



RIFLESSIONI FILOSOFICHE SULLA PREGHIERA

STEFANO TROJANI

QUADERNI
DEL CONSIGLIO REGIONALE
DELLE MARCHE





QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

Ricordo con profonda amicizia il Prof. Renzo Armezzani per le lunghe conversazioni sul rapporto tra filosofia e preghiera.

Stefano Trojani

**RIFLESSIONI FILOSOFICHE
SULLA PREGHIERA**

Presentazione

Il volume di padre Stefano Trojani, frate minore del Convento “La Pace” di Sassoferrato noto per il tenace e decennale impegno per la promozione di attività e beni culturali nella nostra regione, affronta un tema particolare eppure di rilevante valore per la vita religiosa dei singoli e della comunità cristiana. La preghiera rappresenta un momento senza alcun dubbio significativo nell’esperienza di fede e qui viene ben rappresentata l’interpretazione che ne è stata data in alcuni classici della filosofia e della cultura moderna.

Mi piace ricordare, in proposito, il ruolo che la comunità cristiana ha avuto nella realtà delle Marche, ad iniziare dall’animazione economica legata alla traduzione sul piano operativo della dottrina sociale della Chiesa, all’impegno politico messo in campo con il Partito Popolare sturziano che nelle Marche ebbe un notevole peso elettorale, all’azione di resistenza negli anni bui della dittatura e alle iniziative dei cattolici nel secondo dopoguerra.

L’ascesa recente al soglio pontificio di una figura così foriera di innovazioni e al tempo stesso impegnata nella ripresa del messaggio originario del cristianesimo, quale è Papa Francesco, conferisce orizzonti inediti alla presenza della religione nella società, interpellandone tutti i suoi mondi vitali: l’economia, la politica e le istituzioni, la vita personale e quella collettiva organizzata in tante forme.

La preghiera come esercizio di spiritualità è quotidianamente presente nella vita delle comunità cristiane della nostra regione, espressa da secoli anche in una ricca presenza di conventi, monasteri e strutture ecclesiali. E’ opportuno ricordare che le Marche, così vicine al centro di irradiazione del francescanesimo, furono, fin dal XIII secolo, una delle aree italiane più coinvolte dal movimento ispirato al santo di Assisi. Ciò avvenne con insediamenti diffusi in città medio-piccole e con un attivo protagonismo in ambito assistenziale ed anche in quello del credito per contrastare l’usura.

Siamo ben lieti dunque che nella Collana dei Quaderni del Consiglio regionale delle Marche sia pubblicato un testo di uno studioso francescano che affronta un

problema assai impegnativo sul piano della teoresi e dell'approfondimento filosofico, connesso con un'identità religiosa diffusa ed operosa nei nostri territori e che si richiama ad un momento fondamentale dell'esperienza di fede e di vita di tante persone.

Vittoriano Solazzi

Presidente dell'Assemblea legislativa delle Marche

P r e f a z i o n e

Razionalità e fede religiosa. Fecondità di un rapporto

L'interpretazione filosofica della preghiera all'interno del più complessivo fenomeno della religione: è questo il tema affrontato, con rigore e in bella forma espositiva, da padre Stefano Trojani nella sua ricerca per l'esame di laurea in Pedagogia discussa tempo fa, nell'anno accademico 1977/78, con il prof. Italo Mancini, maestro urbinato di studi filosofici e di vita universitaria che per lunghi anni ha dato lustro nell'Ateneo feltresco alle Cattedre di Filosofia, Filosofia della religione e Filosofia del diritto. Questa ricerca, senza variazione di contenuto, viene pubblicata ora in volume nella Collana dei "Quaderni del Consiglio regionale delle Marche", grazie alla sensibile disponibilità del Presidente dell'Assemblea legislativa delle Marche, Vittoriano Solazzi.

Lo studio prende avvio da una definizione filosofica della preghiera e si articola poi in un serrato confronto con alcuni grandi interpreti della teoresi filosofica e teologica: Kant, Hegel, Marcel, Barth, Bonhoeffer. L'insieme delle analisi evidenzia un'idea che possiamo far coincidere con un pensiero del poeta romantico Novalis: "Il pregare è, nella religione, ciò che è il pensiero nella filosofia. Il senso religioso prega come l'organo del pensiero pensa". La preghiera, dunque, intesa come un dato fondamentale dell'esperienza religiosa. La preghiera nasce da un principio: l'uomo che vive a fondo l'autenticità delle proprie esperienze sente istintivamente l'esigenza di esprimersi attraverso una preghiera di lode e di ringraziamento. Con la preghiera ci portiamo dunque nel cuore di ogni religione. Ma essa si presenta anche come un atto universalmente umano, con il quale si tenta di comprendere quale possa essere il significato della vita. Rivolgendosi alla divinità, l'uomo cerca non soltanto di penetrarne il mistero, ma anche di scavare nel mistero della sua stessa esistenza. E

allora, con Martin Heidegger possiamo affermare: “denken ist danken”, pensare è ringraziare.

La preghiera dà voce all’essere stesso dell’uomo che si pone in trasparenza alla luce di Dio, si riconosce per quello che è, e riconoscendosi riconosce la grandezza di Dio, il suo amore, la sua volontà di misericordia. Prima ancora che parola, prima ancora che pensiero strutturato, la preghiera è percezione della realtà che fiorisce nella lode, nell’adorazione, nel ringraziamento, nella richiesta di pietà. Negli *Scritti teologici giovanili* Hegel mostra come la religione non sia semplicemente una scienza intorno a Dio, ai suoi attributi, ma sia qualcosa che interessa profondamente il cuore e che ha influenza sui nostri sentimenti, sulla determinazione della nostra volontà.

Ma è da mettere in conto anche il valore della socialità, e ce lo ricorda Carlo Bo: “Chi prega di per sé sta tra gli altri, non esclude il mondo ma anzi del mondo fa il suo primo modo di confronto con Dio. Chi prega non porta soltanto ai piedi di Dio le sue pene e le sue maggiori ambizioni, porta la voce di tutti. Ma sia ben chiaro un fatto, la partenza è sempre personale, interiore, mentre l’arrivo sarà comune, sarà di tutti, sarà di un popolo che nell’attesa e nella possibile presenza di Dio ha cominciato a intravedere il proprio riscatto”.

Preghiera e filosofia, due contesti da intendere non come un binomio semantico di tipo oppositivo: da un lato le leggi del pensare, dall’altro le leggi del pregare; da un lato uno strumento di fede, dall’altro uno strumento di indagine critica. Suggestivo il pensiero con cui Italo Mancini esplicita il rapporto: “Il massimo della filosofia, nel suo portento metafisico, è quello di poter parlare su Dio; il massimo della teologia, il suo abc, è il poter parlare con Dio”. Paul Ricoeur ne vede la connessione possibile: “La filosofia non è semplicemente critica ma è anche nell’ordine della convinzione. Ed anche la convinzione religiosa possiede una dimensione critica interna”. E’ come dire che la polarità tra critica filosofica e fede, considerata spesso come opposizione polare, può al contrario rivelarsi una complementarietà di prospettive, e addirittura una reciproca implicazione. Potrebbero, preghiera e filosofia, reciprocamente autenticarsi. Il mondo della fede evidenzia l’impossibilità teorica di chiudere la condizione umana entro gli stretti parametri di una pura immanenza. D’altro lato, il pensiero filosofico può disporsi come revisione critica dei molteplici aspetti dell’esperienza religiosa. E, in ordine a questo, non potrà non riconoscere il nucleo

originario della preghiera, l'attitudine dell'uomo a rapportarsi con la dimensione dell'ulteriorità.

Così, un'autentica ricerca filosofica non potrà riproporre la contrapposizione tra sapere e fede. Entrambe, filosofia e preghiera, sono mosse dal tentativo di far luce sull'autenticità della condizione umana, ed oggi particolarmente esprimono il senso profondo di crisi che segna la civiltà occidentale. Possono coesistere, ricerca dell'universale, propria della filosofia, ed esperienza individuale, caratteristica della preghiera. La loro relazione può attivare un movimento di pensiero e di amore, e in questi possono convivere gli spazi orizzontali della storia e quelli verticali della trascendenza. E' quanto avvertiva Edith Stein, nella sua illuminante esperienza spirituale: "La mia ansia di verità era divenuta una continua preghiera".

Anche per Kant, il genio del criticismo, si tratta di mondi differenti ma non per questo autoescludentisi. La preghiera, come la religione, è caratterizzata dalla immediatezza della relazione personale con l'Assoluto, la filosofia utilizza la mediazione della comprensione razionale per decifrare i rapporti tra l'uomo e il mondo. Ordine logico del pensiero, da un lato, ed esperienza viva della trascendenza, dall'altro. Ma dall'uno nasce l'altro. Lo spazio della fede, della preghiera come invocazione, nasce dalla crisi della rappresentazione, dalla crisi del conoscere come giudicare, è, potremmo dire, lo spazio lasciato libero dalla crisi della rappresentazione. Dove si arrestano le possibilità del conoscere kantianamente valido, lì si apre lo spazio della speranza e della fede che si fondano sul sapere pratico, la ragione non nel suo uso teoretico ma nel suo uso pratico. E' quanto sostiene Kant al termine della *Critica della ragion pura*, nella *Dottrina del metodo*, laddove formula tre celebri domande: a) Che cosa posso conoscere?, b) Che cosa debbo fare?; c) Che cosa posso sperare?

Kant non è il distruttore dell'istanza religiosa. Negata sul piano del sapere incontrovertibile, la religione ha il compito di operare nel vasto e fondamentale ambito della vita morale. Per questo Dio è il supremo garante dell'ordine morale, cifra di quella religione naturale che è iscritta nel cuore dell'uomo. "La religione di Kant – ha scritto Italo Mancini – presenta un legame con il mondo dei fini assoluti di cui realizza, nel segno della speranza, la necessità fatta valere dalla 'dialettica' della vita morale" (*Kant e la teologia*, Assisi, 1974). In Lezioni di etica Kant esibisce

fondate ragioni per dimostrare che “la religione è ciò che dà consistenza alla vita morale”.

In un volume di qualche anno fa, Carlo Maria Martini (Cfr. *La dimensione contemplativa della vita*, Milano, 2009) ha messo in rilievo come l’atto del pregare costituisca un aspetto centrale in una dimensione contemplativa della vita. L’uomo odierno, che ha bisogno di interrompere il frastuono e far luogo all’ascolto, farà bene a restituire il primato alla preghiera personale. C’è bisogno di un tempo “esclusivo”, espressamente dedicato alla preghiera, che non vuol dire, tuttavia, tempo confinato in una sfera di separatezza dalla vita. Né esso distoglie dall’azione, ma, all’opposto, la sostiene e la vivifica. La preghiera corrisponde alla struttura profonda della persona umana, creatura che “sporge” sul mistero e che anela a trascendere l’esperienza contingente e la curva dei giorni.

Galliano Crinella, Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo

INTRODUZIONE

Parlare da un punto di vista filosofico della preghiera risulta estremamente complesso, se esso non fosse affidato a testi precisi. La sua complessità è data, da una parte, dal fatto che porre la preghiera come oggetto specifico di una riflessione manifesta come tale una estrema esiguità, dall'altra, proprio lo stesso tentativo di porla a oggetto potrebbe portare a una sua illecita enfattizzazione. Per questo ci siamo affidati ad autori come Kant, Hegel, Marcel, che nonostante le loro diversità hanno in qualche modo trattato della preghiera.

Con questo non diciamo di aver superato la sua complessità, né crediamo di essere caduti nel vizio di spiegare *l'ignotum per ignotius*, poiché questa seconda complessità è di altro genere: essa consiste nel fatto che tali autori, pur avendo fatto oggetto specifico la preghiera, hanno comunque detto qualcosa su di essa, inserendola nel loro discorso sulla religione (Kant, Hegel) o nel loro discorso metafisico (Marcel) o teologico (Barth, Bonhoeffer). La sua complessità, quindi, deriva proprio da questo inserimento nell'ampiezza di tale discorso, per cui abbiamo dovuto, anche se sinteticamente, ripercorrere le linee generali all'interno delle quali la preghiera assume le sue diverse configurazioni. Quindi, dopo un primo capitolo teoretico, in cui si esamina la fondazione filosofica e antropologica dell'atto orante, un capitolo che per necessità ricalca temi apologetici, siamo passati ai vari autori, dove la preghiera viene vista o nella sua funzionalità (da bandire, se è intesa come accaparramento di favori divini, o da tenersi, se aiuta l'intenzione morale – Kant); o come espressione interiorizzata dell'assoluto (Hegel), o come apertura all'essere e fondamento ontologico dell'uomo (Marcel).

Abbiamo, infine, aggiunto per necessità dialettica un capitolo su Barth e Bonhoeffer, il cui senso dovrebbe consistere nel ribaltamento radicale della speculazione filosofica circa la preghiera. La voce di questi due teologi: l'uno dell'infinita differenza qualitativa (Barth), l'altro del mondo adulto e del cristianesimo non religioso né metafisico; mentre segna da una parte un radicale correttivo della preghiera come espansione esagerata di virtualità psichiche (il sentimento, per es.), dall'altra le restituisce un significato cristiano, per cui la preghiera più che essere un movimento dell'uomo verso Dio è una parola (o dono) di Dio offerto all'uomo, sia nel segno del totalmente Altro, sia nel segno dell'essere di Cristo.

CAP. I

PER UNA DEFINIZIONE FILOSOFICA DELLA RELIGIONE

1. PREGHIERA, FILOSOFIA, RELIGIONE

La preghiera non ha mai trovato molta attenzione nella speculazione filosofica. Hegel a proposito ha scritto: “... *la filosofia non è mai edificante*”.

La filosofia infatti si sviluppa come indagine sulla realtà e il suo fine è la comprensione razionale dell'esistente nella sua totalità.

Le modalità della ricerca filosofica sono logiche dinamiche della ragione che si chiede il fondamento ultimo delle cose e dei fatti. Da questo tessuto deriva e definisce, nella circolarità del ragionamento, verità presunte o definitive che nella connessione di un sistema stabiliscono una *Weltanschauung* capace di orientare l'uomo nel suo cammino storico verso un traguardo preciso, per cui prende senso e significato ogni suo atto e pensiero.

Se il filosofare si presenta inizialmente come pura attività di ragione, in seguito investe tutto l'uomo condizionando il suo dinamismo pratico. La preghiera, nella sua accezione più comune, qualunque ne sia la forma, parrebbe collegarsi più agli aspetti pratici, alla vita del volere, dell'amare che a quella dell'*intelligere*, del sapere.

Anche se se si sono sviluppate filosofie religiose, in senso assoluto la filosofia si distingue dalla religione; quest'ultima infatti contiene degli elementi che la filosofia sembrerebbe escludere, come il culto, l'adorazione, la preghiera. Con questo però non si vuol dire che una filosofia non possa essere religiosa. Copleston ha scritto in proposito: “*Qualunque cosa noi pensiamo che la filosofia 'dovrebbe' essere – anche se riteniamo, con Wittgenstein, che il suo compito sia quello di svelare gli elementi di schietto nonsenso e i bernoccoli che l'intelletto si è fatti battendo il capo contro i limiti del linguaggio – è perfettamente chiaro, come dato di fatto storico, che vi sono state*

filosofie le quali si lasciano propriamente definire religiose. La filosofia di Plotino ne è un esempio evidente per il mondo antico, il pensiero di Karl Jaspers lo è per il mondo moderno. Naturalmente, senza dimenticare i sistemi di filosofia induù¹.

Si può dare una filosofia religiosa, ma non per questo la filosofia ha come oggetto la religione, e tanto meno un suo elemento, anche se di primaria importanza come appunto la preghiera.

Il filosofo comunque non può negare il fatto della preghiera, collocandosi questo tra i più universali nella storia dell'uomo.

A due potrebbero ridursi i momenti in cui il filosofo incontra nella sua speculazione il fatto e la situazione della preghiera: primieramente, quando imbrocca la via del pensiero dell'Assoluto, o quando nell'esame della storia s'imbatte in concreto con l'uomo che prega e se ne domanda la ragione, le motivazioni, le finalità, il contenuto e il significato, perché, come diceva Ortega y Gasset, l'io e le sue circostanze vanno insieme.

La preghiera, come fatto dell'uomo, non può che essere la conclusione di un ragionamento, di conseguenza si potrebbe affermare che l'uomo, per giungere al momento della preghiera, ha filosofato e quindi, in certo modo, ha preceduto la specificità della riflessione seconda del filosofo, che sottopone il fatto della preghiera e/o dell'uomo che prega alla riflessione.

La nostra attenzione, nella presente indagine, si rivolge esclusivamente alla specificità della riflessione filosofica e ai suoi risultati sulla preghiera come azione dell'uomo, senza chiederci se il filosofo ha pregato o prega, perché anche questo non potrebbe non

¹ F.C. COPLESTON. *Religione e Filosofia*, trad. it. di L. Adler, Ed. La Scuola, Brescia 1974, p. 17.

essere che un atto di partecipazione all'atteggiamento più generale dell'uomo orante e alla fondazione del fatto della preghiera.

Parliamo di riflessioni sulla preghiera per delimitare l'orizzonte della ricerca, sia dal punto di vista formale come da quello del contenuto, tenendo conto che ogni fenomeno umano potrebbe essere ripensato da molti altri punti di vista.

A buon diritto si può quindi affermare che si tratta di una *questio selecta* della problematica filosofica e che viene rivolta in due direzioni: nella prima, accettata l'esistenza della preghiera come atto dell'uomo verificato storicamente, se ne delinea il processo formativo, se ne dichiara la sua qualificazione e le modalità entro le quali si struttura razionalmente e psicologicamente con una precisazione dialettica; nella seconda, attraverso esemplificazioni storico-filosofiche si procede alla individuazione di eventuali dottrine filosofiche sulla preghiera.

In concreto, la seconda parte, più estesa della prima, intende rispondere a questi interrogativi:

1. Esiste nel sistema filosofico kantiano un interesse, una dottrina della preghiera? Come si sviluppa e si giustifica?
2. La filosofia della religione di Hegel riserva spazio e ragioni alla preghiera?
3. Gabriel Marcel, nel quadro della sua filosofia, assume la preghiera come problema filosofico?

2. - LA RICERCA FENOMENOLOGICA DELL'ASSOLUTO

Il filosofo ritrova il momento della preghiera quando imbocca la via dell'Assoluto e quando esamina il vario configurarsi dell'attività umana nella storia.

“Sotto questo profilo, soltanto l’indagine poteva far emergere quella che Heidegger chiama la ‘pietas’ costitutiva del pensare come ‘domanda’ (das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens), il momento pio del filosofare, ‘la preghiera filosofica’”² .

La preghiera qui è assunta fuori dell’ambito della fede sia nel suo momento di formazione e sia in quello riflessivo, pur dovendo precisare che la fede potrebbe avere un interesse particolare sull’oggetto, come del resto anche discipline quali la teologia, la storia delle religioni, la psicologia, l’estetica, la mistica, la sociologia, ecc..., certo da punti di vista propri, ma fortemente incidenti sui diversi risvolti di questa particolare attività spirituale.

Fin dall’antichità, la preghiera è stato un argomento di ricerca per il pensiero filosofico. L’Heiler ha scritto “... era già un serio problema della filosofia antica”³. Ma lo stesso studioso aggiunge: *“Dai tempi di Senofane non è giunta a soluzione la domanda se e come si dovesse pregare. Alla fine dell’antichità il filosofo Massimo di Tiro ha redatto uno scritto particolare dal titolo: ‘Se si deve pregare’ (ob man beten darf). Questa domanda alla ragione filosofica della preghiera occupò i padri della Chiesa greca, così come i pitagorici, gli stoici e i platonici”*⁴.

Se la preghiera come problema occupa notevolmente l’interesse dei filosofi antichi e moderni, la letteratura al riguardo è abbastanza indicativa. Non altrettanto pare che si siano premurati di

² Citazione da F.S. PIGNAGNOLI: *La preghiera dei filosofi*. Note storico-fenomenologiche, Esperienze Fossano, p. 5.

³ F. HEILER, *Das Gebet, Eine Religionsgeschichtliche und Religionspsychologische Untersuchung*, 5. Auflage, Verlag von Ernst Reinhardt, München 1923, p. 203.

⁴ Ivi.

tramandarci testi di preghiere indicativi della *pietas* personale, come ha rilevato Cornelio Fabbro⁵.

La preghiera, come problema, si introduce nella filosofia accanto alla ricerca sull'uomo, il suo essere e il suo destino, sulle cose e la storia, accanto al problema di Dio e alle sue relazioni con l'uomo.

E' l'indagine sull'essere che avvia la mente alla religione come ad una esigenza assoluta per la soluzione dei problemi e delle esigenze spirituali dell'uomo.

La religione talvolta acquista un potere ed un'attrattiva così rilevanti da coinvolgere ogni altro interesse e da mettere in inferiorità la stessa filosofia, tanto che si è parlato di filosofia nella religione o di religione nella filosofia.

Per vie diverse, tanto la filosofia come la religione sospingono l'uomo o la mente dell'uomo verso la linea del sacro; se la religione orienta l'uomo verso Dio, necessariamente la filosofia lo propone, almeno come un'ipotesi, e per ciò stesso contiene in sé un'intuizione dell'Assoluto che successivamente potrebbe anche rifiutare, non trovandone la ragione sufficiente per ammetterne l'esistenza. Comunque anche il rifiuto contiene già in sé una intuizione di Dio o almeno, come sostiene il Lewis, della necessità di Dio⁶.

Si tratta di un orientamento, non tanto di una soluzione del problema di Dio, di conseguenza privo di valore conoscitivo, ma incorporante un richiamo alla religiosità, o per lo meno ad un rapporto di un ordine che fuoriesce dalla normale esperienza umana.

⁵ C. FABBRO, *Il problema della preghiera nel pensiero moderno*, in AA.VV., *La preghiera*, a cura di R. Boccassino, Vol. III, Ancora-Coletti, Milano-Roma 1967, p. 43. "... mentre la letteratura devota cattolica e protestante sulla preghiera è assai abbondante, scarsa, quasi inesistente è quella filosofica".

⁶ H.D. LEWIS, *Philosophy of Religion*, Teach Yourself Books, London 1965, p. 147. Per una maggiore comprensione del pensiero di Lewis, cfr. Copleston, *cit.*, p. 33, nota 20.

Qui ci pare opportuno far cenno ad un concetto della religione, almeno nell'accezione più universale, per poi stabilire eventuali discordanze e concordanze con la filosofia nel loro appello a Dio.

Ian Barbour adotta questa definizione: “*La religione definita in senso lato è un orientamento totale della vita riguardo a ciò che è giudicato degno di interesse e dedizioni fondamentali*”⁷.

Il Copleston, a proposito di questa definizione scrive: “*Mi sembra che se qualcuno unifica la propria vita in relazione a un ideale fondamentale a cui egli riconosce il diritto ad un'assoluta fedeltà da parte sua, il suo atteggiamento è religioso*”⁸.

Un'impostazione siffatta della nozione di religione viene a trascurare alcuni elementi, come la credenza e l'adorazione di Dio ritenuti, almeno dai pensatori occidentali, come essenziali della religiosità, ma si ricompensa nell'assunzione del riconoscimento di un progetto etico che si delinea come un ideale assoluto, dove, a dire del Copleston, vi si manifesta “*... in qualche modo quel senso del numinoso che Rudolf Otto scoprì alla base della religione*”⁹.

Rudolf Otto sostiene che la religione è un fatto primario originario nell'uomo, quindi la religione è assolutamente autonoma sia nei confronti della filosofia o ‘*del pensiero concettuale*’, sia da qualunque altro fondamento di carattere evolucionistico.

Per il pensatore tedesco la religione è un'esperienza *sui generis* che si sprigiona nell'uomo con un suo elemento tipico, inderivato, come un moto mistico a priori.

Questo elemento si pone al di là della ragione, la trascende e la supera come un qualcosa di irrazionale ed indicibile che genera una

⁷ La definizione suddetta è accettata dal Copleston, cit., p. 15.

⁸ Ivi.

⁹ Ivi.

tipica esperienza che chiama “sentimento religioso” o “*sentimento di essere creatura*”. Il Sacro, che forse meglio traduce lo Häring con ‘*il Santo*’, è ‘*il Numinoso*’, un qualcosa di tremendo e allo stesso tempo di affascinante. L’esperienza religiosa rivela questo principio trascendente la ragione, Dio, come totalmente ‘*Altro*’, cioè come un principio del tutto diverso dall’*umano*.

“A dir il vero, attraverso parecchie tesi equivocabili (specialmente il capitolo ‘*il santo*’ - o ‘*sacro*’ - come categoria a priori in *Das Heilige*, pp. 137-171), si era tirato addosso l’accusa di psicologismo. In conclusione, si può dire: la teoria di Otto, tutt’al più, si può chiamare uno psicologismo teologico; egli esclude la comprensibilità razionale di un oggetto religioso. La religione è un fenomeno della vita umana, non è il concetto di un oggetto, ma di una funzione”¹⁰.

Lo stesso Otto si è preoccupato di chiarire la sua intenzione; infatti, negli *Ausätze das Numinose betreffend* scrive che non intendeva ritenere ‘*santo*’ l’atto psicologico, bensì ‘*l’oggetto*’¹¹. Questo oggetto si avvicina con un cammino attraverso “la riflessione su di sé” e da questa alla “riflessione sul fatto”, tagliando via “la speculazione sublime”¹².

Dunque una definizione della religione non può essere tratta se non si riconduce l’attenzione nell’esperienza religiosa, perché soltanto in questa il fenomeno religioso viene vissuto e fatto proprio dall’uomo.

¹⁰ B. HÄRING, *Il Sacro e il Bene. Rapporti tra etica e religione*. Morcelliana, Brescia 1968, pp. 15-16. Cfr. anche nota 14.

¹¹ R. OTTO, *Ausätze das Numinose betreffend*, Stuttgart - Gotha 1923, p. VI.

¹² Ivi.

E' questa esperienza che può offrire, con le qualità personali con cui si manifesta, cioè l'intenzionalità e l'oggettività, la chiave di lettura del valore e del contenuto religioso, non la ristrutturazione del momento psicologico e la sua analisi.

L'intenzionalità dichiara il fine del moto religioso, l'oggettività a sua volta la tendenza dell'esperienza religiosa.

*“Perciò si può convenire - scrive lo Häring - con i critici di Otto che nella psicologia della religione – perché anche di questa si occupa Otto – il limpido intelletto in qualche misura si trova svantaggiato rispetto all'irrazionale e al sentimento”*¹³.

Max Scheler costruisce una fenomenologia della religione che tiene in maggior conto, nei confronti di Otto, l'oggetto religioso per evitare lo psicologismo e per non ricadere nell'equivoco di ridurre il 'sacro', inteso come categoria della ragione, che sull'apporto dei sensi verrebbe a costituire un qualcosa di aggiunto e non originariamente proprio dell'oggetto.

Scheler dirige la sua ricerca filosofica della religione sugli aspetti emotivi e pratici della coscienza. Nella vita emotiva si ha l'esperienza dei valori, che per Scheler sono oggetti intenzionali del sentire.

*“Il suo obiettivismo etico (vi è un mondo oggettivo di valori o essenze della vita morale) consente di combattere sia il nominalismo assiologico, sia il formalismo etico kantiano”*¹⁴.

La conoscenza umana per Scheler si realizza per diversi gradi:
a) Le scienze positive che si rivolgono alla realtà e guidano l'istinto di possesso e di dominio si esprimono come sapere induttivo;

¹³ R. HÄRING, *cit.* p. 16.

¹⁴ D. BONIFAZI, *Correnti del pensiero contemporaneo e cristianesimo*, 2. Dispensa 2/CPCC, Anno II, p. 73.

b) Il secondo grado è dato dalla conoscenza o sapere della struttura essenziale di ciò che è, il che vuol dire usare l'astrazione dalla cosa come si presenta nella realtà, superando il modo istintivo, rivolgendosi all'*apriori*, per giungere alla conoscenza delle essenze. Per Scheler l'*apriori* non sono le forme trascendentali della filosofia kantiana; nella fenomenologia scheleriana esistono due *apriori*; uno formale in senso kantiano e un altro materiale che restituisce il dato oggettivo, cioè la vera essenza.

Il soggetto pensante è in grado, indipendentemente dalla sua 'posizione', di accostarsi e percepire il dato 'oggettivo', l'essenza.

Per Scheler tutta la vita spirituale (non soltanto quella razionale) ha un contenuto *apriori*, cioè esprime essenze e valori. Anche i sentimenti hanno contenuti *apriori*; oltre un apriorismo razionale vi è quindi un apriorismo emozionale. Si sviluppa così una nuova sfera '*eidetica*' della fenomenologia: i valori intuiti 'emotivamente'¹⁵.

In questo modo di pensare, la vita emotiva acquista, nei confronti della gnoseologia tradizionale, capacità conoscitiva reale in una sfera di assoluta autonomia e irriducibilità.

Questa conoscenza non consiste soltanto nell'avvertire gli oggetti, rimanendo chiusa in sfera del tutto soggettiva e psicologica, ma diretta all'intuizione e all'espressione dei valori oggettivi, dati essenziali, eterni e universali.

Certo è possibile, dice il Bonifazi, “ ... *parlare di 'irrazionalità' (o di arazionalità dei valori), ma l'irrazionalismo (come il vitalismo) ha un significato particolare: Scheler ammette 'valori assoluti', 'eterni', 'oggettivi' come le idee di Platone o le*

¹⁵ Ivi, p. 74.

*essenze di Husserl. In lui l'irrazionalità dei valori, da un lato è la conseguenza dell'apriorismo emozionale (anche il sentimento ha un contenuto oggettivo, e non solo la ragione), dall'altro è garanzia della loro assolutezza”*¹⁶.

Il grado ultimo del conoscere ammesso dallo Scheler è il sapere metafisico, destinato a trascendere i problemi limitativi del sapere scientifico. Questa conoscenza opera in quella sfera del reale dove le scienze non hanno più capacità e competenza di assolvere la funzione conoscitiva.

La metafisica si rivolge, come a oggetto proprio, a Dio e all'uomo con l'intento di aprire e concludere un discorso sui significati e valori della vita, dell'uomo, dell'Assoluto.

*“La metafisica, per Scheler, è essenzialmente ‘antropologa’ e non vi è antropologia in senso metafisico senza teologia. L'antropologia pertanto è teistica; il problema dell'uomo implica il problema di Dio; la metafisica è ‘nata’-antropica, non ricerca dei primi principi della natura, ma della vita umana nella sua integralità”*¹⁷.

Questo addentrarsi nell'area della persona sollecita l'insorgere del problema di Dio, cioè del valore ultimo da cui si origina e a cui ritorna ogni altro, non soltanto come a semplice punto di riferimento logico, ma essenzialmente ontologico ed esistenziale.

L'esatta ed esaustiva comprensione dello scheleriano concetto di religione ed il suo fondamento rimanda al suo discorso sui valori, che, come già è stato detto, costituiscono oggetti intenzionali del sentire e dell'esperire.

¹⁶ Ivi, pp. 74-75.

¹⁷ Ivi, p. 75.

E' l'intuizione emozionale che prende coscienza dei valori, che cioè riesce a coglierli con un atto intenzionale del sentimento, che il filosofo della religione chiama sentimento puro, per evitare che venga confuso con l'istinto, come accade nel vitalismo. La condizione irrazionale dei valori peraltro non significa negare la ragione, ma fondare la totale, radicale indipendenza del sentimento da questa e rivendicare insieme l'autonomia dei valori stessi.

*“L'intuizione emozionale è appunto intuizione dei valori, che sono perciò fenomeni ‘emozionali’ appartenenti interamente alla sfera oggettiva (e non teoretica) ‘dell’amore o dell’odio, dell’attrazione o della ripugnanza’. In altri termini, per Scheler il valore non rimanda a nessun'altra cosa da cui aspetti il suo compimento; il valore non è da nulla completato e da nulla illuminato: è compiuto in se stesso, ha in sé la luce per illuminare quanto entra in relazione con esso”*¹⁸. Si evidenzia così il fatto della gratuità dell'intuizione del valore, che non rimanda ad alcuna struttura interiore e allaccia così la religione ad una nuova forma di apriorismo arazionale.

3 - L'APPROCCIO METAFISICO

Bisogna premettere anzitutto che l'accesso a Dio passa per la ricerca della soluzione del problema del mondo e dell'uomo.

“La nostra realtà umana, appena si orienta teoreticamente e praticamente non può fare a meno di assumere una determinata attitudine di fronte alla realtà assoluta di Dio, un'attitudine che

¹⁸ O. BETTINI, *La ricerca di Dio*, Pontificia Università Antoniana, 1977, p. 3, dispensa ciclostilata.

cambia il segno e il significato della nostra esistenza. E quanto si dice dell'individuo deve ripetersi della società"¹⁹.

Il filosofo si incammina alla ricerca di Dio dalla speculazione sulla realtà, così come si presenta alla sua esperienza. I mezzi che il filosofo adotta, si comprende facilmente, si adeguano al contesto culturale, scientifico e critico proprio del suo tempo.

Questo itinerario verso Dio, che potrebbe anche essere detto 'ricerca' – San Tommaso direbbe 'via' – quindi non dimostrazione o prova, parte dalla realtà così come si presenta alla esperienza umana. Abbiamo già accennato che gli strumenti di analisi di questa realtà mutano con il rinnovamento e l'arricchimento della mente umana, sia per l'apporto delle discipline scientifiche riguardanti la realtà mondana, sia per quelle che si riferiscono più propriamente alla realtà umana, scienze che si sono liberate dalla tutela filosofica e teologica e che hanno con meraviglioso sviluppo raggiunto una più profonda e piena penetrazione della realtà delle strutture e dei segreti della realtà.

Le caratteristiche dell'itinerario dell'uomo verso Dio, quello tradizionale e accolto dal filosofo classico, prendono come dato fondamentale un dato cosmologico che di tempo in tempo potrà rimanere evidente se si avvale di termini atti a soddisfare le esigenze delle nuove prospettive scientifiche e critiche²⁰.

“Ridotto alla sua estrema semplicità, l'itinerario che conduce all'affermazione dell'esistenza di Dio si articola in tre momenti fondamentali:

- *la constatazione di un fatto,*
- *l'applicazione di un principio,*

¹⁹ Ivi.

²⁰ F. VAN STEENBERGEN. *Dieu caché*, Louvain 1961, p. 181 e ss.

- *la deduzione d'una conclusione*"²¹.

Il mondo come si presenta all'indagine metafisica è una realtà totalmente fondata nella 'contingenza', cioè sulla non-necessarietà e che rimanda pertanto ad una ragione d'essere esterna.

Qui è fatta avanti la presenza dell'homo sapiens che intenzionalmente accosta le cose e se ne domanda la ragione. Le cose esistono insieme a lui, e dopo averne constatato una origine e una fine si muove alla ricerca d'una causa che soddisfi le esigenze della sua intelligenza inquieta.

Non sfugge alla mente umana un ordine primario che organizza quasi geometricamente la molteplicità, ma gli rimane insoddisfacente la pura constatazione della giacenza ontologica: sente l'attrazione profonda del principio fondante e conclusivo. Da questo stato inquieto l'uomo si muove verso il significato ultimo razionalmente legato alla pura ricerca di verità e di totalità, superando le distinzioni e la molteplicità.

Il Copleston ha scritto: *"E' anche evidente ... che l'uomo può prendere coscienza della propria situazione in un modo in cui, per quanto ne sappiamo, gatti e cani sono incapaci di riflettere sulla propria. Egli può rappresentarsela nel pensiero come una totalità e sollevare problemi intorno al significato globale della sua vita, nonché della storia umana in generale; è anche capace di conferire unità alla sua vita in relazione a valori o fini ideali che sono per lui oggetto di interesse fondamentale. E può fare ciò perché è uomo. Inutile a dirsi, non intendo affermare che chiunque si comporti effettivamente così, né che chiunque senta il bisogno di farlo; ma alcuni sentono certamente l'esigenza di un siffatto orientamento totale*

²¹ O. BETTINI. *La ricerca ...*, cit., p. 44.

della loro vita, e la filosofia può essere, almeno in parte, un tentativo di realizzare specularmente questo bisogno”²². Questa presa di coscienza è originata nell’uomo dal bisogno di uscire dalle strettoie del finito per approdare a quel principio che è l’Assoluto, cioè l’inizio, la continuità ed il fine degli enti.

E’ l’avventura dell’uomo nel Sacro e nel mistero.

Heidegger dice che il compito del filosofo è quello di tendere continuamente alla ricerca, “*perché vi è in generale l’essente e non il nulla*”²³.

La filosofia e di questa, in particolare, la metafisica, introduce l’uomo, dopo aver attraversato il mare agitato del movimento degli enti, alla riva tranquilla dell’Assoluto, dove le onde della molteplicità ontica si riposa nella quiete e nella certezza della verità.

Così la filosofia compie il suo approccio con la religione.

“La filosofia si presenta qui nel momento della sua più sincera umanità, in un fascino che non sfugge neanche alla coscienza più elementare. Già ai suoi primi passi, la filosofia si annuncia come ricerca dei “principi”, i quali sono già l’Assoluto stesso in comprensiva unità o lo esprimono nella dualità o molteplicità dei momenti che si tengono l’un l’altro. E più l’analisi affina, più intensa si fa la preoccupazione dell’Assoluto a partire dalla divinità dappertutto diffusa dagli Jonici, fino all’Intelletto distinguente di Anassagora, al Bene di Platone, al solitario Pensiero puro di Aristotele, all’Uno Impartecipato di Plotino. Con l’avvento del Cristianesimo, la sete del divino diventa il pungolo incessante di ogni pensiero filosofico, il cui valore viene giudicato in rapporto alla mancata o raggiunta soluzione del problema. Cosicché par quasi che

²² F.C. COPLESTON, *op. cit.*, p. 20.

²³ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla Metafisica*, trad. it. di G. Vattimo, Milano 1968, p. 13.

*la filosofia sia apparsa al mondo come una epifania nascente del divino, per modo che lo sviluppo e il ritmo del pensiero speculativo si fonde nello sviluppo ed è scandito dal ritmo che nella vita assume il problema religioso”*²⁴.

Tutto questo è riconoscere che l'uomo ha una predisposizione naturale alla religione e a riconoscere che la metafisica si muove per una spinta che può essere assimilata al bisogno religioso originario.

La mente dell'uomo cerca una verità che sottenda alla finitezza delle cose, che non si sente placata se non dopo aver trovato questa verità dell'Assoluto, non inteso però come un semplice dato teorico, ma come affermazione dell'esistenza dell'Uno, della Causa incausata. Questa coloritura, o forse meglio dire, impulso religioso della filosofia e più specificamente della metafisica non può e non dovrebbe far concludere, come ha concluso F. H. Bradley, che *“la filosofia postula e in definitiva si basa su ciò che può essere denominato fede. Possiamo dire che in un certo senso essa deve presupporre le sue conclusioni al fine di provarle”*²⁵.

Ci soffermiamo su questo punto per ben fondare sia la autonomia della religione, come del pari il fondamento autonomo della metafisica, per trarne di conseguenza definizioni appropriate sia dell'una che dell'altra, che qualifichiamo come trascendente, per distinguerla dalla metafisica immanente, per la quale il cammino verso l'assoluto non comporta certo un travalicare la realtà del mondo.

La religione che deriva da questa conclusione risulterebbe del tutto vanificata; la stessa metafisica diverrebbe religiosa o, come ha scritto il Lazerowitz, *“... un sostituto altamente intellettualizzato della*

²⁴ C. FABBRO, *cit.*, p. 11.

²⁵ F.H. BRADLEY, *Essays on Truth and Reality*, London 1914, p. 15.

religione”²⁶. In filigrana, la religione così giustificata si nasconde dietro la metafisica, sospingendovi miti propri e vanificandola in un tessuto completamente illusorio.

Ci sembra opportuno richiamare quanto il Copleston a proposito di questa prospettiva lazerowitziana appunta: *“Certo, un sostituto della religione, quale il Lazerowitz intende la metafisica, non è la stessa cosa della religione; ma egli pensa che la metafisica dell’Uno o Assoluto esprima ‘un considerevole rifiuto psicologico, causato dalla insufficienza della vita stessa’. In altre parole, il metafisico, secondo Lazerowitz, descrive il mondo come ‘apparenza’ e fa questo perché trova la vita insoddisfacente. Il mondo non è all’altezza del modello a cui dovrebbe corrispondere o a cui il metafisico vorrebbe che corrispondesse: per questo egli inventa un’altra sfera di realtà. Probabilmente Lazerowitz direbbe lo stesso della religione, almeno in quanto la religione implica la credenza in Dio, in un al di là, ecc...”*²⁷.

Lo stesso Copleston, poco prima, aveva giustamente fatto osservare che *“la metafisica trascendente non sia semplicemente una ripetizione di ciò che hanno detto alcuni filosofi o scuole, e che esprima un atteggiamento genuinamente personale”*²⁸. Del resto, come la pura ricerca scientifica non si pone come oggetto primario la ricerca di Dio, quindi la scienza non si caratterizza come fondamentalmente religiosa, neanche la metafisica di per sé è religiosa, ma postulando *“un fondamento metafisico dell’esistenza finita si basa su un’esperienza dei limiti unitamente ad uno slancio*

²⁶ M. LAZEROWITZ, *Philosophy and Illusion*, London – New York 1968, p. 28.

²⁷ C. COPLESTON, cit., p. 29.

²⁸ Ivi, p. 26.

*verso ciò che trascende e fonda tutti i limiti”*²⁹. Karl Jaspers parla di tensione dell’uomo come ‘*Existenz*’ (esistenza), che lo porta a riconoscere dei limiti, ‘situazioni-limite’, come ad es. la morte, e pertanto a sentirsi radicalmente insicuro nel suo esistere, e per analogia ed esperienza intravede l’insicurezza e la transitorietà, cioè la finitudine in tutto quello che si dice mondo, come pluralità e unità insieme di cose.

Ma lo Jaspers, quando mette l’uomo di fronte a questa realtà di finitudine, pur ammettendo che questo diviene consapevole di una realtà nuova, quella che il filosofo definisce il ‘*comprendente*’, lascia nel mistero la realtà ultima. Se noi invece accettiamo i contenuti analogici tra ‘situazioni-limite’ dello Jaspers e la ‘contingenza’ dei filosofi medievali, contemporaneamente mutiamo la definizione della reazione speculativa da ‘consapevolezza’ in ‘trascendenza’, la ragione umana da statica, come si dimostra nella prospettiva jasperiana, diviene dinamica come nelle filosofie classica e tradizionale ed è portata appunto a ‘trascendere’ per ancorarsi in un ‘fine inafferrabile’: questo perché è possibile sia affermare sia negare l’esistenza dell’Uno, la realtà divina. Se la si afferma, ciò implica il ricorso a quella che Jaspers chiamò la ‘fede filosofica’. I tradizionali argomenti metafisici per dimostrare l’esistenza di Dio rendono esplicito, al pensiero riflettente, questo movimento della mente o dello spirito, ma non possono imporlo: essi presuppongono la fede filosofica e su di essa riposano. Perciò è possibile ammettere la forza, diciamo, della critica kantiana di tali argomenti e sentire tuttavia che in essi vi è pur qualche cosa: essi rappresentano infatti un effettivo atto di trascendenza verso ciò che elude la presa dell’uomo”³⁰.

²⁹ Ivi.

³⁰ Ivi, p. 25.

Il cammino verso un approdo certo della metafisica nel ‘Trascendente incondizionato’ - come lo chiama Paul Tillich - parrebbe compromesso nella universalità dell’accettazione; questo risultato lo possiamo ammettere, ma una cosa rimane certa: che al fondo dell’uomo vi è un desiderio insopprimibile di evasione, come dice Copleston, un ‘impulso profondo’ che lo spinge a trascendere il mondo: su questo impulso si fonda la metafisica e a questo rimane subordinata, senza tuttavia cancellare l’obiettività del processo della mente o della ragione, che a sua volta si incammina verso l’Assoluto.

Sulla scoperta dell’Assoluto si attracca la religione, che si può definire con C.A. Campbell credenza “*nella realtà di un essere o di esseri soprannaturali in possesso di potere e valore trascendenti*”³¹, e di conseguenza di rapporti culturali. In un senso più ampio potrebbe essere anche bene accolta la definizione che dà Ian G. Barbour: “*La religione è un orientamento totale della vita riguardo a ciò che è giudicato degno di interesse e dedizioni fondamentali*”³². In questa seconda definizione ci sembra vi sia maggiormente messo in luce l’aspetto etico, ma le relazioni tra l’uomo e l’Assoluto, come valore, si colorano di senso religioso e avviano necessariamente l’uomo alla adorazione e alla preghiera, pur lasciando distinte le due sfere della morale e della religione.

D’altra parte, anche accogliendo il pensiero di alcuni filosofi contemporanei che vorrebbero non includere nella definizione di religione riferimenti espliciti di credenza e di culto, il semplice atteggiamento di fedeltà ad un ideale fondamentale potrebbe rivelare un atteggiamento religioso della vita³³. Ma su una definizione della

³¹ *On Selfhood and Godhood*, London 1957, p. 248, cit. da Copleston, p. 15.

³² *Issues in Science and Religion*, London 1966, p. 10. cit. da Copleston, p. 15.

³³ Per tutto il ragionamento, cfr. Copleston, cit., pp. 15-16.

religione parleremo più avanti, cercando di coglierne le diverse angolature.

Di continuo abbiamo richiamato l'attenzione sull'idea dell'Assoluto e sul bisogno che ne sente l'uomo; soffermiamoci ancora un poco sull'argomento, perché di fondamentale importanza per aprire un discorso sulla religione e sulla preghiera.

Quest'Assoluto, come primo Principio, scopre il senso totalizzante degli enti e unifica gli interrogativi, non solo supremi, ma anche occasionali dell'uomo, seppure nella discontinuità facciamo riferimento ai valori, ai fini, ai limiti dell'oggettività esistente nello spazio-tempo, sempre minata al fondo dalla precarietà e dalla finitudine.

Dio allora non si pone collateralmente alle cause mondane per dare una spiegazione quasi scientifica degli accadimenti del mondo, o per sostituire le deficienze della scienza, per dar ragione degli stessi accadimenti e tanto meno per proiettare illusioni alla mente elusa nel suo sforzo di spiegazioni, ma apre una dimensione nuova che abbraccia insieme tutti i tipi di spiegazione, li unifica, li giustifica, li sorregge, non escludendo men che meno l'uomo, che nel mondo è l'essere più misterioso e più sconcertante, perché sospeso nella luce del pensiero è il solo essere cosciente del suo imprigionamento nelle tenebre della finitezza e della contingenza.

Accanto a questa coscienza, l'uomo solo avverte dentro di sé un'intensa aspirazione all'infinito come principio fondante e solutivo della sua esistenza: l'idea dell'infinito non può essere elusa.

Entriamo così nell'argomento antropologico, assai vicino alla metafisica fenomenologica di Otto, ma diversamente orientata da questa, per i processi dialettici. Qui si parte dall'uomo che non si trova direttamente dinanzi al Sacro, ma attraverso la speculazione su un

fatto innegabile quale è quello della presenza dell'aspirazione all'infinito, che non può essere giustificata se ci si ferma alle limitate proporzioni della realtà umana. Bisogna sollevarsi per trovare una garantita spiegazione dell'inferenza dell'essere infinito nell'interiorità umana. L'Essere infinito soltanto può dare un significato e una giustificazione a questa istanza umana.

Il procedimento antropologico non si appropria di una nozione logica come quello tradizionale ontologico per giungere alla affermazione dell'Essere infinito, ma si sofferma nel puro e originario fatto della presenza dell'aspirazione all'Assoluto nell'esistenza umana, per concludere che questa non dà ragione della presenza di una realtà che la trascende.

*“Non si tratta quindi di passare da una nozione astratta ad una realtà concreta, ma di partire dall'essere concreto del nostro spirito, che è finito, per approdare ad un altro essere reale infinito che sia ragione e fondamento delle aspirazioni all'infinito del nostro spirito”*³⁴.

A questo punto potremmo anche soffermarci su due altri aspetti della ricerca di Dio di notevole interesse: innanzi tutto facendo il punto sulla differenza che passa tra questo ultimo risultato dell'indagine metafisica per distinguerla da quello che si dice 'consenso universale', che trova la sua giustificazione dalla supposta ammissione universale del consenso. Non ha interesse nel confronto la proporzione quantitativa dell'ammissione, neppure con riferimento ad un universale spazio-temporale; l'argomentazione antropologica si garantisce della presenza, dell'aspirazione all'Assoluto, all'Infinito anche in un solo soggetto umano. *“Che sia verificata in uno, in molti o*

³⁴ O. BETTINI, *op. cit.*, p. 72.

in tutti gli uomini, ciò non cambia affatto la natura di questo rapporto dello spirito umano finito con l'essere infinito. Il vero significato quindi di questo procedimento sta nel fatto che dalla scoperta di un'aspirazione all'infinito esistente nello spirito umano si arriva all'esigenza della affermazione dell'essere infinito spirituale”³⁵.

L'argomento cosmologico ci riportava dal mondo a Dio, pure fondandosi sulla finitudine; in questo nuovo cammino dell'uomo verso Dio l'uomo parte dalla sua coscienza di essere finito e precario per trovare il suo fondamento esaustivo.

Questo incontro dell'uomo con Dio è certo nell'insieme d'importanza fondamentale; però, dobbiamo dire, anche se apre orizzonti insospettati e amplissimi nella sfera della conoscenza non offre la conoscenza di Dio.

Questo mistero di Dio rimane chiuso, sia che sia raggiunto da una speculazione metafisica fondata sul mondo, sia che si promuova dalla conoscenza dell'uomo. *“La differenza infinita che separa la creatura dal Creatore produce l'estrema tensione delle nostre parole umane, tosto che le assumiamo per compitare il nome ineffabile.*

E com'è possibile che questa necessaria tensione non palesi in noi uno sforzo, una sofferenza, un desiderio insoddisfatto, un'irrequietezza, talora perfino una grande violenza? ‘Quando si parla amorosamente di Dio tutte le parole umane somigliano a leoni accecati che cercano una sorgente nel deserto’: Dionigi il mistico si ostina a tiranneggiare il linguaggio umano coi suoi superlativi; in Ruysbroeck ci sono dei ruggiti; la teologia apofatica non trova riposo che al fondo del silenzio. San Paolo stesso soffre dell'insufficienza di

³⁵ Ivi, p. 73.

un discorso che il lirismo del suo amore non cessa di sovraccaricare fino a farlo scoppiare”³⁶.

Qualcosa tuttavia di Dio, attraverso questa speculazione, è possibile dire, oltre che affermare la sua esistenza. E’ proprio la via antropologica che toglie quei veli - non tutti e non in radice – che ancora permangono nell’incontro con Dio per la via o l’argomentazione cosmologica.

Dio, raggiunto dalla via cosmologica come ‘causa prima’ dell’essere, si definisce come Essere spirituale, cosicché si specifica nella sua natura. L’uomo stesso comprende meglio sé e rapportandosi alla spiritualità di Dio scopre il fondamento di quel meglio che lo innalza sulle cose, lo spirito, e lo fonda in Dio.

“E - scrive il Mariani – reciprocamente, Dio non è concepito più come un principio astratto ed universale dell’essere, ma è affermato come fonte e scaturigine della realtà propriamente spirituale; la quale realtà, rivelandosi nell’uomo come costituita essenzialmente di pensiero, volontà, libertà, rimanda ad una realtà infinita che sia essa stessa costituita essenzialmente nell’intelligenza, nella volontà, nella libertà”³⁷.

Il discorso sull’esistenza spirituale di Dio, si comprende che è di tutt’altra proporzione e ordine di quello che si instaura sull’uomo; tuttavia, pur sfuggendo la conoscenza positiva di Dio, *“la riflessione metafisica consente di affermare come necessaria l’esistenza di una realtà spirituale infinita che sia ragione ultima e fondamento della realtà dell’uomo”³⁸.*

³⁶ C. JOURNET, *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, Comunità, Milano 1959, pp. 106-107.

³⁷ O. BETTINI, op. cit., p. 74.

³⁸ Ivi.

Ma siccome l'uomo nei confronti degli altri esseri si distingue per la sua peculiare natura personale, e quindi è messo in grado di rapporti personali con gli esseri dotati di spiritualità, anche Dio deve collocarsi in questa realtà e quindi naturalmente capace di intrecciare relazioni con l'uomo. La condizione personale e spirituale in cui si pongono esistenzialmente Dio e l'uomo circoscrive l'intero mondo dei rapporti reciproci in una prospettiva tutta propria e differenziata da quella dei rapporti reciproci di Dio con il mondo.

L'uomo, essere finito, dipende da Dio come ogni creatura, ma conseguentemente alla differenza dell'ordine di dipendenza l'uomo risulta proveniente da Dio ed anche a Lui ordinato.

*“Certamente, l'affermazione di Dio come realtà spirituale e personale pone degli interrogativi per ciò che concerne le relazioni tra l'uomo e Dio, il problema della libertà umana e quello del male; problemi da affrontare e risolvere in un'ulteriore riflessione metafisica. Rimane, tuttavia, che l'accesso a Dio, affinché possa risolvere il problema preminente dell'uomo, non può avvenire soltanto attraverso il mondo, ma deve essere integrato dall'itinerario che conduce a Dio partendo dalla realtà umana e dalle esigenze spirituali in essa emergenti”*³⁹.

4 - LA PREGHIERA

“Sotto il dominio di una millenaria consuetudine di pensiero, la speculazione occidentale intorno al senso ed al valore della preghiera si è costantemente accanita a ricondurre questa quasi

³⁹ Ivi, p. 75.

esclusivamente al suo significato etimologico e più comune di domanda ed a riconoscerne il valore solo dai suoi effetti obiettivi”⁴⁰.

Una lettura dei testi di preghiere scelte fra quelle di tutti i tempi e presso tutte le popolazioni civili o primitive non offre certo una giustificazione a questo atteggiamento; ma al pensiero filosofico, più che l'esame dei testi di preghiera interessa il fatto in sé della preghiera.

La preghiera insorge nell'uomo come conoscenza di sé e scoperta di Dio, e si fa manifestazione di un rapporto tra l'uomo e Dio; nasce quindi dall'atteggiamento religioso, dalla religiosità dell'uomo.

Se l'uomo è religioso, e lo è in quanto è capace di conoscere Dio spontaneamente, intuitivamente o con la speculazione filosofica, allorché ha incontrato Dio e l'ha riconosciuto come Essere che intende, ascolta, ama l'uomo portato a comunicare con Lui, quel discorso diviene preghiera e di fatto s'è realizzato come tale. Che poi questo discorso si sia configurato, per lo più, in domanda ma anche in esaltazione, in ringraziamento, in lode, ciò è dipeso da circostanze esteriori e secondarie: il fatto della preghiera in genere va introdotto in un'esplicativa visione del mondo, della vita e dello spirito.

Come della religione in genere, anche della preghiera altre discipline possono e debbono occuparsene, primariamente la storia delle Religioni; ma spetta alla filosofia di spingere l'indagine dove queste scienze pongono i limiti al loro discorso, per metterne in luce i contenuti e i valori, ben al di là delle condizioni ambientali e storiche in cui i fenomeni della preghiera si manifestano e vivono.

⁴⁰ M. PUGLISI, *La preghiera*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1928, p. 31.

Avendo lo studio della preghiera, fino ad ora, particolarmente interessato la filosofia della religione, essa ha seguito nei suoi risultati il variare di questa. Gli atteggiamenti della filosofia della religione, riguardo alla preghiera, possono essere ricondotti su queste linee:

- a) di difesa delle argomentazioni proposte dall'ortodossia;
- b) di negazione;
- c) di riduzione e svilimento ⁴¹.

I filosofi che si sono schierati per la difesa della preghiera hanno creduto che essa fosse l'unico modo effettivo dell'uomo di rapportarsi a Dio.

“L’atteggiamento negativo della riflessione filosofica sulla preghiera si pone sul medesimo terreno di quello difensivo. Secondo questo indirizzo, la filosofia della religione se non considera addirittura con Kant l’uomo orante come un matto che parli ad una parete, ripudia la preghiera sia quale atteggiamento rispondente ad un periodo storico superato (positivismo), sia come un vano sperpero di energie (Ostwald), sia infine come oppio del popolo (Marx), secondo le particolari interpretazioni idealistiche, materialistiche o economiche della storia” ⁴².

L'atteggiamento riduttivo del valore dei fatti religiosi pensa la preghiera come un'attività che ha un senso e un valore, ma diverso da quello che prende nell'autentico spazio religioso, come, ad esempio, attribuendole un significato di volta in volta diverso: poetico, pratico, estetico, culturale, sociale, autonomo come nella filosofia di Otto. Per questi, come abbiamo già detto, la religiosità si identifica con l'esperienza del numinoso.

⁴¹ Ivi.

⁴² Ivi, p. 34.

La preghiera nella sua natura e nella sua origine è un fatto essenzialmente religioso che non ha rispondenza se non formale ed esteriore con le pratiche orali della magia, come l'incantesimo, la formula efficace, la Parola di potenza.

La preghiera instaura e rivela sempre un rapporto di ammirazione, di dipendenza o di creaturalità dell'uomo di fronte alla Divinità, alla quale si rivolge per finalità diverse: per scopi utilitari ed eudemonistici (P. richiesta, P. voto, P. patto, ecc.), sia quando l'atteggiamento dell'orante è del tutto gratuito e libero da intenzioni utilitaristiche (P. di lode, P. di glorificazione, P. di ringraziamento). Gli elementi essenziali e costitutivi della preghiera sono di ordine psicologico e libero, come il riconoscimento di una Potenza di ordine più elevato dell'uomo; Potenza capace di ascoltare e dialogare con l'uomo ed esaudire le richieste e gradire la confessione di Grandezza e di sublimità riconosciute dall'uomo, come anche la supplica di perdono e di grazia, ma allo stesso tempo il contenuto della preghiera è strettamente legato alla natura dell'orante, cioè quella di creaturalità e di dipendenza. La preghiera differisce pertanto costituzionalmente da tutte le forme di espressione magica, attraverso le quali l'uomo realizza un controllo automatico sulla realtà di Potenza o sulla realtà in genere, fondandosi esclusivamente sull'efficacia della Parola in sé e degli atti che l'accompagnano”⁴³.

La preghiera, pur essendo il mezzo di comunicazione tra l'uomo e la Divinità lascia nella propria autonoma condizione l'uno e l'altra: la Divinità nella sua superiorità ontologica- sacrale, l'uomo nella qualità creaturale e nello stato di aspettativa, di emozione, di gratitudine, di lode, di pentimento.

⁴³ A.N. DI NOLA, *Preghiera*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV. Vallecchi, Firenze 1972, col. 1770.

*“La preghiera è una forma di linguaggio, un ‘gioco linguistico’ come si ama dire oggi; il linguaggio, il ‘gioco linguistico’ caratteristico della dimensione spirituale, sacra, religiosa dell’uomo”*⁴⁴

L’uomo solo, tra tutte le creature, sa e può pregare, ma il suo discorso con Dio non può avverarsi che per la fede, quindi sullo sfondo della religione; anche l’uomo areligioso può pregare, la sua invocazione però non sarà mai autentica, perché l’ateo o l’areligioso, anche quando usa il linguaggio della preghiera non ha di fronte l’interlocutore al quale accostarsi con l’intenzione di instaurare un discorso. Come si sa, il linguaggio svolge tre funzioni proprie: espressione, descrizione, comunicazione.

L’uomo che prega comunica con Dio, quindi si deve credere condizione indispensabile della preghiera la scoperta della Divinità dotata delle caratteristiche proprie della persona, libertà e intelligenza.

L’impulso alla preghiera si instaura nell’uomo, come la filosofia e la religione, in quella situazione del suo spirito che cerca una risposta agli interrogativi esistenziali: Chi sono? Da dove vengo? Dove vado? La coscienza della creaturalità si impossessa dell’uomo e lo dirige alla scoperta della fonte, del senso dell’esistenza, cioè di Dio, con cui si sente in rapporto di dipendenza non soffocante, ma libera, fiduciosa, grata. L’indigenzialità creaturale lo spinge all’invocazione, alla domanda di aiuto nella varietà delle circostanze in cui questa povertà si manifesta, soprattutto per la vita sempre messa in pericolo dal dolore e dalla morte.

⁴⁴ B. MONDIN, *Il linguaggio teologico. Come parlare di Dio, oggi?*, Paoline, Roma 1977, p. 108.

Dalla ramificazione dell'indigenzialità esistenziale si sviluppa quella della preghiera, e quanto più la consapevolezza si fa presente, tanto più si fa pressante l'appello all'invocazione.

Come nella coscienza umana si qualifica l'urgenza dei valori in piani graduati, anche la preghiera risale gradualmente purificata: la richiesta interessata si eleva a invocazione ideale.

*“Nessun'altra attività può competere con la preghiera per realizzare un piano qui accennato: né il sacrificio, che è essenzialmente dedizione, né il mistero che è in sostanza atto di purificazione, mentre la preghiera, che è essenzialmente atto di elevazione è anche sintesi ideale di ogni altra specie di culto”*⁴⁵.

La preghiera nasce dallo spirito e di questo conserva unità e vita; da qualunque spazio spirituale sia salita, da qualunque forma sia stata espressa, in qualunque tempo sia nata perde ogni connotazione frammentaria o referenziale e si ancora nella dimensione dell'unità dello spirito umano, messo al cospetto dell'Assoluto e alla sua parola di saggezza. Così si configura come relazione interpersonale, atto più alto della vita della coscienza, consapevolezza ontica di fronte all'Essere, intenzionalità responsabile dell'invocazione indigenziale.

*“Ma il cammino del pregare è faticoso e sinuoso, sia perché subentra 'l'oblio della domanda', sia perché l'Essere 'si nasconde' - i due momenti ovviamente sono in stretta interdipendenza in una alternanza di irradiazione e di eclisse”*⁴⁶.

L'uomo può perdere, tradito dal suo pensiero, l'anelito al sacro, concedendo alla razionalità un potere totalizzante, sia che questa si manifesti nell'atto individuale, sia che si strutturi come sistema; allora il domandare si chiude nella propria possibilità, non si

⁴⁵ M. PUGLISI, *op. cit.*, p. 280.

⁴⁶ F.S. PIGNAGNOLI, *op. cit.* p. 378.

apre a una 'ulteriorità' al di là dell'immanenza: *"L'io inghiotte la propria realtà proiettiva oppure esorcizza la disperazione dell'uomo nella finalità della mera prassi, in un rinvio all' indefinito della risposta"* ⁴⁷.

L'esercizio della preghiera apre l'uomo nella sua realtà integrale, lo espande oltre i limiti spazio-temporali, mentre lo pacifica nelle sue attese, lo purifica ed eleva nelle sue aspirazioni, lo rafforza nelle sue possibilità. La religiosità, che ha conquistato a fatica con la preghiera non lo tradisce con la nullità di immagini illusorie, ma lo colloca alla presenza del Vivente, in questo lo immerge non per straniarlo, ma per ricrearlo di continuo con la potenza dell'amore che rinnova la sua volontà di verità e di azione.

Se la filosofia si presenta come la teoresi dell'intero e cerca di cogliere il senso del reale nell'Assoluto, la preghiera fa di questo Assoluto di cui già presuppone l'esistenza un 'Tu' (Padre, Eloi, Signore, Allah ...) cui rivolgere con speranza e amore il grido di salvezza. In quest'accezione la preghiera comporta (e qui si ha anche il senso profondo della religione) la coscienza della distretta o del male radicale e il carattere eteronomo di una salvezza altrettanto radicale, possibile unicamente a Dio. In questo senso, finché ci sarà qualcosa da salvare ci sarà la religione, ci sarà un uomo che prega.

⁴⁷ Ivi.

CAP. II

LA PREGHIERA DI KANT

Uno dei risultati più cospicui della *Critica della ragion pura* è l'affermazione della impossibilità di dimostrare teoreticamente l'esistenza di Dio; tale esistenza viene postulata, invece, come esigenza razionale nella *Critica della ragion pratica*.

L'esigenza di questo postulato nasce all'interno della categoricità dell'imperativo morale: senza l'idea di Dio, la morale non potrebbe avere il carattere di attualità, rimarrebbe sul piano delle idee, non avrebbe la motivazione necessaria per essere tradotta in azione voluta e concreta; per divenire impegno voluto e concreto la legge morale si deve presentare come precetto divino. *“Io debbo – scrive Kant – perseguire l'idea della moralità senza alcuna speranza di essere felice. Ora questo è impossibile, e la morale rimarrebbe dunque un ideale, se non vi fosse un essere che gli conferisse attualità; ne deriva che deve esistere un essere che dia alle leggi morali forza e realtà, un essere però che sarà allora santo, amorevole e giusto. Priva di una tale rappresentazione, rimarrebbe un'idea. La religione è ciò che dà consistenza alla vita etica. La morale deve avere i suoi moventi”*¹.

La presenza della 'rappresentazione' di Dio all'interno del precetto morale è condizione necessaria per superare le tendenze negative dell'uomo, il male radicale che si oppone alla volontà di ubbidire al precetto stesso: la 'rappresentazione' di Dio ha il compito: *“di radicare e di potenziare gli imperativi morali che per sé sorgono autonomamente nella ragione, ma che vengono insidiati dal male radicale, onde presentarli all'uomo come precetti divini”*².

¹ I. KANT, *Lezioni di etica*, trad. A. Guerra, Laterza, Bari 1971, pp. 94-95.

² I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Cittadella Editrice, Assisi 1975, p. 33.

Il postulato dell'esistenza divina permette inoltre di superare l'antinomia fondamentale della problematica morale, quella del rapporto tra virtù e felicità.

*“Il sommo bene – scrive Kant – è possibile soltanto in quanto viene ammessa una causa suprema della natura, che ha una causalità conforme all'intenzione morale (...). La causa suprema della natura, in quanto deve essere presupposta per il sommo bene, è un essere che mediante l'intelletto e la volontà è la causa (perciò l'autore della natura, cioè Dio)”*³.

La promozione del sommo bene è per l'uomo un dovere: questo comporta necessariamente di presupporre l'esistenza, senza la quale il dovere morale di perseguirlo non avrebbe senso; questo presupposto è necessariamente legato alla esistenza di Dio che è quindi moralmente necessario ammettere. L'esistenza della divinità non è dimostrata, ma viene postulata dall'uomo impegnato nello sforzo morale, e può pertanto servire solo a ciò per cui la ragione pratica è stata spinta a postularla.

Il *primum* è il sapere, il dovere; tale sapere obbliga a postulare l'esistenza della divinità, che ha valore quindi solo ed esclusivamente entro i confini della pratica morale.

La posizione di Kant è quella che egli stesso definisce razionalista: *“quella in cui mi è necessario innanzitutto sapere che qualche cosa è un dovere prima che io possa riconoscerlo come un ordine divino”*⁴.

Il riconoscimento della divinità scaturisce come necessità imposta razionalmente dall'obbligo morale: ha senso e valore quindi

³ E. KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1970, p. 157.

⁴ E. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, introd. trad. e note di A. Paggi, Guanda, Parma 1967, pp. 246-47.

soltanto nell'ambito e negli orizzonti della pratica, poiché "... è conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini"⁵.

La religione ha significato solamente nell'ambito di tali doveri che la fondano e la giustificano.

Per sostenere e rendere attuale il suo sforzo morale l'uomo ha bisogno non di Dio, ma di postulare l'esistenza di Dio; ha bisogno dell'idea di Dio; la fede pratica in Kant "*abbisogna solo dell'idea di Dio, a cui occorre inevitabilmente che giunga la nostra opera morale, tendente seriamente (e per conseguenza con fede) al bene*"⁶.

Quel 'seriamente' va inteso come 'attualmente'. La morale, per assumere il carattere di attualità, richiede non 'l'essere divino', ma la 'rappresentazione' di tale essere⁷.

L'esigenza affermata da Kant non è esigenza della divinità, ma esigenza razionale di un principio. Con la parola 'Dio' Kant indica solo il principio che l'uomo morale assume, spinto dalla ragione pratica.

La riflessione kantiana sulla natura e sul valore della preghiera è dominata – ci sembra – dalla concezione di Dio come principio razionale, emergente dall'impegno morale e di cui condiziona a sua volta l'attualità e la speranza nel sommo bene: pregare è atto significativo se sorregge l'impegno volitivo nell'azione etica.

Analizzando la ragione, Kant trova l'esigenza di postulare l'esistenza di Dio, ma tale esigenza non diviene per lui un ponte verso Dio; questi, Dio, come essere personale si libra nel mondo extra razionale, al di fuori della ragione propria dell'uomo. Il postulato

⁵ Ivi.

⁶ Ivi.

⁷ E. KANT, *Lezioni di etica*, op. cit. p. 95.

dell'esistenza divina si esaurisce completamente nella funzione di attualizzare l'esigenza morale.

L'uomo kantiano è solo; dal suo "sapere" il dovere nasce la necessità di postulare l'esistenza di Dio, e il postulato viene vissuto nell'impegno morale; ma Dio come "altro" è inaccessibile, è rifiutato dall'uomo in nome dell'identificazione di razionalità con realtà.

L'uomo kantiano, quindi, non può pregare nel senso di rivolgersi ad un altro, perché assume la sua solitudine come principio evidente e fondamentale: niente esiste al di fuori della ragione, o, più esattamente, niente esiste fuori della ragione che possa essere avvicinato ad oggetto di conoscenza raggiunta.

Pregare nell'accezione di comunicare con un altro è cosa assurda per Kant; è necessario invece, per lui, avere "lo spirito della preghiera", definito come *"il sincero desiderio di essere gradito a Dio, mediante il nostro fare e non fare, l'intenzione che si accompagna a tutte le nostre azioni, di compierle cioè come se fossero fatte a servizio di Dio"*⁸.

L'uomo, per attuare la morale, postula i comandamenti etici come comandi divini; lo spirito di preghiera, quindi, quando ubbidisce a quegli imperativi che scaturiscono dalla sua razionalità, come se il suo ubbidire – che consiste nel 'fare' il proprio dovere, ma anche nel 'non fare' ciò che la sensibilità, gli impulsi, il male radicale suggeriscono – fosse un servizio fatto a Dio.

'Dio' non è l'altro a cui l'uomo si unisce servendolo, è solo una colorazione che l'uomo stesso dà agli imperativi razionali che sorgono da lui stesso; quella colorazione è necessaria per rendere

⁸ E. KANT, *La religione entro i limiti...* cit., p. 290.

possibile l'ubbidienza a tali imperativi, che tuttavia trovano fondamento completo e sufficiente solo sulla razionalità.

La preghiera autentica è quindi “osservare (...) i doveri che ci obbligano come comandamenti divini ⁹; chi prega, per Kant, passa dal razionale. da cui scaturisce l'imperativo categorico, al divino; e pregare è necessario affinché quell'imperativo non resti un astratto e irraggiungibile ideale e si attualizzi invece nel fare o nel non fare”.

Quel passaggio, tuttavia è inscritto nel cerchio dell'umano e del razionale, non si ancora a Dio; il divino non giunge all'uomo da un altro, ma è generato dall'uomo stesso che ‘postula’ l'esistenza di Dio si esaurisce nel compito di dare alla legge razionale forza e realtà.

Proprio perché il divino kantiano scaturisce da noi, lo spirito di preghiera può trovarsi sempre in noi; e perché è necessario per attualizzare il comando morale ‘deve’ essere sempre presente: “Lo spirito della preghiera può e deve senza interruzione trovarsi in noi”¹⁰.

La frase è un'eco di S. Paolo, quando scrive ai Tessalonicesi: “Pregate continuamente ...”¹¹; ma per S. Paolo la preghiera era rivolta ad un altro che si proponeva all'uomo come pienezza di vita; era la risposta al Salvatore; l'uomo kantiano non ha bisogno di altri, può salvarsi da solo con l'azione morale, e per far scattare questa azione gli basta l'idea di Dio, che gli presenti l'imperativo razionale come fosse comando divino.

Certo, l'autosufficienza ontologica, assiologica dell'uomo può apparire compromessa da questa necessità di porre, come se fosse di Dio, il comando che gli viene dalla sua stessa razionalità; ma senza

⁹ Ivi.

¹⁰ Ivi.

¹¹ *I Tess.* 5, 17.

quella colorazione gli sarebbe impossibile ubbidire al comando che egli stesso si dà, e poiché quell'ubbidienza non deve essere un episodio sporadico dell'esistenza, ma caratteristica costante, lo spirito di preghiera deve esistere in noi non in modo intermittente, ma 'senza interruzione'.

Profondamente diversa dallo spirito di preghiera che è per lui l'autentico pregare è la preghiera concepita come meta formale interiore di Dio, e perciò come mezzo di grazia; (essa è un errore superstizioso, un feticismo ¹². L'errore consiste dal passare dall'idea di Dio a Dio; chi prega Dio sconfinava oltre la razionalità, perché questa esige solo il postulato dell'esistenza di Dio, non Dio; chi pretende di rivolgersi a Dio come altro dall'uomo dà consistenza ontologica ad un'idea; quindi non solo sbaglia perché esce dalla razionalità, ma si crea un 'feticcio', un Ente immaginario a cui crede di rivolgersi; cade nella 'fede illusoria' ¹³. Crede in un Essere, mentre la fede autentica è quella nella 'divinità' del comando morale che la ragione esige.

Quando Kant combatte la preghiera superstiziosa assume le vesti del pedagogo: entra nella posizione del superstizioso e la vuol combattere dall'interno.

La preghiera superstiziosa – scrive - “è solo un desiderio manifestato ad un Essere che non ha bisogno di alcuna spiegazione dell'interna intenzione del soggetto desiderante” ¹⁴; e ancora più esplicitamente: “Dio conosce le aspirazioni delle creature, le traducano esse o meno in parole. In fatto di bisogno ogni nostro chiarimento risulta superfluo, perché Dio vede bene la nostra miseria e la natura delle nostre intenzioni. Esporgli i nostri intenti è inutile,

¹² Ivi.

¹³ Ivi.

¹⁴ Ivi.

perché Dio legge nella nostra intimità e perciò con lui non c'è bisogno di esprimersi a parole"¹⁵.

Kant non rimprovera al "superstizioso" di chiedere benefizi a Dio, di domandare la soddisfazione delle sue esigenze; gli vuole mostrare l'inutilità della sua preghiera, la consapevolezza di quella inutilità potrà rappresentare il primo passo verso la liberazione dalla superstizione.

L'argomento dell'inutilità del pregare non giustifica, però, l'accusa precedente di feticismo e di errore; se fosse corretto l'assumere Dio come interlocutore, il pregare, pur gesto inutile, non sarebbe mai una forma di feticismo. In realtà, per Kant, l'argomento dell'inutilità del pregare è di secondaria importanza, d'ordine didattico.

Per lui l'errore di chi prega inautenticamente sta nell'immaginare Dio come Essere personale, come Ente che possa ascoltarci; estremamente significativo ci pare il seguente brano: "*Nella seconda forma (quella della preghiera intesa come discorso), l'uomo suppone questo oggetto supremo come se fosse presente personalmente, o almeno si dispone (anche interiormente) come se persuaso di tale presenza*"¹⁶.

L'errore del superstizioso sta dunque nel porre Dio come Ente intuito, di fronte all'uomo, con cui questi possa comunicare; la superstizione sta nella 'persuasione' che Dio sia presente all'uomo che gli si rivolge. La preghiera-discorso è per Kant inautentica, non perché inutile, ma perché condizionata da un oltrepassare i limiti della razionalità – che si limita nell'esigere l'idea dell'esistenza di Dio – per

¹⁵ E. KANT, *Lezioni di etica*, cit., p. 114.

¹⁶ E. KANT, *La religione entro i limiti ... cit.*, p. 290, nota 2.

“supporre questo oggetto supremo come se fosse presente personalmente”.

Tale 'supposizione' non è richiesta da nessuna esigenza morale che è del tutto soddisfatta dall'idea di Dio, e per Kant non trova nessuna giustificazione, tanto che non può essere sincero chi crede con assoluta certezza in Dio. La preghiera-discorso non può essere mai sincera, perché niente di razionale spinge a supporre Dio; ripeto, all'uomo kantiano basta l'idea di Dio come colore da cospargere sull'imperativo morale per renderlo attuizzabile: “La preghiera (autentica) può essere fatta con la più grande sincerità, benché l'uomo non pretenda di affermare anche la esistenza di Dio con assoluta certezza”¹⁷.

La vera preghiera, per Kant, è sentire il comando morale come se fosse di Dio; è assolutamente sincera perché con essa l'uomo risponde all'esigenza razionale che impone la attuizzazione del comando morale. Affermare con assoluta certezza l'esistenza di Dio è supposizione che ci distoglie dalla fonte razionale della moralità, per proiettarci verso un altro, immaginato, fuori di noi.

La linea che divide e separa più che distinguere la preghiera autentica da quella inautentica è, insomma, quella che divide religiosità da religione.

Kant, all'interno della razionalità, ritrova la religiosità come lievito che fa crescere l'imperativo razionale a imperativo divino, creando in tal modo la condizione necessaria per la sua realizzazione; afferma quindi lo 'spirito di preghiera' come valore razionale non solo, ma come condizione dell'azione morale. Pregare autenticamente è corrispondere ad una esigenza razionale, essere fedeli alla propria

¹⁷ Ivi.

essenza di uomini che realizzano se stessi nel 'fare' e nel 'non fare' quanto viene suggerito dal male radicale.

La religione invece pone un Ente altro dall'uomo, per fede, ed afferma un rapporto di dipendenza dell'uomo di fronte a Dio – Essere. Kant rifiuta la religione e la fede in cui questa necessariamente si basa, perché fuori della razionalità, perché irrazionale; la preghiera inautentica è quella ispirata dalla fede che 'finge' un Essere; finge, perché di fronte al tribunale della ragione l'atto di fede non può trovare giustificazioni e credenziali, e quindi viene giudicato atto superstizioso, e l'Ente-Dio feticcio. E proprio perché irrazionale l'atto di fede - ed il pregare che esso ispira – è insincero; si libra infatti nel vuoto, non risponde a nessuna esigenza razionale, e quindi non può essere manifestazione sincera dell'uomo.

Lo spirito di preghiera è razionale atto di religiosità, fonte di azioni morali; la preghiera come culto è atto irrazionale di religione e di fede, di suono 'inutile' a un Ente-Dio fittizio.

In uno studio specifico sulla preghiera in Kant, Umberto Regina propone il criterio di distinzione tra la preghiera autentica e quella inautentica nel 'fare' della prima e nel 'non fare' della seconda: *“Ciò che viene condannato da Kant – scrive il Regina – non è il desiderare da Dio qualcosa, ma il pretendere di ottenerlo in modo non naturale, ossia senza impegno morale, immediatamente (sottolineatura nel testo). Pregare inautenticamente significa quel non fare che è accompagnato dal convincimento che tale inazione produca l'effettiva instaurazione di ciò che solo la buona volontà può porre in atto”*.

Si ha invece la preghiera autentica “*quando al desiderio di non fare subentra il desiderio di rapportarsi a Dio mediante (sottolineatura nel testo) l’azione*”¹⁸.

La tesi del Regina – ci pare – è basata molto precariamente sulla considerazione fatta da Kant che lo spirito di preghiera deve essere in noi incessantemente; “l’incessantemente – deduce il Regina – sta ad indicare come il pregare debba essere un continuo stare in opera, che non si lascia mai interrompere dall’inazione”¹⁹.

La deduzione appare arbitraria. Certo, lo spirito di preghiera deve essere incessantemente in noi, perché è ciò che rende attualizzabile l’imperativo morale, e l’agire morale non può essere un episodio, ma caratteristica costante dell’esistenza; questo, però, non vuol dire affatto che lo spirito di preghiera si identifichi con l’azione morale: è invece ciò che la rende attuabile; l’imperativo etico non si tradurrebbe in azione senza lo spirito della preghiera che gli dà carattere religioso, lo presenta cioè come comandamento divino.

La tesi è sostenuta, poi, ricavando dalla considerazione kantiana che la preghiera inautentica è inutile, la conseguenza che la preghiera sia utile; tale conseguenza è ricavata ovviamente del tutto arbitrariamente: se una forma di preghiera ha, tra l’altro, il difetto della inutilità, non per questo l’altra forma, quella autentica, deve essere tale perché utile. Si noti come nel brano citato il Regina presupponga sia per il pregare autentico, sia per quello inautentico l’esigenza di ‘rapportare a Dio’: il rapporto è fallito da chi si affida alla preghiera orale perché lo cerca ‘immediatamente’, ossia senza impegno morale; è raggiunto invece da chi si affida alla preghiera

¹⁸ U. REGINA, *La preghiera e l’autonomia della morale in E. Kant*, in “Rivista di Filosofia”, XXII (1976), p. 194.

¹⁹ Ivi.

intesa come azione morale, tanto è vero che sola buona volontà può porre in atto l'effettiva instaurazione fallita dalla preghiera inautentica; *“non si tratta – scrive – di decidere se essa (la parola della preghiera) è adeguata o inadeguata, ma solo di controllare se essa è utile o dannosa rispetto al fine cui è connessa”*²⁰.

In realtà, il rapporto con Dio per Kant è solo l'illusione superstiziosa in cui cade l'uomo di fede (non l'uomo che ha la religiosità) che immagina Dio-Essere presente a lui stesso; questo solo è preda della *“fede feticista, che consiste nella persuasione che una cosa (la preghiera-meta) – la quale non può pretendere alcunché né secondo le leggi fisiche, né secondo le leggi morali della ragione – produrrà invece l'effetto desiderato solo purché si creda fermamente che questo avverrà e si accompagni tale credenza con determinate cerimonie”*²¹; chi resta nello spirito di preghiera invece compie azioni *“come se fossero fatte a servizio di Dio”*²², ‘come se’, e cioè sono fatte non in nome di un Dio creduto, per ingraziarselo o per rapportarsi con lui, ma come se fossero comandate da Dio. Chi comanda è la razionalità, non Dio; e tuttavia l'uomo ubbidisce, perché la razionalità postula l'esistenza di Dio, quindi la religiosità (non la religione) e l'ubbidienza è vissuta *‘come se fosse’* ubbidienza a Dio.

Il Regina fa di Kant un credente, sicuro dell'esistenza di Dio tanto da cercare di rapportarsi con Dio ‘mediante l'azione’ morale; Kant, invece, in nome della razionalità postula l'esistenza di Dio, afferma l'idea di Dio e lo fa per l'esigenza di rendere attualizzabile il comando morale, ma relega la religione, la credenza in Dio come Essere fuori della razionalità.

²⁰ Ivi, p. 195.

²¹ I. KANT, *La religione entro i limiti ...* cit., p. 288.

²² U.REGINA, *La preghiera ...*, cit., p. 194

Quando poi il Regina afferma che per Kant chi prega autenticamente si rapporta “*con Dio mediante l’azione*” morale ²³, dimentica il titolo del suo articolo che parla, appunto, della autonomia della morale kantiana; se fosse mezzo per rapportarsi a Dio la morale non sarebbe più autonoma.

Chiuso nella sua interpretazione, per qualche verso singolare, il Regina inciampa spesso naturalmente su brani testuali di Kant che gli appaiono ‘sorprendenti’ o ‘senza nessi’ espliciti con il contesto del discorso. Gli sembra, ad esempio, che sia senza nesso l’apparente accusa di superstizione e di feticismo rivolta alla preghiera inutile ²⁴, ma poi scopre il nesso nascosto quando afferma che “*la preghiera è feticismo, perché con essa si sostituisce la pigrizia alla buona volontà*”, che è proposta d’intendere in modo strano il significato della parola ‘feticismo’.

Scrivendo Kant: “*Basterà immaginarsi un uomo pio e benintenzionato, ma ancora limitato nei confronti di una religione purificata, che venga sorpreso da un altro, non dico in un pregare espresso, ma anche in atteggiamento che lo indica: non c’è bisogno di dire che costui cadrà in confusione e in imbarazzo, come se fosse sorpreso in un atteggiamento di cui si debba vergognare. Ma perché ciò? Perché un uomo sorpreso mentre parla a se stesso a voce alta fa nascere subito il sospetto che egli abbia un piccolo attacco di follia, e precisamente così si pensa di lui e non del tutto senza ragione*” ²⁵.

Di fronte a questo testo il Regina prima si sorprende: “*Invero, se si tiene fermo il principio della soggettività, della certezza, non si vede perché chi è convinto di rivolgersi a Dio debba trarre da ciò*

²³ Ivi.

²⁴ Ivi.

²⁵ E. KANT, *La religione entro i limiti ...cit.*, p. 290.

*motivo di insicurezza nel proprio atteggiamento a tal punto da vergognarsi”*²⁶, ma poi trova l’interpretazione: *“un semplice sguardo estraneo mette in imbarazzo e fa perdere credibilità a siffatta preghiera, proprio perché questa, non avendo consistenza morale, non ha alcuna autonomia e capacità di sostenersi”*²⁷.

Se dovessimo vergognarci di essere giudicati come aventi un rametto di pazzia ogni volta che compiamo *“un’azione senza consistenza morale”*, sarebbero guai per tutti. E’ Kant stesso che riprendendo l’esemplificazione dell’uomo pio e beneintenzionato spiega il brano: *“Noi – scrive – non conosciamo Dio mediante l’intuizione, ma con la fede. Così noi possiamo parlare di Dio come oggetto di fede e dire: voglia Dio guidarmi nell’educazione dei figli in modo che... ecc..; di un simile auspicio nessuno si vergognerebbe e se ne potrebbe parlare anche in società”*²⁸.

Kant, dunque, non sorride di chi crede in Dio, di chi abbraccia una religione, ma ribadisce che tale credenza non è frutto di intuizione, cioè frutto di ragione; l’uomo non può *‘intuire Dio’*, vi può credere, ma l’atto di fede è arazionale, anche se non irrazionale. *“Dio non è oggetto di intuizione, ma di fede, e quindi non ci si può rivolgere a lui che come tale (...). Esprimendo un’aspirazione si considera Dio come oggetto di fede”*²⁹; chi esprime quindi l’aspirazione che Dio, in cui crede, lo aiuti ad educare i figli non fa sorridere, perché esprime la sua fede, anche se questa non è certo basata sulla razionalità; presentandola appunto come fede, senza pretendere di razionalizzarla. Chi, però, si rivolge a Dio pregandolo,

²⁶ U. REGINA, *La preghiera ... cit.*, p. 199.

²⁷ Ivi.

²⁸ E. KANT, *Lezioni di etica, cit.*, p. 133.

²⁹ Ivi, p. 133.

parlandogli, come se lo avesse di fronte suscita il riso, perché pretende di porre Dio come oggetto di intuizione; mostra un ramo di pazzia, perché pretende di far passare come atto razionale (l'atto di fede) ciò che non è arazionale, ma irrazionale: *“Ammettete che qualcuno in società sollevi improvvisamente le mani e si metta a pregare ... lo stupore sarebbe enorme. Perché? Perché l'oggetto di fede viene assunto come oggetto di intuizione, e si parla con Dio come se lo si avesse dinanzi agli occhi (...). Quando perciò ci si rivolge a Lui in forma di preghiera lo si tratta come un oggetto di intuizione, che è allora l'intuizione di un fanatico”*³⁰. Chi prega Dio con parole come se lo avesse davanti agli occhi, proprio perché compie un atto irrazionale proponendolo come razionale non può essere sincero; non si può assumere in sincerità l'irrazionale come fosse razionale; non si può vivere sinceramente, cioè la fede, come credenza razionale.

L'atto di pregare Dio è necessariamente contro la razionalità che costituisce la coscienza, e quindi chi è sorpreso a pregare prova vergogna, perché sorpreso in un atto contro coscienza, e quanto più viva è la coscienza, tanto più vivace è la vergogna; *“quanto più un uomo è probo, tanto più egli arrossisce di essere colto in pratiche devote”*³¹.

Nella regione della razionalità, che si identifica con la regione dell'uomo, Kant dunque trova il senso della religiosità, lo spirito della preghiera, e lo afferma come condizione necessaria all'attualizzazione dell'imperativo morale; rispetta chi ha la fede, ma questa viene relegata nell'arazionale; giudica invece insincera, fanatica, feticistica la preghiera inautentica, quella di chi si rivolge a Dio come se fosse presente, perché irrazionale. Naturalmente, Kant apprezza tutto ciò

³⁰ Ivi.

³¹ E. KANT, *Lezioni di etica*, cit., p. 132.

che può approfondire, rendere più vivace il sentimento della religiosità, lo spirito della preghiera, perché l'impegno morale è tanto più forte, quanto maggiore è quel sentimento.

In questa prospettiva anche la preghiera inautentica offre qualche vantaggio: essa *“può assumere soltanto il valore di un mezzo adatto per vivificare in noi stessi questa intenzione”* (quella di compiere le nostre azioni come se fossero fatte a servizio di Dio)³²: *“pregando in solitudine ci si può, imitando l'intuizione, raccogliere nell'anima”*³³. Illudendosi di parlare con Dio, si può risvegliare in qualche modo l'autentico sentimento di religiosità; *“la lettera (della preghiera) ci è necessaria solo per destare in noi lo spirito della preghiera. Se la pratica della preghiera è diretta a suscitare in noi intenzioni pratiche e fattive che si traducono in azioni, allora la nostra preghiera è devota”*³⁴. Certo, è bene liberarsi il più presto possibile del bisogno psicologico di pregare Dio con parole per raggiungere lo spirito della preghiera: *“Bisogna adoperarci affinché, epurando ed elevando continuamente la intenzione morale sia convenientemente vivificato in noi solo questo spirito della preghiera, ed infine si possa trascurare la lettera della preghiera”*³⁵.

Le considerazioni che Kant fa sul culto sono analoghe a quelle riguardanti la preghiera inautentica, e non potrebbe non essere così, considerato che esso è una forma di preghiera. Kant lo definisce come *“il complesso degli atti che non hanno nessun altro fine che dimostrare sollecitudine nell'esecuzione dei comandi di Dio”*³⁶.

³² E. KANT, *La religione entro i limiti ...cit.*, pp. 290-291.

³³ E. KANT, *Lezioni di etica, ...cit.*, p. 133.

³⁴ Ivi.

³⁵ Ivi, p. 119.

³⁶ E. KANT, *La religione entro i limiti ...cit.*, p. 292.

Dio, a cui si tributa il culto, è quello della religione, della fede, presentato antropomorficamente, e quindi i doveri verso di lui sono analoghi a quelli verso gli uomini. Come ad un uomo, nel culto si crede di rendere dei favori a Dio, di protestargli che si è pronti con sottomissione e umiltà a qualsiasi prestazione; la riverenza che accompagna l'atto culturale è sentita come un servizio reso a Dio. A suo fondamento sta lo stesso feticismo che presiede la preghiera inautentica: Dio è preposto come oggetto di intuizione. *“Chi crede di avere con ciò (l'atto del culto) reso un servizio a Dio, subisce un'eseccabile illusione religiosa”*³⁷; illusione, perché Dio, immaginato presente, è invece assente, irraggiungibile dall'uomo; eseccabile, perché si pretende di presentare come oggetto di intuizione ciò che non può essere intuito, ciò che può essere soltanto posto come oggetto di fede. E tuttavia, anche il culto può essere inverato, può divenire strumento per vivificare lo spirito di preghiera; lo diviene quando in esso si esprimono *“intenzioni consacrate a Dio, feconde di azioni nella vita”*³⁸; quando *“la preghiera e tutti gli altri espedienti sensibili sono soltanto esercizi preparatori per rendere praticamente operanti le nostre intenzioni”*; quando *“le pratiche di culto (...) sono mezzo per suscitare e rafforzare le intenzioni che devono essere manifestate nelle azioni per amore di Dio”*³⁹. Il tentativo di inverare il culto consiste nello sforzo di liberarsi della illusione della presenza di Dio, o meglio, di liberarsi dal Dio posto dalla fede, per assumere Dio come idea, per sentire la voce di Dio nella voce dell'imperativo morale. Le intuizioni feconde nella vita, infatti, quelle della volontà morale, sono 'consacrate a Dio' quando sono avvertite, con senso di

³⁷ E. KANT, *Lezioni di etica, ...cit.*, p. 129

³⁸ Ivi, p. 123

³⁹ Ivi, p. 123

religiosità, come risposte a comandi divini; queste ‘intenzioni’ valgono solo in quanto attuate nella azione morale, ma la loro attuazione richiede il senso di religiosità, lo spirito di preghiera, e le pratiche del culto hanno significato e valore solo in quanto strumenti, mezzi per suscitare tale senso.

Le pagine kantiane che si occupano della natura e del significato della preghiera, sia quelle de ‘*La religione entro i limiti della sola ragione*’, sia quelle di ‘*Lezioni di estetica*’ si basano sulla tesi secondo cui l’idea dell’esistenza di Dio ha il compito di potenziare gli imperativi morali minacciati dal male radicale, dando loro il carattere di comandamenti divini. La religione viene riportata nei ‘limiti della ragione’, respingendo come arazionale oppure irrazionale tutto ciò che è al di là di tali limiti: respinge quindi anche ‘il mistero’ che è essenziale ad ogni messaggio religioso. Razionale in Kant è il sentimento di religiosità necessario per attualizzare l’imperativo morale; ma viene negata la religione che “*proprie importat ordinem ad Deum*”⁴⁰; l’Essere trascendente con cui l’uomo di religione si pone in rapporto si libra, per Kant, nel mondo arazionale e vano gli appare ogni tentativo di rapportarsi con lui. Kant rispetta anche il credente che compie l’atto di fede, purché non presenti l’oggetto della sua fede come oggetto di intuizione, ma quest’atto gli è estraneo proprio perché fuori dei limiti della ragione.

La religiosità kantiana è valore altissimo perché è il catalizzatore della vita morale in cui l’uomo realizza se stesso e si fa persona libera; ma è valore radicato nell’uomo e circoscritto nei limiti dell’uomo. L’uomo kantiano tende a Dio come verità infinita e bene assoluto, ma la sua tensione si ferma e par che si appaghi nell’idea di

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, IIa IIae, q. 81 a.1.

Dio, indifferente alla trascendenza; la sua religiosità documenta il bisogno di Dio, ma è anche nebbia che impedisce di vedere più oltre, che consiglia l'uomo di fermarsi, di non proseguire il cammino verso Dio come ente trascendente che sta al di là di questa nebbia. Questo, naturalmente, condiziona fortemente la pagina kantiana che tratta della preghiera; non si può pregare un'idea, non si può pregare un principio; il Dio dei filosofi non ascolta.

La vera preghiera è quella che si rivolge al Dio vivente, al Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe; e solo questo Dio la può ascoltare. Quella kantiana invece è riflessione razionale che riscalda un po', con calore tiepido la freddezza dell'imperativo morale e nessuno la può ascoltare, perché non si rivolge a nessuno.

Ma veramente Kant si appagava della sua religiosità, negando senza incertezza il Dio trascendente? E cioè: veramente Kant si è appagato di Dio come pensabile, senza tentare mai di giungere alla conoscenza di Dio? Questo ci sembra il problema che si pone Italo Mancini, quando scrive: *“Il problema kantiano del 'pensar Dio' legittimamente impostato sia sul piano teoretico (mondo del noumeno), sia su quello pratico (consistenza del fatto morale) non trova dunque nel suo passaggio al conoscere Dio (sott. nel testo), senza di cui il pensare si risolve in chiusura, che ha doppia cifra del simbolo o analogia del linguaggio o della fede razionale o 'ipotesi necessaria'. Qual è la consistenza epistemologica di questo doppio regno; o si tratta di regni destinati a rincorrersi in un parallelismo senza sintesi? Detto altrimenti: il Dio che regge la vita morale può diventare ed essere riconosciuto con il Dio che regge la vita del mondo? Il simbolo media anche la fede razionale e questa il simbolo, o si tratta di due destini separati di cui la fede rappresenta una scelta*

*e nulla più, che poi il simbolo è chiamato a lumeggiare, pur con la sua umbratile possibilità conoscitiva?”*⁴¹.

Nel razionalismo kantiano vi sono elementi che lo aprono al suo trascendimento: tale apertura è data dalla non coincidenza tra razionalità e realtà; per Kant, 'non è lecito' porre i limiti della nostra ragione come limiti della possibilità delle cose; la possibilità della pensabilità trascende la zona attuabile dell'effettiva conoscenza, e questo perché c'è un non-ancora delle cose oggettivamente possibili che la ragione (e il già fatto) non adeguano mai⁴². Vi era quindi, oltre la razionale religiosità, una regione pensabile! Dio, oltre i limiti della apprensione razionale, si prospettava come pensabile. Ma Dio da 'pensabile' si fa conosciuto solo se ascoltato; non basta cercarlo: lo sforzo dell'uomo verso di lui non approderà mai, se non si dà ascolto alla sua parola. L'incontro con Dio richiede la ricerca dell'uomo, ma è reso possibile solo dalla sua iniziativa, che è iniziativa incentrata nella storia. Ma Kant scrive: *“Ci si immagini di attribuire alla religione una priorità rispetto alla moralità, implicando essa un rapporto con Dio, questo consisterà nella considerazione di Dio come di un essere potente che occorre blandire”*⁴³.

⁴¹ I. MANCINI, *Kant e la teologia*, cit., p. 39.

⁴² Ivi, p. 34.

⁴³ E. KANT, *Lezioni di etica*, cit., p. 94.

CAP. III

LA PREGHIERA IN HEGEL

All'inizio dei suoi studi teologici, il giovane Hegel si poneva una domanda: *“Se la religione deve aiutar l'uomo a costruire una piccola chiesa che solo allora egli può chiamare propria, sino a che punto può aiutarlo?”*¹.

In quella interrogazione si esprime già con chiarezza e con decisione il taglio che Hegel dà alla ricerca sul problema religioso: la religione affonda le proprie ragioni nell'uomo, è costruzione che l'uomo compie per darsi una dimora propria, per vivere pienamente secondo le proprie esigenze.

Già nella impostazione della ricerca, Hegel rifiutava la religione intesa propriamente come 'religio', che *“proprie importat ordinem ad Deum”*, come afferma S. Tommaso², e che implica – come scrive Gramsci – *“il sentimento di dipendenza degli uomini da esseri superiori che governano la vita dell'uomo totalmente”*³.

Dio, come essere trascendente, e il rapporto di dipendenza verso di lui costituiscono, secondo Hegel, le basi dell'alienazione dell'uomo, non soltanto sul terreno della religione, ma in tutti i campi. Il loro rifiuto non è frutto di una analisi condotta criticamente, ma assunto come conclusione necessaria per una autentica ricerca sul problema religioso.

E' evidente che tale ricerca si muove nell'ambito di quella kantiana, come quella ha per oggetto la religiosità intesa come espressione dell'attività dell'uomo che vuole costruire nel mondo e nell'esistenza la dimora a lui adatta; le religioni positive possono porre e pongono problemi, ma solo in quanto occorre spiegare i segreti meccanismi che le hanno generate e il perché e come l'uomo si è

¹ W.G.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1972, p. 46.

² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, IIa IIae, q.81 al.

³ A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 715.

lasciato cadere nell'alienazione che esse comportano; anche nei loro cicli possono esserci tesori che potrebbero essere poi riportati tra gli uomini.

La stessa determinazione del compito della ricerca religiosa – la costruzione della dimora dell'uomo – comportava l'assunzione dell'unico strumento possibile per condurla, quella razionale; il giovane Hegel tendeva, come Kant, ad una pura religione naturale *“che adora Dio in spirito e verità e ripone il suo culto solo nella virtù e (superi) la fede superstiziosa che crede di compiacere a Dio anche con qualcosa di diverso dalla volontà buona in sé”*⁴. Anche in questo brano è evidente l'influenza di Kant, trovata non tanto nel proposito di costruire una religione naturale, quanto nel richiamo alla virtù, al dovere, all'intenzione nell'agire intese come uniche forme di culto. Ma presto Hegel si distacca da Kant; uno dei motivi che lo allontanano dalla posizione kantiana è l'attenzione che egli porta, anche nella costruzione della tesi religiosa, alle condizioni storiche del suo tempo: Kant aveva proposto una religione naturale conforme alla ragione, e quindi di natura atemporale; il giovane Hegel invece *“è già cosciente che né una morale, né una religione possono venire esposte in una loro validità fuori di un loro riferimento ai bisogni del tempo. Se parla ancora di una religione pura, egli non può parlarne in senso kantiano, nel senso quindi di una religione naturale, cioè conforme alla natura in sé della ragione”*⁵.

Il chiaro distacco da Kant avviene però nell'ambito della legislazione morale, la cui attuazione era apparsa a Kant condizionata dalla religiosità, la quale tuttavia aveva fondamento e significato in

⁴ W.G.F. HEGEL, *Scritti...*, cit., p. 46.

⁵ A. MASSOLO, *Prime ricerche di Hegel*, S.T.E.U., Urbino 1959, p. 40.

quella; la virtù - come ubbidienza all'imperativo razionale - era il vero culto reso a Dio e insieme espressione della piena libertà dell'uomo.

Hegel, dopo una iniziale adesione a questa posizione scriverà che tra l'uomo che ubbidisce ad una autorità esterna e l'uomo che ubbidisce all'imperativo del dovere, la differenza non è che l'uno è schiavo e l'altro è libero, ma che il primo ha un maestro esterno e il secondo lo porta in se stesso. Ambedue sono schiavi, anche se in modo diverso. *“Egli (Hegel) non solo staccherà da Gesù e renderà a Kant il concetto della legislazione morale, come espressione stessa della libertà dell'uomo; ma farà dell'insegnamento stesso di Gesù la negazione più alta dello spirito kantiano, nel quale individuerà il riflesso dello spirito servile ebraico”*⁶. Hegel vuol giungere ad una religiosità che sia manifestazione gioiosa dell'uomo: nega quindi la religione consolatoria che spera nel trascendente, ma vuole superare anche la religiosità morale di Kant; vuol giungere ad una religiosità che corrisponda alla natura di uomini liberi che hanno bisogno di un di là per soddisfare la propria esigenza dell'assoluto e che non hanno bisogno né di un maestro divino, né di un maestro interiore come imperativo kantiano. A tale forma di religiosità Hegel mi pare sia giunto già nel 1795, quando scrive la *Vita di Gesù*: l'opera comincia così: *“La ragion pura incapace di ogni limite è la divinità stessa”*⁷; molto più tardi, nelle *Lezioni sulla filosofia del diritto*, preciserà: *“Nella conoscenza di Dio, io ho Dio come oggetto e mi sono affondato in lui solamente; l'oggetto è dinanzi a me; esso è per me il certo e solo in quanto tale lo conosco. Io conosco bene anche il finito dal quale parto, tuttavia sono passato dalla sua negazione al sapere della verità, al sapere di Dio. Io mi sono elevato a questa sfera*

⁶ Ivi, p. 41

⁷ W.G.F. HEGEL, *Scritti...*, cit., p. 119.

spirituale e mi sono posto su questa base spirituale che è Dio, il divino"⁸. Nei due testi la religiosità è proposta e definita come vita infinita, partecipazione all'assoluto; l'uomo vive in Dio inteso come razionalità, *'logos affondato'* nell'infinito; si avverte fibra vivente dell'infinito; la finitudine che lo caratterizzava individuo ed esistente è superata, immerso com'è nel mare magnum della divinità.

L'uomo s'è incarnato in Dio, vede con i suoi occhi: il suo è il sapere di Dio. Dissolto nella vita divina, la religiosità è esplosione incontenibile e spontanea che non si rifrange né sull'imperativo categorico, né trova un altro che ponga confini e limiti invalicabili; l'orizzonte umano si identifica con quello divino; *"la ragione pura che trascende ogni limite è la divinità stessa"*. Commentando questa affermazione, Massolo annota: "Indubbiamente Hegel si muove entro lo spirito kantiano, ma Kant non avrebbe riconosciuto come espressione del suo pensiero qualche identificazione"⁹; quella identificazione Kant l'avrebbe rifiutata con decisione perché capovolge la sua posizione. Per lui, la religiosità è ricchezza dell'uomo; questi usa la ragione come di uno strumento per realizzarsi: la religione che da essa deriva è lievito che lo fa crescere nella moralità fino alle dimensioni che gli sono dovute per natura. L'uomo, in virtù della religione naturale, accresce la sua vita, si realizza libero nella fedeltà alle esigenze razionali, ma rimane limitato, finito.

E' lui che contiene le sue ricchezze più preziose e più vere, religiosità e moralità intrecciate insieme; per Kant è l'uomo che contiene l'autentico Dio.

⁸ W.G.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1973, vol. I, p. 263

⁹ A. MASSOLO, *Prime ricerche di Hegel*, cit., p. 40.

Identificando Dio con la ragione, Hegel rompe la struttura finita dell'uomo e gli ruba la ricchezza che vi era contenuta dentro per farne un assoluto verso il quale l'uomo deve proiettarsi. In quell'assoluto l'uomo può affondare, né può diventare fibra vivente, ma esso non è più suo, non lo può vivere più come sua ricchezza.

Per Kant, Dio è contenuto nell'uomo; per Hegel, l'uomo è puro Dio. Il rapporto uomo-Dio che si esprime in relazione immediata, tale da permettere l'affondamento dell'uomo in Dio, è quello teoretico proposto nel concetto di religione. Su questo piano, anzi, non si può parlare rigorosamente di rapporto, perché questo si è dissolto nella relazione immediata: in esso l'uomo si è riempito di Dio. Ma, ripieno di Dio, non è più se stesso, non sa più se stesso: *“Nel rapporto teoretico – scrive Kant – io sono affondato nel mio oggetto e non so niente di me; (...) nel rapporto teoretico vi è solo un oggetto dal quale sono riempito; io non conosco niente di me”*¹⁰. La posizione religiosa hegeliana rischia di affondare nel misticismo; l'uomo si perde nell'infinito. Può ritrovare se stesso quando riemerge dalla relazione immediata con Dio ed afferma di nuovo il rapporto con lui; tale emersione avviene nella sfera del pratico; nel campo della volizione, l'uomo come individualità concreta ha di fronte oggetti, i quali gli determinano limiti che egli deve affrontare; soggetto limitato da oggetti: *“Nella volontà io sono per me; altri oggetti mi stanno dinnanzi e sono così i miei limiti. La volontà ha uno scopo e procede verso tale scopo; essa è attività, superare questa finitezza, questa contraddizione che gli oggetti formino per me un limite”*¹¹.

Sul piano religioso, l'oggetto che il soggetto-volontà ha di fronte è Dio, l'assoluto; il momento iniziale del rapporto uomo-

¹⁰ W.G.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia...*, cit., p. 262.

¹¹ Ivi, p. 264.

assoluto è caratterizzato dal timore: l'uomo impegnato in tale rapporto è quello gettato nell'esistenza, che sa la particolarità e la solitudine della sua posizione esistenziale; che sa, soprattutto, la sua precarietà e quindi l'inevitabilità della morte. L'assoluto gli si presenta come un altro da sé, come l'infinito che lo esclude, tracciandogli intorno i confini oltre i quali c'è solo il nulla; il timore di Dio e il timore della morte che si intrecciano in un'unica paura caratterizzano dunque il primo momento del rapporto uomo-Dio: *“Il finito – scrive Hegel – si riconosce come nulla; (...) qui si trova in un primo momento il rapporto del timore verso l'oggetto assoluto, perché l'individualità si sa essere rispetto a questo solo come un accidente o un transitorio che scompare”*¹². L'uomo vince il timore di Dio che appare oltre il limitante e il timore della morte con il culto. Attraverso la pratica cultuale l'uomo impara a considerare l'assoluto non più come l'altro che lo condanna nei limiti dell'esistenza precaria e lo getta in preda al nulla, ma come meta a cui tendere, come porto in cui l'esistenza potrà eternarsi. L'azione cultuale è condizionata dalla vissuta scissione tra uomo-Dio, ma è fondata sulla certezza che tale scissione può essere e deve essere vinta e superata.

L'oggetto, Dio, perde progressivamente l'aspetto di altro per rivelarsi sempre più nitidamente come l'essenza che costituisce l'uomo stesso: *“nel culto, da un lato è Dio, io sono dall'altro lato e la determinazione è congiungermi con Dio”*¹³. L'assoluto non è più l'irraggiungibile, l'infinito inaccessibile, ma diviene meta da raggiungere, ricchezza da conquistare, ancora di salvezza che scampa dal nulla.

¹² Ivi, p. 265.

¹³ Ivi.

Ma la conquista di Dio, il congiungersi con lui non deve risolversi in un annientamento dell'uomo, come avveniva nel rapporto teoretico; l'uomo diviene tale nel momento stesso che vive di Dio; non solo non si deve perdere il carattere umano, ma si deve conservare la fisionomia di uomo particolare, i tratti del volto che ci distinguono da tutti gli altri uomini, la ricchezza esistenziale di ciascuno. L'immersione nella vita divina, che il culto si propone di raggiungere, deve essere vissuta con la coscienza di sé come soggetto umano particolare che sa se stesso inserito in una situazione esistenziale irripetibile e tuttavia sa di vivere in Dio: io devo *“sapermi in Dio, in una concreta unità con lui”*¹⁴.

E' il soggetto particolare immerso nell'esistenza quello che è chiamato a sapersi fibra della vita divina; per Hegel il divino è salvezza per il singolo individuo; il tempo breve dell'esistenza trova consistenza nell'eternità, ma non ne viene assorbito; come ancorandosi a Dio l'uomo singolo continua a sapere se stesso. La salvezza non sarà dopo l'esistenza, ma è realizzabile qui ed ora, perché *“io so di essermi unito con la mia personalità particolare e soggettiva, in quanto particolare, con Dio”*¹⁵.

Il finito, pur restando se stesso, s'innesta nell'infinito per vivere congiuntamente con esso; si scopre che nella radice del tempo sta l'eternità; l'esistenza pur conservando la ricchezza preziosa che le danno il fluire e il tramontare, acquista, per l'unione con Dio raggiunta attraverso il culto, il sapore dell'eternità; in ogni momento, nello stesso momento che passa all'uomo, ad ogni uomo che voglia e che si impegni nell'azione culturale è dato il gustare l'eterno.

¹⁴ Ivi, p. 264.

¹⁵ Ivi, pp. 264-265.

La vittoria sul timore di Dio raggiunta quando l'assoluto, non più altro, si propone alla volontà come meta raggiungibile include necessariamente la vittoria sulla morte. Unendosi a Dio, l'uomo non solo conserva la consapevolezza di sé come soggetto, ma trova in Dio che lo penetra tutto un potenziamento infinito: “*debbo (...) non solo conoscerlo (Dio), ma conoscermi riempito da lui*”¹⁶.

Conoscersi riempito da Dio vuol dire avere coscienza di sé non solo come individuo, ma come persona; conoscersi, cioè, come valore infinito in quanto espressione irripetibile della divinità.

Il soggetto particolare che fonda Dio come Altro, come oggetto limitante, nella coscienza di sé non può che trovare il vuoto; sotto di lui non può constatare che la morte e il nulla, perché si percepisce come emergente dal nulla e al nulla destinato; la breve parentesi tra i due punti nullificanti, proprio perché circondata dal niente non può che apparire nulla e gli avvenimenti che scandiscono il tempo devono sembrare un racconto detto da un pazzo. Quando invece Dio trabocca nel soggetto, nella consapevolezza di sé, l'uomo trova il terreno solido del valore divino, l'esistenza si trasforma in un *continuum* di momenti ancorati fermamente all'eterno, e gioisce di sé come valore: “*il culto è procurarsi questa altissima, assoluta soddisfazione*”¹⁷. La vita religiosa è, per Hegel, questo riflusso incessante tra l'uomo e Dio, vissuto alla luce della coscienza di sé ancorato in Dio e di Dio che pone in noi la sua dimora; è conoscenza vissuta di “*lui in me e me in lui*”¹⁸.

E' una vita, dunque, di spontaneità e di gioiosa esplosione nell'infinito riconosciuto come nostro destino; l'uomo non obbedisce

¹⁶ Ivi, pp. 263-264.

¹⁷ Ivi, p. 264.

¹⁸ Ivi.

più né ad un tiranno esterno, né ad uno interno, ma vive liberamente. Questa libertà, è stato già detto, va conquistata impegnandosi nel culto; questo affronta l'iniziale scissione tra soggetto e oggetto divino, proponendosi di superarla e realizzare il congiungimento; è un'arcata che viene gettata nella distanza tra l'uomo e Dio. Questa arcata è possibile perché la divinità è, per Hegel, immanente all'uomo; l'ipotesi di un Dio trascendente implicherebbe necessariamente per lui l'impossibilità di ogni ponte che si proponga di colmare la distanza: *“Ciò che però originariamente non è unitario non può essere posto come unitario”*¹⁹.

L'oggetto a cui tende attraverso il culto l'uomo lo può trovare in se stesso, nella propria interiorità, proprio perché Dio abita in lui; l'immanenza del divino, già presente nella frase giovanile – *“la ragione pura che trascende ogni limite è la divinità stessa”* – deve essere assunta come postulato che rende possibile il culto. Hegel lo afferma, ci sembra, con tutta chiarezza: *“In maniera generale il culto è, dunque, in genere l'eterno processo del soggetto che si pone come identico con la sua essenza”*²⁰.

“Si pone identico con la sua essenza”, interpretiamo, postula la sua identità con la sua essenza, con la divinità. Tale postulato è ripetuto con altrettanta chiarezza: *“C'è questa presupposizione (la sottolineatura è nostra) che Dio solo è la veridica realtà e che io, in quanto reale, ho realtà solo in Dio, perché Dio solamente è la realtà, io debba avere in Dio la mia verità, realtà effettuale. Questo è il fondamento del culto”*²¹. Da tale 'presupposizione' scaturisce che la forma più naturale del culto sia quella interiore: rendere il culto a Dio

¹⁹ Ivi, p. 268.

²⁰ Ivi.

²¹ Ivi, p. 270.

è “*l’agire interiore (...) che ha come fine la ricostruzione dell’unità*”²². Il richiamo all’interiorità sembra un’accettazione della posizione di Kant che poneva nell’intenzione, quella morale, quella cioè rivolta a Dio, il corretto culto rivolto alla divinità. Ma non è proprio così: non solo per Hegel è valido e necessario anche un culto esteriore, negato da Kant; ma l’interiorità del culto hegeliano è profondamente diversa da quella kantiana: in questa, la divinità, chiusa nell’uomo, si esaurisce tutta nell’ambito morale, il cui imperativo, pur sentito come divino, resta pur sempre tale, un comando da ubbidire. Nell’interiorità hegeliana invece il divino trasforma l’uomo che ‘trasumana’; gli propone non di ubbidire, ma di vivere pienamente nella libertà. La preghiera autentica per Kant è l’ubbidire al comando morale sentito come divino; per Hegel, invece, pregare è affondarsi in Dio, vivere gioiosamente la vita divina come propria. Il calore della preghiera hegeliana contrasta con la fredda austerità dell’uomo kantiano che prega severo, ubbidendo. E ci pare di dover leggere come critica alla devozione kantiana il brano seguente: “*La prima forma del culto, l’elemento più intimo è ciò che in generale si chiama devozione. Devozione non è semplicemente la fede nell’esistenza di Dio: essa compare quando la fede diviene più viva, quando il soggetto prega e non si occupa obiettivamente di questo contenuto, ma si affonda in Lui...*”²³. Ci pare che qui Hegel rimproveri a Kant di essersi fermato a postulare l’esistenza di Dio, di non essere riuscito a penetrare dentro l’oggetto della fede. Ma Kant non sentiva l’urgenza di penetrare quell’oggetto, perché esso gli bastava com’era, era sufficiente per attualizzare l’imperativo morale. E poi l’uomo kantiano non sentiva il

²² Ivi, p. 265.

²³ Ivi, p. 271.

bisogno di trascendersi: credeva di realizzarsi pienamente pur rimanendo uomo finito.

Trascendersi, invece, è l'urgenza che muove la religiosità hegeliana e che gli impedisce di esaurirsi nell'interiorità: “E’ (...) *unilaterale*, scrive Hegel, *concepire la religione solo come qualche cosa di soggettivo e propriamente fare così del lato soggettivo l'unico lato*”²⁴. Solo soggettiva, la religione sarebbe un movimento circoscritto all'interno dell'uomo, esattamente come avveniva in Kant, il quale l'avrebbe contenuta entro i suoi limiti rimasti intatti; sarebbe scrive Hegel, “*un movimento che non cambia di posto*”²⁵. Chiuso nel cerchio della soggettività umana, il culto non avrebbe più la tensione verso l'oggetto, Dio; perché fuori dell'interiorità non ci sarebbe più Dio; non avrebbe più senso. Combattere questa posizione, che è quella kantiana, ci sembra rivolto il brano seguente: “*Il culto allora (quando si fa del soggettivo l'unico lato della religione) diviene completamente sterile, vuoto; la sua attività un movimento che non cambia di posto, il suo dirigersi verso Dio un rapporto al nulla e come uno sparare a vuoto*”²⁶. Per la stessa sua natura di tensione verso l'oggetto-Dio, il culto hegeliano deve porre accanto a quella interiore, che del resto contiene anch'essa l'oggetto, una forma che sia esteriore; dalle forme esteriori del culto “*viene prodotto il sentimento della riconciliazione in modo sensibile; così, per esempio, nei sacramenti la riconciliazione si opera nel sentimento, nella coscienza sensibile attuale, presente, e produce tutti i molteplici atti che si chiamano sacrifici*”²⁷.

²⁴ Ivi, p. 266.

²⁵ Ivi.

²⁶ Ivi.

²⁷ Ivi, p. 271.

Sacrificando qualche cosa di suo proprio, il soggetto prova la serietà della sua tensione verso l'oggetto divino e tale serietà viene vissuta come fosse in qualche modo già una forma di possesso di Dio. Naturalmente, la forma di culto più alta si ha quando l'uomo *“offre il suo cuore a Dio, il suo essere più intimo, e in questa offerta sente il rimorso e la contrizione; la coscienza della sua naturalità immediata che consta di passioni e intenzioni della sua particolarità. Si libera di queste, purifica il suo cuore e con ciò si innalza su un terreno puramente spirituale”*²⁸.

La tensione vissuta in virtù del culto verso Dio per unirsi a Lui è resa possibile da Dio stesso: Dio è unità tra divino e umano, in Lui è inscritta la figura umana. Se quella unità a cui l'uomo religioso tende non fosse già in Dio non sarebbe possibile superare la scissione uomo-Dio avvertita nel momento iniziale del culto stesso. *“Ciò che originariamente non è unitario – scrive Hegel – non può essere posto come unitario. Questa unificazione, che si presenta come attività e come risultato di questa attività, deve essere anche riconosciuta come essente in sé e per sé, poiché ciò che è oggetto per la coscienza è l'assoluto e la sua determinazione consiste nell'essere l'unità della sua assolutezza con la sua particolarità”*²⁹. L'uomo dunque può sapersi in Dio perché Dio si sa nell'uomo. Il Dio di Hegel è tale perché pone la sua tenda, e non può non porla, tra quelle degli uomini, la sua eternità deve incarnarsi nel tempo; il sapere di sé da parte dell'Assoluto comporta necessariamente la mediazione dello spirito finito, dell'uomo. Il Dio hegeliano si incarna, anzi deve incarnarsi per essere se stesso: *“l'incarnazione di Dio è un momento essenziale della religione e deve riscontrarsi nella determinazione del suo oggetto.*

²⁸ Ivi, p. 272.

²⁹ Ivi, p. 268.

*Nella religione cristiana questa determinazione riveste la sua forma perfetta*³⁰.

Per questa incarnazione di Dio in lui l'uomo può combattere nell'azione attuale il timore di Dio e la paura della morte insiti nella scissione soggetto-oggetto; la volontà può combattere con successo *“la finitezza, la contraddizione che gli oggetti formino per me un limite”*³¹, proprio perché quel limite è ‘contraddittorio’, ed è contraddittorio perché in Dio vi è l'unità della sua absolutezza con la sua particolarità; la particolarità è la mediazione necessaria allo Spirito assoluto per autocomprendersi. *“La posizione della separazione non è la posizione vera”*³², perché Dio è l'unità di soggetto ed oggetto. La salvezza dell'uomo, anche per Hegel, è frutto della iniziativa divina nel senso che l'uomo può giungere a sapersi in Dio perché Dio è in lui. Questo flusso e riflusso tra uomo e Dio ci pare che sia magistralmente messo in rilievo da Ernst Bloch: *“Hegel – scrive – oscillante dialetticamente fra il soggetto-uomo e l'oggetto-Dio (...) dissolve perlomeno altrettanto bene il contenuto di Dio nella coscienza umana – in modo mistico antropologico – quanto la coscienza umana – in modo mistico oggettivo – in Dio”*³³. Hegel ha conciliato l'umano e il divino: il suo Dio è l'*humanum* come riesce a divenire manifesto nella sua ampiezza e nella sua profondità, è il presentarsi del bisogno dell'uomo di superare la propria finitezza; ha cercato anche di *“ritrovare nell'unica realtà dell'esperienza i caratteri divini del Dio trascendente”*³⁴; ha proposto la vita religiosa

³⁰ Ivi.

³¹ Ivi, p. 264.

³² Ivi, p. 265.

³³ E. BLOCH, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Ed. Il Mulino, trad. it., R. Bodei., Bologna 1975, p. 419.

³⁴ U. PADOVANI, *La filosofia della religione e il problema della vita*, Vita e Pensiero, Milano

come terreno favorevole alla moralità che però non è più quella rigorista e fredda kantiana, ma “*armonia della vita dei sentimenti, delle inclinazioni, delle azioni καλυκαγα θια insomma, piuttosto che la chiara conoscenza del dovere*”³⁵.

Ricchezza precipua della posizione hegeliana è, poi, la visione dell’uomo come tensione perché l’*humanum* divinizzato è meta da realizzare, sta nel futuro, non coincide con l’*humanum* come è: “*La vivente natura dell’uomo – ha scritto Hegel – è eternamente altra dal suo concetto*”³⁶; la sua essenza, il divino che contiene non può essere fissato da una filosofia definitoria, è invece slancio di continua creazione. Ci pare esatta l’interpretazione di Massolo, per il quale “*il divino hegeliano, da un punto di vista ontologico esprime la negatività dell’essere che è l’uomo, il cui concetto è, allora, eternamente altro da sé*”³⁷.

Per conquistare però tutta la ricchezza contenuta nella sua posizione religiosa Hegel ha creduto di dover negare il Dio trascendente, il Dio persona: quanto comporti, in costo, quella negazione si rivela anche nell’interrogativo, che si affaccia prepotente, se il suo Dio immanente non sia trascinato con l’uomo nella morte e nel nulla; ma si esprime, diremmo quasi sensibilmente, nelle parole sulla preghiera: “*quando il soggetto prega (...) si affonda in Lui (Dio)*”³⁸, e poco più avanti: “*L’uomo offre il suo cuore a Dio*”³⁹. Non si può pregare un principio, non gli si può offrire il cuore, non si può affondare in Lui.

MCMXXXVII, p. 418.

³⁵ E. MIRRI, *Introduzione a Hegel, Scritti teologici ...*, cit., p. 146.

³⁶ W.G.F. HEGEL, *Scritti ...*, p. 220.

³⁷ A. MASSOLO, *Prime ricerche...*, cit., p. 103.

³⁸ G.G.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia...*, cit., p. 271.

³⁹ Ivi, p. 272.

Per fare tutto questo occorre che Dio sia persona, che sia Padre.

CAP. IV

LA PREGHIERA IN GABRIEL MARCEL

Il problema di Dio, nella filosofia di Gabriel Marcel, non si pone in termini di problema, ma di mistero.

L'uomo risale a Dio non per le prove dell'esperienza, ma attraverso la riflessione ontologica che si fonda sui due pilastri metafisici della partecipazione e dell'invocazione. In Marcel è prevalente l'esigenza del concreto su quella idealistica. Questa esigenza del concreto stimola la sua speculazione alla rivalutazione dell'esperienza sensibile e, di conseguenza, anche alla proclamazione del valore esistenziale del singolo come persona, come vivente irripetibile.

La priorità metafisica spetta all'esistenza, non al pensiero. Alla formula cartesiana: *'cogito ergo sum'*, Marcel sostituisce *'io sono e perciò penso'*, poiché il pensiero non include l'esistenza, ma questa che include quello.

La caratteristica del pensiero è l'astrazione e perciò il pensiero tende a dividere, a separare e ad oggettivare, mentre l'esistente si pone essenzialmente come soggetto. Il soggetto esige l'essere e si afferma come *'l'appetit de l'être'*, tende insaziabilmente a completarsi nell'esistenza.

Nella ricerca di essere, Marcel scopre che questo *'io esistente'*, *'soggetto'*, si identifica con la partecipazione all'essere.

La partecipazione si muove, a sua volta, su due linee verso quella dell'essere del mondo creato circostante, costituito dalla molteplicità, gli uomini, le cose, e verso l'essere dell'essere, cioè verso Dio. In *'Être e Avoir'* scrive: *"Riflessioni sopra la questione: 'che cosa sono io?' e sopra le sue implicazioni. Quando rifletto sopra ciò che implica la questione: 'che cosa sono io?', globalmente posta, mi accorgo che essa significa: questa stessa questione, che qualità possiedo io per risolverla? e per conseguenza, ogni risposta (a tale*

questione) ‘che venga da me’ dev’essere revocata in dubbio. Ma questa risposta potrebbe darmela un altro? Sorge immediatamente un’obiezione: la qualità che quest’altro può avere per rispondermi, la verità eventuale del suo parere, sono io che la discerno; ma che qualità posseggo io per operare questo discernimento? Non posso dunque riferirmi se non ad un giudizio assoluto... Con ciò, la questione si sopprime come tale e si converte in appello. Ma, forse, nella misura in cui acquisto di questo appello sono indotto a riconoscere che questo appello non è possibile, se non perché nel mio profondo c’è qualcosa d’altro che me, qualcosa di più interiore a me di me stesso”¹.

Il soggetto si interroga sul suo essere che percepisce come dato immediato e la ricerca di una risposta esaustiva resta delusa: il soggetto è costretto a muoversi partendo dalla stessa affermazione dell’essere, cadendo in un circolo. La ricerca si conclude nella sorpresa del mistero dell’essere e della sua partecipazione. Il mistero, che non deve essere inteso in senso religioso, cioè come verità che ci sorpassa, ma piuttosto come verità che ci comprende, non si accosta con un processo di ragione, ma ci aderisce con la presa della vita, dell’essere stesso. *“In questo senso l’esistere e l’essere non sono ‘problemi’, ma ‘metaproblemi’, cioè appunto ‘misteri”².*

La constatazione dell’impossibilità di pervenire ad una risposta sulla questione ‘che cosa sono io?’ e la tensione esistenziale verso tale risposta sospingono nella “inquietudine”. L’inefficacia della tensione riprova l’insufficienza dell’essere finito, l’angoscia che ne deriva e che lo circonda; l’essere particolare, seppure partecipe dell’esistenza universale è mortificato nelle esigenze più vere.

¹ F.S. PIGNAGNOLI, *La preghiera dei...*, cit., p. 370.

² D. MORANDO, *Saggi su l’esistenzialismo teologico*, Morcelliana, Brescia, 1949, p. 117.

Quell'angoscia, però, che si insinua nell'intero tessuto dell'esistenza diviene slancio e tensione verso l'essere, discoprendolo come solo punto e unica meta di salvezza.

Quando Marcel parla di 'esistenza', la intende come 'presenza assoluta', non quindi come qualcosa di indeterminato e di astratto.

*“Il dato esistenziale non vuole essere un concetto, anche se esso è implicito in ogni giudizio, ma una realtà posta, non ‘dimostrata’, ma semplicemente ‘mostrata’; vuole essere l’esistenza incaratterizzabile dell’io, del mondo e di Dio insieme”*³.

Se l'esistenza è il tutto comprensivo - io, Dio, mondo – questa comprensività non va intesa in senso panteistico, ma come totale partecipazione attiva, non passiva: è l'essere che si impossessa, come incessante attività del mondo e di Dio rimanendo assoluto soggetto. L'attività partecipativa del soggetto si effettua alla sola condizione che senta il suo corpo. “Ma quando io dico ‘io esisto’, intendo incontestabilmente qualcosa di più: oscuramente intravedo che io non sono soltanto per me, ma che io mi manifesto – si potrebbe dire meglio che io sono manifesto; il prefisso ‘ex’ in ‘ex-sistere’, in quanto traduce uno slancio verso l'esterno, una specie di tendenza centrifuga è qui della massima importanza. Io esisto, ciò vuol dire che ho in me di che farmi conoscere o riconoscere sia dagli altri, sia da me stesso in quanto io assumo per me stesso un'alterità in prestito; e tutto ciò è inscindibile dal fatto che “c'è il mio corpo”⁴. Nel *Giornale metafisico* annota: “(...) sono persuaso che ogni essere vivente mi appare come un prolungamento del mio corpo in qualunque direzione, il ‘mio’ corpo in quanto è ‘mio’, cioè non oggettivo; in questo senso il

³ Ivi, p. 118.

⁴ G. MARCEL, *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di una filosofia concreta*, Città Nuova Editrice, trad. di L. Paoletti con introd. di P. Prini, Roma 1976, p. 65.

mio corpo è contemporaneamente l'esistente-tipo e inoltre il punto di riferimento delle cose esistenti. Il mondo esiste per me – ed esistere qui deve essere inteso nel senso forte della parola – in quanto mantengo con esso delle relazioni simili a quelle che io mantengo con il mio corpo, cioè in quanto sono “incarnato”⁵.

Questa esperienza esistenziale Marcel la chiama ‘*incarnazione*’ e sta ad indicare l’effettivo essere nel corpo, essere una personalità incarnata, ed è l’essere, il soggetto nelle sue intime relazioni con il corpo, per cui ‘*io sono il mio corpo*’. Se il mio corpo fa parte di me io non potrò mai renderlo un oggetto, perché non posso oggettivare la mia esistenza.

Se non è possibile un’oggettivazione dell’esistenza, parrebbe preclusa a Marcel una via metafisica, in quanto l’essere trascende il discorso della ragione e resta completamente sommersa nella notte del mistero.

Una soluzione è offerta a Marcel dalla operosità della coscienza con la luce più vivida che discopre con l’intuizione e il raccoglimento. *“Il raccoglimento, dopo aver portato l’uomo alla constatazione della non coincidenza di sé con la vita, tanto che è possibile la morte e la disperazione, gli mostra pure che al di là di tutte queste negazioni è possibile affermare il motivo della positività nell’adesione totale alla vita e all’essere; questa adesione sollecitata da tutto l’uomo che non vuole morire e non vuole tradire costituisce l’invocazione profonda e misteriosa alla trascendenza, a Dio”⁶.*

La presenza del mio corpo media, con l’operosità dei sensi nella quotidiana esperienza, un rapporto tra l’io e le cose, *“il raccoglimento la cui possibilità effettiva può essere riguardata come*

⁵ G. MARCEL, *Giornale metafisico*, trad. di F. Spirito, Abete. Roma 1976, p. 157.

⁶ I MANCINI, *Filosofi esistenzialisti*, Argalia Editore, Urbino 1964, p. 135.

*l'indice ontologico più rivelatore di cui disponiamo, costituisce il luogo reale in seno al quale è possibile compiere questo recupero. Il recupero, cioè, di un'intuizione che io possiedo senza sapere immediatamente che la possiedo, di un'intuizione che, propriamente parlando, non potrebbe essere 'per sé', ma attinge se stessa attraverso i modi di esperienza sui quali si riflette e che essa illumina con questa stessa riflessione"*⁷.

La mediazione corporea costruisce l'io con il rapporto aperto alle cose e avanza la tensione esistenziale verso il raccoglimento della coscienza per ancorarla all'Assoluto. Qui il soggetto inizia il cammino che lo porterà fuori dalla notte dell'inquietudine e dell'angoscia, per approdarlo alle spiagge della fede, dove il credere si fa speranza e amore.

*"Dall'io siamo passati al mondo, all'esistente, ma non abbiamo trovato che "misteri". Nel 'raccoglimento' passiamo dall'io e dal mondo a Dio, dall' 'engagement' relativo all' 'engagement' assoluto, e troveremo anche una certa soluzione a quei misteri"*⁸. *"Être, c'est être en route. L'image du chemin revient sans cesse dans les écrits de Gabriel Marcel. La réflexion suit la cadence de la marche, cette pensée voyageuse connaît la halte, mais non l'arrêt et le repos, elle ne construit pas d'abri permanent. La critique la plus véhémement qu'elle adresse à l'idéalisme est d'immobiliser fallacieusement l'intelligence, de mentir à la condition humaine itinérante"*⁹. Se l'incarnazione agisce a motivo delle distanze tra io e io, tra io e mondo, tra io e la mia vita, il soggetto non può essere che

⁷ Ivi, p. 133.

⁸ D. MORANDO, *Saggi* ..., cit., p. 119.

⁹ X. TILLIETTE, *Philosophes contemporains, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Desclée De Brouwer, Paris 1962, p. 42.

in movimento per superare quelle distanze, soprattutto la distanza che opera la morte.

L'essere, nella solitudine del raccoglimento si apre alla trascendenza dopo aver appreso “*due cose – come dice Morando: 1) che l'essere trascende l'esistente; 2) che l'essere del mondo che è nel tempo e nello spazio delude la sua attesa*”¹⁰. Proprio la constatazione che non è tanto lo scoprire la verità della situazione in cui l'io si trova, come vivente nell'essere, ma la sua esigente tensione alla salvezza è il totale problema esistenziale, nell'uomo nasce la decisione al vero ‘engagement’ assoluto, al congiungimento attivo con l'Essere che non delude il lancinante richiamo e l'impaziente aspettativa.

La tensione alla salvezza non è un dato della riflessione, ma è essa stessa una condizione costitutiva dell'essere nel suo concreto ‘engagement’ con il mondo e soprattutto con l'Assoluto, l'Ineffabile, attraverso l'invocazione.

*“Incarnazione e invocazione sono gli elementi indissolubili dell'esistenza e l'uno richiama l'altro necessariamente, perché l'incarnazione è presenza dell'essere e quindi già invocazione e apertura verso l'Altro, l'invocazione presuppone l'incarnazione in quanto non c'è se non in quella determinata situazione in cui l'io sussiste”*¹¹.

Per Marcel, l'uomo non risale a Dio attraverso i contenuti garantiti dalle prove tradizionali della filosofia, e men che meno della scienza, perché queste presentano Dio come oggetto in maniera fallace creando distanze, quelle che nella loro prospettiva dovrebbero essere annullate, ma con il comportamento intuitivo dell'essere che si scopre sempre e immediatamente dinanzi all'Assoluto.

¹⁰ D. MORANDO, *Saggi ...*, cit., p. 119.

¹¹ Ivi, pag. 120.

Nelle prove tradizionali dell'esistenza di Dio Marcel rileva due dati: *“Che non si può negare l'esistenza di Dio partendo dalla constatazione ch'Egli non è un oggetto d'esperienza empirica e che l'esistenza di Dio non contraddice la sua essenza (concetto); ma è un valore puramente negativo, in quanto non danno l'idea della sua immediatezza, della sua presenza e della sua intima partecipazione. Dio è 'presenza assoluta', ed è più intimo a me che io a me stesso”*¹².

Il raccoglimento instaura la possibilità del recupero dell'esistere, del resto esigito dalla condizione esistenziale perché non sia totalmente coinvolta nell'assurdo e nel nulla, ma il recupero non si prospetta sulla esclusiva linea dell'io, fortunatamente anche nel più ampio orizzonte dell'Altro, dell'Assoluto, creando quel racconto dell'unità ontologica dell'essere con l'Essere.

Se nel tessuto dell'essere non si agitasse la tensione, l'invocazione all'Assoluto, la vita non avrebbe senso perché l'io verrebbe a trovarsi continuamente nella concreta minaccia dell'angoscia e della morte soprattutto, capace di estinguere ogni slancio all'attività. La morte presenterebbe la funesta alternativa del suicidio come unica via per superare l'angoscia e il dolore.

Ma anche il suicidio non si presenta come soluzione accettabile per il contenuto contraddittorio con l'*engagement* originaria dell'esistenza che richiama come ininterrotta urgenza a situarsi nell'essere. Il suicidio non ha lo stesso significato della morte, perché dinanzi all'urgenza dell'esistenza è semplicemente fuga e rifiuto, mentre la morte *“... rappresenta di fronte alla vita un di più, o un passaggio a qualcosa di più, un'esaltazione e non, come alcuni*

¹² Ivi.

*hanno creduto per un funesto controsenso, una mutilazione, una negazione”*¹³.

Le vie d'uscita dalla condizione concreta dell'esistenza, dolore, angoscia, morte sono l'incarnazione e il raccoglimento; queste aprono gli orizzonti all'integrale esperienza esistenziale.

Fermarsi al momento dell'incarnazione è imprigionare l'essere nell'insignificanza della nullità. Il raccoglimento libera l'essere disponendolo all'ascolto dell'appello e della partecipazione ontologica dell'Assoluto.

La risposta all'appello significa il superamento del nulla e l'accettazione a vivere come impegno.

La libertà dell'essere si colloca in questo punto dell'esperienza, dove si impone all'esistente la scelta tra il rifiuto dell'appello e la totale accettazione. Il momento dell'accettazione è il grembo generante l'atto di fede nell'essere. *“Il valore ontologico dell'atto di fede è questo: di affermare immediatamente Dio come l'Essere superiore, principio supremo che crea l'esistente e a cui l'esistente deve ogni istante rispondere attivamente”*¹⁴.

Nella fede l'esistenza non trova un'oasi per riposare, ma un nuovo spazio su cui incamminarsi. L'uomo è sempre 'viator', ma attraverso la fede esce dal cammino fra le ombre, lascia quello 'arduo e scosceso' e s'immette nella chiarezza del giorno, sempre in marcia senza sosta fino al giorno in cui la morte pone fine alla prova con la presenza eterna dell'Assoluto.

“Elle (la fede) a un terme, et elle le sait: par-delà l'issue apparente, la mort, un débouché invisible, l'éternel. La foi, substance

¹³ G. MARCEL, *Giornale metafisico, cit.*, pag. 338.

¹⁴ D. MORANDO, *Saggi ... , cit.*, pag. 123.

des choses q'on espère attend la cité aux solides fondements, la station définitive"¹⁵.

La filosofia a questo punto arresta il suo primato e accetta il magistero della fede. Marcel rifiuta la validità, almeno positiva, della conoscenza di Dio come è strutturata dalla filosofia e accetta soltanto il Dio della fede. Questo Dio è l'Essere in cui l'io è immerso e pertanto non è scoperto dal pensiero, ma dalla vita, dalla compartecipazione intima e immediata.

La fede così concepita non potrebbe ridursi ad un atto psicologico? Marcel risponde che anche in questo caso la distinzione tra soggetto e oggetto è di ordine scientifico, nel caso della fede perde ogni valore, perché la fede si instaura nell'immediatezza dei rapporti fra l'io e Dio. La fede non è discorso, ma partecipazione, dove l'essere ascolta un appello e si decide ad una risposta, scopre una presenza, quella dell'Altro che è il *Tu*, l'Essere Assoluto.

Gli atteggiamenti dell'io di fronte al *Tu* possono quindi risultare: negazione, fede, indifferenza. L'indifferenza è una specie di disattenzione della Presenza che può essere rimossa dalla testimonianza di autentico impegno all'atto di fede del credente.

L'assoluto non si pone dinanzi all'essere come un 'Egli', ma come un 'Tu'; 'Egli' si porrebbe in condizione di oggetto di indagine, di giudizio scientifico, il 'Tu' invece si configura in netta corrispondenza con l' 'io', dal quale può attendersi una risposta.

Di qui la predilezione di Marcel per il dialogo e il dramma, come espressione più aperta allo svelamento delle anime. "*M'accorgo – scrive – soprattutto ora con grande chiarezza che la forma mentale del dramma consistente nel porre dei soggetti in quanto soggetti, cioè*

¹⁵ X. TILLIETTE, *Philosophes contemporains...*, cit., p. 43.

nella loro realtà di soggetti, illustrava e giustificava abbondantemente tutto quello che ho potuto scrivere più tardi in un registro puramente filosofico circa una conoscenza che trascende l'oggettività, pur senza configurarsi nella sfera della soggettività immediata"¹⁶.

Al Tu si può sempre accordare fiducia, perché non può non corrispondere senza degradarsi nell'egli. Tra l'io e il tu, con la fiducia, si instaurano vincoli di comunione, di dialogo, di scambio. La condizione perché queste relazioni di fiducia, di comunione, di apertura tra l'io e il tu possano verificarsi e attuarsi è la fedeltà.

La fedeltà e la continuità dell'impegno e della testimonianza, ma è anche la continuità dei rapporti tra io e tu, tra l'io e la coscienza; non è quindi un riconoscimento puramente mentale, e men che meno un'espressione verbale di continuità di relazioni, ma l'attestazione concreta *"d'un permanente ontologico"*, *"d'un permanente che dura"*, per il cui rapporto duriamo anche noi.

*"Creatrice, quand'è autentica, la fedeltà lo è sempre in sostanza, perché possiede il misterioso potere di rinnovare non soltanto colui che la esercita, ma anche il suo oggetto, per quanto indegno di essa questo abbia inizialmente potuto essere, come se la fedeltà avesse la probabilità – e in questo non c'è proprio nulla di fatale- di renderlo alla lunga permeabile al soffio che pervade l'anima interiormente consacrata"*¹⁷. La fedeltà si alimenta di umiltà e il substrato dell'anima per vivere la fede e la grazia pone l'io alla presenza dell'Essere per attestarne l'evidenza ed il fascinoso richiamo. La fedeltà manifesta la corrispondenza in cui l'essere si agita incessantemente per il possesso della salvezza dall'angoscia, dalla disperazione, dalla morte. La fedeltà suscita la speranza e l'amore.

¹⁶ Citazione da: L. STEFANINI, *Esistenzialismo ateo e esistenzialismo teistico*, cit., pp. 224-225.

¹⁷ G. MARCEL, *Homo...*, cit., p. 156.

Tutto l'essere, per Marcel, è fondato sulla fedeltà, *'luogo dell'essere'*, da cui si eleva all'Assoluto con l'ala della speranza alla presenza dell'Assoluto, della Trascendenza, in cui si immerge con la fede e l'amore.

Se la fede nasce dalla presenza dell'Assoluto, la preghiera instaura la comunicazione tra l'io e il Tu con un vicendevole appello e un fiducioso ascolto. L'atto di fede si traduce in atto di amore e di speranza; l'amore è donazione e disponibilità. Per l'atto di amore l'essere è tutto dell'Assoluto. La manifestazione più alta dell'amore è il martirio; la negazione dell'amore è il suicidio, che si delibera fuori della speranza nel male della sfiducia.

Il vertice dell'amore è la volontarietà del martirio, il dono della vita alla Vita, come il suicidio lo è per il nulla idolatrato.

Dio merita questo amore senza limiti perché ha ricoperto l'uomo di amore, aprendo tutto il suo essere con l'Incarnazione del Verbo all'indigenza ontologica dell'uomo. Dio è tutto l'essere, l'uomo che con la fede, l'amore e la speranza si eleva alle sue altezze e vi si immerge, si sottrae all'egoismo, abbandona il tempo ed *'edifica per l'eternità'*.

Tutta l'attività dell'essere è invocazione rivolta all'Assoluto. *"Nel mistero ontologico il piano della constatazione è sorpassato dal piano dell'invocazione e di un riferimento 'totale' ad un assoluto che ci trascende e ci implica.*

Non sarebbe mai possibile, non potrebbe mai avere un senso questo invocare, in cui si convoglia 'tutto' il nostro essere, se non si iscrivesse in una partecipazione che lo sorpassa: senza l'intima presenza dell'invocato nell'invocante. 'Se tu mi cerchi, mi hai già trovato': la domanda ontologica è, nella sua essenza propria, la tensione infinita tra il cercare e l'aver trovato, secondo quel profondo

e consolante indizio metafisico che S. Agostino e Pascal avevano scoperto nei caratteri indigenziali dell'esistenza. L'inferenza metafisica ci appare allora come la coscienza riflessa di questa medesima implicanza: la totalità del nostro domandare è 'esperienza della trascendenza'. L'aspetto più profondo e autentico della metafisica è di porsi come una 'ontologia dell'invocazione' ¹⁸.

L'uomo è alla presenza dell'Assoluto come l'orante, ma il Dio che invoca non è quello presentato dalla filosofia e dalla teologia razionale e configurato con i concetti degli attributi divini. *"Ho sempre ritenuto – scrive Marcel – che gli attributi di Dio come li definisce la teologia razionale: la semplicità, l'inalterabilità e così via, non assumono un valore per noi se non giungiamo a riconoscervi i caratteri di un Tu che non possiamo trattare come un qualcuno, senza snaturarlo,, senza ridurlo alla nostra umana e derisoria misura. 'Quando parliamo di Dio, non è di Dio che parliamo', ho scritto altrove. Non lo si ribadirà mai abbastanza, c'è un'insidia nell'affermazione teologica in quanto tale; perché questi 'caratteri' che ho appena evocato, se sono assunti come predicati appaiono i più poveri di tutti; se li si riguarda come determinazioni del concreto, bisognerà convenire che sono in un certo senso più indigenti di quelli che si conferiscono alla creatura più umile ed effimera di questo mondo a cui siamo ancorati. Perché si attui la conversione di prospettiva indispensabile, perché ciò che sembra una deficienza infinita si riveli una pienezza infinita bisogna che la coscienza, con un atto di conversione decisiva, si immoli davanti a Colui che essa non può che invocare come il suo Principio, la sua Fine, il suo unico Ricorso"* ¹⁹.

¹⁸ P. PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'Inverificabile*, Studium, Roma 1968, pp. 98-99.

¹⁹ G. MARCEL, *Dal rifiuto...*, cit., pp. 65-66.

La preghiera, perché possa essere autentica, deve avere i caratteri della comunione tra un Tu e un io, e deve significare l'elevazione ontologica dell'essere nell'essere dell'Essere; una soppressione di distanza, come del resto avviene quando il nostro pensiero è rivolto a qualcuno o a qualche cosa..

*“Pregare Dio è, senza dubbio, la sola maniera di pensare a Dio, o più esattamente una specie di equivalente trasporto a un grado più alto di ciò che, su un piano inferiore, sarebbe il pensare a qualcuno: sarebbe della massima importanza comprendere ciò. Quando penso a un essere finito ristabilisco in qualche modo fra lui e me una comunione, un'intimità, un 'insieme' che poteva sembrare abolito (...)”*²⁰.

La preghiera è immersione in Dio, con un'unione dell'io nel Tu l'essere si congiunge all'Essere ontologicamente: *“E' evidente – dice ancora Marcel – che non può trattarsi di una coscienza simile a quella che mi può unire a qualcuno”*²¹. *La coscienza dinanzi all'essere, infatti, si trova come dinanzi ad un 'esso', quando invece dinanzi all'Essere è come dinanzi ad un 'Tu', non un 'Tu' indeterminato e lontano, ma qualcosa d'altro che me, qualcosa di più interiore a me di me stesso”*. Già antecedentemente alla preghiera l'Assoluto comunica con l'essere, ma occorre che questo latente rapporto sia risvegliato dal raccoglimento che suscita la fede in Dio, con il quale ogni rapporto è 'personale' e si ripiega in un atteggiamento di appello e di pensiero.

Il pregare è il modo più fervido di pensare a Dio; di rivolgere a Lui l'appello che scuote tutte le fibre dell'essere incarnato nell'indigenza ontologica. Ma perché questo appello è proprio

²⁰ G. MARCEL, *Giornale...*, cit., p. 249.

²¹ Ivi.

dell'essere incarnato, ogni preghiera è un trasporto cosmico, in quanto in questa attività di incarnazione l'io partecipa della vita di tutti gli esseri che per lui contano, come il proprio io; "... io 'sono' soltanto in quanto vi sono delle cose, degli esseri che contano per me..."²². "In quale modo Dio può rispondere alla preghiera?"²³. Per Marcel non c'è possibilità di una risposta; però è certo che Dio risponde all'invocazione dell'orante, perché questi presentandosi a Dio come "Tu" merita sempre esaudimento.

Anche *"ammettendo che ciò per cui ho pregato non si sia realizzato, io non potrò dire che la mia preghiera non è stata esaudita o, se lo dico, sarà perché non ho più coscienza di averla rivolta a Dio; cadrò nell'idolatria"*²⁴. L'orante che cadesse in questo stato di sfiducia pecca d'idolatria: il Dio che prega non è quello scoperto nel raccoglimento, ma un 'esso' raccolto nel pensiero. Il risentimento dinanzi all'inefficacia (almeno presunta tale) potrebbe esplicitarsi, dice Marcel, *"tramite una formula troppo umana. Si dirà forse che io devo dunque inchinarmi ai decreti divini e che è inutile pregare? Ma sarebbe un convertire Dio (la realtà divina) in un ordine astratto, in un puro 'esso'; sarebbe cadere in un'altra idolatria, quella della necessità"*²⁵. Ancora l'orante si prostra dinanzi ad un idolo, appunto quello della 'necessità', che è un principio astratto e non un "Tu", persona libera e fedele; ancora l'atto di fede si svuota dei suoi contenuti.

²² Ivi, p. 118.

²³ Ivi, p. 177.

²⁴ Ivi, p. 47.

²⁵ Ivi.

Se la prima idolatria consiste nel ridurre Dio in un atto scientifico, la seconda sta nella riduzione dell'uomo a un 'esso' legato ad una cieca obbedienza agli ordini divini.

Tra le due idolatrie, il filosofo intravede “... un istmo stretto che è proprio la sede del pensiero religioso, e cioè il raccoglimento con la profonda fede di trovarsi alla presenza di Dio, il 'Tu' disposto all'ascolto e all'esaudimento, a raccogliere il grido vibrante di fiducia e di speranza dell'homo viator nel tempo con l'anelito all'eternità, con l'offerta del suo essere a Dio e di cui si proclama incessantemente la divinità.

*A mio parere, vi è in ogni caso come una consacrazione che il credente attribuisce a Dio. Si potrebbe dire metaforicamente, allontanandosi molto dal linguaggio rigoroso di cui mi son servito, che Dio attende che ogni credente gli attribuisca la sua divinità”*²⁶.

L'attribuzione della divinità a Dio da parte dell'orante significa collocarsi nella giusta prospettiva della fede che è credere nell'esistenza dell'Assoluto, è riconoscimento della creaturalità universale come libero dono di Dio, è riporre la salvezza in Lui.

*“Pregare significa rifiutare attivamente di pensare a Dio come ordine, significa pensarlo vivamente come Dio, come un puro “Tu”*²⁷.

L'autentica preghiera religiosa è quella che si pone tra io e Tu; in base a questo libero, personale rapporto è determinato anche il rapporto tra l'eterno e il tempo: senza l'eterno, il tempo si sbriciolerebbe in attimi senza senso, in quanto gli mancherebbe il fondamento.

²⁶ Ivi, p. 46.

²⁷ Ivi, p. 48.

CAP. V

SUPERAMENTO CRITICO DEI PRECEDENTI APPROCCI

1 - BARTH

“Ammesso che io abbia un ‘sistema’, esso consiste nel tenere costantemente presente, in senso negativo e positivo, ciò che Kierkegaard chiamava l’infinita differenza qualitativa tra il tempo e l’eternità. ‘Dio è in cielo e tu sei sulla terra’. Dio, l’Iddio che parla nella Scrittura, è in alto nel cielo, molto in alto al disopra della terra degli uomini. L’occhio non lo vede, l’orecchio non lo sente e la sua conoscenza non sale al cuore dell’uomo. Quando l’uomo dimentica questo e crede di aver Dio in certo qual modo a sua disposizione, si muove nell’ambito delle religioni, cioè nella sfera in cui l’uomo crede di raggiungere Dio e disporre di lui, mentre con ciò non fa che porre i propri pensieri, i propri desideri e quindi se stesso al posto di Dio”¹.

Già in queste poche parole, il pensiero di Barth si pone in contrapposizione radicale e come superamento delle vie di approccio tra Dio e l’uomo fin qui esposte. La contrapposizione si colloca al centro del discorso metafisico e fenomenologico e lo ferisce a morte.

Non intendiamo qui prendere posizione e neppure far risaltare in tutta la sua portata le ragioni di Barth contro i procedimenti della filosofia nel dimostrare l’esistenza di Dio, e quindi la ragionevolezza della religione contro il modo in cui l’uomo religioso esprime il suo sentimento di dipendenza da Dio con la preghiera.

La rottura barthiana qui, e dappresso quella bonhoefferiana risulterà limpida dalla esposizione delle relative speculazioni circa la posizione reciproca di Dio e dell’uomo.

“Dio è Dio e l’uomo è l’uomo: in questa duplice tautologia si riassume – ha scritto Gianfranco Morra – nella sua semplicità e nella

¹ K BARTH, *L’Epistola ai Romani*, trad. it. di Giovanni Miegge, Feltrinelli, Milano, 1962, p. XIII.

sua forza la teologia di Karl Barth”². Posti a infinita distanza, Dio e l’uomo non possono ritrovarsi con nessuna relazione, non perché l’uomo non dipenda da Dio, ma perché pur derivando da Dio l’uomo se n’è distaccato, collocandosi al di qua di quella linea che Barth chiama la linea della morte (*Todeslinie*).

Proprio per il rimanere dell’uomo al di qua di questa linea si “*opera la fondamentale distanza tra Dio e il mondo*”.

Il rapporto tra Dio e l’uomo non è del tutto cancellato, ma se questo vuol dire possibilità dell’uomo di risalire di là della linea della morte con le sue proprie forze, come si sostiene nella filosofia metafisica e nella teologia, soprattutto basandosi su una esperienza storica, questo per Barth è impossibile e assurdo.

Della teologia, intesa in questo, senso Barth afferma: “*Essa ignora l’infinita differenza che vi è tra l’uomo e Dio. Essa calcola con l’uomo e Dio come se fossero cose. Essa parla di un Dio a cui l’uomo si contrappone come parte avversa o almeno tenta di farlo, anche se è subito sopraffatto. Essa si permette di considerare l’uomo con la sua azione come un secondo personaggio di fronte alla volontà di Dio, come un membro della stessa serie causale; sia pure soltanto o quasi soltanto come un effetto*”³. Barth non nega il rapporto tra Dio e l’uomo in senso assoluto, ma lo prospetta in un altro orizzonte, seppure potrebbe sembrare, stando alle sue parole, sulla linea comunemente ammessa: “*Il rapporto di questo Dio costituisce per me insieme il tema della Bibbia e della filosofia*”⁴.

² K BARTH, *La preghiera secondo i catechismi della riforma*, a cura di G. Morra, Esperienze, Fossano, s.a., p. 5.

³ K BARTH, *L’Epistola ai Romani*, cit., p. 33.

⁴ K BARTH, *Der Römerbrief*, ediz. II, p. XII. Si avverte che questa prefazione è stata omessa dalla traduzione italiana del Miegege.

Tra filosofia e teologia non può esserci distacco assoluto, poiché la comprensione dell'uomo alla teologia le sopraggiunge dalla filosofia, che sola può considerare il valore, i limiti dell'esistenza umana.

Il risultato filosofico, comunque, non potrà essere che questo intorno all'uomo. la dichiarazione che l'uomo è 'uno spazio vuoto'. In termini teologici diventa 'peccato'. L'uomo non può sentirsi sollevato neanche dalla religione da questo suo stato di disubbidienza e di peccato che costituisce 'il peso specifico della natura umana'⁵.

La presa di coscienza dell'uomo come esistenza diventa coscienza del proprio non aver significato, per il sentirsi fuori, nell'ambito della creaturalità, che è in definitiva nullità di fronte alla assoluta realtà di Dio. *“La vita autentica – l'esistenza – richiede questa radicale tragica presa di coscienza: che gli uomini – Giudei e Greci – figliuoli di Dio e figliuoli del mondo, per natura, come uomini, sono figliuoli dell'ira, abbandonati senza eccezione né via di scampo alla sovranità straniera del peccato. Dio é e rimane sconosciuto per noi; siamo e rimaniamo senza patria in questo mondo. Peccatori siamo e peccatori restiamo; chi dice umanità, dice umanità irredenta”*⁶.

Messo in questa condizione, l'uomo non può nutrire alcuna speranza nelle sue forze naturali, a lui non rimane che affidarsi a Dio.

E appunto la teologia barthiana è tutta a difesa di Dio.

Se da un lato, quindi, Barth si ricollega a Kierkegaard per centrare i problemi in una prospettiva esistenzialistica, per quanto si riferisce all'uomo, non certo però come recupero della validità del singolo, non si ritrova più sulla linea kierkegaardiana dei rapporti tra

⁵ *L'Epistola ai Romani, cit.*, p. 151.

⁶ *Ivi*, p. 59.

l'uomo e Dio, poiché Dio nella speculazione barthiana è al di là di ogni umanesimo e mondanismo, due realtà false, insignificanti e peccaminose. 'Dio è Dio e l'uomo è uomo'.

In questo cammino di assoluta valorizzazione di Dio, Barth si arma contro ogni sistema che tenti di accostare l'uomo a Dio, sia con la filosofia – qualunque strada persegua – sia perfino con la religione, con la chiesa, sia con lo slancio etico e mistico e sia persino con la Sacra Scrittura.

Ognuna di queste realtà è parte del mondo, è creatura, perciò niente davanti a Dio, e pertanto l'uomo non può avvalersene né come mezzo di giustificazione né come merito; tutto nelle mani dell'uomo diviene presunzione e peccato, perché l'uomo, anche prima dell'atto volontario del peccato è costituzionalmente peccatore. Rientra in questa condanna perfino la fede, se con questa, come prodotto umano l'uomo presume di fronte a Dio di purificarsi.

E non si tratta che si trovi in questa situazione soltanto l'uomo comune, ma anche l'eroe, anche il profeta, anche il santo, *“sì che tutte le azioni umane sono indifferenti ai fini della salvezza e i santi stessi ‘mentre lottano per Dio si mettono in lotta con Dio’, poiché si sforzano di dare una consistenza positiva ad opere ed intenzioni umane, che in quanto si svolgono nella realtà umana e mondana sono insignificanti di fronte a Dio”* (Römerbrief, pp. 30-33)⁷.

Pure l'umano sapere non possiede la validità per accostare l'uomo a Dio. La certezza umana è un sapere di fronte a Dio, il sapere presumerebbe di porre Dio come oggetto, mentre Dio è il sapersi. Dio, quando dall'uomo preso come punto di ricerca della mente umana, viene abbassato, viene spogliato della sua absolutezza e della sua

⁷ L. STEFANINI, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, Padova 1952, p. 17.

divinità, viene portato sulla terra, ‘mentre Dio è nei cieli’; portare sulla terra significa che viene portato nello spazio e nel tempo, nella linea della morte, cioè a livello dell’uomo⁸.

Il Barth denuncia e annulla anche la pretesa di chi intende ammaestrare e rivelare le cose che riguardano Dio, sia con il ricorso alla pura speculazione sia con i mezzi della pietà. A questi rivolge i seguenti interrogativi: *“Chi sei tu? Su cosa fondi le tue pretese? Perché l’uomo possa ammaestrare l’uomo bisogna che prima Dio abbia ammaestrato il maestro. Senza di questo anche la tua esperienza, il tuo entusiasmo, il tuo ragionamento è cosa di questo mondo; la tua pietà è falsa pretensione”*. *“Dio è una pura ideologia, là dove Dio non è egli solo tutto; dove uomini, sia pure nel più alto e nobile senso vogliono essere qualche cosa e fare qualche cosa con Dio”*⁹. Quello che si rileva anche in questo atteggiamento - a parte le intenzioni, che possono essere le migliori - è sempre il peccato che motiva e sostanzia l’insegnamento. C’è la falsa coscienza di essere arrivato più avanti di chi si intende ammaestrare, ma occorre sempre ricordare che è azione vana e stolta, perché viene dall’uomo. Chi riceve l’insegnamento si trova nella stessa situazione, poiché una sola via è aperta alla conoscenza di Dio da parte dell’uomo; su questa via non vi cammina l’uomo, ma Dio incontra l’uomo e lo sostituisce con un uomo nuovo, facendo passare quello vecchio per la terribile esperienza della morte. *“L’uomo nuovo non vive per una diretta partecipazione intuitiva; nemmeno là dove questa partecipazione ha luogo per il processo della morte di un altro o dell’avvicinarsi della*

⁸ P. MARTINETTI, *Ragione e Fede, Saggi religiosi*, ed. II, Einaudi, Torino 1944, p. 462. Mi servirò dell’analisi del Martinetti per il rimanente sviluppo del pensiero di Barth.

⁹ K. BARTH, *La lettera ai Romani*, cit., p.48.

morte propria”¹⁰. Questo paragone, per Barth, ha soltanto valore simbolico: è grande indubbiamente il gesto di chi offre la propria vita per un altro, è grande il gesto della morte di Gesù, ma anche una nobiltà tanto spirituale quale s’intravede nel generoso dono della vita non offre alla morte un significato ed un valore, perché sono atti umani, mentre la salvezza è esclusiva opera di Dio.

La conoscenza di Dio non è mai una conquista umana; essa rimane un atto oscuro e misterioso come la natura divina.

*“La conversione per la fede è una crisi, un atto improvviso senza connessione con gli atti o gli stati antecedenti. Considerata dal puro punto di vista umano, essa è una pura negazione, ma dal punto di vista divino è la sostituzione di un mondo ad un altro mondo, la sostituzione dell’essere vero e sostanziale all’essere del mondo. Il Barth accumula qui le sue negazioni retoriche: non si tratta qui di porre al posto della morale ordinaria, positiva, una fede negativa, ascetica od altro; si tratta di vedere il vuoto della nostra vita, che pone in questione la sua intera struttura con le sue formazioni antiche e recenti, la problematicità, la morte anche della nostra sapienza circa la morte”*¹¹. Questa fede che converte davvero, perché discende da Dio, è opera di Dio e toglie all’uomo ogni esperienza religiosa, è una religione del tutto nuova che sopprime la religione. Questa fede svuota completamente l’umano e si regge sul fondamento di Dio; essa stessa è vuoto, quindi non richiede alcuno sforzo umano che potrebbe passare per i mezzi ordinari della pietà, dei riti, delle dottrine, e neanche attraverso le organizzazioni come la Chiesa, perché non sarebbero altro che modi umani e mondani di accostarsi a Dio secondo la carne, che rimane sempre peccato e presunzione.

¹⁰ P. MARINETTI, *Ragione e Fede*, cit., p. 463.

¹¹ Ivi.

*“Per premunirsi del falso umanesimo, che è idolatria, bisogna far seguire a questa serie di negazioni la negazione della negazione, cioè vincere la compiacenza del vuoto assoluto che s’è scavato in noi, quasi questo bastasse per esse riempiti della Parola di Dio”*¹². Questo motivo, espresso già nella *Lettera ai Romani*, dal Barth viene ripreso nella *Domatica Ecclesiale* per meglio evidenziare la totalizzazione della Parola di Dio, polo positivo, di fronte all’uomo - polo negativo; la stessa Parola per il processo dialettico rimarrebbe diminuita. *“Noi dovremmo intendere la parola di Dio anche come azione di Dio, e dovremo intendere l’azione di Dio anche come mistero di Dio. Ma come è solo l’azione di Dio ad essere veramente azione di Dio (e non di altri), così è anche solo la parola di Dio ad essere veramente azione di Dio (e non un’altra azione). I concetti di azione e di mistero non posso allontanarsi dal concetto di parola, ma rinviarci ad esso come al testo originario, infatti non sono che sue esegesi”*¹³. Quest’azione di Dio, che è parola; questa parola che è azione, porta l’uomo intero dinanzi al suo contenuto e alla sua potenza e lo converte con la fede. Con la fede l’uomo si trova di fronte a Dio, perché *“la Parola di Dio non è una cosa, ma Dio vivente, personale e libero”*¹⁴.

La nullità creaturale dell’uomo non dà alcuna possibilità di salire alla conoscenza di Dio; Barth è puntiglioso contro ogni ‘teologia naturale’; la speculazione umana non ha nulla da dire intorno a Dio.

*“L’uomo conosce Dio in quanto è conosciuto da Dio”*¹⁵.

Lo scarto è sempre da parte dell’uomo, perché Dio ha il suo posto assoluto, qualunque sia il movimento dell’uomo: mai sarà

¹² L. STEFANINI, op. cit., p. 173.

¹³ K. BARTH, *Antologia*, a cura di E. Riverson, Bompiani, Milano 1964, p. 136.

¹⁴ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, p. 206.

¹⁵ Ivi, p. 257.

oggetto della speculazione umana, mai sarà meta dell'uomo; è la fede che risolve la distanza, ma in essa l'opposizione tra soggetto e oggetto *“è risolta nell'atto con il quale la Parola di Dio si offre (oggettivamente) alla nostra conoscenza restando se stessa (soggettivamente) il mezzo col quale si può conoscerla Noi non possiamo constatare la conoscibilità umana della Parola di Dio e la esistenza della fede voltando le spalle a Dio e osservando l'uomo. Al contrario, voltando le spalle a se stesso e guardando la Parola o piuttosto ascoltandola, l'uomo può sperare di ricevere la fede e comprende come egli può conoscere Dio”*¹⁶.

Si esce così dalla linea della morte, la personalità umana recupera il suo fondamento sulla personalità di Dio attraversando la crisi del proprio annullamento, facendosi, l' 'uomo vuoto'.

*“La negatività dell'umano, che fuori della fede non riusciva a trarre nessun frutto nemmeno dalla disperazione, ora si nega superandosi nella positività del divino; positività che non è statica, ma dialettica: cioè si afferma risolvendo, nella sua preminenza, il sì e il no, quasi Dio stesso non potesse adergersi trionfante nella gloria della spiritualità se non sul dramma del peccato e della grazia, della condanna e della redenzione”*¹⁷.

Portato l'uomo su questo piano di grazia per la fede, può trovare significato il suo operare, il suo pensare, il fare storia con gli altri uomini, ed in questa hanno significato la Chiesa, la religione, la preghiera, la santità. Barth, dopo la *Lettera ai Romani*, nella quale tutto si denunciava sempre come nullità, ma lasciava intravedere una funzione propedeutica con la missione di far comprendere all'uomo il

¹⁶ J.L. LEUBA, *Resumé analytique de la Dogmatique ecclésiastique de Karl Barth, I: La doctrine del la Parole de Dieu*, Delachau-Nestlé, Neuchatel, Paris 1945, p. 57.

¹⁷ L. STEFANINI, *op. cit.*, p. 176.

suo stato di vuoto e di nullità, sollecitando così il rinvio a Dio, negli scritti successivi, con l'affermazione della analogia *fidei* e non *entis*, e con l'accento alla dottrina del 'come se', a tutto il materiale personale e storico del di qua della linea della morte assegna una funzione 'significante e allusiva', come dice Stefanini ¹⁸.

Senza voler entrare nel merito della questione che esulerebbe nel suo insieme dall'interesse della trattazione, almeno immediatamente vogliamo far notare che il Martinetti vi vede un'autentica contraddizione in questa soluzione barthiana delle difficoltà.

“Del resto – scrive – si è veduto che il Barth stesso ammette la presenza nel mondo di principi di rigenerazione, di tracce di bontà, di ‘canali’ che hanno un valore e tuttavia sono attività che si esplicano nel mondo. Come si spiega questo loro valore? l’A. non si stanca di ripetere che fra le opere dell’uomo e quelle di Dio vi è un abisso. Tutto ciò che è cultura, attività intellettuale o morale è vanità; la vita vera comincia solo con la morte, con la cessazione completa di ogni essere, avere ed agire umano. Ma un dualismo così rigidamente inteso svaluterebbe la morale che è in grandissima parte un intreccio di rapporti puramente umani. E come potrebbe ancora esplicarsi nel mondo la stessa azione divina? Essa entra, dice il Barth, perpendicolarmente come un miracolo, come una creazione: niente di ciò che è liberazione può aver luogo sulla terra, nel mondo. Ma questo è solo una metafora, come sono immagini retoriche il divenire storico del non storico, la possibilità dell’impossibile ecc... In realtà vi sono già qui preparazioni, tracce, presentimenti dell’azione di Dio; se Dio non fosse già, per noi, in qualche modo presente nel mondo,

¹⁸ Ivi, p. 178.

noi non lo ritroveremmo mai. Barth deve perciò ammettere l'esistenza nel mondo di questi gradi di liberazione, e quindi la presenza di Dio nel mondo; il che non è conciliabile col suo dualismo dialettico che a prezzo d'una contraddizione che nessuna metafora può togliere"¹⁹.

Nella *Dommatica* Barth, quindi, nel recupero graduale di questi segni di conversione e di fede dà una grande importanza al battesimo, "*segno della irreversibilità della dialettica dell'uomo graziato*"²⁰. Il Mancini precisa che il battesimo, come l'intende Barth, non è 'la pratica ecclesiastica' e neppure 'una esperienza religiosa da fare all'occasione del segno', "*ma nel senso di sacramento, come il segno che indica e attesta il significato trascendente dato alla vita da Dio*"²¹. Questa vita in Dio, originata dal cammino di Dio verso l'uomo e viceversa, non si organizza e accresce con nutrimenti di altro genere se non quelli della grazia, neppure con nutrimenti della religione. La religione, come la morale, la chiesa, costituiscono gli elementi 'della distretta', ossia "*quel movimento – dice il Mancini – religioso necessario, ma non disgiunto dal corrompimento del movimento di Dio*"²².

Già più volte abbiamo ricordato cosa pensa Barth della religione, ma a questo punto e per il fine della trattazione dovremmo ancora soffermarci sullo specifico dottrinale della religione come fondamento della preghiera.

La religione ha una sua positività umana, di predisporre l'uomo al valore assoluto: la salvezza. Barth la interpreta appunto come possibilità umana e come tale "*limitata, ed il suo limite è*

¹⁹ P. MARTINETTI, op. cit., p. 481.

²⁰ I. MANCINI, *Novecento Teologico*, Vallecchi, Firenze 1977, p. 43.

²¹ Ivi, p. 44.

²² Ivi.

identico col limite dell'umanamente possibile in generale"²³. Si tratta però di un elemento preescatologico, quindi al di qua della linea della morte, quindi soggetta ad un giudizio sempre negativo da parte di Dio, come ogni altra attività, la filosofia, l'arte, la politica, la morale, la stessa morte. *"Proprio perché l'ultima possibilità umana diviene anche la penultima possibilità"*²⁴, per aiutare l'uomo ad uscire dal suo tragico destino di nullità e di peccato.

*"Noi siamo già qui e ora nella luce delle cose venienti, non senza tribolazione, ma non senza speranza, malati di Dio come siamo, ma nella crisi mediante la quale saremo risanati in Dio"*²⁵.

Risanamento questo che certo non viene dalla religione – Barth lo ribadisce di continuo – perché è debolezza umana, è carne, nonostante la portata grandissima della sua angoscia consapevole, è destituita di ogni forza liberatrice dell'uomo, che non può attenderla che dal 'totalmente altro', l'Assoluto, per mezzo della grazia, la Parola di Dio che si fa concreta e storica in Cristo Gesù. L'unico valore della religione è quello catartico. *"Porta l'uomo a rinnegarsi. Ma se la religione si pone come un 'in sé', allora è una tragica corruzione, "il velo di fumo" che impedisce la realizzazione di ciò che indica il Cristo di Grünenwald, l'assoluta verticalità, fa sì che "il nostro piede non tocchi terra", ci situa "nell'aria", privandoci "della assoluta alternativa"*"²⁶.

Introdotta la religione per questo schienale della tragicità e del nulla si rende all'uomo lo stimolo di esigere la grazia, avviandolo così ad un ascolto del Sacro, purché eviti *"di surrogare la grazia con la*

²³ Ivi, p. 54.

²⁴ Ivi, p. 14.

²⁵ Ivi.

²⁶ Ivi, p. 44.

*legge, con i dogmi, con vantati principi intoccabili*²⁷, ch  anch'essa ha i caratteri della provvisoriet  e della occasionalit , quindi naturalmente inficiata di peccato e mortificata dalla morte.

*“L'uomo sta sotto la legge finch  vive, finch  e in quanto la sua esistenza concreta – come questo uomo in questo mondo, chiuso nei limiti di questa nascita e di questa morte –   la sua vita. Con questa sta e cade la signoria della legge ... Noi possiamo discernere chiaramente che la libert  nella quale siamo stati graziati si trova appunto al di l  dell'umanit  culminate nella religione e non dunque un'ulteriore possibilit , ma l'impossibilit  che soltanto in Dio   possibilit ; appunto per questo non   toccata n  pregiudicata dal carattere equivoco di questa ultima possibilit  umana”*²⁸.

L'ultima possibilit  si affaccia in Cristo, che appiana l'infinita differenza qualitativa; inserendosi come il Messia,   la fine del tempo e pu  essere compreso soltanto come il paradosso (Kierkegaard), come il vincitore (Blumhardt), come storia originaria (Overbeck). Ges , in quanto   il Cristo, porta con s  il mondo del Padre di cui noi, all'interno dell'intuizione storica non sappiamo nulla e non sapremo mai nulla. Ma la resurrezione dei morti   la svolta”²⁹. Se l'uomo quindi ha una possibilit  di liberazione, questa passa attraverso Cristo, perch  in Lui   la Parola di Dio, non pi  ‘absconditus’, ma *revelatus*; meglio anzi dire, *revelatus sicut absconditus*.

Nella *Dommatica* Barth chiarisce ancora il concetto del suo Cristocentrismo e insieme quasi attenua la forza della trascendenza, riproponendo una possibilit  d'incontro tra Dio e l'uomo, senza per questo consentire un'iniziativa umana: *“Dio nei luoghi pi  alti non*

²⁷ Ivi, p. 45.

²⁸ K. BARTH, *La preghiera secondo i catechismi della Riforma*, cit., p. 16.

²⁹ Ivi, pp. 5-6.

significa che non ha nulla a che fare con noi, che non ci riguarda, che rimane eternamente estraneo, ma secondo la fede cristiana significa invece e appunto che è venuto, che è disceso verso di noi, che è divenuto il nostro Dio” .

Come l’uomo viene a trovarsi dinanzi a Dio, il suo atteggiamento non potrà essere quello dell’obbedienza nel più assoluto spirito di fede. Se l’uomo può, sempre per la grazia, introdurre un discorso teologico tra i discorsi umani, questo non può essere che quello della preghiera, perché sono la stessa cosa. Barth affronta il discorso sulla preghiera sia nella *Dommatica* che, e più specificatamente, ne *‘La Prière’* ³⁰. In questo saggio, Barth affronta l’argomento *“da tre punti di vista: anzitutto il problema della preghiera, poi la preghiera considerata come dono di Dio, finalmente la preghiera considerata come azione dell’uomo”* ³¹.

“Pregare significa rivolgersi a colui che ha parlato nel Vangelo e nelle Legge” ³². La preghiera quindi è senz’altro rivolta a Dio, mette in rapporto l’uomo e Dio. E’ ancora, per la nostra imperfezione, per la nostra nullità che ci rivolgiamo a Lui. *“Per causa sua siamo nella miseria, e solo Lui può porvi rimedio. Noi preghiamo per chiedergli di farlo”* ³³.

Barth è conseguente nelle sue premesse ontologiche; l’uomo è vuoto, debolezza, peccato; solo l’Assolto può colmare la sua miseria, ecco perché a Lui ci rivolgiamo, ma questo nostro atteggiamento di supplica sta proprio al fondo delle nostre esigenze, o c’è un motivo più immediato che ci mette in questo atteggiamento? E’ certamente

³⁰ K. BARTH, *La preghiera secondo i catechismi della Riforma*, cit.

³¹ Ivi, p. 61.

³² Ivi, p. 62.

³³ Ivi, p. 69.

vero il primo motivo, ma rimane ancora un motivo fuori della linea della salvezza, quindi entro l'orizzonte della morte. Invece, se ci consideriamo uomini di fede credenti in Dio, possiamo vivere perfettamente secondo gli imperativi della parola di Dio? Parrebbe che appunto per questa incertezza di poter dimostrare una totale sottomissione a Dio e alla sua legge noi abbiamo bisogno di pregare. *“Certo, è possibile vivere nella santità dell’obbedienza, secondo il Vangelo, ciò che ci è dato di vivere. E’ per questo che dobbiamo ascoltare quello che ci viene detto della preghiera e chiedere a Dio stesso di venirci in aiuto, di istruirci, di darci la possibilità di camminare su questa via. E’ necessario compiere questa ricerca per poter vivere. Questa ricerca è la preghiera”*³⁴.

Già da queste due premesse, il sentimento dell’obbedienza e della fede che *“non è qualcosa che si tenga in tasca, qualcosa che si possegga in proprio”*³⁵, si profilano le ragioni della preghiera dell’uomo.

La dottrina di Calvino sollecita la prima premessa, quella delle difficoltà di vivere nella perfetta obbedienza a Dio tra le difficoltà della vita, mentre la seconda premessa è il richiamo di Lutero che propone quella di una fede sincera e sentita non disgiunta dalla più stretta fedeltà alla Legge.

Barth – quasi a commento – scrive: *“Da un lato c’è la nostra vita esteriore di uomini deboli e malvagi; dall’altro – la nostra vita esteriore in questo mondo, con tutti i suoi enigmi e le sue difficoltà. C’è anche il giudizio di Dio che ci viene incontro e che ad ogni momento ci dice: questo non basta”*³⁶. Sono motivi che lacerano la

³⁴ Ivi, p. 62.

³⁵ Ivi.

³⁶ Ivi, pp. 62-63.

*coscienza e impongono un interrogativo più personale, mettono in crisi il credente che si interroga: di fronte alla mia piccola fede e alla mia piccola obbedienza, che cosa significano: io credo, io obbedisco?*³⁷. *E' dinanzi a questi interrogativi che l'uomo più che mai avverte il disagio della sua condizione di creaturelità e di indigenza di grazia.*

*“In questa situazione - che è quella di ogni cristiano – pregare significa: andare a Dio, chiedergli che ci dia quanto ci manca, la possibilità, la forza, il coraggio, la serenità, la prudenza; che ci dia il desiderio di obbedire alla Legge, di compiere i Comandamenti, di continuare a credere, a credere ancora, che rinnovi la nostra fede”*³⁸.

Le difficoltà della salvezza e dell'obbedienza a Dio sono mali comuni di tutti i credenti, ma Calvino dice che siccome facciamo parte di una chiesa, dobbiamo e possiamo esortarci e ammaestrarci a vicenda. Il sentirci chiesa, comunione, ci aiuta sentirci solidali anche nella preghiera; seppure l'intera salvezza ci viene dal Signore, noi dobbiamo ugualmente pregare, preghiera che è richiesta di aiuto e ricerca di luce e coraggio, che possono venire dall'alto. Barth poi si rifà alla dottrina di Lutero e cerca con più attenzione di coglierne il senso e le indicazioni.

Barth non espone una sua dottrina della preghiera in generale, rimanda ai catechismi dei riformatori e sulla falsariga di questi imposta il suo discorso, che a volte segna un distacco, come dirà lui stesso all'inizio di una lezione tenuta a Neuchâtel: *“Prima di entrare nell'argomento della preghiera secondo i catechismi della riforma, crediamo sia utile presentare alcune osservazioni che ci sono suggerite da quei testi”*³⁹.

³⁷ Ivi, p. 63.

³⁸ Ivi, p. 63.

³⁹ K. BARTH, *La preghiera...*, cit. p. 55. Nella stessa pagina si legge ancora: “La Riforma si presenta a

La preghiera si colloca bene nella prospettiva barthiana anche per quella ragione da poco accennata che rileva l'aspetto della solidarietà della comunità. Seppure nel saggio segue l'insegnamento in genere di Calvino e di Lutero: *“La forma concreta della gratitudine cristiana per il dono e l'ordinamento è la ‘corresponsabilità’ politica della comunità cristiana... Gli Apostoli non potevano mettere in evidenza questa corresponsabilità cristiana con maggior forza che imponendo alla comunità di pregare per i rappresentanti dell'ordinamento statale* ⁴⁰.

Pregare per Barth significa parlare, ma più che parlare, elevare invocazioni a colui *“che ci ha già parlato nel Vangelo e nella Legge”* ⁴¹.

La preghiera è sempre rivolta appunto a chi *“ha già parlato nel Vangelo e nella Legge”*, questo a connotazione della preghiera è importante, proprio perché, per la Riforma, soltanto Dio può offrire il vero dono, quello della salvezza ⁴². Ancora in queste affermazioni vi sono tracce della dottrina della Riforma, che il pensatore par superare, almeno come forma dubitativa, quando poco più avanti dice: *“Nel XVI secolo bisognava dire che i santi della Chiesa e i morti non hanno la possibilità di aiutarci. Si potrebbe, tuttavia, porre un punto interrogativo dopo questa affermazione così categorica. Io non sono così sicuro che i santi della Chiesa non possono aiutarci: i*

noi come un grande insieme: un lavoro di studi, di pensiero, di predicazioni, di discussioni, di dibattiti, di organizzazione. Essa però è stata più di tutto questo. Secondo quanto ne sappiamo, era anche un atto di preghiera continua, una invocazione e, aggiungiamo ancora, una azione degli uomini, di certi uomini, e insieme un atto di esaudimento da parte di Dio”.

⁴⁰ K. BARTH, *Cristliche Gemeinde im Wechsel der Staat – sordungen*, Evangelischer Verlag, Zollikon, Zurich 1948, pp. 30-46, cit. da K. BARTH, *Antologia*, a cura di E. Rivero, cit., p. 271.

⁴¹ K. BARTH, *La Preghiera ...*, cit., p. 63.

⁴² Ivi, p. 64.

Riformatori, ad esempio, e i santi che sono sulla terra. Noi viviamo in comunione con la Chiesa del passato e ne riceviamo dei soccorsi”⁴³.

Dunque, si parla di ‘soccorsi’ che possiamo ottenere con la preghiera anche rivolta ai santi, ma il teologo ribadisce il concetto che si tratta di una ‘dispensa dei beni di Dio’⁴⁴. Non si tratta della vera grazia, della vera vita, che è capacità di rimanere sempre fedeli a Dio nell’obbedienza alla sua Parola e alla sua Legge; questo ‘soccorso’ non può pervenire all’uomo che da parte di Dio. Barth a proposito soggiunge: “*Vi è però un fatto sicuro; né gli uomini viventi, né coloro che sono già morti possono essere per noi quello che Dio solo è per noi: un soccorso in questa grande miseria che è la nostra di fronte al Vangelo e alla Legge. Si può dire la stessa cosa degli angeli: essi possono aiutarci, ma non possono essere invocati*”⁴⁵.

Il problema angoscioso per i Riformatori era fondato proprio in quel sentimento ed in quella coscienza di incapacità dell’uomo di rispondere alla grazia della totale conversione a Dio, per le miserie costitutive dell’uomo. D’altra parte, per l’uomo il passaggio alla fede, all’obbedienza, alla Parola e alla Legge non è cosa indifferente, ma di assoluta importanza, anzi è il solo modo di vivere, perché “*vivere non significa altro che vivere con Dio*”⁴⁶.

Non possono prevalere le preoccupazioni della vita: “*I Riformatori ci dicono: la prima cosa è pregare*”⁴⁷.

La preghiera è un’invocazione dell’uomo a Dio, ma bisogna considerarla, in definitiva, proprio perché è un mezzo della salvezza,

⁴³ Ivi.

⁴⁴ Ivi, p. 63.

⁴⁵ Ivi.

⁴⁶ Ivi, p. 47.

⁴⁷ Ivi, p. 65.

come “*una grazia, un dono di Dio*”⁴⁸. Barth muove il discorso sulla preghiera dalla conclusione circa lo stesso concetto dei catechismi della Riforma, e cioè che “*Dio esaudisce la preghiera*”⁴⁹. Riprendendo la risposta alla domanda 129 del Catechismo di Heidelberg, soggiunge: “... *L’esaudimento delle nostre preghiere è più certo della coscienza che abbiamo delle cose che chiediamo. Sembra che non vi sia niente di più certo della coscienza di ciò che chiediamo; ma il Catechismo dice che l’esaudimento da parte di Dio è ancora molto più certo. Bisogna che anche noi abbiamo questa assicurazione interiore*”⁵⁰.

Noi preghiamo per la saldezza di questa fede, certi che Dio ascolta le preghiere: le ragioni di questa certezza Barth le ritrova considerando l’articolo del Catechismo di Calvino su Gesù Cristo.

Gesù Cristo è figlio di Dio, quindi è Dio Lui stesso. Poiché è uomo, è anche nostro fratello. Tra noi uomini e Dio, Gesù Cristo si pone come mediatore, quindi è il nostro avvocato presso il Padre Celeste. Noi non viviamo separati da Dio, né tanto meno Dio vive separato dagli uomini. “*Può darsi che noi siamo dei senza-Dio, ma Dio non è senza gli uomini. Ecco che cosa si deve sapere, ecco che cosa importa. Di fronte ai senza-Dio vi è Dio, che non è mai senza gli uomini, dato che in Dio l’uomo, gli uomini, noi tutti siamo presenti. Se Dio conosce l’uomo, se lo vede e lo giudica, è sempre nella persona di Gesù Cristo, suo figlio, che è stato obbediente ed è l’oggetto della sua compiacenza*”⁵¹. Gesù Cristo quindi rappresenta gli uomini e questi pregano – dice Calvino – “*con la sua bocca*”. Le preghiere che noi

⁴⁸ Ivi.

⁴⁹ Ivi. Si basa sull’insegnamento di Calvino che assicura il credente che Dio ascolta la preghiera con l’esaudimento della richiesta; non rimane inattivo.

⁵⁰ Ivi, pp. 65-66.

⁵¹ Ivi.

formuliamo non sono che la ripresa di una preghiera già pronunciata nella persona di Gesù Cristo. Ci pare evidente che tutto il discorso viene sostenuto in questo orientamento cristologico per togliere ogni tentazione di orgoglio, di superbia, di fede nelle possibilità di merito da parte dell'uomo dinanzi a Dio.

D'altra parte Gesù Cristo non ha smesso di pregare per gli uomini, prega ancora. *“Ecco il fondamento della nostra preghiera in Gesù Cristo. Questo significa che Dio stesso si è fatto garante della nostra domanda, che Lui in persona ha voluto esaudire le nostre preghiere, in quanto tutte le nostre preghiere sono ricapitolate in Gesù Cristo che le prega”*⁵². Circa il problema, tanto discusso, di come si possa accordare l'immutabilità delle leggi contingenti con il miracolo e quindi l'esaudimento della preghiera, e allo stesso tempo la flessibilità del volere di Dio, Barth segue la teologia calvinista e non pare apportare idee personali.

A proposito scrive: *“Il fatto che cede alle domande dell'uomo, che muta la sua intenzione ed esaudisce la preghiera dell'uomo non significa debolezza. E' Lui che nella sua maestà, nello splendore del suo potere l'ha voluto e ancora lo vuole. Vuole essere Dio, colui che era stato uomo in Gesù Cristo. E' questa la sua gloria e la sua onnipotenza. Cedendo alla nostra preghiera, egli non si diminuisce; al contrario, mostra proprio così la sua grandezza.*

Se Dio stesso vuole essere in relazione con l'uomo, se vuole essere al suo fianco come un padre vicino al suo figlio, non v'è in ciò una diminuzione della sua potenza; Dio non può essere più grande per il fatto che ci ascolta e che aumenta la nostra fede (è così che talvolta è spiegata l'efficacia della preghiera), ma per il fatto che è

⁵² Ivi, p. 67.

Dio: Padre, Figlio e Spirito Santo, Dio la cui parola è divenuta carne"⁵³.

Passo passo che Barth avanza nel suo discorso sulla preghiera, passa dalla dottrina di Calvino a quella di Lutero, sempre sulla base dei catechismi, non lasciandosi però sfuggire le dottrine più generali della fede.

A proposito quindi della preghiera dell'uomo come adempimento del comando e della docilità al consiglio divino di pregare, rifacendosi a Lutero scrive: *“Non pregare sarebbe non rendersi conto che siamo davanti a Dio. Sarebbe misconoscere ciò che è. Un tale atteggiamento ci renderebbe incapaci di cogliere il fatto che Dio ci viene incontro in Gesù Cristo. Ora, quando realizziamo questo mistero bisogna che preghiamo: Gesù Cristo è là, Lui, il Figlio di Dio, e noi che gli apparteniamo, noi che non abbiamo se non la possibilità di seguirlo, di parlare per la sua bocca, noi siamo con Lui”*⁵⁴.

La preghiera non è lasciata alla libera opzione dell'uomo; la preghiera è *“quasi una respirazione necessaria per vivere”*, perciò Dio ce la comanda: *“Non possiamo dunque dire: pregherò o non pregherò, come se si trattasse di un atto che possa piacermi. Essere cristiano e pregare sono una stessa cosa, una cosa che non può essere lasciata al nostro capriccio”*⁵⁵.

Il dovere della preghiera è messo meglio in risalto dal Catechismo di Heidelberg, dove è caratterizzato come 'riconoscenza', che a sua volta è qualcosa di più di 'gratitudine'. La riconoscenza

⁵³ Ivi.

⁵⁴ Ivi, pp. 67-68.

⁵⁵ Ivi.

infatti implica un'azione che nasce dal puro fatto del conoscere. Dio va implorato proprio perché è riconosciuto.

*“Ogni uomo che conosce Dio deve essere riconoscente nei suoi confronti. Egli riconosce ciò che Dio è, ciò che ha fatto per lui in Gesù Cristo; egli entra nella situazione che ci viene data in Cristo, e in questa situazione l'uomo prega”*⁵⁶. Se la preghiera è un dovere per l'uomo perché è comandata da Dio e Dio non rimane indifferente dinanzi alla preghiera, bisogna aggiungere che Dio entra in collera qualora l'uomo venisse meno a questo dovere, perché equivarrebbe a disprezzare il dono di Dio⁵⁷. L'atteggiamento di preghiera nell'uomo è preceduto dalla grazia di Dio *“che ci rende capaci di pregare come si deve”*⁵⁸. La preghiera è promossa da Dio con la grazia, ma è anche seguita da Dio con la sua intercessione. Perché però sia davvero efficace occorre che l'uomo sia disposto a seguire le vie che Dio insegna per la retta preghiera.

*“Non è a caso che Gesù ha dato una formula, nel Padre Nostro, per insegnare agli uomini come pregare bene”*⁵⁹. C'è una disciplina nella preghiera dunque che consiste, proprio per la fede nella bontà di Dio Padre nostro, nell'assumere *“un atteggiamento che sembra a prima vista temerario e azzardato”*⁶⁰. Bisogna che l'uomo si atteggi allo stesso tempo e con tutta sincerità a Dio con spirito di umiltà *“e un atteggiamento di audacia, di virilità”*⁶¹. Appunto

⁵⁶ Ivi, p. 68.

⁵⁷ Ivi.

⁵⁸ Ivi, pp. 68-69.

⁵⁹ Ivi, pp. 69-70.

⁶⁰ Ivi, p. 70.

⁶¹ Ivi, p. 70. Barth, a proposito di questa impostazione dello spirito di preghiera, aggiunge: “La volontà di Dio in nostro favore, la sua misericordia in Gesù è dunque un elemento decisivo nel problema che interessa. Il Catechismo di Heidelberg, alla domanda 117, afferma ‘che il nostro solido fondamento è il fatto che Dio può esaudire la nostra preghiera nonostante la nostra indegnità, in virtù di nostro Signore

impostata così la preghiera perde il tono passivo da parte dell'uomo per assurgere alla realizzazione di un impegno di primaria importanza: *“un atto nel quale obbediamo a quel comandamento della grazia maestosa che si identifica con la volontà di Dio”*⁶².

La preghiera è quindi un movimento dell'uomo che ha compreso che Dio è l'origine della sua salvezza e allo stesso tempo ha preso coscienza del suo stato di miseria e di peccato.

L'uomo, con il dono della fede, viene a porsi dinanzi a Dio, alla sua Parola, alla sua Legge, alla inconsistenza della sua fede e prova insieme gioia e tristezza, ma con la preghiera viene a levare 'un velo'.

*“Quando preghiamo – dice Barth- la nostra condizione umana ci viene svelata, sappiamo che siamo in questa miseria e in questa speranza”*⁶³.

Con la preghiera, dà compimento al suo atto di obbedienza a Dio, quindi non è da considerarsi 'un'opera buona', 'una cosa pia', 'gentile e bella'⁶⁴, ma una dimostrazione coerente e concreta di fede che soltanto Dio può salvarlo.

Barth, poi, riprendendo un motivo polemico dei Riformatori circa la preghiera dei cattolici (romani, lui dice) cerca di far intendere la preghiera come un 'atto di affetto', e non *“una chiacchiera, una successione di frasi e di mormorii”*. Con tutta probabilità questa idea è suggerita al teologo luterano dal fatto che nella chiesa romana si prega anche in latino, lingua per lo più sconosciuta alla generalità dei fedeli, così almeno per la liturgia ufficiale e prima del Concilio Vaticano

Gesù Cristo”.

⁶² Ivi, p. 70.

⁶³ Ivi, p. 71.

⁶⁴ E' evidente che su questo punto lo spirito luterano dà il sopravvento sull'obiettività di giudizio sul senso della preghiera dei cattolici, che mai è stata pensata come un parlare a Dio senza affetto.

Secondo, ma la Chiesa, conservando questa usanza non ha mai inteso di dar valore ad una preghiera senza affetto; piuttosto, nel caso della lingua sconosciuta agli oranti ha richiesto da questi un maggior sforzo di affetto e di intelligenza ⁶⁵.

Sui tempi della preghiera, per Barth non c'è da distinguere, perché *“Noi siamo liberi di pregare o di non pregare, o di pregare solo quando ne abbiamo voglia, in quanto la preghiera è un atto che non ci è naturale. E' una grazia che non possiamo attendere che dallo Spirito Santo”*. Si ribadisce che la preghiera è comando e grazia insieme; sottrarsi alla preghiera è sottrarsi alla salvezza: tutto dipende dalla nostra volontà. Rimane sempre certo che chi prega corrisponde alla volontà di Dio e Dio a sua volta corrisponde all'uomo, perché *“vuole realizzare la nostra opera”*; unica condizione è assumere *“quella disposizione”* che è gradita a Dio.

Alla realizzazione dell'‘opera’ che è salvezza, l'uomo deve collaborare conciliando grazia e libertà: La preghiera così elevata *“è insieme atto di umiltà e di vittoria. Questo atto ci viene comandato in quanto ci viene dato il potere di farlo”* ⁶⁶.

Barth ravvisa questa sinergia efficace e perciò esemplare nell'atteggiamento dei Riformatori: *“Senza uomini chiamati Calvino, Lutero e altri ancora, la Riforma non sarebbe avvenuta. Dio operava facendoli partecipare alla sua opera”* ⁶⁷.

Il successo della loro azione non si deve *“allo splendore delle loro virtù, della loro saggezza, della loro pietà”*; Dio operò con loro *“per mezzo della preghiera umile e insieme audace”* ⁶⁸.

⁶⁵ Ivi, p. 72.

⁶⁶ Ivi, p. 73.

⁶⁷ Ivi, pp. 73-74.

⁶⁸ Ivi.

Queste qualità debbono caratterizzare la preghiera sia del singolo sia della comunità: l'umiltà e l'audacia ⁶⁹.

Nella seconda parte del saggio *La Preghiera*, Barth affronta una sua spiegazione della Preghiera del Signore – il *Padre Nostro* secondo i Riformatori ⁷⁰.

In questo saggio abbastanza ampio, il teologo non aggiunge grandi novità a quanto aveva esposto nell'affrontare il discorso in generale sulla preghiera.

Ci pare piuttosto che cerchi soltanto di ampliare, di indicare i termini della sua dottrina e della sua filosofia nel contesto della celebre preghiera di Gesù.

Analizzando le domande ivi espresse, amplia e traduce in termini di preghiera o di orazione quei fondamentali punti della sua dottrina intorno a Dio, all'uomo, i reciproci rapporti, il senso della fraternità umana, l'assoluta disponibilità di Dio per l'uomo, la radicale nullità dell'uomo ed il suo bisogno di salvezza, la minaccia dell'uomo di essere travolto dal maligno che è Satana ⁷¹.

La preghiera per Barth è l'espressione della fede e della fiducia dell'uomo in Dio, fiducia e fede che Dio è sulla via dell'uomo per la sua salvezza mediante l'opera e l'intercessione di Cristo. Non per nulla nella *Dommatica*, sintetizzando la sua dottrina sulla preghiera, ha scritto: *“I tre elementi essenziali della preghiera sono dunque questi: essa è in primo luogo e anzitutto ‘domanda’, è*

⁶⁹ Ivi.

⁷⁰ All'inizio della sua esposizione, il Barth ha avvertito i suoi ascoltatori che non era sua intenzione dare un riassunto storico di ciò che i Riformatori avevano detto sulla preghiera del Signore. Ma che, dopo aver letto con cura i testi di Calvino e di Lutero, si riservava di prendersi nei loro confronti una certa libertà, pur immedesimandosi nel loro pensiero. Ivi, p. 75.

⁷¹ Su quest'ultimo punto dell'azione Satana, il nemico, e perciò anche nemico dell'uomo, nel commento barthiano vi sono delle annotazioni assai importanti, ma che esulano dall'interesse della nostra ricerca; rimandiamo alla sua lettura diretta chi volesse approfondire la tematica.

originariamente legata all' 'esaudimento' di Dio e segue infine un 'ordine' preciso". L'uomo prega perché ha fede in Dio e perciò: *"La cosa più importante nella nostra preghiera non è ciò che domandiamo, ma ciò che viene da Dio: l'esaudimento"*. Con questo Barth ribadisce il suo concetto di fondo, l'assolutezza di Dio".

2. BONHOEFFER

Barth, per definire Dio, era partito da Dio, per definire l'uomo era partito da Dio, per definire il concetto e i modi di reazione tra l'uomo e Dio era partito da Dio. Bonhoeffer - la verità intorno a Dio e intorno all'uomo, i rapporti tra l'uomo e Dio, tutto ricerca partendo dall'uomo e dal mondo: *"... si può dire che l'accennata evoluzione del mondo verso la maggiore età sgombra il terreno da una falsa visione di Dio e apre la via verso il Dio della Bibbia"*⁷². Il punto di arrivo potrebbe essere simile a quello di Barth, o meglio lo stesso traguardo; comunque quello che qui interessa è intanto sottolineare come per i due pensatori c'è una sola via da percorrere, quella della rivoluzione mentale, quella che segna una rivincita dell'abbattimento di un mondo di concetti, non per sostituirlo con un altro mondo di concetti, ma con una realtà: Dio, e poiché Dio anche l'uomo, anche il mondo.

Bonhoeffer cerca di far uscire l'uomo dalla categoria della religione, perché Dio è fuori della religione, che poi si risolve in uscita dalla metafisica. Già Barth, del resto, questa scoperta l'aveva fatta con un taglio netto, proponendo la rivelazione come abolizione della religione.

⁷² D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, trad. it. di S. Bologna, Bompiani, Milano 1969, p. 265.

Nella lettera a Bethge dell'8 aprile 1944, Bonhoeffer aveva scritto: *“Contro la religione (Barth) fece scendere in campo il Dio di Gesù Cristo ... Questo rimane il suo maggior merito”*⁷³.

Ha fatto giustamente rilevare J. Sperna Weiland che *“il rapporto di Bonhoeffer è però dialettico e una accurata analisi dei testi rivela notevoli differenze”*⁷⁴.

Introducendo il paragrafo 17 della sua *Dommatica*, Barth definisce la religione come *“la sfera nella quale gli uomini cercano di giustificarsi e di santificarsi nei confronti di una immagine di Dio fatta arbitrariamente e ostinatamente da loro stessi”*. Nello svolgimento del paragrafo, diviso in tre parti, Barth per scansioni dapprima tratta del processo seguito dalla teologia tradizionale e ottocentesca che saliva dall'uomo a Dio, dalla religione alla rivelazione; poi tratta un argomento che già nel titolo suscita stupore e scandalo: *‘Religione come incredulità’*; qui riprende l'analisi della definizione già riportata di religione.

Sperna Weiland ha così riassunto in breve il pensiero di Barth: *“Nella religione l'uomo non si trova di fronte al Dio vivo, ma a un Dio che egli stesso ha fatto ‘arbitrariamente e ostinatamente’; e nella religione l'uomo tenta di ritrovare se stesso, non nella grazia, ma nelle proprie opere: egli vuole giustificare se stesso”*⁷⁵. A questo punto Barth avverte un urto dialettico tra religione e fede (urto e contraddizione che sarà motivo di meditazione anche per Bonhoeffer), perché la fede si sostiene con la sola grazia, ma ha in sé una forza deviante per il passaggio nella religione, che nel suo spessore umano e terrestre diviene non tanto adorazione di Dio, quanto e/o piuttosto

⁷³ Ivi, p. 248.

⁷⁴ J. SPERNA WEILAND, *La fine della religione*. Queriniana, Brescia 1974, p. 106.

⁷⁵ Ivi, p. 107.

motivo per l'uomo di adorare se stesso. Anche il Cristianesimo in quanto religione presenta questi aspetti, magari mascherati con le diverse denominazioni di chiese, ma che in fondo non sono altro che pure istituzioni umane e mondane. In ultimo, Barth parla della vera religione che si vive nella chiesa *“nella misura in cui essa vive di grazia in virtù della grazia”*. Barth nell'introduzione aveva parlato di 'abolizione', ma, precisa Sperna Weiland: *“La parola ‘abolizione’ dell'introduzione va interpretata dialetticamente: la rivelazione di Dio non è la distruzione (adialettica) della religione, ma il movimento dialettico nel quale la religione, quale ‘affare dell'uomo empio’ è nel contempo totalmente respinta e totalmente accettata in stretta analogia con la ‘iustificatio impii’.* Così la Chiesa è il luogo della vera religione”⁷⁶.

Bonhoeffer ha certamente meditato a lungo su questa impostazione barthiana della religione, perché il tema è stato al centro della sua attenzione soprattutto negli ultimi anni, quando presentiva che la religione sarebbe dovuta scomparire; non nel senso del pensatore di Basilea, ma in un senso tutto nuovo e totale che prevedeva se non in termini concreti e precisi, almeno in quello che più lo infastidiva come espressione di un mondo destinato a morire per il sopravvenire di quello che lui chiamava 'l'età adulta'. La definizione di religione, in Bonhoeffer, non è sistematizzata come in Barth, ma bisogna ricostruirla attraverso i suoi scritti e sempre con il timore di non poter cogliere il tutto. Si può però di certo dire che si rimarrà sempre nel meno di quello che lui intendeva per religione nell'accezione tradizionale, così pure con altrettanta certezza

⁷⁶ Ivi.

possiamo dire che noi intenderemo sempre meno di quello che Bonhoeffer intendeva per ‘fine della religione’.

Non c’è una definizione bonhoefferiana della religione, però rilievi negativi che vengono messi in luce dall’esperienza quotidiana delle chiese riformate e anche cattolica ci danno la possibilità di concludere che il rifiuto della religione si innestava, come giustamente ha scritto Sperna Weiland, nella ‘storia culturale’ e nel ‘mondo empirico’ e nel substrato filosofico-teologico.

D’altro canto, però, dobbiamo credere che nonostante le debolezze e le ‘défaillances’ di pensiero, qualcosa era chiaro in Bonhoeffer, ed era un motivo tutto teologico; cioè, che sulla fede si radica ogni rapporto umano con Dio, non sulla religione. Bonhoeffer è convinto che la religione è un puro dato storico e quindi naturalmente destinato a scomparire dinanzi al progressivo variare della civiltà e delle culture, cioè dinanzi alla continua variazione di forme assunte dall’uomo nel mondo.

A questo punto di rinnovamento la religione che scompare dall’uomo mette in crisi la fede cristiana, perché questa non si lascia conoscere se non rivestita di spessore religioso.

La fede cristiana della tradizione, che in Barth ha una sopravvivenza nella chiesa come luogo della religione vera, in Bonhoeffer non trova più questo spazio organizzato, ma è lasciata nella libertà dei credenti *“come una comunità sperimentale non gerarchica che si assuma il compito di cambiare il mondo e le strutture in cui gli uomini passano la loro vita, in modo tale che sia fatta giustizia e nasca il regno di Dio: perché il regno di Dio non c’è, ma nasce nell’azione con la promozione. La chiesa, allora, non è più una grossa istituzione e parte dell’establishment; essa consiste in piccoli gruppi di persone che liberi da se stessi e quindi liberi per gli*

altri non vogliono più adattare l'uomo al suo mondo, ma il mondo all'uomo e alla sua possibilità"⁷⁷.

Riprenderemo più avanti il discorso su questa formula di comunità; per ora dobbiamo cercare di meglio chiarire il concetto di religione secondo Bonhoeffer. La ricerca di questa definizione non è facile, perché gli scritti di Bonhoeffer non la contengono; abbiamo già avanzato una possibile via di recupero partendo dagli aspetti negativi dell'esperienza religiosa delle chiese.

Il 21 luglio del 1944 scrive: *"Negli ultimi anni ho preso coscienza sempre più precisa del profondo essere-di-questo-mondo del cristianesimo. Non 'homo religiosus', ma uomo, semplicemente, è il cristiano, come Gesù – a differenza certamente del Battista – era uomo. Non il piatto e banale essere-di-questo-mondo, che è pieno di disciplina e in cui la conoscenza della morte e della resurrezione è in ogni momento presente. Lutero è vissuto, io penso, in questa mondanità*"⁷⁸.

Il 18 luglio dello stesso anno, in un'altra lettera, scrive: *"Essere cristiano non significa essere religioso in un determinato modo, fare di se stesso qualcosa (un peccatore, un penitente, un santo) in base ad una determinata pratica religiosa, ma significa essere uomo; Cristo non crea in noi un tipo d'uomo, ma l'uomo. Non è l'atto religioso a fare il cristiano, ma la partecipazione al dolore di Dio nella vita mondana. La 'metanoia' è questa: non pensare come prima alle proprie miserie, ai propri problemi, peccati, angosce, ma lasciarsi trascinare sul cammino di Gesù Cristo nell'evento messianico*"⁷⁹.

⁷⁷ Ivi, p. 173.

⁷⁸ *Resistenza e Resa, cit.*, pp. 268-269.

⁷⁹ Ivi, p. 266.

In questo due richiami si intravedono abbastanza chiaramente motivi che ribaltano il concetto di religiosità, nella sua natura tradizionalmente legato alla salvezza ultramondana, nella forma di adempimenti rituali, nella sua assolutezza insostituibile di rapporto con Dio, nella sua proposizione di verità irraggiungibili per altra via, nella sua proposta etica di formazione umana.

La religione ci rimanda al trascendente ed è messa in crisi nel suo fondamento, cioè in quel suo proprio voler imporre un comportamento umano capace di salvezza e di soluzioni ai problemi interiori di finitudine e di peccato. ‘L’al di qua’ del limite della morte con i suoi problemi chiama l’uomo ad una soluzione totale della sua realtà di uomo.

Non si deve cercare distinzioni nell’uomo tra un adesso e un dopo (la morte), tra un suo pensare e un suo agire, tra responsabilità che riguardano sé e il mondo che non si ritrovino in un insieme.

L’8 luglio 1944, Bonhoeffer scriveva: “... *La Bibbia non conosce la nostra distinzione tra esteriore ed interiore. E perché poi dovrebbe? L’oggetto del suo costante interesse è l’antropos téleios’, l’uomo completo, anche là dove, come nel Discorso della Montagna, il decalogo è ‘interiorizzato’*”. L’uomo è dinanzi a Dio senza Dio, perché l’uomo è nel mondo, come vi è Dio. Già Hegel aveva avvertito che il problema del rapporto tra Dio e il mondo era costitutivamente un problema fondamentale della filosofia. Feuerbach aveva dato una sua soluzione al problema che lasciava sconfitto Dio; quando infatti parlava di una complementarità tra Dio e l’uomo, questa era soltanto un fatto di pensiero, di disponibilità ontologica riassorbita poi dall’orizzonte esistenziale, in definitiva quindi annichilimento di Dio per la libera esistenza dell’uomo. Contro questa posizione radicale del Dio o l’uomo, sarà Barth a proporre l’alterità assoluta di Dio. “*Nello*

schema feuerbachiano, Dio e l'uomo entravano in un conflitto che la religione voleva mascherare, ma da cui in definitiva Dio usciva vincitore. Perciò bisognava, per Feuerbach, essere atei: l'ateismo è una verità dell'uomo per l'uomo"⁸⁰.

Eliminando la religione, tra l'uomo e Dio come puntello per reggere il reciproco rapporto, Barth ha creato e insieme sottratto il fondamento del castello di carta della complementarità; i due termini, Dio e uomo, si sono nuovamente trovati faccia a faccia, come due entità.

Qui appunto, nel dualismo ontologico, era necessario trovare ragioni di consenso non sulla scia di Feuerbach, determinando la soppressione di un termine (Dio, nel caso specifico) o quasi sciogliendo ontologicamente l'uomo (il caso di Barth), ma lasciando sussistere ambedue i termini in senso reale, Bonhoeffer intravede la soluzione in una maniera possibile solo in un abbandono di Dio non alla nientificazione, ma in una scelta razionalmente paradossale, e cioè nella sua scelta dell'impotenza: *"Dio è impotente e debole nel mondo, e così e soltanto così rimane con noi e ci aiuta. Mt. 8,17 è chiarissimo: Cristo non aiuta in virtù della sua debolezza, ma della sua sofferenza"*⁸¹.

"Ne segue che il conflitto, pur esistendo (Dio si lascia scacciare –herausdrängen - dal mondo) non produce la negazione dell'uomo. L'ateismo non è più necessario, proprio perché Dio non è più in concorrenza con l'uomo. Anzi, l'ateismo è svuotato, perché si è individuato che non rende più Dio estraneo al mondo, ma partecipe di esso. Una via che è biblica e che restituisce a Dio, in virtù della sua impotenza, nuovo spazio e nuova potenza nel mondo"

⁸⁰ U. PERONE, *Storia e ontologia*, Studium, Roma 1976, pp. 76-77 e relativa nota.

⁸¹ *Resistenza e Resa*, cit., p. 265.

⁸². Bonhoeffer trova quindi un passaggio che consente una progressione che non si articola più nel campo della metafisica e della trascendenza, pur lasciando Dio come infinita alterità di fronte all'uomo, ma in un accadimento che si verifica, sul piano storico, con la presenza di Cristo. Cristo, facendosi uomo, rimane Dio, Dio vicino all'uomo e offre in sé una piattaforma ontologica di marchio biblico. La Bibbia riprende tutto il suo valore, come parola di Dio, quindi come verità da cui l'uomo non potrà mai più discostarsi senza perdere l'orientamento più giusto per scoprire sé, il suo compito nel mondo che ritorna un valore ontologico legato al divino, pur rimanendo altro.

“In Cristo, nel Dio fatto uomo, Dio e la realtà si incontrano. L'unità tra realtà di Dio e realtà del mondo che è data in Cristo si ripete o piuttosto si realizza sempre di nuovo negli uomini. Tuttavia ciò che è cristiano e ciò che secolare, naturale e soprannaturale, rivelato e razionale non sono identici l'uno all'altro, ma piuttosto esiste tra loro un'unità che è data soltanto nella realtà di Cristo, ossia nella fede di quella realtà suprema. Tale unità viene preservata dal fatto che i due elementi di quelle coppie di contrari si impediscono a vicenda di divenire ciascuno staticamente indipendente dall'altro, e mantengono invece un rapporto polemico l'uno con l'altro, dimostrando così la loro realtà comune, la loro unità nella realtà di Cristo” ⁸³. Giustamente, ha rilevato il Perone a tal proposito: *“l'unità polemica tra Dio e mondo che si realizza in Cristo costituisce dunque al tempo stesso il fondamento della mondanità del mondo e il riconoscimento della sua redenzione. L'alterità rimane il modo*

⁸² U. PERONE, *op. cit.*, p. 78.

⁸³ Cit. da U. PERONE, *op. cit.*, p. 79.

originario di intendere il rapporto uomo-Dio, ma non l'ultimo né il definitivo"⁸⁴.

Il pensiero bonhoefferiano s'incentra su Cristo; dall'evento che Cristo è fatto uomo i due termini di alterità e di unità si elevano ad un significato pregno di valori e si rivela allo stesso tempo come punto di scioglimento dello "*schema liberale quanto quello barthiano e di evitare altresì un massiccio positivismo della rivelazione*"⁸⁵.

Questa unità ritrovata in Cristo contiene all'interno un movimento dialettico per cui unità e differenza rimangono proprietà non conciliate e quindi non dissolte, e lo svelamento di dio "*non significa l'irruzione di Dio nel mondo, ma il suo ingresso che, in quanto totale e definitivo può essere riconosciuto solo grado dopo grado, con la intelligenza rispettosa della fede. Cristo non distrugge né il mistero di Dio, né quello del mondo, li riunisce in sé e li fonda per l'uomo*"⁸⁶. Il Dio che incontra l'uomo nella prospettiva bonhoefferiana non è quindi certo il Dio proclamato dalla filosofia naturale, neppure quello dell'apologetica più nuova che si serve delle tecniche surrettizie laiche, "*i surrogati laici della psicanalisi e della filosofia esistenziale*", come dice Mancini⁸⁷.

Il Dio che presenta Bonhoeffer è un Dio cristiano, quindi non religioso; l'essenza del Dio cristiano è la crocefissione. Bisogna pensare alla crocefissione per capire Dio; la crocefissione non è 'un' modo d'incontrare Dio, ma è l'essere di Dio; non è un modo di presentarsi di Dio all'uomo nella storia, ma è sola teofania. "*Non si tratta più di un Dio in sé, ma del Dio che parla a noi, che è in*

⁸⁴ Ivi, p. 79.

⁸⁵ Ivi, p. 80.

⁸⁶ Ivi, p. 80.

⁸⁷ I. MANCINI, *Novecento teologico*, cit., p. 333.

*rapporto con noi, quel Dio che noi conosciamo come l'Emmanuele, il Dio di Cristo. Dire che il crocifisso è l'essenza di Dio significa stabilire tra Dio e il mondo un rapporto diverso da quello metafisico. Nel rapporto metafisico infatti Dio è l'onnipotente e l'uomo l'impotente; nel rapporto crocifisso Dio è l'impotente, è lui che è stato inchiodato, che ha pianto, che si è fatto uccidere perché l'uomo avesse spazio, potenza e libertà”*⁸⁸.

La metafisica, come la religione, poneva Dio fuori del mondo “*nello spazio celeste*”; l'attributo primo era la trascendenza, per cui Dio rimaneva come ente a sé e per sé. Bonhoeffer riprende il motivo della trascendenza, ma lo applica anche all'uomo, precedendo in questa direzione acquisizioni molto recenti del pensiero.

Mac Murray molto chiaramente parla di questa estensione della trascendenza all'uomo, quando afferma: “*Noi trascendiamo l'esperienza e siamo nello stesso tempo immanenti ad essa.. Questa unità di immanenza e di trascendenza rappresenta (...) la pienezza della personalità umana (...). Noi siamo abituati a vederla applicata, nella teologia, a Dio e generalmente si ritiene che essa sia un attributo distintivo e peculiare della divinità. Ma ora ci accorgiamo che è un errore. L'unione di immanenza e trascendenza è una caratteristica essenziale di ogni personalità, sia umana che divina; ma soprattutto è un fatto naturale, empirico proprio della normale esperienza umana*”⁸⁹. In questo orizzonte Bonhoeffer sviluppa la dottrina dell'incontro dell'uomo con Dio in Cristo.

Quando l'uomo si accosta agli altri si apre ad una disponibilità incondizionata agli altri nel mondo, esce perciò dall'angustia dell'io, e

⁸⁸ G. PICINALI, *Tracce di un'antropologia in Bonhoeffer*, in “Humanitas”, XXX (1975), n. 8-9, p. 758.

⁸⁹ J. MAC MURRAY, *The Structure of Religions Experience*, London 1936, p. 27 ess., cit. da M.

GIORDANO, *Prassi e cristologia in Bonhoeffer*, in “Humanitas”, XXX (1975), n. 8-9, p. 747.

per questa via incontra gli altri e Dio nello stesso tempo. *“Dalla libertà verso se stessi, dall’esistere-per-gli-altri scaturiscono l’Onnipotenza, l’Onniscienza e l’Onnipresenza”*⁹⁰.

L’uomo quindi ha la possibilità di trovare Dio nel tempo e nello spazio, ma è obbligato a fuggire da sé per realizzare una sua “partecipazione dell’essere di Cristo”, si tratta quindi di dare *“all’essere per gli altri”* un contenuto pratico ed insieme trascendente, per cui l’orizzontalità dell’impulso vitale diviene anche cammino verticale.

“Questo non condusse quindi alla soluzione riduttiva della teologia nell’antropologia, perché realizzando il reale incontro con Dio questa riscattava la sua dimensione ‘verticale’ in nome del suo stesso fondamento teologico. Il tutto perfettamente conseguente alla reinterpretazione del *“Dio cristiano che non è l’uomo in sé”* (*‘Mensch an sich’*), ma *“l’uomo con gli altri”* (*‘der Mensch für andere’*) *l’uomo che vive per la trascendenza*⁹¹.

E’ evidente, in questo atteggiamento bonhoefferiano, l’istanza cristiana di voler aiutare gli uomini del nostro tempo a trovare una possibilità di fede; lo spingeva a quella sua decisione di vivere il cristianesimo non come una ‘religione’, ma una sequela di Cristo sofferente per il riscatto dei fratelli, un riscatto totale che può verificarsi soltanto nella comprensione di questo farsi impotente di fronte a Dio per far potente l’uomo e il mondo.

Stabilita così la possibilità di un incontro tra Dio e l’uomo, viene dimessa la religione, poiché non è su quella che l’incontro uomo-Dio può verificarsi. In una lettera dal carcere del 30 aprile 1944 Bonhoeffer scrive: *“... l’intera nostra predicazione e teologia*

⁹⁰ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa, cit.*, p. 278.

⁹¹ M. GIORDANO, *Prassi e cristologia in Bonhoeffer, cit.*, p. 747.

cristiana del ventesimo secolo è costruita sull'apriori religioso dell'uomo. Il 'cristianesimo' è sempre stato una forma (forse la vera forma) della 'religione'. Ma quando un giorno sarà evidente che questo apriori non esiste affatto, ma che è stato una forma espressiva dell'uomo storicamente determinata e transitoria, quando cioè gli uomini diventeranno realmente non religiosi in maniera radicale – ed io penso che più o meno è il nostro caso (quale è, per esempio, la ragione per cui questa guerra, a differenza di tutte le altre, non suscita una reazione 'religiosa'?) – che cosa significa allora questo per il cristianesimo?"⁹².

La religione non ha senso perché è una categoria mentale che si è affidata, l'abbiamo più volte ripetuto, ad una concezione del tutto sorpassata per l'angustia della concezione della trascendenza; e quindi su una antropologia che sembra esigere Dio costituzionalmente; impostata la possibilità dell'incontro alla maniera bonhoefferiana, la religione si debilita nella sua pretesa di accostare l'uomo a Dio, anzi diventa empia, perché discostandosi dalla conoscenza del Cristo perde il senso della storia, per divenire alienante e deresponsabilizzante nel rimandare l'invocazione ad una al di là.

La religione si privatizza e concentra l'attenzione più che su Dio, su l'uomo stesso; fugge dalla croce e dalla operosità del mondo che deve risorgere soffrendo con Cristo in attesa della resurrezione.

Dio che l'uomo incontra, per Bonhoeffer, è il Dio dell'antico testamento *“che si rivolge a uomini ani, forti, liberi e li conduce, popolo nel deserto, con la benedizione e la promessa dell'abbondanza di figli, dei frutti della terra, della salute. Ciò che conta per l'uomo*

⁹² *Resistenza e Resa*, cit., p. 213.

non è salvare l'anima, ma salvarsi con tutti gli uomini, realizzando per gli uomini, in Cristo, il regno di Dio".

L'uomo così diviene 'maggiorenne', entra nell'età adulta. In questa situazione maggioritaria, *"noi uomini – dice Bonhoeffer – siamo fatti coscienti della nostra situazione di fronte a Dio: "Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio, è il Dio al cospetto del quale siamo in ogni momento. Con e al cospetto di Dio noi viviamo senza Dio"*⁹³.

Si potrebbe pensare, quindi, che la preghiera non abbia più senso in questa novità dell'uomo 'adulto', non più bisognoso della religione, perché presentata e accolta come soluzione dei 'problemi insolubili' e consolazione nei "limiti umani"; realtà, oggi in gran parte superata dal progresso e dallo sviluppo.

*"Io vorrei – dice Bonhoeffer – parlare di Dio non ai limiti, ma al centro; non nella debolezza, ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'uomo"*⁹⁴.

Bonhoeffer vuole porre l'uomo dinanzi a questo Dio, diverso da quello presentato dalle religioni, anche quella cristiana.

Come Barth, pensa quindi che la religione sia superata, il cristianesimo stesso sia da ripudiarsi in quanto religione, pietismo.

Non nega però la necessità e il valore della preghiera.

Infatti, a parte l'atteggiamento personale di Bonhoeffer, che dedica in tutta la sua vita molto spazio alla preghiera, con la recita dei salmi, degli inni più in uso nella Chiesa riformata, nelle opere e nelle lettere insiste sulla necessità e sul dovere della preghiera.

La piccola opera *'Pregare con i salmi'*, se non è un trattato organico sulla preghiera, è certamente però molto utile per la

⁹³ Ivi, p. 265.

⁹⁴ Ivi, p. 216.

conoscenza del pensiero spirituale di Bonhoeffer: “... *le piccole opere hanno carattere di servizio in un dato momento della comunità, sono rapide, ma dense nella loro struttura letteraria; per questo possono essere lette senza attenta penetrazione del loro peso reale*”⁹⁵. Le idee espresse in questa operetta potrebbero non trovarsi in sintonia con i contenuti delle grandi opere successive – come *Resistenza e resa* e *l’Etica* – e tanto meno con la sua concezione del mondo non-religioso e post-cristiano. “*Lo studio approfondito delle possibilità rimaste alla preghiera nel mondo adulto e post-religioso così come lo concepiva Bonhoeffer dovrà essere demandato agli studiosi e critici del suo pensiero...*”⁹⁶, noi ne rileviamo alcune linee fondamentali sul suo concetto della preghiera. Per Bonhoeffer non si dà preghiera se nel ‘topos’ cristico: non solo Cristo è il luogo della mediazione con Dio, ma rappresenta anche la modalità e il linguaggio della preghiera.

Questa affermazione di Bonhoeffer si regge non tanto sulla negazione della religiosità e della metafisica, quanto sull’idea teologica che non si ha notizia di Dio se non per la rivelazione di Gesù Cristo: Dio, per Bonhoeffer, è solo quello che si è rivelato nell’essere Cristo.

E’ tale la centralità dell’essere di Cristo che per Bonhoeffer l’autenticità della preghiera consiste nell’appropriazione, da parte dell’orante, del linguaggio stesso di Cristo o di Dio, quale rilevato in Cristo (cioè nella Bibbia), per cui emblematica è la preghiera del Padre Nostro e dei Salmi⁹⁷. Interessante, in Bonhoeffer, inoltre, è la determinazione dell’oggetto della preghiera: esso non consiste nel

⁹⁵ D. BONHOEFFER, *Pregare i salmi con Cristo*, trad. di V. Joannes, Queriniana, Brescia 1969, p. 11.

⁹⁶ V. JOANNES, *Pregare nel mondo in cui Dio scompare*, in D. BONHOEFFER, *Pregare i salmi con Cristo*, cit., p. 35.

⁹⁷ D. BONHOEFFER, *Pregare i salmi con Cristo*, cit., pp. 64 ss.

chiedere la liberazione dalle proprie angosce, ma oltreché nel ringraziamento, nella lode, nel chiedere i beni materiali nei quali vedere il dono di Dio. Questo ha il sapore tipicamente bonhoefferiano delle benedizioni vetero-testamentarie, tutte intrise di opulenza terrestre che risponde, contro la riduzione intimistico-spirituale dell'uomo, alla cosiddetta teologia del sole, della vita, del corpo.

Va sottolineato un altro carattere della preghiera di Bonhoeffer, e cioè che la preghiera deve essere caricata di tutte le sofferenze e i dolori umani (carattere ecclesiale della preghiera, poiché Cristo è l'essere-per-l'altro) delle vittime dell'ingiustizia e della sopraffazione ⁹⁸.

Qui si rivela il doppio aspetto sia sul piano biografico sia su quello teologico di Bonhoeffer: la sua gioia di vivere e la solidarietà con i sofferenti ed i perseguitati, la sua teologia del '*sole*' e la teologia della sequela di Cristo incentrata sul tema della Croce; aspetti forse non conciliati del suo pensiero, ma che hanno mosso la teologia del nostro tempo.

⁹⁸ Ivi, pp. 99 e ss.

BIBLIOGRAFIA

A. OPERE DEGLI AUTORI

- Kant E. *Lezioni di etica*. trad. it. A. Guerra, Bari 1971
- Kant E. *Critica della ragion pratica*. trad. it. F. Capra, Bari 1970
- Kant E. *La religione entro i limiti della sola ragione*. trad. it. A. Paggi, Parma 1967
- Hegel G.G.F. *Scritti teologici giovanili*. trad. it. N. Vaccaro e E. Mirri, a cura di E. Mirri, Napoli 1972
- Hegel G.G.F. *Lezioni sulla filosofia della religione*. voll. 2, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Bologna 1973
- Marcel G. *Giornale metafisico*. trad. it. F. Spirito, Roma 1976
- Marcel G. *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia Concreta*. trad. it. di L. Paoletti, a cura di P. Prini, Roma 1976
- Marcel G. *Homo viator*. trad. it. L. Castiglione e M. Rettori, Torino 1967
- Marcel G. *L'uomo problematico*. trad. it. L. Verdi-Vighetti, Torino 1964
- Barth E. *L'Epistola ai Romani*. trad. it. G. Miegge, Milano 1962
- Barth E. *La preghiera secondo i catechismi della Riforma*. a cura di R. Rivero, Milano 1964
- Barth E. *Antologia*. a cura di R. Rivero, Milano 1964
- Bonhoeffer D. *Resistenza e Resa. Lettere appunti dal carcere*. trad. it. S. Bologna, intr. di I. Mancini, Milano 1969
- Bonhoeffer D. *Pregare i salmi con Cristo*. trad. J. Joannes, Brescia
- Bonhoeffer D. *L'ora della tentazione*. trad. it. J. Schenk, Brescia
- Bonhoeffer D. *Sanctorum Communio*. trad. it. A-. Bruno. Intr. di I. Mancini, Roma 1972

B. STUDI SUGLI AUTORI

- Cantoni C. *Emmanuel Kant. La filosofia teoretica*. Milano-Torino-Roma 1907
- Bradley F.H. *Essays on Truth and Reality*. London 1014

- Otto R. *Aufsätze das Numinose betreffend*, Stuttgart, Gotha 1923
- Padovani U. *La filosofia della religione e il problema della vita*, Milano 1937
- Lavelle L. *Studi sul pensiero contemporaneo*. trad. it. E. Valenziani, intr. Di G. Kaiserlian, Milano 1943
- Martinetti P. *Ragione e fede. Saggi religiosi*. Torino 1944
- Leuba J.L. *Résumé analytique dela Dogmatique ecclésiastique de Karl Barth, I. La doctrine de la Parole de Dieu*. Nauchatel-Paris 1945
- Morando D. *Saggi su l'Esistenzialismo teologico*. Brescia 1949
- AA.VV. *L'esistenzialismo*, in "Città di vita", V (1950), n. 1
- Stefanini L. *Esistenzialismo ateo e Esistenzialismo teistico. Esposizione critica e costruttiva*. Padova 1952
- Campbell C.A. *On Selhood and Godhood*. London 1957
- Journet C. *Conoscenza e inconoscenza di Dio*. Milano 1959
- Dawson C. *Progresso e religione*. trad. it. L. Foà, I ed., Milano 1959
- Massolo A. *Prime ricerche di Hegel*. Urbino 1959
- Stembergen *Dieu caché*. Louvain 1961
- Tilliet X. *Philosophes contemporains, Gabriel Marcel, Maurice Merleau Ponty, Karl Jaspers*. Paris 1962
- Rigobello A. *I limiti del trascendentale in Kant*. Milano 1963
- Mancini I. *Filosofi esistenzialisti*. Urbino 1964
- Lewis H.D. *Philosophy of religion*. London 1965
- Castelli E. *Esistenzialismo teologico*. Roma 1966
- Barbour I.G. *Issues in Science and Religion*. London 1966
- Casalis G. *Karl Barth*. Torino 1967
- Fabbro C. *L'uomo e il rischio di Dio*. Roma 1967
- Häring R. *Il sacro e il bene. Rapporti tra etica e religione*. trad. it. Benedettine di San Magno, Brescia 1968
- Heidegger M. *Introduzione alla metafisica*. trad. it. G. Vattimo. Milano 1968
- Mancini I. *Filosofia della religione*. Roma 1968
- Lazerowitz M. *Philosophy and Illusion*. London-New York 1968
- Prini P. *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*. II ed. Roma 1968
- Fabbro C. *Introduzione all'ateismo moderno*. II ed., vol. 2, Roma 1969
- Grandmaison J. *Il mondo e il sacro*. vol. I, trad. it. M. Guasco, Roma 1969
- Mancini I. *Bonhoeffer*. Firenze 1969

- Van Austin H
– Bent C.N
Calvino G.
AA.VV.
AA.VV.
Bonifazi D.
Fabbro C.
Sperna
Weiland J.
AA.VV.
Bloch E.
Gramsci A.
Mancini I.
Perone U.
Regina U.
Mancini I.
Mondin B.
Copleston F.C.
Bettini O.
Scapin P.
- Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea.*
Brescia 1970 .
- Istituzioni della religione cristiana.* a cura di G. Tourn, Vol. I,
Torino 1971
- Les grandes courants de la pensée contemporaine. Les tendances
principales.* vol. I, Milano 1971
- Dossier – Bonhoeffer.* Brescia 1971
- Correnti del pensiero contemporaneo e cristianesimo.* Roma
1972
- L'avventura della teologia progressista.* Milano 1974
- La fine della religione. Studio su Bonhoeffer,* trad. it. Ten
Kortenaar, Brescia 1974
- Dietrich Bonhoeffer a trent'anni dal martirio,* in "Humanitas",
XXX (1975), nn.8-9
- Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel,* trad. it. R. Bodei.
Bologna 1975
- Quaderni dal carcere.* Torino 1975
- Kant e la teologia.* Assisi 1975
- Storia e ontologia.* Roma 1976
- La preghiera e l'autonomia della morale in E. Kant,* in "Rivista
di Filosofia", XXII (1976)
- Novecento teologico.* Firenze 1977
- Il linguaggio teologico. Come parlare di Dio oggi?* Roma 1977
- Religione e filosofia,* trad. it. L. Adler. Brescia 1977
- La ricerca di Dio.* Roma 1977 (Dispensa universitaria)
- Dio c'è? Chi è?* Roma 1978

C. STUDI SULLA PREGHIERA

- Heiler f.
*Das Gebet. eine Religionsgeschichtliche und
Religionspsychologische Untersuchung,* V ediz.
München 1923

- Puglisi M. *La preghiera*. Torino 1928
- Kierkegaard S. *Preghiera*, a cura C. Fabbro. Brescia 1953
- AA.VV. *Preghiera e poesia*. Atti del II Convegno internazionale per la pace e la civiltà cristiana. Firenze 21-27 giugno 1953. Firenze 1954
- Otto R. *Il sacro*, trad. it. E. Bonaiuti. Milano 1966
- AA.VV. *La preghiera*, a cura di R. Bocassino, voll. 3. Milano-Roma 1967
- Pignagnoli F.S. *La preghiera dei filosofi. Note storico-fenomenologiche*. Fossano 1969
- AA.VV. *Un rischio chiamato preghiera*. Assisi 1972
- Laplace J. *La preghiera. Desiderio e incontro*. Bologna 1977
- Zarri A. *Nostro Signore del deserto. Teologia e antropologia della preghiera*. Assisi 1978

INDICE

PRESENTAZIONE di Vittoriano Solazzi	p. 5
PREFAZIONE di Galliano Crinella Razionalità e fede religiosa. Fecondità di un rapporto	p. 7
INTRODUZIONE	p. 11
CAP. I PER UNA DEFINIZIONE FILOSOFICA DELLA RELIGIONE	
1. Preghiera, filosofia, religione	p. 17
2. La ricerca fenomenologica dell'assoluto	p. 19
3. L'approccio metafisico	p. 27
4. La preghiera	p. 39
CAP. II LA PREGHIERA IN KANT	p. 47
CAP. III LA PREGHIERA IN HEGEL	p. 68
CAP. IV LA PREGHIERA IN G. MARCEL	p. 87
CAP. V SUPERAMENTO CRITICO DEI PRECEDENTI APPROCCI	
Barth	p. 107
Bonhoeffer	p. 131
BIBLIOGRAFIA	p. 147

Finito di stampare
nel mese di luglio 2013
presso il Centro Stampa Digitale
dell'Assemblea legislativa
delle Marche

QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

ANNO XVIII - n. 129 luglio 2013
Periodico mensile
reg. Trib. Ancona n. 18/96 del 28/5/1996
Spedizione in abb. post. 70%
Div. Corr. D.C.I. Ancona

ISSN 1721-5269

Direttore

Vittoriano Solazzi

Comitato direzione

Giacomo Bugaro, Rosalba Ortenzi, Moreno Pieroni, Franca Romagnoli

Direttore Responsabile

Carlo Emanuele Bugatti

Redazione

Piazza Cavour, 23 - Ancona - Tel. 071 2298295

Stampa

Centro Stampa digitale

In copertina

Figura femminile di orante (particolare), mosico della fine del VI secolo.

Collezione Federico Zeri

129