

TEOLOGIA FONDAMENTALE/2: RIVELAZIONE
(A.A. 2021/2022 – I Semestre – 6 ECTS – 48 ore)
Giovanni Amendola

PRIMA PARTE

Uno sguardo ai sentieri verso Dio di ieri e di oggi

CAPITOLO 5

Sentieri ed aperture contemporanee a Dio e ad una Sua rivelazione

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-moderna⁴⁵ 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?

5.1. Sentieri della 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?»⁴⁶. 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 sole⁴⁷. La condizione post-moderna, ben espressa nel famoso saggio di Lyotard⁴⁸, 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*

45 Cfr U. GALIMBERTI,

46 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.

47 F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*,

48 J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*,

*infinita*⁴⁹, sembra essere tanto irrefrenabile⁵⁰ quanto inquietante⁵¹. Il post-moderno appare dunque come il tempo della critica ad ogni critica e, pertanto, della debolezza di qualsiasi argomentazione razionale, mettendo in luce la debolezza dello stesso pensiero umano⁵². 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?⁵³

5.1.1 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'interiorità⁵⁴. 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?»⁵⁵.

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

50 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).

51 Cfr. U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*, Feltrinelli, Milano

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

53 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.

54 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.

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

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 delle scienze moderne⁵⁶. 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»⁵⁷. 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»⁵⁸.

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»⁵⁹. 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»⁶⁰.

56 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.

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

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

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

60 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.

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

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»⁶¹. 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.

5.1.3 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 donazione⁶², 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 ricevettero" (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

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

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

può esistere – e persino il rischio più grande – Dio si rivela spogliandosi della gloria divina»⁶³.

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»⁶⁴.

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*»⁶⁵.

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»⁶⁶.

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»⁶⁷. 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

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

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

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

66 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 transcendence par excellence*, in *Revue catholique internationale Communio*, XXX (2005) 5/6.

67 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.

vedere il dono, bisogna raddoppiare il dono del dono attraverso il dono del suo riconoscimento»⁶⁸, come d'altronde appare nel riconoscimento di Gesù come il Cristo da parte di Pietro: «perché né 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.

5.2. Sentieri della 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 modernità⁶⁹. Roberto Mordacci ha proposto una rilettura della contemporaneità nei termini di una condizione, non post-moderna (Lyotard), ma *neo-moderna*⁷⁰. Ovvero, 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. Di fatto la ricerca della verità continua⁷¹.

In tal senso, ci sembra di poter inquadrare in tale contemporaneità neo-moderna due sentieri, apparentemente opposti e contrastanti, che attraversano tutta la modernità senza essere totalmente annullati e interrotti, ma semmai purificati dalla stessa critica moderna. Ci riferiamo al sentiero della mistica e al sentiero della scienza. 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»⁷². Entrambi questi sentieri manifestano una propensione, in modi diversi e complementari, verso la ricerca della verità e della conoscenza della realtà.

5.2.1. I sentieri della scienza e le aperture dell'*homo scientificus* ad una rivelazione

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

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

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

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

71 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/>.

72 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.

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 alla ricerca di 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)⁷³. 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 nella scienze contemporanee.

La scienza contemporanea nella sua ricerca della verità offre alcune aperture alla possibilità di parlare di Dio e di accogliere una sua rivelazione⁷⁴. Giuseppe Tanzella-Nitti ha individuato almeno quattro ambiti in cui queste aperture si mostrano. La prima riguarda gli studi 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 algoritmamente irrisolvibili di Turing). In tale incompiutezza di ogni linguaggio formale e all'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).

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

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

5.2.2. I sentieri della mistica

Il sentiero della mistica, invocato come senso unico già da Karl Rahner per il cristianesimo del terzo millennio, sta comparso con sempre maggior insistenza sul panorama teologico, filosofico e spirituale contemporaneo⁷⁵. Il punto di partenza, almeno per l'Occidente, è comunemente rappresentato dalla figura di Meister Eckhart⁷⁶. Così sintetizza Sabetta il pensiero metafisico-teologico del mistico renano:

- «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»⁷⁷.

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 rappresentati 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)⁷⁸, 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,

75 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).

76 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.

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

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

buddista o taoista): «la mistica sembra rappresentare un polo attrattivo attorno a cui ricomporre i sentieri della contemporaneità»⁷⁹.

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 interiore⁸⁰. 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»⁸¹. 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?»⁸². 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 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»⁸³.

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

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

80 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).

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

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

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

spiritualità New Age e come tentazioni sincretiste. Successivamente si è invece notato come le pratiche di meditazione, anche l'utilizzo dello yoga⁸⁴, 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»⁸⁵. 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»⁸⁶.

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 secolo)⁸⁷, ripresa, tra gli altri, anche da san Francesco di Paola, che invitava i suoi confratelli alla “preghiera pura e assidua”⁸⁸. 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 cristiana⁸⁹.

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.

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

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

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

87 Cfr. J. MAIN, *Dalla parola al silenzio. Via semplice alla meditazione*, Appunti di Viaggio, Roma 2006.

88 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).

89 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.