

Dire Dio nell'epoca dell'indifferenza religiosa

di *Adriano Fabris*

After having cleared in what sense the expression «religious indifference» is to be understood today, the text tries to make out a number of reasons for which the Word of God deposited in the Scriptures may not be able to speak to modern people any longer. Seeing that in the Scriptures the Word of God manifests itself «in the words of men», it is at this level that one can encounter a consolidation and a fixation of that, which belongs to a particular aspect of humanity's history and that is believed, instead, to have absolute value. The 'event' is thus transformed into a 'fact', which simply imposes itself. Motivations and involvement are lost and therefore, one falls into religious indifference once again.

1. *Una premessa filosofica*

Non è facile affrontare questo tema – la questione del «dire Dio» – assumendo come prioritaria una prospettiva filosofica. Neppure se si tratta, come in questo caso, della prospettiva di una filosofia delle religioni. Non è facile perché l'approccio filosofico, e a maggior ragione quello che si applica alla sfera religiosa, risulta alquanto rischioso, e i risultati che esso produce appaiono sovente astratti e non sono sempre immediatamente fruibili. Il rischio infatti da cui il filosofo si deve costantemente guardare, in primo luogo, è quello di proporre, in maniera autonoma, una sua propria via di salvezza, che intenda valere universalmente. Non che questa proposta non sia stata avanzata più e più volte nella storia del pensiero, fino ai giorni nostri, talora in esplicito contrasto, talora invece in proclamata sinergia con l'offerta di senso proveniente, ad esempio, dalla tradizione ebraico-cristiana. Ma una tale pretesa, derivante da quella complessiva concezione del mondo e della vita che la filosofia è in grado di elaborare, va subito in crisi se il filosofo rivolge a se stesso e al suo proprio procedere – com'è prima o poi costretto a fare, se vuole che il suo discorso risulti, davvero, universale – quell'atteggiamento di distacco critico che gli aveva permesso di mettere in questione sia la prospettiva del mito, sia l'idea stessa della religione. In tal modo egli è costretto a ridimensionare le sue intenzioni e la propria

Si pubblica qui il testo della Prolusione tenuta dall'autore il 14 dicembre 2001 a Trento, presso l'Istituto Trentino di Cultura, in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 2001-2002 del Corso Superiore di Scienze Religiose.

volontà di egemonia nei confronti, pure, di tali ambiti. E dunque, come mostra adeguatamente il percorso della riflessione occidentale, l'esito di una contrapposizione tra l'atteggiamento filosofico e la dimensione religiosa non è affatto un esito inevitabile: ed è appunto nello spazio aperto di una possibile collaborazione, pur nella reciproca autonomia, fra proposta religiosa e intenzione filosofica che voglio collocare, esplicitamente, il mio discorso.

Ma se il filosofo oscilla, come dicevo, tra l'elaborazione di una proposta complessiva per l'uomo e l'assunzione di un atteggiamento critico che nulla, tendenzialmente, risparmia, non risulta, tutto sommato, inutilmente complicata tutta la sua ricerca? Non finisce insomma la sua riflessione per essere inservibile, non solo nel quadro dell'esperienza quotidiana, ma anche rispetto ad altri tipi possibili di ricerca? E dunque, nel nostro caso specifico, quale apporto può dare la filosofia all'indagine autonoma che viene svolta dalle scienze religiose e dalla teologia? Io ritengo, e cercherò di mostrarlo anche in questa sede, che la prospettiva della filosofia sia capace di fornire spunti e stimoli significativi agli altri ambiti del sapere: in particolare a quelli riguardanti la sfera religiosa. Così come, viceversa e ben inteso, la filosofia stessa, da essi, è in grado di molto imparare, in un fruttuoso rapporto di interazione.

In ogni caso, comunque, si tratta di una sfida che va raccolta. Se infatti il filosofo viene chiamato a interessarsi di quell'ambito di ricerca che si rivolge al mondo religioso è possibile, forse, che il suo intervento consenta di vedere le cose non solamente da un altro, unico, punto di vista, ma da prospettive molteplici e fra loro differenti. Si tratta allora di fare, di fare davvero, l'esperienza di quel percorso che, riguardo alle tematiche religiose, la filosofia, con tutte le sue possibilità e con tutti i suoi limiti, è in grado quanto meno di indicare. Vediamo di provarci.

2. *I vari tipi di indifferenza*

Il mio tema rimanda alla possibilità di dire Dio e al problema di come parlarne nella nostra epoca: un'epoca che, nel mondo occidentale e da un punto di vista che appare largamente diffuso, risulta caratterizzata da ciò che viene chiamato, in generale, un atteggiamento di «indifferenza»: nel nostro caso, di «indifferenza religiosa». L'indifferenza religiosa assume molte forme, come emerge da rapporti e da ricerche di taglio per lo più sociologico.¹ Un tale fenomeno, schematicamente, può infatti presentarsi secondo queste diverse configurazioni: 1) Esso si manifesta, immediatamente, come indifferenza di fronte all'alternativa fra un'opzione religiosa e un'opzione che non fa affatto riferimento a prospettive derivanti da una religione, comun-

¹ Cfr. ad esempio, per quanto riguarda l'area italiana, i contributi di V. CESAREO et al., *La religiosità in Italia*, Milano 1995, e di S. BURGALASSI, *La religiosità degli Italiani e le sue ambivalenze di valutazione e di metodo in una fase di intensa e radicale trasformazione (svolta epocale)*, in «Rassegna di Teologia», 39 (1998), pp. 325-48.

que intesa. 2) Oppure esso si configura come indifferenza fra le diverse e possibili opzioni religiose, variamente determinate, nella persuasione che al «supermercato delle religioni» del mondo contemporaneo, almeno nelle forme che esso ha assunto in Occidente, si possa scegliere fra «prodotti» religiosi che si ritiene abbiano comunque tutti una loro validità. Una tale scelta, poi, sembra poter essere operata in base a quelle esigenze che, nelle varie circostanze, di volta in volta vengono a emergere, e a partire dall'idea, attiva sullo sfondo, che sia possibile, tenendo conto di questa offerta uniformata, mescolare, a seconda delle necessità di ciascuno, concezioni religiose che hanno radici e provenienze anche sensibilmente diverse. 3) Infine l'indifferenza religiosa può indicare quell'atteggiamento che – di fronte alle prescrizioni e ai valori proposti, secondo una gerarchia ben precisa, all'interno di una particolare confessione religiosa – non accoglie affatto tali prescrizioni in maniera incondizionata, non ne riconosce la disposizione gerarchica, ma li pone tutti sullo stesso piano, li considera modificabili a proprio piacimento e ritiene di poterli adattare, in maniera flessibile, alle situazioni concrete che di volta in volta si presentano. In ultima analisi, però, il giudice ultimo che deve decidere della legittimità di quest'applicazione di principi incondizionati alla vita quotidiana è lo stesso individuo: colui, appunto, che può trarre vantaggio da una tale benevola flessibilità da lui stesso introdotta.

In questo modo, allora, incontriamo un'indifferenza triplicemente articolata: quella che riguarda il rapporto fra il religioso e il non religioso; quella che investe le relazioni stesse fra le differenti religioni; quella che si manifesta, infine, nell'ambito degli stessi valori che, pure, dovrebbero essere accettati da chi riconosce di appartenere a una religione. E le conseguenze dei tre modi in cui l'indifferenza religiosa si può declinare sono, a ben vedere, del tutto analoghe. Nel primo caso si rischia di perdere la specificità dell'atteggiamento religioso in generale, favorendo così la confusione, ad esempio, fra il pensare e l'agire che sono propri del credente e quelli che contraddistinguono piuttosto il non credente. Nel secondo caso si rischia invece di perdere la specificità di un determinato atteggiamento religioso rispetto ad altri, favorendo dunque l'insorgenza di forme instabili di sincretismo tra religioni e culture che risultano ben diverse tra loro. Nel terzo caso, infine, si rischia di perdere la specificità che caratterizza l'atteggiamento individuale all'interno di un determinato contesto religioso, favorendo pertanto l'omologazione tra fedeli che intendono in modi differenti, e magari contrastanti, i dettami di una medesima confessione.

Non voglio insistere oltre su questi elementi, che credo rispecchino in maniera adeguata, per quanto riguarda i suoi aspetti religiosi, l'attuale situazione del mondo in cui viviamo: quel mondo cioè dominato, se non dal cristianesimo come religione esplicitamente professata, da una cultura che risulta permeata fino in fondo da elementi cristiani, seppure non sempre consapevolmente vissuti. Né, sia ben chiaro, intendo dare la mia ricetta – l'ennesima, probabilmente, e non so quanto richiesta – per evitare i problemi

che una tale situazione comporta: giacché si tratta di processi che solo in parte possono essere governati, al di là di ogni buona intenzione. E neppure infine, sembrando non resti altro da fare, voglio esortare ad assumere atteggiamenti diversi, capaci di ripristinare le differenze fra ciò che, nei vari ambiti presi in esame, risulta variamente confuso: perché non è questo – un esortare più o meno edulcorato – il compito della filosofia. Desidero invece fornire alcuni spunti che consentano di comprendere l'insorgere dell'indifferenza, il suo radicarsi, le opzioni di fondo che essa presuppone e le possibilità che, in un tale contesto, sembrano ormai obliate. Infatti solo a partire da qui sarà possibile impostare di nuovo, in maniera adeguata, un discorso che rifletta sull'in base a che cosa, sul come e sul perché «dire Dio» nella nostra epoca.

3. *L'indifferenza come problema di fondo*

D'altra parte, a ben vedere, quello dell'indifferenza religiosa è solo un aspetto del più complesso rapporto con il divino che s'impone nel mondo d'oggi. Anzi, si può dire che, nell'esperienza da noi tutti vissuta negli ultimi tempi, è stato un altro il motivo emergente: quello del ritorno, a pieno diritto, delle religioni nella vita degli uomini, sulla scena della loro storia e, addirittura, come motore di questa storia stessa. Le vicende legate a quella serie di tragici atti che sono stati messi in opera in nome di una ben particolare, marginale e distorta concezione dell'Islam lo dimostrano abbondantemente. E, come sempre accade in questi casi, l'insorgere minaccioso e l'intransigente rivendicazione di una specifica forma di identità religiosa ha sollecitato il recupero, in maniera specularmente contrapposta, di un'altra identità: quella cristiana, appunto, da alcuni addirittura rivendicata, per fini politici, nello scenario, storicamente scorretto e politicamente pericoloso, di uno «scontro di civiltà». Sembra di conseguenza che la questione dell'indifferenza religiosa possa ritenersi in qualche modo già lasciata alle spalle, oppure che essa debba, in ogni caso, essere superata, nella prospettiva di una «chiamata alle armi», purtroppo non solo virtuale, in nome di un cristianesimo rivendicato a fondamento dell'identità dell'Occidente.

Le cose, tuttavia, non stanno in questa maniera fin troppo semplice. È ben vero, infatti, che le religioni, rivendicando la specificità della loro proposta sia rispetto alle opzioni non religiose (a quella prospettiva dell'ateismo che sembrava essersi imposta definitivamente, seppure in forme diverse, tanto in Occidente, quanto nei paesi del «comunismo reale»), sia l'una nei confronti dell'altra, hanno acquisito da tempo, nuovamente, un'evidenza pubblica e un'importanza decisiva nelle vicende storiche. Ma resteremmo alla superficie se ci attenessimo solamente a queste indicazioni. Ciò a cui stiamo assistendo in questo tormentato periodo, infatti, non è solamente lo scontro, vero o presunto, fra tradizioni religiose caratterizzate da una ben precisa identità e non disposte a transigere su ciò che la costituisce. Quello che abbiamo sotto gli occhi è, piuttosto e soprattutto, la contrapposizione

fra due più generali e diverse concezioni del mondo: quella dominata dallo spirito della tecnica e del consumo, e quella animata dai legami religiosi. È appunto contro lo strapotere del mondo della tecnica che il religioso, a ben vedere, si ribella. Ed è su questo piano che un fronte comune fra le diverse religioni, al di là delle rispettive diversità, può forse essere stabilito.

Ecco allora che dobbiamo renderci conto del fatto che, molto spesso, ciò che chiamiamo «indifferenza», oggi, risulta l'espressione di un'ideologia ben precisa: quella espressa dal mercato, quella capace di diffondersi ovunque, in maniera globale (in tal modo suscitando alcune reazioni, da parte dei vari particolarismi locali, che sono sotto gli occhi di tutti e che si possono manifestare negli esiti propri del fondamentalismo). L'indifferenza, in quest'ottica, diviene davvero la cifra di un mondo in cui non si ha rispetto per l'altro, in cui tutto è uniformato dalla logica del profitto, in cui si può dimenticare a cuor leggero ciò che accade in altre parti del mondo. Non basta, allora, esortare a cambiare atteggiamento: è necessario, di nuovo, comprendere questa situazione, questo ulteriore legame tra l'indifferenza e il ritorno del religioso, se si vuole tentare, in qualche modo, di fare i conti con esso.

Ma per fare i conti davvero con l'indifferenza, e quindi per poter impostare in maniera adeguata la questione del «dire Dio» in una tale situazione, non possiamo neppure fermarci a una descrizione e a un'analisi dello stato vigente. Perché c'è un significato ancora più profondo del fenomeno dell'indifferenza che può riproporsi, attraverso una semplice, legittima domanda, in ogni situazione della nostra vita. Che *può*, ho detto, non necessariamente che *deve*. Ma tanto basta per mettere in crisi ogni pretesa di risolvere definitivamente un tale problema.

Di fronte a ogni situazione, infatti, possiamo chiederci il perché. Ciò non vuol dire, solamente, interrogarsi sulle cause di un determinato stato di cose, ricercandone una spiegazione adeguata. Ciò significa, anche e soprattutto, domandarsi il senso di ciò che abbiamo di fronte. Si tratta di una domanda che può riproporsi anche quando l'istanza di spiegazione è stata appagata. E quando si ripropone – legittimamente, lo ripeto – ogni legame, ogni coinvolgimento, ogni convinzione di fondo sono messi, almeno tendenzialmente, in questione. Viene meno, cioè, il riferimento a quell'orizzonte preliminare, gerarchicamente sovraordinato, che mi consente di dare senso a ogni mio rapporto con le cose e con gli altri uomini. E tutto risulta posto sullo stesso piano. Tutto può essere, davvero, omologato.²

Emerge in tal modo il motivo profondo che provoca l'insorgere dell'indifferenza: è il venir meno di quel punto di riferimento, unico o molteplicemente articolato, che consente all'uomo di orientarsi nella propria vita. Questo punto di riferimento, se vuol essere tale, deve porsi a un livello ulteriore, radicalmente diverso, rispetto a ciò nei confronti di cui esso consente di orientarsi. Se dunque si mette in questione un particolare orizzonte

² Ho approfondito la distinzione fra «senso» e «spiegazione» nel mio volumetto intitolato *Tre domande su Dio. Un «game book» filosofico*, Roma - Bari 1998.

di riferimento, magari quello tramandato dalla tradizione, se si mette in questione, addirittura, che vi sia un qualsiasi punto di riferimento, allora tutto è ricondotto sullo stesso piano, indifferentemente.

Questa, a ben vedere, è la condizione di ciò che, a partire dall'ultimo scorcio del Settecento, è chiamato «nichilismo»: l'imporsi del «nulla» come spazio dell'indifferenziato, al di là di ogni pur possibile, ma solo apparente, differenziazione. Giacché ogni prospettiva di differenziazione, e ogni gerarchia che si può prospettare nelle scelte eventualmente compiute, finiscono per ricadere, come direbbe Hegel, «nel medesimo vuoto abisso» dell'indeterminatezza del «nulla».³ È appunto rispetto a una tale situazione, da sperimentare fino in fondo, è davanti a questo senso radicale di «indifferenza», che dobbiamo allora porci, finalmente, il problema del «dire Dio» nella nostra epoca. Il che vuol dire in special modo, lo ripeto, che è necessario interrogarsi su quali sono le condizioni che ci consentono – oggi, certamente, ma non solo oggi – di parlare di Dio e, soprattutto, che bisogna chiedersi come possiamo farlo e perché, in definitiva, lo dobbiamo fare.

4. *Dire Dio*

In generale, come ben sappiamo, per il cristiano la possibilità di «dire Dio» si fonda sulla rivelazione, cioè sull'evento con il quale Dio stesso si comunica agli uomini. In questa «autocomunicazione» di Dio Egli dice chi è, dice che cosa ha fatto e continua a compiere con la sua opera, dice che cosa vuole che gli uomini facciano per entrare in rapporto con Lui e per mantenersi in un tale rapporto. Appare dunque chiaro, anche da queste poche battute, che il «dire di Dio» agli uomini è appunto la condizione del «dire Dio» da parte degli uomini.

Ma in che modo è possibile, per l'uomo religioso, fare esperienza di questo «dire di Dio»? Due, in generale, sono le possibilità che gli sono offerte: l'una fa riferimento all'«immediatezza del coinvolgimento», l'altra rimanda alla «mediazione della testimonianza». Il primo caso è quello che si realizza nell'evento della conversione: anche se, naturalmente, non solo in esso. Espressioni di intenso coinvolgimento religioso, sollecitate e rese possibili da una sorta di «vocazione», intesa come una metaforica chiamata, e concepite come risposte ad una «parola» che appella, sono infatti anche la preghiera, il rito, l'azione liturgica. Emerge qui la possibilità di pensare l'esperienza di un incontro che, d'altra parte, non è detto sia suscitato da parole esplicitamente articolate, ma che può realizzarsi nelle forme paradossali sollecitate da una «parola silenziosa», ma non per questo inespressiva,

³ «Lo scetticismo che termina con l'astrazione del nulla o con la vacuità non può da questa procedere oltre, ma deve aspettare se gli si possa mostrare un che di nuovo per gettarlo nel medesimo vuoto abisso»; G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, «Introduzione», capoverso 7, trad. it., Firenze 1998, p. 52. Sui vari significati del termine «nichilismo» si veda F. VOLPI, *Il nichilismo*, Roma - Bari 1997.

da una specie di «tocco», invece che da un esplicito messaggio, attraverso cui l'appello divino sembra attuarsi.⁴

È tuttavia nell'esperienza mistica che la potenza salvifica della «parola di Dio», con la sua capacità di immediato coinvolgimento, viene vissuta nella maniera più straordinaria. Qui, infatti, il presente, l'«oggi», diviene davvero il luogo di una rivelazione sempre rinnovata. Questo è il luogo, in altre parole, nel quale l'irruzione della parola favorisce il distacco da una quotidianità inautenticamente vissuta e permette di metterla radicalmente in questione.⁵

Come ho detto, però, la «parola» di Dio non è solo quella che, per il cristiano, sempre e di nuovo può annunciarsi nel presente. Essa è anche, e soprattutto, la parola che proviene dal passato. Si tratta di una parola che si trova ora depositata nel *corpus* dei testi sacri, cioè nell'Antico e nel Nuovo Testamento; si tratta di una parola che risulta mediata da una catena testimoniale e che dice dunque, e attesta, di precedenti incontri di Dio con l'uomo. Assumendo la forma della Scrittura, allora, la «parola» di Dio si dà nelle parole degli uomini. Si tratta insomma di una parola che in sé già risulta relazione, e che è tale, appunto, assumendo forme adatte all'interlocutore e da lui recepibili.⁶

Questo accade già nell'ebraismo, dove alla dimensione «acustica» della rivelazione divina, più volte ribadita nel racconto scritturale, si aggiunge il decisivo riferimento al testo stesso. Per il cristiano tuttavia, oltre a questo aspetto, c'è, ben lo sappiamo, molto di più. La Parola di Dio – quella parola che è relazione nella misura in cui si fa adatta all'interlocutore, quella «parola silenziosa» ed eternamente presente che è rivolta all'uomo – è Dio stesso nella persona del Figlio. Il comunicarsi di Dio all'uomo prende dunque forma concreta non solo in un testo, ma anzitutto nella carne che accoglie il Verbo. Ciò significa che il «dire di Dio», nonché la possibilità di dire Dio da parte degli uomini, sono dati non solo dalle parole depositate nella Scrittura, ma soprattutto dalla figura stessa del Cristo come immagine del Padre.

Questa concezione, bisogna sottolinearlo, riconosce enormi possibilità al linguaggio dell'uomo: anche se non pochi, in parallelo, sono i pericoli a cui essa lo sottopone. Infatti, ripeto, è ben vero che noi possiamo dire Dio in virtù dell'autocomunicarsi di Dio all'uomo. Ma, appunto, un tale autocomunicarsi avviene nel tessuto delle parole e della carne dell'uomo stesso. Il che significa, da un lato, che il linguaggio e il corpo dell'uomo, insieme, risultano santificati: divengono cioè il luogo in cui si realizza davvero un'eccedenza, una sporgenza verso ciò che li trascende. Dall'altro lato però, proprio perché è nelle parole e nella carne dell'uomo che avviene questa rivelazione, c'è il rischio costante che l'eccedenza che essa comporta

⁴ L'ossimoro della «parola silenziosa», com'è noto, è introdotto da S. Agostino nel libro XI delle *Confessioni* per indicare la seconda Persona della Trinità: il Verbo già operante prima della creazione.

⁵ Cfr. a questo proposito A. MOLINARO - E. SALMANN (edd), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Roma 1997.

⁶ Cfr. P. CODA, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Milano 1997.

sia appiattita su di un livello umano, esclusivamente e troppo umano, e che risulti in tal modo inibito ogni riferimento a uno spazio di ulteriorità.

La parola umana, dunque, è sempre sottoposta al pericolo di rinchiudersi in se stessa e di riportare ai propri schemi tutto ciò a cui si riferisce. Insomma: il Dio che si fa uomo, proprio perché assume la carne dell'uomo, offre all'uomo stesso – e al suo linguaggio, quale caratteristica che contraddistingue nel modo più proprio l'essere uomo dell'uomo – una prospettiva di liberazione, di apertura, di trascendimento. L'uomo, a sua volta, può accogliere questa possibilità, questa eccedenza che gli viene rivelata e che lo attraversa nel suo stesso parlare, oppure può esorcizzarla, assumendo ed esaltando le determinazioni della propria finitezza.

Ecco perché l'ermeneutica cristiana, sviluppatasi dai Padri della Chiesa fino ai giorni nostri, ha appunto avuto come scopo quello di individuare in che modo, nelle parole umane con cui Dio si è manifestato, è possibile rintracciare la «parola» di Dio, svincolando il dire dell'uomo dalla sua limitatezza, recuperando quella riserva di ulteriorità che lo contraddistingue nel profondo. Ciò è avvenuto in molte forme, che corrispondono in generale ai diversi livelli di senso che sono propri dell'interpretazione scritturale. Non ci si può solamente attenere, infatti, a quello che possiamo chiamare il «grado zero» dell'interpretazione, cioè alla comprensione della lettera di un testo. Ben presto emerge – è esperienza comune – un'irrequietezza di fondo, che è motivata proprio dall'opacità della lettera, la quale suscita nuovi interrogativi e spinge quindi a tentare ulteriori interpretazioni. La parola viene perciò intesa, di volta in volta, come 'metafora', come 'allegoria', come 'simbolo'. Il testo, anche al di là del suo esplicito dettato, risulta prodigo di insegnamenti per questa vita o di indicazioni sulla vita futura. Al di là della ricostruzione storica e degli approfondimenti filologici – pur decisivi, ben inteso, per evitare letture ingenuie o declinazioni fondamentalistiche del testo sacro – il credente si sente insomma chiamato a recuperare, per queste molteplici vie dell'interpretazione, il senso autenticamente religioso della parola: quello che fa davvero di essa, in virtù della sua capacità di «andare oltre», il veicolo di un legame, cioè di un *religamen*, con il divino.⁷

Tutto questo, però, non è facile da realizzare e, soprattutto, è difficile da conservare. Come ho già segnalato, infatti, resta nel dire dell'uomo una costante oscillazione fra apertura e chiusura: fra quella parola umana che risulta trasfigurata in virtù del fatto che, in essa, si realizza l'autocomunicazione di Dio, e che dunque appare come il luogo privilegiato in cui il rapporto con Dio può essere salvaguardato, e quella stessa parola, invece, in cui l'annuncio risulta, per dir così, rinchiuso, tradito dalla sua espressione nella lingua dell'uomo. Resta l'oscillazione fra il recupero di quell'apertura che il linguaggio, per il cristiano, mantiene e il rischio, insito nel discorso umano, di ricondurre l'alterità entro le proprie categorie. Resta insomma

⁷ Cfr. in proposito i volumi di G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma 1997, e di F. BIANCO, *Introduzione all'ermeneutica*, Roma - Bari 1998.

l'oscillazione fra eccedenza e immanenza di quella parola con la quale l'uomo può rispondere all'autocomunicazione di Dio e ricercarne le tracce nel proprio stesso dire. Questo è dunque il modo in cui il discorso su Dio è ricondotto all'orizzonte delle sue possibilità. E appunto fra queste possibilità si gioca, si è sempre giocata, la sfida di «dire Dio».⁸

5. *Dire Dio oggi*

Oggi questa sfida si gioca, come abbiamo visto, nel quadro di una diffusa indifferenza per le questioni religiose. Nell'epoca in cui viviamo, insomma, non è più sufficiente definire la condizione di un possibile discorso su Dio (cioè, come abbiamo mostrato, il fatto della sua preliminare autocomunicazione). Né basta individuare il come, il modo in cui un tale discorso è possibile (lo sfondo, cioè, di oscillazione fra quell'apertura e quella chiusura che, come abbiamo visto, sono insite nella struttura stessa del linguaggio). Nell'epoca dell'indifferenza religiosa, invece, è necessario porre, con forza e senza infingimenti, la domanda sul perché parlare – ancora? – di Dio.

Ma se la domanda va posta con chiarezza e decisione, la risposta non può essere affrettata. Essa deve risultare a tono. Come già dicevo, essa non può avere semplicemente il carattere di una mera esortazione a credere o risultare l'espressione di una pur convinta professione di fede. Tutto ciò, infatti, non basta a scalfire il «muro di gomma» dell'indifferenza. Bisogna invece approfondire in maniera adeguata sia lo spazio della domanda, sia l'ambito in cui si collocano le possibilità di una risposta. È questo, dicevo, il compito del filosofo. Ma, sia ben chiaro, la scelta di ammettere una tale domanda, così come la scelta di dare ad essa una particolare risposta, sono entrambe demandate alla libera valutazione di ciascuno. Posto tuttavia, di nuovo, che sia chiaro il quadro in cui ciascuno si trova a scegliere.

Il quadro di riferimento, oggi, è appunto quello in cui il problema del dire Dio può anche non essere posto. Anzi, lo si è sottolineato prima, nel contesto occidentale un tale problema per lo più non viene posto affatto. Perché altra, in verità, è la concezione del linguaggio che predomina: una concezione nella quale tutto rischia di essere ricondotto all'immagine che la parola può darne. La parola, propriamente, non è più 'medio' di un rapporto, espressione di un'eccedenza. Essa è piuttosto strumento, 'mezzo': in primo luogo mezzo di trasmissione di informazioni, mezzo di predominio su di esse, mezzo di riproduzione di simulacri del reale.⁹

Tutto, allora, può essere riportato all'interno dell'ambito chiuso del parlare. Tutto si risolve nell'appiattimento di una parola che si riproduce senza senso, disseminandosi come una chiacchiera da *talk show*. Per riprendere,

⁸ Cfr. P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Dire Dio*, trad. it., Brescia 1978.

⁹ Ne è una riprova il modo in cui la tematica della comunicazione è affrontata negli odierni trattati di semiotica: cfr. ad esempio U. VOLLI, *Manuale di semiotica*, Roma - Bari 2000.

adattandola alle circostanze, la ben nota formulazione gadameriana: l'essere che può venir compreso è linguaggio. Il che significa, nel caso specifico, che la rivelazione viene a trasformarsi in apparenza; che il «dire di Dio» finisce per risolversi nel dire dell'uomo, e che dunque, propriamente, esso è destinato a scomparire in quanto tale. Venendo meno la distinzione fondamentale fra questi due livelli – fra l'umano e il divino – si determinano insomma le condizioni, nel linguaggio dell'uomo, per l'imporsi dell'indifferenza. E in tal modo l'indifferenza è in grado di estendersi per ogni dove, senza incontrare troppe resistenze. Nulla, dunque, è più in grado di coinvolgere, giacché, indifferentemente, «tutto è nulla». L'epoca dell'indifferenza religiosa, dominata da un linguaggio incapace di dire altro da sé, è l'epoca del nichilismo compiuto.

Ma noi sappiamo che questa non è l'unica possibile concezione del linguaggio. Linguaggio è anche altro: anzi, è soprattutto altro. La parola dell'uomo è un atto di apertura. Parlando ad altri, parlando di altri, viene realizzato un legame e, nel contempo, è stabilita una differenza; è attuato un coinvolgimento all'interno della medesima prospettiva – quella che, magari, è il parlante ad imporre con il suo dire – e, parimenti, viene ribadita l'estraneità di colui o di colei o di ciò che, nel discorso, si cerca di coinvolgere. Linguaggio, da questo punto di vista, è sempre «metafora», in un senso originario del termine: trasposizione del mio dire in uno spazio di ulteriorità attraverso l'uso di quelle parole che mi sono familiari. E proprio valorizzando questo carattere «metaforico» della lingua e muovendo da esso è possibile sviluppare un'effettiva «etica della comunicazione».

Certo: in tal modo, parlando, ci troviamo nuovamente sottoposti a un'oscillazione. Oscilliamo tra coinvolgimento e distacco, tra apertura e chiusura, tra affidamento e volontà di dominio: tutti eventi che sono mediati dalla parola. Ciò, a ben vedere, vale non solo per il linguaggio religioso, ma, più in generale, per la nostra stessa esperienza quotidiana di esseri parlanti.

Nel «dire Dio», però, questa situazione si presenta in maniera emblematica. Nel «dire Dio» c'è, da parte dell'uomo, la possibilità di recuperare quella tensione verso l'ulteriorità che, nell'oscillazione di coinvolgimento e distacco, è in generale all'opera ogni qualvolta l'uomo parla. In tal modo recuperando, altresì, quel rapporto con l'altro, comunque rischioso, che è garanzia del fatto che l'indifferenza non ha, poi, l'ultima parola.

Si tratta insomma di scavare nella nostra stessa lingua, di metterne in luce tutte le potenzialità, di non accontentarsi di una soluzione univoca e semplificante, di comprendere ciò che contraddistingue nel profondo il nostro parlare, di riattivare possibilità antiche e nuove. Di tali possibilità il linguaggio religioso offre, come s'è visto, un'indicazione particolarmente felice. Il compito di «dire Dio» è infatti in grado di sollecitare all'apertura anche quei modi espressivi e quel pensiero, propri della quotidianità, che sembrano ormai prigionieri dell'indifferenza, e di mostrare all'uomo una possibile via d'uscita dalla situazione in cui tutto risulta ormai apparenza, in cui tutto sembra uguale. Ecco, insomma, delinearci una possibile risposta

al quesito in precedenza sollevato sul perché dire Dio nell'epoca dell'indifferenza religiosa.

Questa via resta, ben inteso, una possibilità. È il cristianesimo stesso, anzi, a richiedere che la particolare risposta a un problema, l'ipotesi di una soluzione, vengano intese non già come determinazioni necessarie, bensì quali opzioni possibili da sottoporre alla libera scelta personale. Il filosofo, e tanto più il filosofo della religione, non può che accogliere questa istanza e cercare di restarvi fedele. Perché in questo rinvio alla libera scelta è inscritto il suo compito, la sua vocazione più profonda: quella di comprendere ciò con cui, di volta in volta, egli ha a che fare, senza trasformarlo nella proiezione dei suoi desideri; quella, insieme, di approfondire un tale stato di cose e, dunque, di istituire differenze all'interno di ciò che appare indifferenziato.

Da questo punto di vista, allora, credo che possa essere riconfermata quella sinergia tra istanze del sapere ed esigenze del credere, pur nel riconoscimento della reciproca autonomia, che si è riproposta in varie forme, sebbene tutt'altro che di frequente, nella tradizione religiosa dell'Occidente. Era ad essa, in effetti, che facevo riferimento all'inizio. Appunto in questo spirito e con questa finalità – se si vogliono fare davvero i conti con l'epoca di indifferenza religiosa nella quale ci troviamo a vivere e con quel compito di «dire Dio» alla cui attuazione ogni cristiano risulta chiamato – spero dunque che non sia stata del tutto inutile la riflessione che, in questa sede, uno specifico approccio filosofico ha consentito di elaborare.