e contrastanti, che attraversano tutta la modernità senza esserne totalmente annullati e interrotti, ma semmai purificati dalla stessa critica moderna, sono quelli della scienza (intesa come scienza formale ed empirica) e della mistica. Il superamento degli apparenti contrasti tra pensiero mistico e pensiero scientifico lo troviamo espresso, tra gli altri, dal teologo gesuita e cardinale francese Henri de Lubac, secondo cui «il pensiero mistico nonostante il “disprezzo della ragione” che sembra così sovente caratterizzarlo, è sempre stato il grande produttore del pensiero razionale. Quest’ultimo si adatta meglio ad una forma mistica della religione che a qualsiasi altra»³². Entrambi questi sentieri manifestano una propensione, in modi diversi e complementari, verso la ricerca della verità e della conoscenza della realtà.

2.1. I sentieri della prassi comunicativa

2.1.1. Teorie critiche dell’agire comunicativo: pragmatica universale e trascendentale

Il filosofo e sociologo tedesco Jürgen Habermas, nato a Düsseldorf nel 1929, esponente della Scuola di Francoforte, già nel 1981 si poneva in modo critico nei confronti della visione post-moderna, invitando a riprendere l’impegno illuministico di una razionalità critica, nonostante i fallimenti del passato, in particolare quelli del Novecento³³. Per Habermas è ancora possibile costruire una comprensione “scientifica” del mondo a partire da una indagine critica della società e dell’agire umano. Nella sua analisi dell’agire comunicativo distingue quattro concetti di agire. L’*agire teleologico* secondo cui l’attore vuole raggiungere un fine attraverso una serie di azioni che sceglie di porre in atto per conseguirlo. Il riferimento dell’attore è il mondo oggettivo, ovvero quel mondo costituito dalla «totalità degli stati di fatto che esistono o possono verificarsi»³⁴. Questo agire ha come concetto centrale quello di *decisione*, in quanto l’attore si trova ad orientarsi tra una molteplicità di azioni potenziali tra cui scegliere quella più conveniente alla realizzazione dello scopo che vuole raggiungere. Un ampliamento di questa tipologia di agire è l’*agire strategico*, che si ha quando sono presenti più attori che orientano le proprie decisioni per conseguire il fine.

31 Cfr. R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, 75-103.

32 H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979, 139. Sulla compatibilità e derivazione del pensiero scientifico-razionale da un pensiero mistico-sensibile rimandiamo al nostro G. AMENDOLA, *Antropo-Logos. La ragione al crocevia di intelligenza artificiale, razionalità scientifica, pensiero filosofico e teologia cristiana*, Studium, Roma 2021, 94-256.

33 J. HABERMAS – S. BEN-HABIB, *Modernity versus Postmodernity*, in *New German Critique* 22 (1981), 3-14.

34 J. HABERMAS, *Teoria dell’agire comunicativo. I. Razionalità nell’azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, 158.

Il secondo tipo di agire è definito come *agire regolato da norme*. Si tratta dell'agire di attori di un gruppo sociale che è guidato da valori comunemente riconosciuti. Il riferimento qui, oltre al mondo oggettivo, è al mondo sociale, questo «consta di un contesto normativo che stabilisce quali interazioni appartengano alla totalità di relazioni interpersonali autorizzate»³⁵. Il concetto centrale è quello di *osservanza delle norme*, in quanto i membri del gruppo sociale si attendono un agire corrispondente alla norma.

Il terzo concetto di azione è quello di *agire drammaturgico*. Qui la centralità è offerta dalla prospettiva intersoggettiva: ogni agente risulta essere il pubblico dell'altro. Cosicché ciascuno esprime la propria interiorità e rappresenta all'altro la propria soggettività. L'attore in questo agire ha come riferimento, oltre al mondo oggettivo, il mondo soggettivo, in quanto offre una rappresentazione di se stesso. Il mondo soggettivo è dunque «la totalità delle esperienze vissute soggettive alla quale l'agente ha un accesso privilegiato rispetto ad altri»³⁶. Il concetto chiave è quello di *autorappresentazione*: l'agente rappresenta se stesso in relazione alla propria soggettività e al pubblico col quale interagisce.

Infine Habermas introduce il concetto di *agire comunicativo*, che «si riferisce all'interazione di almeno due soggetti capaci di linguaggio e di azione che (con mezzi verbali o extraverbali) stabiliscono una relazione interpersonale»³⁷. Questo agire è relazionato a tutti e tre i mondi che sono propri delle tre tipologie descritte in precedenza: il mondo oggettivo, il mondo sociale e il mondo soggettivo. La centralità è posta nell'*interpretazione* necessaria agli attori per giungere ad un'intesa e ad un consenso comune. A differenza degli altri tre concetti di agire in cui il linguaggio svolge una funzione unilaterale: nell'agire teleologico è un *medium* tra l'attore agente e coloro che utilizza per il raggiungimento del fine; nell'agire regolato da norme è un *medium* per la trasmissione dei valori condivisi; nell'agire drammaturgico è un *medium* per la rappresentazione di se stessi; per quanto riguarda l'agire comunicativo il linguaggio è invece un «*medium* di comprensione e intesa non-ridotta, ove i parlanti e gli uditori, dall'orizzonte del loro mondo vitale pre-interpretato, fanno contemporaneamente riferimento a qualcosa nel mondo oggettivo, sociale e soggettivo per trattare comuni definizioni della situazione»³⁸. Per questo tutte le funzioni del linguaggio sono tenute in considerazione allo stesso modo e i tre concetti di agire analizzati in precedenza risultano essere dei *casi-limite* dell'agire comunicativo.

Habermas, approfondendo il concetto di agire comunicativo, giunge a ritenere che ciascun attore solleva delle *pretese di validità*. Egli ne elenca tre, ciascuna rispettivamente legata ad uno dei tre mondi: una pretesa di *verità*, in quanto l'attore suppone che quanto affermato in una proposizione sia esistente realmente (mondo oggettivo); una pretesa di *giustizia*, in quanto l'attore si aspetta una legittimità in relazione al contesto normativo in cui si trova (mondo sociale); una pretesa di *veridicità*, in quanto l'attore suppone che quanto il parlante esprime sia corrispondente all'intenzione soggettiva (mondo soggettivo). Le tre pretese di validità rappresentano dunque «le tre relazioni dell'attore col mondo». I partecipanti all'agire comunicativo nel cercare il *consenso* tendono a valutarlo sui presupposti di verità, giustizia e veridicità³⁹:

«chi respinge un'offerta di atto linguistico comprensibile contesta almeno una di tali pretese di validità. Respingendo un atto linguistico in quanto non giusto, non vero o non veridico, il destinatario comunica con il suo "no" che l'espressione non soddisfa le funzioni di assicurare una relazione interpersonale, di rappresentare degli stati di fatto o di manifestare esperienze vissute, poiché non è in sintonia con il nostro mondo di relazioni interpersonali regolate in

35 *Ivi*, 160.

36 *Ivi*, 164-165.

37 *Ivi*, 157.

38 *Ivi*, 170.

39 Cfr. *ivi*, 175-176.

modo legittimo o con *il* mondo degli stati di fatto esistenti o con il *rispettivo* mondo di esperienze soggettive»⁴⁰.

In sintesi Habermas ci conduce, attraverso la teoria dell'agire comunicativo, a ritenere che ogni agire finalizzato all'intesa tra i partecipanti al discorso per il raggiungimento di un consenso universale deve essere basato su quelle condizioni inevitabili che sono la *comprensibilità* dell'enunciato, la *verità* proposizionale, la *giustizia* normativa e la *veridicità* soggettiva. Queste pretese universali di validità sono condizioni a priori di una comunicazione finalizzata all'intesa. In questo modo Habermas pone un principio di razionalità che può guidare ogni discorso pratico contro il decisionismo irrazionalistico dello scetticismo etico e, al tempo stesso, evita di identificare le pretese di giustizia con le pretese di verità.

Il filosofo tedesco Karl Otto Apel, con un approccio neo-kantiano, tenta il superamento dell'antifondazionalismo etico a partire da quattro elementi basilari, come sottolinea il Marzocchi: «la radicalizzazione heideggeriana del comprendere [...]; la semiotica di Peirce [...]; l'idea di linguaggio come gioco linguistico [...]; la teoria degli atti linguistici»⁴¹ di Austin e Searle rielaborata proprio da Habermas. La crisi dell'antifondazionalismo dell'etica post-convenzionale deve essere superata filosoficamente attraverso la «*fondazione razionale del dover-essere morale*»⁴². La concezione positivista della scienza ha condizionato l'idea moderna di *razionalità*. Questo termine viene attribuito esclusivamente a tutto ciò che prescinde dai valori, per cui si parla soltanto di *razionalità scientifica*, *razionalità tecnica* e *razionalità strategica*⁴³. Ciò fa sì che la scienza della natura viene a trovarsi di fronte ad un vicolo cieco: sperimenta il bisogno di un agire responsabile e, allo stesso tempo, l'impossibilità di fondare razionalmente questo agire. Apel tenta di superare tale dilemma attraverso una fondazione pragmatico-trascendentale dell'etica. Egli giunge a determinare un punto di *inaggirabilità*. Si tratta anche qui delle presupposizioni dell'*argomentare*, che assumono necessariamente il valore di pretese di validità⁴⁴. Ciò non può essere messo in dubbio da nessuno, in quanto, chiunque lo facesse, dovrebbe egli stesso argomentare, presupponendo di fatto proprio ciò che a parole vuole negare, cadendo in quella che Apel definisce *autocontraddizione pragmatica o performativa*⁴⁵.

Il punto di partenza di Apel è il linguaggio come struttura pragmatica che precede il pensare. In questo modo il filosofo tedesco attua una trasformazione semiotica del kantismo secondo due direzioni: il linguaggio assume la funzione delle forme a priori, mentre l'io penso è sostituito dalla comunità concreta dei parlanti. L'uomo si trova, infatti, da sempre in una comunità della comunicazione. Occorre tuttavia distinguere una *comunità reale della comunicazione*, in cui l'uomo vive e agisce, e una *comunità ideale della comunicazione*, che funge da modello e da regola per la comunità reale. La comunità ideale o illimitata della comunicazione esprime l'esigenza di una visione etica allargata all'intera umanità. Il punto di riferimento per lo sviluppo di un'etica razionalmente valida non può non tener conto dell'intersoggettività strutturale che lega tutti gli esseri umani su scala planetaria. Per questo Apel cerca di superare quelle concezioni etiche che

40 *Ivi*, 420.

41 K. O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Guerini e associati, Milano 1997, 34.

42 K. O. APEL, *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano 2006³, 17.

43 Cfr. *ivi*, 17-18.

44 Alle pretese di veridicità, di verità e di giustizia formulate da Habermas, Apel sottolinea l'importanza della pretesa di senso o comprensibilità, ovvero dell'intelligibilità intersoggettiva del discorso.

45 Cfr. K. O. APEL, *Etica della comunicazione*, 29. Apel esprime questo concetto affermando che «chi pone la domanda "Ma perché mai essere razionali?", deve rendersi conto innanzitutto che, ponendo quella domanda, egli già si è posto sul terreno del discorso argomentativo e che ha quindi, per così dire, alle sue spalle la 'decisione' a favore dell'esser-razionale» (K. O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità*, 155-156)

tendono a marcare specifici caratteri culturali e sociali e sviluppano visioni etiche le une in contrapposizione alle altre:

«il soggetto di ogni possibile domanda filosofica non è affatto un soggetto di pensiero in linea di principio solitario ed autarchico nel senso del solipsismo trascendentale. Egli è piuttosto – a motivo della strutturale *mediazione linguistica* del pensiero e delle *pretese di validità intersoggettiva* che esso avanza, *pretese di senso, verità, sincerità e correttezza normativa* – già sempre soggetto di un' *argomentazione dialogica*»⁴⁶.

Il punto di partenza è quello di essere in una comunità della comunicazione. Questa constatazione presuppone delle norme fondamentali implicitamente riconosciute, che potrebbero essere negate solo a parole, ma necessariamente confermate coi fatti (espressi dallo stesso argomentare). L'agire comunicativo, nell'analisi di Apel, suppone le seguenti norme fondamentali: la **giustizia**, la **solidarietà**, la **corresponsabilità**. Sono norme «che precedono e sono a fondamento di ogni *principio* [...] e tanto più di ogni *norma materiale* [...]; *liberamente* riconosciute, ovvero che noi, in quanto argomentanti, le imponiamo a noi stessi, come pure a tutti i *partner* del discorso, in un atto di *autonoma auto-legislazione*»⁴⁷.

La prima norma fondamentale è necessariamente presupposta in quanto la giustizia è quell'«*uguale diritto* per tutti i possibili *partner* del discorso all'impiego di ogni atto linguistico utile all'articolazione di pretese di validità in grado di ottenere un possibile consenso»⁴⁸. La giustizia quindi non viene intesa meramente nell'accezione classica di virtù che consiste nel “dare a ciascuno il suo”, ma è vista come principio costituente l'agire comunicativo, in quanto solo “dando a ciascuno il suo” è possibile lo stesso agire. È norma fondamentale dell'essere umano. Non si dà uomo senza apertura alla giustizia.

A fondamento di ogni successiva norma materiale per la comunità reale e ideale della comunicazione si colloca la solidarietà, «riguardante il *reciproco appoggio e dipendenza* nel quadro del comune intento di una soluzione argomentativa dei problemi»⁴⁹. Anche in questo caso non si tratta di intendere la solidarietà semplicemente come qualcosa da richiedere al soggetto per vivere eticamente nella sua realtà storica, ma è qualcosa di costitutivo dei soggetti della comunità della comunicazione, senza la quale verrebbe ad implodere ogni agire comunicativo.

Infine Apel rinviene nella corresponsabilità una terza norma fondamentale della comunità illimitata della comunicazione riconosciuta da sempre da ogni soggetto comunicante. Essere corresponsabili per i soggetti del discorso significa tendere allo «*sforzo solidale per l'articolazione e la risoluzione dei problemi* (tale presupposto della *co-responsabilità*, relativamente a sé e ad ogni altro *partner*, è ad esempio implicita in ogni seria *domanda*)»⁵⁰.

Siamo giunti al punto che l'agire dell'uomo è non-autocontraddittorio soltanto se si riconoscono queste norme fondamentali:

«Se qualcuno contravviene alle norme del discorso – ad esempio mentendo, tacendo o sopprimendo argomenti, affidandosi alla persuasione invece che al convincimento, avanzando minacce o prospettando vantaggi, o anche solo, come chi intenda esclusivamente sfruttare il sapere degli esperti, partecipando alla ricerca della verità con una riserva strumentale –, in tal caso i perdenti sono tutti i partecipanti al discorso, *in quanto aspirano alla verità*, e quindi lo stesso trasgressore delle norme, in quanto ricerca la verità»⁵¹.

46 K. O. APEL, *Etica della comunicazione*, 28.

47 *Ivi*, 30-31.

48 *Ivi*, 30.

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

51 *Ivi*, 42.

Si tratta di sviluppare un agire e una razionalità comunicativo-consensuale a livello planetario e storico, che abbia orizzonti spazio-temporali sempre più vasti. Apel vuole superare i limiti dell'eticità sostanziale di singole culture e società, sia perché queste potrebbero agire strategicamente opponendosi di fatto alle norme fondamentali, sia perché diviene sempre più necessario tenere in considerazione ogni soggetto della comunità della comunicazione. È un agire universale che tiene conto di tutti gli uomini presenti, ma anche di coloro che verranno dopo di noi, specie per l'emergere delle questioni relative all'ecosfera e alla biosfera. Si tratta ineludibilmente di assumere una responsabilità in relazione alla storia.

2.1.2. L'aporia di una comunità solidale universale

Sia la teoria dell'agire comunicativo sviluppata da Habermas (la pragmatica universale) sia quella di Apel (la pragmatica trascendentale) conducono a ritenere la **solidarietà universale come presupposto ineliminabile di ogni prassi comunicativa e, quindi, di ogni prassi umana**. L'agire dell'uomo è reale solo se è solidale, altrimenti l'esistenza stessa risulta essere autocontraddittoria, in quanto l'agire ha la sua condizione di possibilità nella solidarietà umana, senza la quale ogni relazione intersoggettiva viene a cadere, mentre in realtà è presupposta nell'esistenza di ogni uomo. La solidarietà così intesa supera anche ogni restrizione spaziale e temporale. Non può essere limitata ad un sottogruppo dell'umanità perché in tal modo tradirebbe le attese e le speranze di altri uomini che esistono, agiscono e vivono in forza delle medesime condizioni. Per questo parliamo di universalità. Ma allo stesso tempo l'orizzonte spaziale illimitato non può essere il solo a dare pienezza all'universalità. Le barriere temporali sono anch'esse infrante. Tutta la storia umana viene ad essere abbracciata da questa solidarietà che porta i viventi attuali a farsi carico di coloro che hanno sofferto e vissuto in nome di essa nel passato e di coloro che "aspettano" di essere accolti in un luogo in cui poter sperimentare concretamente tale solidarietà.

A questo punto bisogna, senza sconti di sorta, entrare in relazione con una storia umana segnata da una solidarietà sconfitta dalle tante oppressioni e violenze che hanno portato a soccombere coloro che nella vita hanno lottato per costruire un mondo a misura d'uomo. Anche quando possa pensarsi in senso evolutivo il raggiungimento di un'umanità pienamente solidale, in cui la dignità di ogni uomo venga riconosciuta e difesa, resta un sottofondo di infelicità, dovuto all'oppressione che i nostri predecessori hanno subito per offrire a questa ipotetica generazione futura un mondo di relazioni solidali: «Questa generazione è liberata, ha raggiunto il felice stato finale, i suoi membri possono vivere con piena solidarietà tra loro. Tuttavia, come definire la sua relazione con le generazioni precedenti? Deve vivere con chiara coscienza che deve tutto a loro, cioè agli oppressi, agli assassinati, alle vittime del precedente processo di liberazione»⁵².

Il discorso ci porta così a considerazioni nel campo della filosofia della storia: Come intendere il processo storico? Gli eventi accaduti nel passato sono definitivamente sepolti in esso o hanno una qualche relazione col presente? Nel secolo scorso gli artefici di un importante dibattito su questa fondamentale tematica con risvolti evidentemente esistenziali sono stati due pensatori della scuola di Francoforte: Walter Benjamin e Max Horkheimer. Il primo ha sviluppato una concezione di storia che possiamo definire *aperta*, in quanto il passato non è "perduto" per sempre. Mentre Horkheimer è sostenitore della tesi contraria, di una storia *chiusa*, di un passato ormai sepolto. Per Horkheimer, pensare ad una storia secondo la concezione prospettata da Benjamin, è qualcosa di essenzialmente idealista. Quegli uomini sono ormai morti e la loro vita è annientata per sempre. Questo è il dato che emergerebbe dall'analisi storico-fattuale degli eventi:

52 H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental. Análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*, Herder, Barcelona 2000, 305.

«L'idea che le preghiere dei perseguitati che versano in una situazione disperata, che quelle degli innocenti destinati a morire senza che sia chiaro perché, che le speranze ultime in un'istanza sovrumana non pervengano ad alcun risultato e che la notte, non rischiarata da alcuna luce umana, non sia attraversata neppure da una qualche luce divina è mostruosa. [...] Ma la mostruosità è mai stato un argomento valido contro l'affermazione o la negazione di uno stato di cose, e nella logica vi è forse una legge secondo cui un giudizio è falso se la sua conseguenza è la disperazione?»⁵³.

La domanda che invece noi ci poniamo è la seguente: perché presupporre che la storia umana non abbia altro orizzonte comprensivo se non quello di una successione cronologica di eventi morti e sepolti? Se stiamo cercando di sviluppare una filosofia della storia, perché dovremmo dare per assodato che la storia è concepibile soltanto secondo una diacronia di fatti che cadranno per sempre nell'oblio del non-esserci più? Benjamin nelle *Tesi sulla filosofia della storia* sostiene che il materialismo storico per uscire dal pessimismo in cui cade necessita di andare a braccetto con la teologia⁵⁴. La storia è permeata da qualcosa che la guida, tutta intera, verso un compimento ultimo: «Il passato reca seco un indice temporale che lo rimanda alla redenzione. C'è un'intesa segreta fra le generazioni passate e la nostra. Noi siamo stati attesi sulla terra. A noi, come ad ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data in dote una debole forza messianica, su cui il passato ha un diritto»⁵⁵. Il passato dunque non è sepolto per sempre, ma rimane presente attraverso quella *debole forza messianica*, che gli dà ragione nonostante le sconfitte, le umiliazioni e le sofferenze di cui è stato caricato. Aver sofferto e lottato affinché ogni vita umana potesse essere degna di affacciarsi nella storia è qualcosa che redime il tempo stesso. La lotta per la libertà nel presente agisce su tutta la storia umana⁵⁶. Il concetto chiave che plasma Benjamin è quello di *Jetztzeit*. La parola tedesca è composta da *Jetzt*, “adesso”, “ora” e da *Zeit*, “tempo”. Quindi viene tradotta in “tempo attuale” o “adessità”⁵⁷. Il termine vuole esprimere che ogni evento del passato ha una dimensione di contemporaneità nel considerare la storia umana nel suo complesso⁵⁸. Ogni evento storico risulta essere aperto ad una redenzione che è già presente e, al tempo stesso, deve ancora giungere a compimento.

Questa visione aperta della storia all'interno della teoria dell'agire comunicativo-solidale ci conduce a cogliere come struttura profonda del reale, quella che è stata definita *solidarietà anamnetica*. Si tratta della «solidarietà che si accredita nel ricordo, nella memoria dei defunti, degli assassinati»⁵⁹. Non può però trattarsi del semplice ricordo di eventi che ormai non sono più. La *debole forza messianica* di Benjamin invita a vedere nel ricordo solidale un'attualizzazione reale degli eventi del passato. Un agire solidale con gli oppressi, gli schiavizzati e gli sfortunati della storia che resti esclusivamente sul piano della norma pone seri problemi per un suo reale attuarsi, che risulta in ultima analisi impossibile, in quanto i morti sono effettivamente morti e le sofferenze vissute resteranno tali e segneranno indelebilmente la storia umana. Le lacrime di una madre per un figlio ucciso accidentalmente per strada in un rendimento di conti tra famiglie mafiose; la sofferenza di giovani che hanno visto morire un loro genitore in seguito ad una malattia devastante; lo sfruttamento di bambini costretti a lavorare per soddisfare l'avidità di guadagno di gente che pensa soltanto al proprio tornaconto economico; la perdita improvvisa di persone care o di beni fondamentali per via di catastrofi naturali; i traumi subiti da fanciulli a causa di abusi sessuali; una

53 M. HORKHEIMER, *Teoria critica*, vol. 1, Einaudi, Torino 1974, 362.

54 W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia* (1940), in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 75, Tesi I.

55 *Ibidem*, Tesi II.

56 Cfr., *ivi*, 76, Tesi IV.

57 R. Solmi nella traduzione da noi presa in considerazione rende il tedesco con “tempo attuale”, mentre G. Mazzillo preferisce tradurlo con “adessità” per una fedeltà maggiore all'originario tedesco (cf G. MAZZILLO, «L'ingresso della teologia nella storia», *Rassegna di Teologia*, 41 (2000), 271-286).

58 W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia* (1940), 86, Tesi XVII.

59 H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 304.

vita costretta ad essere vissuta su una sedia a rotelle senza nessuna possibilità di riottenere l'uso delle gambe; le stragi invisibili di intere popolazioni che hanno subito le conseguenze di scelte governative senza ricerca del vero bene comune. Sono solo alcuni esempi concreti di eventi tragici che hanno segnato e, continuo a segnare, la storia umana nel suo nucleo più profondo senza possibilità di poter essere cancellati, in quanto l'atrocità ormai è stata compiuta. È questo che il teologo **Helmut Peukert** ha definito come **l'estremo paradosso della solidarietà anamnetica**.

In sintesi, dall'orizzonte spazio-temporale della storia umana inglobante passato, presente e futuro, emerge una difficoltà che sembra scardinare l'approdo alla solidarietà universale come presupposto ad una comunità illimitata della comunicazione. Gettando lo sguardo sul passato della nostra storia, o, sarebbe meglio dire, su tutta la storia umana (la totalità stessa della nostra storia ci pone oltre il semplice momento presente come orizzonte critico-riflessivo), possiamo notare che essa non rende ragione dell'agire comunicativo e solidale in cui ogni soggetto dell'umanità ha la sua coerenza d'essere. L'agire solidale è lacerato in se stesso e implora la sua liberazione. La comunità umana si ritrova immersa nell'autocontraddizione e nel non-senso pragmatico: «**la solidarietà anamnetica marca il paradosso estremo di un essere che agisce nella storia in modo comunicativo. Già la propria esistenza, vista dalla solidarietà alla quale si deve questa stessa esistenza, è una contraddizione. La condizione della possibilità della propria esistenza diventa qui la sua distruzione**»⁶⁰. Sembra emergere a questo punto l'invocazione paolina presente nella Lettera ai Romani: «Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?» (Rm 7,24), che potrebbe essere parafrasata nel modo seguente: Chi ci libererà da un agire comunicativo-solidale votato all'auto-contraddizione e all'auto-distruzione?

2.1.3. Lo spazio di una teo-logia “fondamentale”

Una comunità illimitata, universale e solidale della comunicazione incorre dunque in una netta contraddizione quando prendiamo in considerazione quelle generazioni passate che, pur vivendo nella linea della solidarietà e della corresponsabilità, si trovano irrimediabilmente perdute nell'oblio della storia. Pertanto, la prassi comunicativa umana, che si determina nella solidarietà universale, nell'uguaglianza e nella corresponsabilità, diviene testimonianza e ragionevolezza di una «realtà che salva anche nella morte»⁶¹. È questo il solco tracciato per iniziare un discorso teologico e potersi così riferire a ciò che viene denominato “Dio”. La reciproca solidarietà spinge la prassi umana ad affermare «Dio come quella realtà, che non permette l'annientamento dell'altro nella morte, e quindi dà la speranza ad ognuno che anche per lui nella morte ci sia un valore positivo»⁶².

La teologia potrà così trovare un suo fondamento scientifico proprio a partire da quelle teorie che assumono come valore insuperabile il concetto di libertà umana. Quest'ultima, secondo il pensiero idealista classico, era possibile sulla base di una libertà assoluta. Ma una tale libertà ha mostrato i suoi punti deboli in relazione all'interrogativo sull'esperienza reale del male, della sofferenza e del dolore presenti in una creazione tutta buona ad opera di Dio (problematica della teodicea). Si tratta, seguendo il pensiero di Metz, di reinserire come nucleo del pensiero teologico giudaico-cristiano l'*universalismo del dolore dell'altro*, che nel corso dei secoli passati è stato soppiantato dall'*universalismo del peccato dell'altro*⁶³. La libertà umana andrà concepita, piuttosto

60 *Ivi*, 305.

61 H. PEUKERT, *Teologia fondamentale*, in *Enciclopedia teologica*, Queriniana, Brescia 1989, 1038.

62 *Ivi*, 1039.

63 Cfr. J. B. METZ, «Memoria passionis nel pluralismo delle religioni e delle culture», *Il Regno*, 22 (2000), 769. Inoltre sottolinea il teologo tedesco che: «Il problema della teodicea fu attenuato o ridotto al silenzio dalla soteriologia, dal messaggio della morte espiatoria di Gesù. La dottrina della salvezza cristiana ha troppo drammatizzato il problema del peccato, mentre ha relativizzato il problema del patire. Il cristianesimo si trasformò da una religione con una primaria

che in una libertà assoluta, in una storia di progressiva crescita, in cui le libertà si incontrano nella linea della solidarietà universale. Proprio a questo punto sorge l'interrogativo di una solidarietà che è solo in avanti, protesa verso lo sviluppo di un futuro migliore, che rivela il paradosso della solidarietà anamnetica. È questo il nodo più interno che va sciolto e pone interrogativi alle teorie della comunicazione intersoggettiva, della società e della storia.

In conclusione, la solidarietà universale dell'agire comunicativo nella manifestazione storica della libertà si scontra con le *esperienze-limite* di innocenti annientati nel loro agire solidale. Tali esperienze sono rilevanti a livello *analitico*, in quanto in quelle esperienze sono contenute e superate tutte le altre esperienze aporetiche⁶⁴, a livello *euristico*, poiché si scoprono dimensioni dell'agire che sono normalmente nascoste, e, infine, a livello *sistematico*, in quanto la struttura a fondamento dell'azione è distrutta nella sua stessa possibilità⁶⁵. Per continuare ad agire nella consapevolezza di queste *esperienze-limite* occorre affrontare il problema della morte come annullamento definitivo. L'approccio della filosofia esistenzialista ha visto la possibilità della propria identità nell'anticipazione della propria morte, giungendo in questo modo ad un isolamento dei soggetti, non tenendo conto della struttura intersoggettiva della persona umana, che invece è fondamentale nella teoria dell'azione comunicativa. Il farsi presente degli altri, in particolare di coloro che hanno agito solidalmente e per questo sono stati annientati, opera un superamento della temporalità e il punto finale della morte si fa presente intersoggettivamente: la possibilità della propria identità diviene il riconoscimento incondizionato dell'altro. Per gli esistenzialisti l'esperienza della morte dell'altro è secondaria in relazione alla consumazione esistenziale dell'anticipazione della propria morte. Ma ad un esame più attento, proprio quest'ultima è contenuta come realtà nell'esperienza solidale della morte dell'altro:

«Nell'azione comunicativa solidale, temporale, che avanza verso la morte, si anticipa una realtà che, attraverso la propria consumazione pratica, si afferma come ciò che può salvare l'altro e che di fatto lo salva. La consumazione della propria esistenza nell'azione comunicativa è, allora, di fatto, nell'azione stessa, l'affermazione di una realtà che non lascia semplicemente che l'altro diventi un mero *factum* provato del passato»⁶⁶.

Questa realtà che viene affermata, consapevolmente o inconsapevolmente, in modo esplicito o implicito, in ogni azione solidale può essere denominata "Dio":

«Questa realtà dischiusa nell'agire comunicativo, che viene affermata come la realtà di salvezza per l'altro e, nello stesso tempo, come la realtà che, attraverso questa salvezza dell'altro, rende possibile la propria esistenza temporale che va verso la morte, va chiamata "Dio". La realtà di Dio diventa quindi, partendo da una situazione di agire comunicativo, che è in fondo inevitabile, *identificabile* e, di conseguenza, *denominabile* mediante l'agire comunicativo stesso. In questo modo abbiamo indicato la situazione di fondo della scoperta della realtà di Dio, la sua identificabilità e, allo stesso tempo, *l'origine di un possibile discorso su di lui*»⁶⁷.

sensibilità al patire in una religione con una primaria sensibilità al peccato» (*Ibidem*).

64 L'esperienza dell'essere debitori o creditori verso altri per le proprie condizioni di vita, l'esperienza del dolore, l'esperienza della malattia, l'esperienza della contingenza, e infine, l'esperienza della morte. (Cfr. H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 334).

65 Cfr. *ivi*, 334-335.

66 *Ivi*, 337. E più avanti sottolinea che «l'azione comunicativa nella solidarietà anamnetica con gli innocenti annichilati apparirebbe allora come l'affermazione di una realtà che preserva dall'annichilazione l'altro che ha agito nella storia; solo in questo tipo di interazione e della realtà aperta in essa raggiungo la possibilità della mia propria identità in un'esistenza che avanza verso la morte» (*ivi*, 338).

67 *Ivi*, 338-339.

2.2. I sentieri delle scienze della natura

2.2.1. Una scienza anti-scientista e neo-moderna

La scienza moderna, ma anche quella contemporanea, in particolare la fisica, sembra in qualche modo sfuggire all'ipercriticità filosofica post-moderna, in quanto continua a far uso di teorie sistemiche per spiegare il funzionamento del mondo. Le teorie fisiche della modernità (come ad esempio la meccanica newtoniana), sebbene abbiano mostrato i propri limiti conoscitivi, essendo state messe in crisi da nuovi fatti ed esperimenti, sono state superate da nuove teorie in grado di spiegare i nuovi fatti. Ad esempio la teoria della relatività di Einstein è riuscita a spiegare accadimenti fisici che la teoria classica di Newton non era in grado di spiegare. Tuttavia, la teoria newtoniana rimane valida sotto opportune approssimazioni (ad esempio, quando le velocità dei corpi sono lontane dalla velocità della luce). Il potere esplicativo di tali teorie fisico-matematiche non equivale alla pretesa di ridurre la realtà naturale alla teoria, tuttavia mostra come la stessa teoria sia in grado di cogliere aspetti importanti della realtà fisica e di prevedere eventi naturali inediti (ad esempio, la posizione apparente di una stella o le onde gravitazionali). Il fisico e matematico Eugene Wigner ha riconosciuto in tutto ciò qualcosa di sbalorditivo e addirittura di miracoloso, parlando di una irragionevole efficacia della matematica nelle scienze della natura.

Che le teorie sistemiche continuino a svolgere un ruolo rilevante nella contemporaneità scientifica ne è prova la tensione degli scienziati verso la ricerca di una unificazione delle teorie esistenti. In passato un primo grande passo di unificazione è stato compiuto nell'Ottocento ad opera di Maxwell quando ci si è resi conto che la teoria dell'elettricità e la teoria del magnetismo potevano essere descritte in modo unitario attraverso una teoria elettro-magnetica. La scoperta delle forze subatomiche, la forza nucleare debole (tipica dei decadimenti nucleari) e la forza nucleare forte (che tiene uniti protoni e neutroni nei nuclei atomici), oltre a dare vita a teorie fisiche per descriverle, ha mosso gli scienziati a ricercare nuove teorie in grado di offrire una visione unificata con le altre forze naturali, quella gravitazionale e quella elettromagnetica. Negli anni '60 del Novecento è stata realizzata una teoria unificata della forza elettromagnetica e della forza nucleare debole, potendo così parlare di un'unica forza elettro-debole, che valse ai fisici Glashow, Salam e Weinberg il premio Nobel per la fisica nel 1979. Si è giunti anche ad un buon punto di unificazione tra la forza nucleare forte e la forza elettrodebole grazie al cosiddetto modello standard della fisica quantistica (*Grand Unified Theory* - GUT). Rimane invece aperto il problema di unificare l'infinitamente grande, dove agisce in modo predominante la forza di attrazione gravitazionale, e l'infinitamente piccolo, dove invece sono presenti le altre forze. È il grande problema di trovare una teoria della gravità quantistica in modo da unificare la teoria della relatività generale (che descrive appunto la gravitazione) e la teoria della meccanica quantistica, in modo da realizzare una Teoria del Tutto (*Theory of Everything* - ToE)⁶⁸. A parte il nome equivoco di tale teoria (la realtà è molto più complessa di quella descritta dalla sola fisica), rimane la rilevanza ed efficacia delle sistematizzazioni teoriche nelle scienze contemporanee.

2.2.2. Le aperture dell'*homo scientificus* contemporaneo ad una rivelazione

La scienza contemporanea nella sua ricerca della verità offre inoltre alcune aperture alla possibilità di parlare di Dio e di accogliere una sua rivelazione⁶⁹. Giuseppe Tanzella-Nitti ha individuato almeno quattro ambiti in cui queste aperture si mostrano. La prima riguarda gli studi

68 Un tentativo di unificazione è ricercato attraverso la teoria delle stringhe.

69 Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Si può parlare di Dio nel contesto della scienza contemporanea?*, in *Scientia et Fides* 4 (2016) 1, 9-26.

sulla logica matematica e il linguaggio formale che hanno mostrato un radicale carattere di incompiutezza (si pensi ai teoremi di incompletezza di Gödel o ai problemi algoritmicamente irrisolvibili di Turing). In tale incompiutezza di ogni linguaggio formale e apertura ad un metalinguaggio appare il ricorso ad una trascendenza oltre lo stesso linguaggio umano e, quindi, alla possibilità di un linguaggio per “dire Dio” (Wittgenstein). La seconda apertura è colta dagli studi in ambito fisico, dove la realtà che si mostra all’osservatore appare ontologicamente incompiuta (si pensi al principio di indeterminazione di Heisenberg nella fisica quantistica), recriminando un’apertura verso un fondamento meta-empirico o meta-fisico. La terza apertura è posta nella stessa ricerca scientifica che poggia sulla possibilità che la natura abbia una sua razionalità e un suo ordine ed, inoltre, che sia intellegibile. La presenza di una ragione nel cosmo non dimostrabile scientificamente, ma ipotizzabile filosoficamente, appare come una rivelazione naturale di un *Logos ut ratio* (*Logos* come razionalità) presente nell’intero cosmo e oltre il cosmo stesso. Infine, viene riconosciuta una dimensione personalista-esistenziale nell’attività dello scienziato, il quale avverte la propria ricerca sull’universo, sulla vita e sulla coscienza come una tensione verso un senso ultimo del proprio agire. L’apertura e la responsabilità a cercare la verità nell’onestà ed umiltà intellettuale appare come la percezione di una chiamata e di una vocazione, ovvero di un *Logos ut verbum* (*Logos* come parola).

2.3. I sentieri della mistica

Il sentiero della mistica, invocato come senso unico già da **Karl Rahner** (1904-1984) per il cristianesimo del terzo millennio e precisato ulteriormente dal suo discepolo **Johann Baptist Metz** (1928-2019) nei termini di una *mistica dagli occhi aperti*, sta comparando con sempre maggior insistenza sul panorama teologico, filosofico e spirituale contemporaneo⁷⁰. Il punto di partenza, almeno per l’Occidente, è comunemente rappresentato dalla figura di Meister Eckhart⁷¹, ma come vedremo in seguito è possibile risalire anche fino alla spiritualità dei padri del deserto e delle prime comunità cristiane. Per quanto riguarda il mistico renano, così sintetizza Antonio Sabetta il suo pensiero metafisico-teologico:

- «1. Dio essendo al di là di tutte le cose è il “senza perché”, il fondo senza fondo in cui ogni perché che tiene insieme la realtà affonda. Come Dio, cioè senza perché, sono non solo l’amore e la libertà ma anche la forma e l’idea le quali, apparentate in simile modo al divino, sono increabili.
2. Questo senza un perché si evidenzia nell’eterna nascita di ogni momento di Dio da Dio, del Figlio dal Padre. Aspetto chiave del sistema mistico di Eckhart è *la nascita di Dio nel fondo dell’anima* [...].
3. La conseguenza di ciò per l’esistenza cristiana è che questa è un puro lasciarsi generare senza resistenza e un lasciare che Dio si avveri in questo lasciarsi. Questo puro *fiat* Eckhart lo chiama il *passivum*, in cui consiste l’essenza della glorificazione di Dio
4. Di conseguenza l’uomo si forma continuamente trascendendosi in Dio, nel suo essere e nella sua grazia»⁷².

⁷⁰ Nel contesto teologico e filosofico italiano ricordiamo M. VANNINI, *Mistica, psicologia, teologia*, Le Lettere, Firenze 2019; M. PARADISO, *Mistica e nichilismo in Europa. Sentieri ininterrotti*, Cittadella, Assisi 2020; A. SABETTA, *Sui sentieri della contemporaneità. Il fiume carsico della mistica*, in *Rassegna di Teologia* LXII (2021) 2, pp. 269-281 (tratto dal contributo per il dibattito in vista del XXVII Congresso Nazionale ATI che si è tenuto a Napoli presso la sezione “San Luigi” della PFTIM dal 30 agosto al 3 settembre 2021).

⁷¹ La ripresa teologica di Eckhart e della mistica deve molto a teologi quali H. De Lubac e H. U. von Balthasar. Cfr. H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979 e H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. 5. Nello spazio della metafisica. L’epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1991.

⁷² A. SABETTA, *Sui sentieri della contemporaneità. Il fiume carsico della mistica*, 275.

L'eredità di Eckhart attraverserà la storia occidentale moderna incrociando **filosofi, teologi, santi e sante, riformatori, poeti e letterati**. La sua eredità speculativa può essere rintracciata in autori come Enrico Suso, Giovanni Taulero, Cusano, san Giovanni della Croce, Jakob Böhme, Angelus Silesius, Hegel e Heidegger. Von Balthasar vedrà una sorta di “metafisica dei santi” in figure come Ruisbroeck, Angela da Foligno, Giuliana di Norwich, Caterina da Siena, Caterina da Genova, Ignazio di Loyola, Francesco di Sales, Pierre de Bérulle, Charles de Condren, Fénelon, Caussade. E, infine, una “metafisica della ragione folle”, i cui rappresentanti sono ritenuti Villon, Johannes von Tepl, Wolfram von Eschenbach, Erasmo da Rotterdam, Cervantes, Grimmelshausen, Dostoevskij, Rouault.

Oggi si avverte un rinnovato interesse per la mistica, come **riemersione della dimensione sacrale e misterica dell'essere, della vita e della coscienza**. Se la sociologia della religione, riconosce che la lettura della secolarizzazione deve lasciar il passo a quella del pluralismo (religioso e non)⁷³, la dimensione mistica della spiritualità sembra un terreno comune per una esperienza profonda, laica o religiosa, dell'esistenza umana e cosmica. La mistica appare come un terreno condiviso e fecondo di dialogo esperienziale tra religiosità e laicità (si pensi alla **mistica atea** di Heidegger, Sartre o Nancy), ma anche tra Occidente ed Oriente (si pensi alla **mistica induista, buddista o taoista**): «la mistica sembra rappresentare un polo attrattivo attorno a cui ricomporre i sentieri della contemporaneità»⁷⁴.

Il sentiero della mistica come esperienza dell'incontro dell'anima con Dio o del ricongiungimento dell'anima a Dio è stato ben espresso, tra gli altri, da **santa Teresa d'Avila**. La fondatrice dell'Ordine carmelitano ha proposto la sua dottrina mistico-spirituale individuando pratiche concrete per l'**orazione interiore**⁷⁵. Per Teresa la vera orazione cristiana coincide con l'amare e, dunque, con l'unione con Dio stesso che è amore. Parlando dell'*orazione di quiete* dice: «le potenze [volontà, intelletto e memoria] si riposano e l'anima conosce, con una conoscenza molto più chiara di quella che ci vien data dai sensi esterni, di essere vicinissima al suo Dio, tanto che innalzandosi un po' più, arriverebbe a farsi una cosa sola con Lui nell'unione»⁷⁶. Il punto di partenza è per Teresa la volontà di essere alla presenza di Dio e, tuttavia, l'intelletto e la memoria possono ancora vagare tra pensieri e ricordi. Tutto ciò, riconosce Teresa, non è da reprimere, ma da lasciar scorrere per evitare di attaccare la propria volontà a tali oggetti piombando così nell'agitazione interiore che distruggerebbe la pace ed il silenzio: «Avviene spesso che la volontà si trovi in quiete e unita con Dio, mentre l'intelletto fra le distrazioni. Allora è meglio lasciarlo andare senza corrergli dietro e perseverare nel godimento di quella grazia, raccolti in se stessi come api prudenti. Se nell'alveare non entrasse alcuna ape ma stessero tutte a darsi la caccia a vicenda, in che modo potrebbero fare il miele?»⁷⁷. Quanto più la volontà si unisce a Dio tanto più l'intelletto può accogliere la luce divina e giungere così a ciò che Teresa chiama il *sonno delle potenze*. L'orazione di quiete è per certi aspetti superata dalle *orazioni di unione*, dove l'anima si abbandona e si lascia assorbire da Dio. Teresa individua nella sua esperienza mistica tre tipologie di orazione di unione: *l'unione semplice*, *l'unione piena* e *l'unione perfetta* (il matrimonio mistico). Senza addentrarci nei particolari, che certamente sarebbero da approfondire nella propria vita interiore, la santa ci mostra una ricchezza ed un'ampiezza di possibilità per vivere una fede realizzata nella propria vita e che pertanto permette una trasformazione concreta di se stessi e del mondo. Lo ha ricordato anche papa

73 Siamo facendo riferimento a P. L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna 2017.

74 A. SABETTA, *Sui sentieri della contemporaneità. Il fiume carsico della mistica*, 280.

75 Tra le sue opere principali *Il castello interiore e Cammino di perfezione* (cfr. TERESA D'ÁVILA, *Il castello interiore*, Paoline, Milano 1994; TERESA D'ÁVILA, *Cammino di perfezione*, a cura di Luigi Borriello e Giovanna della Croce, Paoline, Milano 2001).

76 TERESA D'ÁVILA, *Cammino di perfezione*, 31, 2.

77 TERESA D'ÁVILA, *Vita*, Rizzoli, Milano 1962, 15, 6.

Benedetto XVI commentando sull'attualità di Santa Teresa d'Avila durante l'udienza generale del 2 febbraio 2011:

«Nella nostra società, spesso carente di valori spirituali, santa Teresa ci insegna ad essere testimoni instancabili di Dio, della sua presenza e della sua azione, ci insegna a sentire realmente questa sete di Dio che esiste nella profondità del nostro cuore, questo desiderio di vedere Dio, di cercare Dio, di essere in colloquio con Lui e di essere suoi amici. Questa è l'amicizia che è necessaria per noi tutti e che dobbiamo cercare, giorno per giorno, di nuovo. L'esempio di questa santa, profondamente contemplativa ed efficacemente operosa, spinga anche noi a dedicare ogni giorno il giusto tempo alla preghiera, a questa apertura verso Dio, a questo cammino per cercare Dio, per vederlo, per trovare la sua amicizia e così la vera vita; perché realmente molti di noi dovrebbero dire: "non vivo, non vivo realmente, perché non vivo l'essenza della mia vita". Per questo il tempo della preghiera non è tempo perso, è tempo nel quale si apre la strada della vita, si apre la strada per imparare da Dio un amore ardente a Lui, alla sua Chiesa, e una carità concreta per i nostri fratelli»⁷⁸.

Infine, si stanno rivalutando **tecniche antiche di meditazione cristiana** che sembrano molto simili nella pratica alle **meditazioni di tipo orientale** sempre più presenti in Occidente, dallo yoga induista alla meditazione vipassana buddhista. In un primo tempo sono state etichettate come spiritualità New Age e come tentazioni sincretiste. Successivamente si è invece notato come le pratiche di meditazione, anche l'utilizzo dello yoga⁷⁹, possa essere concepito, non solo come esercizio psico-fisico, ma anche come una fase preparatoria alla contemplazione cristiana vera e propria. A riguardo la Congregazione per la Dottrina della Fede ha fatto notare che «**Nella Chiesa la legittima ricerca di nuovi metodi di meditazione dovrà sempre tener conto che a una preghiera autenticamente cristiana è essenziale l'incontro di due libertà, quella infinita di Dio con quella finita dell'uomo**»⁸⁰. Ciò non è motivo per opporsi pregiudizialmente alle varie proposte presenti nelle pratiche meditative non cristiane:

«La maggior parte delle grandi religioni che hanno cercato l'unione con Dio nella preghiera, hanno anche indicato le vie per conseguirla. Siccome "la Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni", non si dovranno disprezzare pregiudizialmente queste indicazioni in quanto non cristiane. Si potrà al contrario cogliere da esse ciò che vi è di utile, a condizione di non perdere mai di vista la concezione cristiana della preghiera, la sua logica e le sue esigenze, poiché è all'interno di questa totalità che quei frammenti dovranno essere riformulati ed assunti»⁸¹.

Tra coloro che hanno proposto un recupero dell'antica pratica meditativa cristiana possiamo invece fare riferimento al monaco benedettino **John Main** (1926-1982) che ha riscoperto la "**preghiera pura**" di san **Giovanni Cassiano** (IV-V secolo)⁸², ripresa, oltre da san Benedetto, direttamente ispirato da Cassiano, anche da san Francesco di Paola, che invitava i suoi confratelli alla "preghiera pura e assidua"⁸³. John Main, rileggendo gli antichi testi di Giovanni Cassiano, riscoprì la pratica meditativa del *mantra* come pratica della tradizione cristiana⁸⁴. Si tratta di

78 BENEDETTO XVI, discorso all'udienza generale, 2 febbraio 2011.

79 A riguardo rimandiamo a M. GUZZI, *Yoga e preghiera cristiana*, Paoline, Milano 2009.

80 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, 15 ottobre 1989, 3.

81 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, 16.

82 Cfr. J. MAIN, *Il cuore della creazione. Insegnamenti per una meditazione cristiana*, Appunti di Viaggio, Roma 2006.

83 Nella quarta regola dell'Ordine dei Minimi fondato da san Francesco di Paola, riprendendo la lettera di Giacomo (Gc 5,16), si legge infatti: «**la pura e assidua orazione dei giusti è una grande forza, e come un fedele messaggero compie il suo mandato penetrando dove non può arrivare la carne**» (IV Regola, VIII, 35).

84 Cfr. J. MAIN, *Il cuore della creazione*, 6.

innestare il mistero di Cristo nel mistero concreto dell'esistenza umana, al di là dei sentimentalismi o degli intellettualismi:

«Il nostro lavoro, in quanto comunità, è cercare di introdurre la gente all'essenza della meditazione cristiana. La nostra persuasione, in quanto monaci, è che la meditazione è della massima importanza, se una persona s'impegna a comprendere la perfetta meraviglia del dono del suo stesso essere; e se vuole anche comprendere la perfetta meraviglia del dono di Cristo che ciascuno di noi ha ricevuto. Ma dobbiamo iniziare da noi stessi. Dobbiamo iniziare dal punto in cui siamo»⁸⁵.

Per proseguire il lavoro intrapreso da John Main è stata creata una *World Community for Christian Meditation (Comunità mondiale per la meditazione cristiana)* diretta dal benedettino Laurence Freeman, autore di numerosi saggi sulla meditazione cristiana⁸⁶.

In conclusione, la mistica si mostra come condizione autentica per vivere la fraternità, per farci sentire tutti in cammino e per un parlare comune. Inoltre, appare sempre più come luogo autentico del fare filosofia e teologia; come terreno comune per il dialogo interreligioso e per la ricomposizione nell'affezione delle istanze della ragione e della spiritualità. Infine, come possibilità di rispondere alla crisi delle istituzioni religiose e, in particolare, della fede cristiana in Occidente, in modo da compiere il passaggio, tanto invocato quanto necessario, da una fede rappresentata ad una fede realizzata nel vissuto della propria esistenza.

85 Cfr. J. MAIN, *Il cuore della creazione*, 25.

86 Riportiamo alcuni titoli nell'originale inglese: *Light Within* (1986), *Selfless Self* (2009), *Christian Meditation: Your Daily Practice* (2007), *The Inner Pilgrimage* (2007), *Jesus: The Teacher Within* (2010) e *First Sight: The Experience of Faith* (2011). In lingua italiana si possono trovare L. FREEMAN, *Gesù il maestro interiore*, EDB, Bologna 2004; L. FREEMAN, *Luce interiore. La via della meditazione*, Appunti di Viaggio, Roma 2000; L. FREEMAN, *Il Sé senza un sé. Meditazione cristiana*, Amrita, 2009.