



CAPITOLO

5

# Filosofia della religione e teologia



Ascoltare la parola divina non equivale a conoscere un oggetto, ma a essere in rapporto con una sostanza che eccede la sua idea in me (E. Lévinas).

## 1 Dalla teologia filosofica alla filosofia della religione

**Il rapporto ambiguo tra filosofia e teologia**

Da sempre, la filosofia intrattiene un rapporto ambiguo con la religione e la teologia. Per un verso, infatti, Dio è stato considerato per molti secoli l'oggetto più importante del sapere filosofico, il fondamento di tutta la realtà, il culmine a cui tende ogni conoscenza. Tuttavia, per altro verso, una caratteristica essenziale e costitutiva della filosofia è di essere puramente e unicamente razionale: **la filosofia deve prescindere da ogni rivelazione o fede**. Quest'ultimo è un elemento presente sin dalle origini della storia del pensiero, che anzi determina la modalità in base alla quale un sapere può definirsi "filosofia": prescindere dal mito. La domanda su Dio e sulla religione sembra quindi essere, al contempo, sia la domanda più importante della filosofia, sia una domanda che non può trovare posto in filosofia.

Questo paradosso è stato affrontato in modi diversi nelle varie epoche e nei singoli autori.

**La teologia filosofica**

Storicamente, il tentativo di trattare razionalmente i temi religiosi ha dato origine alla teologia filosofica (o teologia razionale), che **affronta l'esistenza di Dio affidandosi al solo intelletto**, prescindendo dunque dalla Rivelazione e dai testi sacri. Secondo **Tommaso d'Aquino** (1225-1274), con l'uso della sola ragione si può dimostrare l'esistenza di un Essere trascendente e di alcuni suoi attributi (come la sua infinità e immortalità), mentre altri contenuti della fede, come la Trinità e l'Incarnazione (cioè il fatto che Dio sia uno e trino – Padre, Figlio e Spirito Santo – e il suo essersi fatto uomo) sono inafferrabili dalla ragione: per questo bisogna affidarsi alla fede e alla rivelazione. Secondo questa impostazione, tra ragione e fede non c'è contrapposizione: la prima conferma alcune verità della seconda, ammettendo i propri limiti.

La ragione dunque non contraddice la fede, ma non può spingersi a indagare i suoi temi specifici di ricerca. Secondo la concezione classica e premoderna, **la fede non è assurda**, perché ha delle premesse razionali, **ma non è esauribile dalla ragione stessa**, perché almeno in parte la trascende.

**L'Illuminismo e la filosofia della religione**

Questa idea che non riconosce una contraddizione tra ragione e fede entra in crisi con l'**Illuminismo**. La critica rivolta alle possibilità dell'uomo di conoscere ciò che va oltre il limite dei sensi riguarda anzitutto, evidentemente, la questione di Dio. È **Kant** che

offre una sistematizzazione definitiva a tale critica: **gli oggetti della metafisica sono necessariamente oggetto di un sapere solo apparente**; in realtà non si può affermare nulla su di essi – né positivamente, né negativamente.

Secondo questa nuova prospettiva, una disciplina come la teologia filosofica non ha più ragione di esistere. Al suo posto sorge invece la **filosofia della religione**. Essa considera come suo **oggetto di indagine i fenomeni concreti** che si danno nella società e che hanno a che fare con le azioni umane in cui si esprime la fede, come il culto, la preghiera, la devozione ecc.: ci si interroga sul senso di queste azioni, prescindendo dalla domanda sull'esistenza reale o meno del loro oggetto di riferimento, ossia di Dio. La questione centrale da cui prende le mosse la filosofia della religione dopo l'Illuminismo è dunque relativa al **senso delle pratiche religiose in un mondo secolarizzato**, che ha espunto Dio dall'orizzonte del sapere (sulla "secolarizzazione" → p. 445). Questa svolta, con cui si cerca risolvere il paradosso tra filosofia e religione descritto in apertura, agisce come motivo di fondo nella riflessione del Novecento e ancora nel dibattito contemporaneo.

## 2 La teologia cattolica: la neoscolastica

Nel mondo contemporaneo, gli ambiti confessionali tendono a opporsi alla critica nei confronti del modello teologico classico di concordia tra ragione e fede. Il contesto forse più legato al modello pre-illuministico è quello cattolico, che, sia pur in forme e modi diversi, ha continuato costantemente a riproporre l'idea di un'**armonia tra filosofia e teologia**, ribadita nel 1998 dall'enciclica di **Giovanni Paolo II** *Fides et ratio*. Punto di riferimento del Magistero cattolico nell'affermare la compatibilità tra filosofia e teologia è il pensiero medievale e scolastico, e in particolare quello di **Tommaso d'Aquino**, riproposto a partire dall'Ottocento (in particolare sotto il pontificato di Leone XIII, nell'ultimo scorcio di secolo) in diretta contrapposizione a quelli che sono ritenuti gli errori della modernità. Nasce così una notevole corrente di pensiero che, per quasi tutto il Novecento, domina la scena cattolica, e che, anche grazie alla sua imponente organizzazione e capacità di mobilitazione culturale, avrà una rilevante influenza: si tratta della cosiddetta **neoscolastica** (o **neotomismo**) che costituisce un tentativo di **riattualizzare il pensiero medievale in contrapposizione alle correnti della modernità** che avevano aspramente negato (o comunque ridimensionato) il valore della fede e la possibilità per l'uomo di conoscere gli attributi di Dio.

Il punto decisivo del confronto con la modernità viene individuato dalla neoscolastica nella questione dell'**accesso della conoscenza all'essere**. I neotomisti affermano che per i medievali tale accesso sostanzialmente non rappresentasse un problema, dal momento che i filosofi scolastici sostenevano l'esistenza reale di ciò che era oggetto di pensiero. Pertanto, il loro approccio di fondo può essere definito "realistico".

Allo stesso tempo, **il realismo permetterebbe lo sviluppo della metafisica**, perché la conoscenza razionale e intellettuale, anche se mediata dai sensi, sarebbe capace di astrarre le essenze costitutive del reale. Il tomismo viene quindi letto come una "metafisica dell'essere" e una sorta di "cristianizzazione di Aristotele".

Tra gli anni Venti e Trenta del Novecento si assiste a una nuova declinazione di questa proposta: studiosi come Jacques **Maritain** (1882-1973) ed Étienne **Gilson** (1884-1978) – seguiti più tardi da Cornelio **Fabro** (1911-1995) – sottolineano l'originalità della dottrina di Tommaso, secondo cui l'essere è l'ultima perfezione della realtà e attualizza anche

La ripresa del pensiero medievale

L'accesso all'essere

### La crisi del neotomismo

l'essenza, che altrimenti resterebbe un mero concetto. Di tale dottrina, la neoscolastica successiva sottolineerà le ascendenze neoplatoniche, ridimensionandone l'originalità.

Proprio in seguito alla sempre maggiore consapevolezza storica a cui i suoi stessi studi la condussero, la proposta teorica neotomista iniziò a vacillare. Non solo il pensiero medievale non era definibile univocamente, ma anche le opere di Tommaso, lungi dall'offrire un "sistema", presentano molte complessità e sfasature con cui fare i conti. Non a caso molti centri di ricerca filosofico-teologica sorti con finalità di battaglia culturale si orientano oggi a uno studio meramente storico-filosofico; la validità teorica del tomismo è talora riproposta, invece, solo in contesti di filosofia cosiddetta "analitica", laddove cioè si prescinde dal dato storico.

### La neoscolastica e Heidegger

Ma, a riprova dell'imponente ruolo giocato da questa corrente nel Novecento, si potrebbero chiamare in causa tanti esempi: basti qui menzionare il fatto che anche il giovane Martin **Heidegger** (1889-1976) si forma in un contesto culturale di tipo neoscolastico, e che la sua matura insistenza sull'essere e sull'ontologia trova probabilmente anche qui le proprie radici più profonde. Lo stesso pensiero maturo di Heidegger giocherà un ruolo decisivo nella messa in crisi di tale modello, nonostante una serie di autori – a partire da Karl Rahner (→ p. 458) – abbia cercato una sintesi tra le prospettive tomiste e heideggeriane. In particolare, è la critica alla cosiddetta **onto-teo-logia**, ossia **il pensiero fondato sul nesso tra Dio e l'essere**, da parte di Heidegger, che assesta un colpo durissimo al modello neotomista. La tradizione metafisica scolastica, infatti, ha postulato l'essere come termine primo, perché più generale e applicabile a tutto, e – allo stesso tempo – si è riferita anche a "Dio" come termine primo, perché più eminente: si voleva tenere ferma sia la loro identità (Dio è l'essere per eccellenza, l'unico degno di ricevere propriamente tale nome), sia la loro differenza (la distanza tra il creatore e la creatura è incolmabile, altrimenti si cade nel monismo e nel panteismo).

Si può vedere immediatamente come – sotto i termini specifici di essere e Dio – il discorso sull'ontoteologia riguardi il problema più generale della filosofia della religione. Abbiamo detto della contemporanea concordia e subordinazione di filosofia e teologia, per cui la filosofia non contraddice, ma nemmeno esaurisce, la teologia. Allo stes-



Fernand Léger,  
*La creazione  
del mondo*, 1923.

so modo, l'orizzonte dell'essere non esclude Dio, ma nemmeno lo esaurisce, anzi, Dio ne è il fondamento. Nei termini di "essere" e "Dio" si esemplifica quindi la continuità tra ordine mondano immanente e trascendenza divina, pur tenendo ferma allo stesso tempo anche la separazione tra i due e la subordinazione del primo al secondo.

### 3 Il modernismo

Viene chiamato modernista un orientamento della teologia cattolica nato alla fine del XIX secolo, che tentò di **leggere la dottrina in termini più relativisti, contestando la fissità dei dogmi** e cercando di introdurre nel cattolicesimo le acquisizioni della coscienza moderna. Questa ispirazione ebbe influssi sia in ambito strettamente filosofico e teologico, sia in un più ampio contesto culturale, sociale e politico.

I suoi elementi qualificanti, considerati eretici dalla Chiesa romana, erano i seguenti:

- l'affermazione della **storicità dei dogmi e dei sacramenti**, considerati non come verità assolute ma come concetti elaborati in determinati contesti storici;
- il **rifiuto dell'imposizione coercitiva dei valori cristiani**, che invece deve derivare dall'interiorità di ciascuno;
- la messa in **dubbio dell'interpretazione letterale della Bibbia** e il tentativo di affrontare il testo sacro attraverso gli strumenti dell'archeologia e della filologia;
- lo **scetticismo** circa la verità storica dei miracoli narrati nella Bibbia;
- la distinzione tra il Cristo della dottrina e il Gesù storico, la cui divinità non sarebbe deducibile dai testi evangelici.

Uno dei massimi esponenti di questa corrente è il biblista francese Alfred **Loisy** (1857-1940), secondo il quale «**Gesù annunciava il regno, ed è venuta la chiesa**» (*Il Vangelo e la chiesa*, 1902). La tesi di Loisy mira a sottolineare la differenza tra il messaggio di Gesù, che egli ritiene necessario recuperare, e la sua sistematizzazione dottrinarie. L'**istituzionalizzazione del messaggio evangelico** avrebbe infatti condotto a un irrigidimento della sua potenza liberatoria.

In Italia il modernismo ebbe applicazioni anche in ambito sociale e politico, nel tentativo di portare i valori della fede all'interno della vita del giovane Stato e di superare l'isolamento politico della Chiesa. Una corrente del laicato cattolico, in particolare, mirava ad **abolire il divieto di partecipare alla vita politica per i cattolici** (imposto da Pio IX dopo la presa di Roma del 1870), allo scopo di arginare le istanze radicali dell'opposizione socialista e repubblicana. Un altro orientamento, incarnato in particolare dal sacerdote Romolo **Murri** (1870-1944), avversava invece i liberali, considerati troppo conservatori e distanti dai problemi della masse, e auspicava un **maggior impegno della Chiesa in campo sociale**; in questo senso, Murri si inseriva nel solco dell'enciclica di Leone XIII *Rerum novarum* (1891), dedicata alla questione operaia e ai mutamenti nel mondo del lavoro, ma si distingueva dalle posizioni ufficiali della Chiesa in quanto non escludeva un confronto aperto con i socialisti, che invece la maggior parte dei cattolici continuava a bollare come pericolosi sovversivi. Per queste sue posizioni egli venne scomunicato nel 1909.

Su un piano più teologico, Ernesto **Buonaiuti** (1881-1946), autore di un *Programma dei modernisti* (1911), riprese la linea di studi storici ed esegetici sui testi sacri e sul cristianesimo primitivo, lavorando sempre sulla contrapposizione tra l'ispirazione mistico-religiosa degli inizi e il successivo sviluppo istituzionale e teologico. Come altri

I fondamenti del modernismo

Alfred Loisy

Il modernismo in Italia

Ernesto Buonaiuti



esponenti del modernismo, egli pagò di persona le sue tesi, che la Chiesa condannava decisamente, in quanto venne scomunicato e perse quindi lo stato clericale. A conferma del coraggio e del rigore morale di Buonaiuti, va poi ricordato che, nel 1931, egli fu uno dei dodici professori universitari (su circa 1.200) che si rifiutarono di prestare giuramento di fedeltà al fascismo, perdendo così la cattedra.

Il movimento modernista venne ufficialmente condannato dalla Chiesa con l'enciclica *Pascendi dominici gregis* di papa Pio X, nel 1907. Tuttavia, alcune delle sue idee portanti vennero progressivamente accolte in via ufficiale, in particolare a partire dal Concilio ecumenico Vaticano II, e sono oggi comunemente accettate.

## 4 Il rinnovamento post-conciliare

Il **Concilio ecumenico Vaticano II**, indetto da papa Giovanni XXIII nel 1962 e concluso da Papa Paolo VI nel 1965, portò una ventata di rinnovamento nella Chiesa cattolica, con una conseguente – per quanto moderata e parziale – accettazione delle tesi moderniste. Se le aperture del Concilio riguardano tutti gli ambiti della società – dalla famiglia alla giustizia sociale, dal lavoro ai rapporti tra i popoli al dialogo interreligioso – certamente non ne restano esclusi il pensiero strettamente teologico e i suoi rapporti con la filosofia. Dopo il concilio, infatti, il pensiero teologico e filosofico-religioso cattolico uscì dalle maglie della neoscolastica per rivolgersi a tutte le tendenze più attuali del pensiero, dal marxismo alla filosofia analitica, dalla fenomenologia all'ermeneutica.

**Karl Rahner:  
il neotomismo  
antropologico e  
il cristianesimo  
anonimo**

Tra le figure di spicco della teologia che ispirarono il concilio e ne animarono la discussione successiva, si deve menzionare senza dubbio Karl **Rahner** (1904-1984). La sua riflessione prende le mosse dal tentativo di **declinare antropologicamente il tomismo**, secondo un orientamento presente sin dal suo primo lavoro, influenzato profondamente da Heidegger e intitolato *Spirito nel mondo* (1939). Secondo Rahner, occorre ricercare quali siano le condizioni trascendentali che rendono possibile all'uomo aprirsi a Dio: tali condizioni, infatti, non possono essere rintracciate nella realtà contingente, limitata da un punto di vista sia spaziale sia temporale, ovvero in una condizione di finitezza dell'individuo.

A Rahner si deve poi l'innovativo discorso inclusivista sul **cristianesimo anonimo**, ossia l'idea che anche chi non lo è formalmente può essere almeno implicitamente cristiano, e quindi giungere alla salvezza. In un suo passaggio significativo si legge:

“ Chi pertanto [...] accetta la propria esistenza e quindi la propria umanità in silenzio e con pazienza (meglio: con fede, speranza e amore), l'accetta come il mistero che si perde nel mistero dell'amore eterno e che apporta la vita nel seno della morte, costui – benché non lo sappia – dice di sì a Cristo. [...] Chi accetta completamente il suo essere-uomo (e prima ancora, naturalmente, quello dell'altro), costui ha accolto il Figlio dell'uomo, perché in lui Dio ha accettato l'uomo. E quando la Scrittura afferma che chi ama il prossimo (il vicino) ha adempiuto la legge, tali parole rappresentano l'ultima verità, perché Dio è diventato questo stesso prossimo e così in ogni prossimo (vicino) accogliamo e amiamo sempre nel contempo questo Vicinissimo e Lontanissimo.

(K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, trad. it. a cura di C. Danna, Cinisello Balsamo 1977)

Questa teoria richiedeva una interpretazione meno rigida dell'assunto per cui «fuori dalla Chiesa cattolica non c'è salvezza», aprendosi così al dialogo con le altre religioni, non solo con le fedi cosiddette monoteistiche, ma anche con le tradizioni orientali, che venne effettivamente portato avanti da alcuni studiosi.

Nel 1952, Hans Urs **von Balthasar** (1905-1988) scrisse un volume programmatico dal titolo *Abbatere i bastioni* in cui teorizzava la necessità, per la Chiesa, di aprirsi al mondo. La sua riflessione giunge a postulare la **bellezza** come **strumento privilegiato per avvicinare la Rivelazione**, che non è concepibile speculativamente in termini razionali. «Solo l'amore è credibile» e questo amore colpisce l'uomo anzitutto attraverso i sensi. Viene proposta quindi una **estetica teologica**, delineata diffusamente nei tre volumi di *Gloria* (1961-1969). Von Balthasar – insieme a Joseph Ratzinger, poi divenuto pontefice – fu tra i fondatori e gli animatori, nel 1972, della rivista teologica «Communio», che assieme alla rivista «Concilium», nata nel 1965, fu **protagonista del dibattito post-conciliare**. Con una certa approssimazione, possiamo considerare le due riviste, edite ancora oggi, come espressione di due differenti interpretazioni delle decisioni prese al Concilio Vaticano II: «Communio», più conservatrice, sottolineava la continuità del Concilio con la tradizione, moderando gli aspetti di novità; «Concilium» mirava invece a evidenziarne gli elementi di rottura.

**L'estetica teologica  
di von Balthasar**

#### **4.1 La teologia della liberazione**

Tra le impostazioni teologiche sicuramente più innovative che hanno fatto seguito al Concilio va segnalata anche la cosiddetta teologia della liberazione. Inauguratasi con il Consiglio Episcopale Latinoamericano di Medellin del 1968, questa corrente trae il suo nome dal titolo di un volume del teologo **Gustavo Gutiérrez** (n. 1928), pubblicato nel 1973.

**La svolta  
di Gutiérrez**

Sviluppatasi principalmente in **America latina**, la teologia della liberazione si basa sulla convinzione che troppo spesso il cristianesimo e la Chiesa, intesa come istituzione, abbiano solidarizzato con un modello di società ingiusto, che contempla o persino si fonda strutturalmente sulla riduzione in condizione di povertà di larga parte della popolazione. Il messaggio evangelico, invece, prevede una **“opzione preferenziale per i poveri”** e annuncia una liberazione che deve essere anche, necessariamente, una **emancipazione sociale**. Anzi, non è possibile nessun progresso spirituale senza miglioramento delle condizioni materiali.



Paul Pletka,  
*Processione*, 2005.

### L'impostazione politicizzata

Da un punto di vista teorico, la teologia della liberazione fu particolarmente sensibile alle categorie del **marxismo**, mentre da un punto di vista concreto si caratterizzò per la vicinanza e la **partecipazione alle lotte di opposizione**, talora anche armate, **contro le dittature militari e i regimi repressivi** che costellarono all'epoca la regione latino-americana. Per questa impostazione fortemente politicizzata, la teologia della liberazione venne **censurata dalla Chiesa romana**.

Anche la teologia della liberazione fu caratterizzata da vari episodi di testimonianza personale eroica, come per esempio quella di Óscar **Romero** (1917-1980), arcivescovo di San Salvador, assassinato dai sicari della dittatura militare per il suo impegno contro le ingiustizie sociali. Sebbene in un contesto socio-politico del tutto diverso, anche in Europa si diffusero idee analoghe: sorsero molte "comunità di base" antigerarchiche e il movimento dei cosiddetti preti operai, che ritenevano di dover condividere in prima persona la condizione della parte sfruttata e oppressa della società. Mentre negli ultimi anni si è arrivati a una progressiva conciliazione teologica, l'elezione al soglio pontificio di un papa **latinoamericano**, che in modo significativo ha scelto per sé il nome di Francesco e fa della "chiesa dei poveri" una propria bandiera, sembra aver condotto a un recepimento importante, da parte della Chiesa, di alcune delle istanze principali del movimento.

## 5 L'ambito protestante

### La teologia liberale

La tradizione protestante si caratterizza sin dalle sue origini nel Cinquecento per una **ispirazione anti-istituzionale** che, per molti aspetti, ha reso più facile il dialogo con la modernità. Nel corso dell'Ottocento, la cosiddetta **teologia liberale** – ispirata da Hegel e da Schleiermacher – ha affermato un sostanziale **accordo tra il cristianesimo e la cultura moderna**, mostrando un atteggiamento estremamente conciliante nei confronti della società e della politica dell'epoca. Tuttavia, all'interno del protestantesimo la rivolta anti-istituzionale è basata sull'**idea che la Chiesa cattolica costituisca un indebito compromesso tra il mondo pagano, la cultura latina e soprattutto il pensiero greco**.

La riforma protestante ha quindi espresso una forma di **radicalismo cristiano**, tendente a contrapporre ancora più decisamente il mondo e la religione, la ragione e la fede, la natura e la grazia. L'idea della corruzione irredimibile del creato, infatti, porta con sé una decisa **svalutazione di tutte le realtà secolari**.

Nel corso dei secoli, tale ispirazione è stata di nuovo rilanciata da frange radicali (si pensi ai puritani o ai pietisti) e nel Novecento tale motivo viene ripreso anzitutto dalla cosiddetta "teologia dialettica" di Karl Barth.



Milton Avery, *Crocifissione*, 1946.



## 5.1 Karl Barth e la teologia dialettica

Come indica il nome stesso, l'impostazione della teologia di Karl **Barth** (1886-1968) mira a evidenziare la dialettica, ossia la contrapposizione, tra la Rivelazione divina e tutte le realtà immanenti e prodotte dall'uomo, dalla cultura alla morale. **Vi è un'opposizione sostanziale**, non solo una differenza, **tra Dio e tutto il resto**, e perciò Dio non potrà mai essere avvicinato dalla ragione, dalla cultura, dalla scienza dell'uomo. Anzi, quando una di queste discipline – o tutto quanto è creazione umana – pretende di possedere un eccessivo valore o di essere vera e valida in sé stessa, si corre immediatamente il rischio dell'idolatria.

Ispirato da **Kierkegaard**, Barth sostenne la paradossalità, l'irragionevolezza e lo **scandalo della fede**. Egli espresse le sue posizioni in un celeberrimo *Commento all'Epistola ai Romani* (1919) e poi ribadì la sua polemica contro la teologia naturale – in particolare contro le prove dell'esistenza di Dio – nel testo *Fides quaerens intellectum* (1931), dedicato alla **confutazione della prova ontologica** dell'esistenza di Dio elaborata nel Medioevo da Anselmo d'Aosta e ripresa in epoca moderna da Descartes e altri. L'appassionata difesa dell'**alterità di Dio rispetto a ogni altra cosa** condusse Barth a contestare la neoscolastica, accusata di proporre un'analogia tra l'ente divino e gli enti del mondo e, di conseguenza, di svilire la natura di Dio.

Nella svalutazione della condizione umana e nel sottolinearne la finitezza, la teologia dialettica di Barth trovò corrispondenza con alcune impostazioni filosofiche coeve, soprattutto con l'**esistenzialismo**.

Anche Barth si trovò a pagare personalmente, con coraggio, l'aver sostenuto con coerenza le proprie posizioni: rifiutandosi di giurare fedeltà e di aderire al regime nazista, da lui considerato evidentemente una grave forma di idolatria e di paganesimo, venne estromesso dall'Università e dovette emigrare.

## 5.2 Dietrich Bonhoeffer e l'assenza di Dio

Un prezzo ancora più alto per la propria opposizione al nazismo venne pagato da Dietrich **Bonhoeffer** (1906-1945), condannato a morte per aver partecipato attivamente a una congiura contro Hitler. Le sue lettere dalla prigionia costituiscono una sorta di testamento spirituale e sono state pubblicate postume, nel 1951, sotto il titolo di *Resistenza e resa*.

Un problema fondamentale della sua riflessione teologica è ancora una volta il confronto con la modernità. Bonhoeffer, infatti, constata che l'uomo moderno vive in un **mondo diventato adulto**, in cui le **spiegazioni ai vari fenomeni vengono ricercate autonomamente**, senza bisogno di ricorrere all'ipotesi di Dio e dunque senza la religione. La storia dell'umanità ha significato una progressiva e sempre maggiore esclusione di Dio dall'orizzonte degli uomini. La società, la cultura, la scienza e il pensiero ne fanno oramai a meno. Si vive, e si pensa, «come se Dio non ci fosse».

Questa situazione, lungi dal rappresentare un passaggio negativo e un momento di crisi per il cristianesimo, offre invece una grande **opportunità di crescita** e di maturazione. Si deve rinunciare, per Bonhoeffer, a un concetto sbagliato e "troppo umano" di Dio: quello che lo voleva come una sorta di tappabuchi, ossia lo strumento semplicistico per risolvere le questioni a cui l'uomo da solo non riesce a far fronte. Invece, il Dio che si incarna, percorre le strade del mondo con altri uomini, ne condivide le esperienze e infine si lascia crocifiggere è un **Dio che insegna con la testimonianza**. Egli mostra concretamente il percorso da seguire e non è un dominatore onnipotente,

**Il confronto con un mondo che vive «come se Dio non ci fosse»**

**La testimonianza di Dio**



ma un uomo umile e debole. La Chiesa e i cristiani devono vivere assumendo questo atteggiamento, per aiutare e per servire. La modernità, dunque, non ha bisogno di una certa idea e di una certa immagine di Dio, ma può ascoltare il messaggio di un Dio prossimo alle sofferenze e alla difficoltà.

### 5.3 Rudolf Bultmann e la demitizzazione della religione

#### Una nuova lettura dei testi sacri

Da un'analoga constatazione relativa al mondo moderno prende le mosse anche la riflessione teologica di Rudolf **Bultmann** (1884-1976). La sua **critica si rivolge alla "mitologia" presente nei testi sacri** – che devono essere depurati da ogni elemento irrazionale e leggendario (miracoli, realtà soprannaturali ecc.) – e quindi è orientata all'esigenza di una demitizzazione della religione. Nell'opera *Nuovo Testamento e mitologia* (1941) Bultmann afferma con decisione la necessità di una comprensione delle Scritture adeguata ai tempi moderni:

“ Non ci si può servire della luce elettrica e della radio o far ricorso in caso di malattia ai moderni ritrovati medici e clinici, e nello stesso tempo credere al mondo degli spiriti e dei miracoli propostoci dal Nuovo Testamento. E chi ritiene di poterlo fare soggettivamente, deve chiarire a sé stesso che, se descrive la sua posizione come propria della fede cristiana, rende così incomprensibile e impossibile l'annuncio cristiano nel tempo presente

(R. Bultmann, *Nuovo testamento e mitologia*, trad. it. a cura di L. Tosti e F. Bianco, Brescia 1973)

Un mondo dove si parla di demoni, miracoli e anche di risurrezione dei corpi non è più credibile e deve quindi essere definitivamente superato.

#### Demitizzazione e dinamiche esistenziali dell'uomo

Demitizzazione tuttavia non significa, come nella teologia liberale e come per il metodo storico-critico, un semplice tentativo di tornare al Gesù storico, eliminando le sovrapposizioni istituzionali e filosofiche che gli sarebbero state progressivamente sovrapposte. Questa pretesa, infatti, si pone sullo stesso livello dell'immagine mitica del mondo, poiché pretende di avere un'**idea oggettiva di Dio**, riducendolo alle categorie umane. Per Bultmann, invece, si tratta di trovare le categorie giuste per il discorso religioso, che sono le categorie della **filosofia esistenziale** (a tal proposito Bultmann trasse ispirazione da Heidegger, suo collega e amico a Marburgo). Ciò che narrano le Scritture e in particolare **il Vangelo riflette le dinamiche esistenziali dell'uomo**. Il senso del racconto non è né di tipo scientifico, né di tipo strettamente storico, ma comunica all'uomo il significato della vita e le sue dinamiche fondamentali.



George Tooker,  
*La cena*,  
1964 circa.

## 5.4 La teologia della “morte di Dio”

Anche la teologia della “morte di Dio”, sviluppatasi soprattutto negli Stati Uniti, muove da un’analisi della questione della secolarizzazione e, dunque, dal problema del rapporto tra la fede e la modernità. Il punto di partenza è una **critica al soprannaturalismo: il mondo deve essere interpretato senza fare ricorso a categorie metafisiche**. Perciò la religione deve perdere la sua impostazione tradizionale: l’uomo moderno non può più affidarsi a un Dio onnipotente, creatore e signore dell’universo, ma può solo credere in Cristo come uomo tra gli uomini. Dio è morto, e il messaggio cristiano non può che avere un significato anzitutto immanente alla storia e alla dimensione umana.

Rispetto alle altre correnti che abbiamo descritto, tuttavia, la teologia della morte di Dio sostiene che l’impegno religioso dovrebbe essere maggiormente improntato in senso sociale e politico. Ebbe un grande successo di pubblico e fece molto discutere, nel 1965, il saggio *La città secolare* di Harvey Cox (n. 1929), all’epoca giovane esponente della Chiesa metodista statunitense. Secondo Cox, le Chiese cristiane dovrebbero accettare il fatto che nel mondo occidentale le persone non credono più ai miracoli e ai dogmi della fede; piuttosto che continuare a difendere gli aspetti dottrinali e criticare la secolarizzazione portata dalla scienza e dalla tecnica, i cristiani dovrebbero concentrare il loro impegno nel **miglioramento della società in cui vivono**. Le Chiese devono quindi interrogarsi sul proprio ruolo nella “città secolare” (cioè il mondo desacralizzato, che non crede più al soprannaturale) e chiedersi quale contributo concreto possono dare, senza più pretendere di essere depositarie della verità. Se invece continuassero ad arroccarsi nella difesa di posizioni ormai superate, correrebbero seriamente il rischio dell’estinzione.

Nel libro *Il significato sociale del Vangelo* (1963), Paul van Buren (1924-1998) si sofferma anche sull’analisi del linguaggio teologico – ispirandosi al pensiero di Wittgenstein –, e afferma che tutte le proposizioni che pretendono di affermare qualcosa sulle realtà trascendenti sono **prive di senso**, perché non verificabili; il Vangelo, dunque, non sarebbe tanto un testo che parla di Dio, ma degli uomini e del modo in cui devono stare al mondo e porsi nei confronti della vita.

Le tendenze protestanti e la loro riflessione sulla secolarizzazione sono state oggetto di studio e di grande interesse anche in ambito cattolico (e viceversa). La divisione dottrinale è stata spesso considerata poco rilevante da pensatori di entrambi i fronti, con contaminazioni e dialoghi di grande interesse. Un approccio esplicitamente volto alla contaminazione o all’apertura nei confronti delle esperienze e delle tradizioni diverse – non solo all’interno della comune provenienza cristiana, ma anche rivolto a tutte le religioni e a tutte le culture – è stato portato avanti da teologi come John Hick (1922-2012), in termini anche radicalmente pluralistici.

## 6 Il pensiero ebraico

Anche la tradizione ebraica vive tutte le tensioni del rapporto con il pensiero e la società moderni, cercando autonome e originali strategie di risposta.

Rispetto a quanto è avvenuto con il cattolicesimo, nella storia dell’ebraismo il rapporto con la tradizione filosofica greca ha avuto un peso minore; a volte, anzi, la speculazione teologica si è volutamente sottratta ai problemi posti dalla metafisica, **contrappo- nendo simbolicamente Atene** (che incarna la razionalità filosofica) **a Gerusalemme** (emblema dell’originaria ispirazione religiosa).

Contro il soprannaturalismo

Harvey Cox e la difesa dell’impegno sociale

Van Buren e il linguaggio teologico

Protestantesimo e cattolicesimo

L’ebraismo e la tradizione filosofica

Non sempre però si è trattato di una mera contrapposizione negativa: l'ebraismo ha anche trovato nella propria tradizione culturale e religiosa le risorse concettuali per elaborare **modalità di pensiero innovative**, capaci di proposte originali anche strettamente filosofiche.

Per altro verso, il contrasto con la società e il pensiero secolarizzati, e soprattutto il rischio di assimilazione, sono stati percepiti con urgenza anche nell'ambito della tradizione ebraica, che con orgoglio e tenacia ha preservato la propria identità nel corso dei secoli, in condizione di minoranza e attraverso ininterrotte persecuzioni. Il **mantenimento della propria specificità** si è concretizzato per larga parte proprio nell'osservanza religiosa.

Dal punto di vista religioso, la **sopravvivenza del popolo e la difesa della sua specificità** sono state interpretate come una **responsabilità**: esse sono un segno nel mondo della unicità di Dio, della sua alterità rispetto a tutto, e dunque dell'**essenza del messaggio del monoteismo**.

#### Gli eventi storici del Novecento

Nel corso del Novecento, queste dinamiche intellettuali relative al piano filosofico e religioso si intrecciano poi, evidentemente, a fatti storici di portata immensa, che hanno segnato la vita del popolo ebraico. Da un lato la tragedia dell'Olocausto, a seguito della quale ci si interroga tutt'oggi se è possibile, e in che modo, una **filosofia dopo Auschwitz** (secondo una celebre espressione del filosofo Theodor W. Adorno): se cioè vi sono ancora dei margini credibili per confidare nelle capacità razionali dell'uomo dopo una manifestazione tanto inconcepibile e sconvolgente del male. Dall'altro, la **nascita dello Stato di Israele** (1948), che ha almeno parzialmente posto fine alla diaspora degli ebrei tra gli altri popoli, iniziata nel 70 d.C. con la distruzione del secondo tempio di Gerusalemme.

### 6.1 Franz Rosenzweig e il «nuovo pensiero»

#### La necessità di un ritorno alla concretezza

All'inizio del Novecento il pensatore tedesco Franz **Rosenzweig** (1886-1929) elabora la proposta di un "nuovo pensiero", caratterizzato da una **critica radicale alla tradizione filosofica** considerata nel suo complesso. La storia della filosofia sarebbe segnata, secondo Rosenzweig, da alcuni tratti negativi, che dal pensiero greco arcaico giungono al loro **culmine nell'Idealismo tedesco** e dunque nel **pensiero di Hegel**: l'astrazione dalla concretezza e in particolare dal carattere temporale della realtà, unita alla pretesa di trovare verità universali, necessarie ed eterne; il primato surrettiziamente accordato al pensiero e alla logica rispetto all'essere e alla realtà; la tendenza riduttiva che caratterizza la ricerca delle essenze e di un principio fondativo unico della realtà, e dunque l'incapacità di osservare le differenze e la molteplicità nel reale. Rispetto a queste tendenze, invece, il pensiero deve operare un **ritorno alla concretezza della quotidianità e del senso comune**.

#### L'oggetto della metafisica nella storia

Rosenzweig si sofferma in particolare sul fatto che i tre oggetti principali della metafisica moderna (il mondo, Dio e l'anima umana) siano stati, nelle differenti epoche della storia del pensiero, di volta in volta gerarchizzati. Con la riconduzione di due di essi al terzo si sarebbe operata ogni volta una indebita riduzione: gli **antichi** avrebbero ricondotto tutto al cosmo, i **medievali** a Dio, mentre i **moderni** hanno elevato l'uomo a centro e riferimento dell'universo.

#### Il ruolo dell'individuo

Connessa a queste due critiche è anche la **rivendicazione dell'individuo** e della ineludibile **peculiarità e soggettività del suo punto di vista**, di contro a ogni impostazione che pretenda di porsi con uno sguardo assoluto. In quest'ultimo tratto Rosenzweig si

richiama alla tradizione di pensiero che, in modi diversi, si è posta in contrapposizione all'Idealismo, da Kierkegaard, a Schopenhauer e a Nietzsche.

In un saggio intitolato proprio *Il nuovo pensiero* (1925) Rosenzweig evidenzia il ruolo del **linguaggio** come fattore capace di ancorare l'uomo alla sua temporalità e alla sua finitudine, ridimensionando le pretese della speculazione astratta. Egli scrive:

“ Il pensiero è senza tempo, vuole esserlo, vuole porre mille collegamenti in un sol colpo; l'ultimo, l'obiettivo, è per lui il primo. Parlare è legato al tempo, si nutre di tempo, non può né intende abbandonare questo suo terreno di coltura, non sa in anticipo dove andrà a parare, lascia che siano gli altri a dargli la battuta. Vive soprattutto della vita di altri, siano essi l'uditore della narrazione, l'interlocutore del dialogo o il membro del dialogo, mentre il pensare è sempre solitario, anche se avviene in comune tra più persone che “stanno filosofando in comune”: anche allora l'altro mi muove solo quell'obiezione che io mi sarei potuto porre da solo

(F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, trad. it. a cura di G. Bonola, Arsenale, Venezia 1983)

I tragici avvenimenti del primo conflitto mondiale, vissuto in prima persona, lascia a Rosenzweig una vivida coscienza della realtà della morte, di fronte a cui la filosofia è vacua e inutile. Dopo questa esperienza Rosenzweig decide di **orientare il proprio impegno in senso pratico** e al di fuori dell'accademia, coerentemente con il “nuovo pensiero”. Si concentra a favore della promozione della cultura e della formazione ebraica e nel 1920 a Francoforte fonda il *Freies Jüdisches Lehrhaus*, un istituto superiore di Studi ebraici destinato alla formazione degli adulti.

## 6.2 Martin Buber e il principio dialogico

Dopo aver aderito in gioventù al **movimento sionista**, fautore della creazione di uno Stato autonomo per gli ebrei, Martin **Buber** (1878-1965) si distaccò dall'interpretazione politica di questa idea, declinandola piuttosto in termini di conoscenza delle proprie radici e della propria cultura. Approfondì quindi la tradizione della **mistica cabalistica** e la **prospettiva chassidica** – ossia quel movimento, sorto nel corso del Settecento, che mirava al rinnovamento dell'ortodossia e ambiva alla ricerca di Dio anzitutto nell'intimità del sentimento.

Sulla scorta di queste esperienze Buber sviluppa una prospettiva originale, che trova espressione soprattutto nel volume *Io e tu. Il principio dialogico* (1923). Qui teorizza la **duplicità di ogni concetto e di ogni realtà umana**. Lo stesso “io”, principio di ogni identità e di ogni singolarità, conosce nella propria struttura intima una dualità (l'io che pensa e l'io che viene pensato). Rispetto a questa duplicità, Buber insiste poi su una distinzione fondamentale, che riguarda il modo in cui l'uomo si pone di fronte all'essere:

- **Io e Tu:** riguarda il rapporto tra soggetti, che dà origine alla relazione;
- **Io ed Esso:** riguarda il rapporto tra soggetto e oggetto, che dà origine all'esperienza.

Si tratta di due modalità del tutto eterogenee, perché solo il primo rapporto mette l'individuo di fronte alla responsabilità delle sue azioni.

L'esistenza autentica, per Buber, è dunque quella impegnata a stabilire e **promuovere relazioni dialogiche, rispettose della soggettività altrui**, senza che essa venga ridotta a qualcosa di oggettivo: questo principio vale in tutti gli ambiti – dalle relazioni amicali e familiari agli incontri con gli stranieri e le diversità di ogni tipo – sino a essere costitutivo della politica e della società. Ma questo principio vale evidentemente anche in ambito

**Il ruolo del linguaggio**

**L'impegno pratico**

**Lo studio della cultura ebraica**

**La duplicità**

**Il valore del dialogo**



religioso, nel dialogo tra Dio e l'uomo, che deve rispondere alla Parola divina manifestata attraverso il testo rivelato. Criticando esplicitamente il pensiero metafisico, Buber sostiene che la metafisica e la teologia riducono anche Dio a oggetto, e quindi sono modalità di pensiero strutturalmente inadeguate all'autentica vita religiosa. **Dio non è una cosa.** Di Dio, dunque, non si può fare scienza e, per essere rigorosi, non si può proprio parlare. Piuttosto, **con Dio si deve entrare in relazione.** Con Dio si può e si deve parlare.

### 6.3 Emmanuel Lévinas

Allievo di Edmund Husserl e di Martin Heidegger a Friburgo, Emmanuel **Levinas** (1906-1995) si formò, oltre che nella tradizione dell'ebraismo, con studi di fenomenologia. Egli tradusse in francese le *Meditazioni cartesiane* di Husserl, inaugurando di fatto un passaggio della fenomenologia dalla Germania alla Francia. Proprio in Francia la fenomenologia ha conosciuto uno sviluppo che l'ha condotta ad avvicinarsi e a contaminarsi profondamente con il pensiero teologico e filosofico-religioso, tanto che per autori come Paul Ricoeur, Michel Henry, Jean-Luc Marion e altri, tra cui lo stesso Levinas, si è parlato di **svolta teologica della fenomenologia francese.**

#### Ontologia ed etica

La proposta teorica matura di Levinas è contenuta nel volume *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961): attraverso la trattazione delle due categorie di cui si compone il titolo, **Levinas contrappone la tradizione ontologica a quella etica:** se la prima risulta inevitabilmente totalizzante e solipsistica, riducendo tutto il mondo a un oggetto posto di fronte a un soggetto, l'irruzione del **volto dell'altro uomo** nell'orizzonte dell'io apre una breccia insanabile. È quindi necessario affrontare tale fenomeno con strumenti del tutto nuovi rispetto a quelli che hanno dominato la storia della filosofia. Sono **categorie etiche** e non teoriche a poter **rendere conto nel modo migliore del significato dell'altro uomo.** L'intenzionalità fenomenologica viene così ribaltata e la coscienza trova il suo punto di origine fuori di sé, nel rapporto con un altro. Per esprimere questa situazione, Levinas utilizza un linguaggio evocativo: l'epifania (cioè l'emergere, il manifestarsi) di un volto costituisce una chiamata immediata alla **responsabilità verso l'altro**, a un "tu non ucciderai", a un prendersi cura dell'altro. Si tratta di un qualcosa di irriducibile, non perché maggiore di ogni altra cosa nello stesso ordine del mondo, ma perché capace di instaurare una logica e un ordine del tutto differenti rispetto alla pura teoria e alla pura conoscenza, che sono sempre rivolti a enti finiti. In *Totalità e*



George Tooker,  
*Un abbraccio  
di pace*, 1986.

*infinito* si legge che l'Altro si presenta con una propria **trascendenza** che risulta non comprensibile sul piano teorico e rappresenta una sfida nei confronti della nostra volontà di imporci sulla realtà e di appropriarcene, fino all'estrema volontà di uccidere:

“ Questo infinito, più forte dell'omicidio, ci resiste già nel suo volto, è il suo volto, è l'espressione originaria, è la prima parola: “non uccidere” [...] Si tratta qui di una relazione non con una resistenza grandissima, ma con qualcosa di assolutamente Altro [...] L'epifania del volto è etica

(E. Lévinas, *Totalità e infinito*, trad. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1980)

In ogni istante si è chiamati a una **responsabilità infinita**, verso tutto e verso tutti. Questa prospettiva viene radicalizzata nel volume *Altrimenti che essere, o al di là dell'essenza* (1974) in cui Lévinas insiste sull'idea dell'**etica come filosofia prima**, sul **primato del bene rispetto all'essere**, e sul fatto che il rapporto con l'altro rompe la chiusura del soggetto e il suo incurvamento su di sé e sul proprio godimento. Viene in questo modo riproposto quel **primato della ragion pratica** rispetto alla teoria già presente in altri autori del passato, come Kant e soprattutto Fichte.

Radicalizzando questa linea di pensiero, Lévinas avanza un'idea innovativa riguardo ad alcune tradizionali categorie religiose. Per esempio l'**ateismo, inteso non come assenza di fede in Dio ma come indipendenza del soggetto da ogni bisogno**, è per Lévinas un presupposto necessario della religione. Quest'ultima è intesa, secondo una delle sue possibili etimologie, come un **legame** (dal latino *religare*): il rapporto etico con l'altro uomo. Nessuno allora può entrare autenticamente in relazione se non è libero e autonomo; nessuno può agire moralmente se non liberamente. **Dunque solo a partire dall'ateismo – inteso in tal senso – la religione sarà fondata autenticamente sul desiderio, su un'uscita da sé, e non sul bisogno**, ossia su una mancanza che l'altro dovrebbe riempire. Dio, invece, non solo non è descrivibile come un oggetto per un soggetto; ma non è nemmeno, per Lévinas, avvicicabile in termini di seconda persona. Dio si presenta sempre solo accanto alla presenza dell'altro, come terza persona, attraverso quel comandamento etico che accompagna l'“epifania” del volto altrui.

Una originale concezione dell'ateismo

## 7 Il pensiero islamico

Anche la tradizione islamica – come quella cristiana e quella ebraica – ha conosciuto nei secoli un intreccio profondo con la filosofia e in particolare con le categorie metafisiche del pensiero greco. Anzi, il ritorno stesso nell'Occidente latino di molte opere di Aristotele e della *Metafisica* è avvenuto proprio grazie alla decisiva mediazione araba: sono notissimi, tra gli altri, i nomi di Avicenna (inizio XI secolo) e di Averroè (XII secolo). **Non avremmo avuto la Scolastica senza l'opera di pensatori della tradizione islamica**. Ma anche il pensiero scientifico moderno, che deriva da alcuni presupposti scolastici, è stato reso possibile dagli sviluppi forniti da pensatori arabi all'algebra, all'ottica, alla medicina.

L'influenza della cultura islamica

Tuttavia, da sempre il rapporto dell'Islam con la filosofia possiede alcuni suoi tratti peculiari di carattere generale. Si può dire che esso si caratterizzi per il **confronto diretto con il testo sacro**, così che con più difficoltà si sviluppa una filosofia pienamente autonoma. Piuttosto che mirare alla conoscenza razionale di Dio, ci si serve degli **strumenti razionali per raggiungere scopi di natura anzitutto etica o mistica** (que-

Islam e filosofia

sto aspetto è già riscontrabile in Avicenna). Non matura, quindi, un interesse marcato e prettamente speculativo per una disciplina come la “teologia filosofica” occidentale. Dopo il XIV secolo, poi, la filosofia e la scienza in generale non sono più fiorenti come in passato, mentre la religione è accompagnata da una speculazione di tipo mistico ed esoterico, come avviene ad esempio nel **sufismo** sunnita (con questo termine si intende una tradizione di tipo esoterico, orientata a un sapere di tipo appunto mistico). Nei secoli più recenti, il rapporto tra filosofia – o comunque pensiero secolare – e tradizione religiosa ha conosciuto ulteriori difficoltà e si è posto talora in termini di contrapposizione, o persino di assenza di confronto.

**Un dialogo  
difficile tra Oriente  
e Occidente**

Certamente, la sottomissione politica all’Occidente e il colonialismo hanno reso difficile, per le popolazioni di religione islamica, accettare e dialogare con tutti quegli elementi culturali che vengono visti – a torto o a ragione – come un prodotto esclusivo della cultura dell’oppressore. Le stesse categorie di “filosofia”, “teologia” o “religione” sono evidentemente di estrazione in qualche misura europea. La difficoltà comunicativa è stata evidenziata con energia da Edward **Saïd** (1935-2003) nel noto testo dal titolo *Orientalismo* (1978). Saïd esamina criticamente la modalità con cui l’**Occidente ha plasmato la propria nozione vaga e generica di “Oriente”** attraverso caratteri artefatti come il mistero, il fascino, la sensualità o lo spiritualismo. Tale operazione sarebbe stata utile a legittimare per contrapposizione l’idea di un Occidente razionale, evoluto e democratico, anche per sostenere l’ideologia coloniale.

**Il tentativo di  
riformismo arabo**

Nonostante queste difficoltà, non sono mancati momenti di dialogo tra il mondo arabo e la cultura filosofica moderna. Nel XIX si è sviluppato il tentativo di un **riformismo arabo**, che mirava a **superare il ritardo scientifico e sociale accumulato rispetto ai paesi occidentali**. Influenzato dalle scienze e dalla cultura occidentale, questo indirizzo di pensiero ha però subito un primo traumatico arresto dopo la prima guerra mondiale, quando alcune prospettive di emancipazione politica sono fallite.

Se per un verso sono stati elaborati progetti di **ermeneutica moderna del Corano**, con timidi tentativi di applicazione del metodo storico-critico o, soprattutto, di riconduzione del significato del testo alla sfera della coscienza individuale, per altro verso si è sviluppata anche una linea improntata al principio di **islamizzazione della modernità**, ovvero all’idea che l’Islam e il Corano contengano elementi culturali intrinsecamente utili al benessere della civiltà. Quest’ultimo principio, lungi dall’essere mera bandiera dei fondamentalisti, è stato interpretato anche in senso progressista; alcuni interpreti, infatti, hanno cercato di trarre dal libro sacro le basi per un modello di società democratica, aperta, inclusiva e garante dei diritti.





## 7.1 Il fondamentalismo

Legata originariamente al riformismo del XIX secolo è la corrente molto rilevante del salafismo, tra i cui esponenti di spicco figurano Jamāl al-Dīn **al-Afghānī** (1838-1897) e il suo allievo Muḥammad **'Abduh** (1849-1905). Il movimento salafita si caratterizza per un **ritorno alle fonti originali dell'Islam**, per l'emancipazione dall'Occidente e per la tendenza al recupero delle tradizioni. Non stupisce quindi come, progressivamente, gli elementi di tipo razionalistico siano stati espunti per lasciare spazio a un orientamento sempre più **fondamentalista**, caratterizzato cioè da una lettura dei testi avversa a ogni interpretazione alternativa a quella tradizionale.

Il salafismo ha esercitato una grande influenza sul movimento egiziano dei **Fratelli musulmani** fondato da Ḥasan **al-Bannā** (1906-1949), che ha tradotto in termini politici e di massa questo orientamento culturale inizialmente elitario. La Fratellanza musulmana conobbe una figura di spicco (e un radicalizzatore) in Sayyid **Qutb** (1906-1966), condannato a morte in Egitto per la sua attività di opposizione violenta al governo del presidente **Nasser**, al potere dal 1954 al 1970, esponente di un ideale **nazionalistico laico** con venature socialiste che ebbe largo seguito fino a tutti gli anni Sessanta.

Contemporaneamente, nella seconda metà del Novecento, al movimento della Fratellanza musulmana si affianca la prospettiva, sviluppata in modi e tempi diversi in alcuni paesi (sia **sunniti** come il Pakistan e l'Afghanistan, sia **sciiti** come l'Iran), di fare della **shari'a**, ossia la legge religiosa, il fondamento dello Stato. Alla base di questi sistemi politici vi è spesso una visione antropologica sostanzialmente pessimistica, per cui per non cedere al peccato è necessario un **sistema di subordinazione**: della donna nei confronti dell'uomo e di tutti gli esseri umani nei confronti di Dio.

## 7.2 Il riformismo

Una tendenza riformista, invece, si trova nella tradizione della scuola teologica mutazilita, le cui origini risalgono al IX secolo. Nella dottrina del **kalam** questa scuola predicava una sorta di teologia filosofica, fondata sulla razionalità e comprensibilità dei precetti divini. Il mutazilismo sostiene quindi il **ruolo determinante del libero arbitrio**. Si può considerare un esponente mutazilita contemporaneo il pensatore pakistano Fazlur **Rahman** (1919-1988) che ritiene di poter individuare un Islam capace di entrare in **dialogo con la modernità** grazie alle proprie fonti e alla propria tradizione.

Autore di una imponente *Critica della ragione araba* (1982), il marocchino Muhammad **'Abid al-Jabri** (1935-2010) propone invece una contrapposizione tra un Islam occidentale andaluso e magrebino, erede del razionalismo di Averroè, e un Islam orientale più misticheggiante, con un'impronta che risale ad Avicenna. Egli rilegge le vicende storiche seguite alla morte del Profeta, che costituirono un sistema fondato su una tradizione immobile e immutabile. La prima comunità, invece, avrebbe avuto una struttura piuttosto egualitaria e "democratica". La filosofia, in questa vicenda storica, avrebbe spesso giocato un mero ruolo di legittimazione del potere dominante.

In ritardo rispetto all'esegesi biblica, negli ultimi decenni anche nell'Islam si è affacciato il tentativo di **leggere il testo sacro in modo non dogmatico** e più critico. Segnaliamo in particolare il contributo di due teologi egiziani: il primo è Muhammad Ahmad **Khalafallāh** (1916-1998), che si è spinto sino a sostenere il **significato etico e non storico del Corano**, cercando di contestualizzarne la genesi all'interno della vicenda del Profeta e delle sue esigenze di predicazione; il secondo è Nasr Abū **Zayd** (1943-2010), che ha cercato di leggere i versi del Corano legandoli al contesto in cui furono elaborati, senza

Il salafismo

I Fratelli musulmani

La shari'a come fondamento dello Stato

Il mutazilismo

Due diversi Islam

La lettura critica del Corano



**Ramadān:  
la compatibilità  
tra mondo  
occidentale  
e islamismo**

comunque intaccarne il carattere rivelato. Distaccandosi quindi dall'idea di un testo da dover accettare alla lettera in modo acritico, egli denuncia il controllo ideologico delle autorità religiose, che si considerano depositarie dell'unica interpretazione corretta.

Nipote di al-Bannā, il fondatore dei Fratelli musulmani, **Tāriq Ramadān** – nato nel 1962 in Svizzera da genitori egiziani – è uno degli intellettuali islamici oggi più noti. La sua riflessione si propone di mostrare la piena **compatibilità tra il modello di vita occidentale e la tradizione islamica**. Nella sua riflessione gioca un ruolo decisivo la questione del contesto, ossia la necessità di inscrivere le idee nella realtà concreta in cui ci si trova, e la suddivisione degli ambiti o delle sfere di vita (religiosa, culturale ecc.). Egli ha proposto inoltre il superamento del modo in cui una certa tradizione impostava la distinzione tra Islam e resto del mondo, ossia sulla base delle espressioni, molto significative, di *dār al-islām* (“casa dell'Islam”) e *dāral-harb* (“casa della guerra”, cioè i territori non musulmani ancora da conquistare). **Ramadān** parla invece dell'Occidente in termini di *dār al-shahāda* (“casa della testimonianza”, dove gli islamici possono vivere la propria cultura senza pretese di egemonia), mettendosi così in condizione di salvaguardare la distinzione tra la propria identità e quella altrui in termini meno conflittuali. La sua prospettiva più recente si è aperta a un'idea di **riforma intesa in senso radicale**, che coinvolga cioè sia l'Islam sia l'Occidente, senza predomini culturali reciproci. Il primo deve infatti riconoscere il proprio ritardo nell'assimilazione di alcuni aspetti della modernità (come la libertà di religione e l'emancipazione della donna), mentre il secondo deve ammettere che la “missione civilizzatrice” che ha ispirato le politiche coloniali ha in realtà coperto discriminazione, razzismo e complicità con le peggiori dittature. Il pensiero di Ramadān e i suoi numerosi scritti (tra cui *La riforma radicale e Islam e libertà*) sono tuttavia al centro di polemiche: vengono infatti accusati sia di “doppio discorso” (ossia di sostenere tesi diverse quando si rivolgono ai musulmani o agli occidentali), sia di antisemitismo, per le polemiche accese contro lo Stato di Israele.

## 8 Altre voci sulla religione

### 8.1 Lo spiritualismo

**I fondamenti  
dello spiritualismo**

Lo spiritualismo, nato come reazione al Positivismo e sviluppatosi soprattutto in Francia, ha conosciuto una grande diffusione grazie a Henri Bergson. La sua vicenda non si esaurisce con quella di questo pensatore, ma è preceduta e seguita dall'opera di molti altri autori europei. Caratteristica generale di questa corrente, che in alcuni tratti si richiama alla tradizione romantica, è l'insoddisfazione per un modello di cultura e di sapere tutto orientato a quello delle scienze matematiche e naturali. La libertà umana, l'**interiorità della coscienza**, l'**esistenza dello spirito o di Dio** sono intese come delle **realtà altrettanto vere di quelle descritte dalla scienza**, e anzi persino più importanti. L'irriducibilità di queste realtà al metodo empirico sviluppato da Galileo, Newton e dalla scienza moderna non deve perciò permettere di asserire la loro assurdità. In Italia è riconducibile a questa corrente il pensiero di autori come Bernardino Varisco (1850-1933), Piero Martinetti (1872-1943) e Pantaleo Carabellese (1877-1948).

### 8.2 Il personalismo

**Una società fondata  
sull'amore**

Sorta attorno alla rivista «Esprit», fondata nel 1932 in Francia per iniziativa di Emmanuel **Mounier** (1905-1950), questa corrente intende rispondere al disagio non solo ma-

teriale, ma anche morale, seguito alla crisi economica del 1929. Il concetto di **persona** e quello di **comunità** vengono elevati a **principi attorno ai quali ricostruire la società**, al di là dei partiti politici e delle ideologie settarie. Profondamente ispirato dalla prospettiva cristiana, ma piuttosto estraneo ai principali circuiti istituzionali ecclesiastici, Mounier vedeva i limiti sia dell'impostazione liberal-capitalistica che di quella marxista, incapaci a suo parere di rendere conto adeguatamente della profondità e della ricchezza della persona umana e del vivere comunitario. Contrario all'individualismo, al materialismo, ma anche al moralismo con cui spesso si presenta la dimensione spirituale, Mounier propone **un nuovo modello di società fondato sull'amore**. Essa trova la propria realtà nella comunione reale tra gli individui, nell'attenzione ai poveri, nella condivisione in prima persona dei bisogni altrui, nello stabilire finalità di progresso più articolate rispetto al mero benessere economico.

### 8.3 René Girard e la teoria del capro espiatorio

Anche se dichiaratamente e per certi aspetti orgogliosamente cattolico, René Girard (1923-2015) può essere inserito in questa sezione per l'originalità della sua proposta, che prescinde a livello teorico dai contesti confessionali istituzionalizzati e anche dagli ambiti classici della teologia e dell'antropologia, per lavorare piuttosto in una **sfera interdisciplinare** che intreccia etnologia, antropologia culturale, psicologia, storia della religione e della civiltà in generale.

Muovendo da studi di letteratura, Girard individua un meccanismo fondamentale della natura umana nel **desiderio mimetico**: esso consiste nel **carattere imitativo del desiderio**, per cui **si vuole ciò che è posseduto da un altro**, che funge per noi da modello di riferimento in quanto lo si ritiene ammirevole e felice. Si instaurerebbe così, secondo Girard, una dinamica potenzialmente molto conflittuale tra **sogetto, oggetto desiderato e mediatore**, ossia colui che possiede l'oggetto. Il soggetto che vuole l'oggetto, infatti, entra in competizione con il mediatore (alternativamente, lo stesso mediatore diventa oggetto del desiderio, come quando si vuole *essere* il personaggio che possiede ciò che si desidera).

La violenza generata da questa situazione, secondo Girard, è a sua volta mimetica, ossia tende a riprodursi incontrollatamente tra più individui. Dalla moltiplicazione di questo processo scaturisce una perdita di interesse verso l'oggetto desiderato e si giungerebbe a una guerra di tutti contro tutti. Da tale situazione di **conflitto generalizzato** si esce, secondo Girard, scaricando la violenza su una vittima, un **capro espiatorio**. Il suo sacrificio produce il miracolo di riconciliare il gruppo. Tale effetto insperato porta i membri del gruppo stesso ad attribuire retrospettivamente alla vittima le colpe della violenza scatenata e a conferirle contemporaneamente i meriti della pace ritrovata, così da divinizzarla. La vittima, infatti, ha avuto **potere di morte e di vita sul gruppo**, ed è dunque un **dio**. Questa – sostiene Girard nel saggio *La violenza e il sacro* (1972) – sarebbe l'**origine della religione**.

Girard tenta quindi di applicare questo modello alla narrazione biblica, rinvenendo in particolare nei Vangeli lo stesso meccanismo di espiazione mediante capro espiatorio, ma riscontrando una novità fondamentale: **nel Vangelo si proclama l'assoluta innocenza della vittima**. Per la prima volta, quindi, il meccanismo sacrificale che scaturisce dal desiderio mimetico non è occultato, ma viene pienamente rivelato e dunque, almeno potenzialmente, disinnescato.

Il desiderio mimetico

La violenza mimetica

Il Vangelo e l'innocenza della vittima



## Un teologo in difesa degli animali

### Teologia degli animali

di Paolo De Benedetti

Il breve libro *Teologia degli animali* (Morcelliana, Brescia 2007) raccoglie la trascrizione di alcune trasmissioni di RaiRadio3 del ciclo "Uomini e profeti" che hanno avuto come protagonista **Paolo De Benedetti** (1927-2016), noto **teologo e biblista**, a lungo docente di Giudaismo alla facoltà teologica dell'Italia settentrionale di Milano e autore, tra gli altri, di *Quale Dio? Una domanda dalla storia* (1996) e *Introduzione al giudaismo* (2009).

In questo libro De Benedetti non solo porta la propria testimonianza di amico degli animali (con alcune osservazioni molto toccanti che fanno comprendere quanto li amasse), ma discute, in qualità di teologo, quella che di solito viene considerata la **tesi fondativa dell'antropocentrismo** e del **dominio dell'uomo sull'animale**, espressa chiaramente nel *Genesi* (1, 27-28): «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio li creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: "siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra, soggiogate e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra"».

De Benedetti non nega affatto che questa incitazione a soggiogare e dominare sia stata usata per giustifica-

re la lunghissima tradizione di sfruttamento degli animali, ben lungi dall'essere esaurita. Tuttavia, per comprendere meglio il senso di queste azioni (soggiogare e dominare appunto), le mette in relazione con altri elementi: il fatto che l'uomo sia creato a immagine di Dio, che il giardino gli è dato in cura e in custodia, e che dunque dev'essere un buon amministratore, non uno sfruttatore. Ci sono poi diversi passi della Bibbia che possono fondare quella che l'autore chiama "teologia dei viventi", che estende il piano salvifico e di redenzione anche agli animali. De Benedetti ammette comunque che molti brani biblici – su vari argomenti – sono interpretabili in modo diverso.

Un punto centrale nell'elaborazione di De Benedetti è l'affermazione, che a molti teologi appare scandalosa, che **il dolore degli animali è un mistero** ancora maggiore rispetto al dolore umano, in quanto essi sono esclusi dal peccato originale e quindi **la loro sofferenza è priva di senso**. Gli animali, esseri innocenti, patiscono senza motivo, spesso a causa del peccato insito nell'uomo, che dovrebbe quindi assumersi il compito (e il dovere) di risarcirli per le ingiustizie subite.



Franz Marc, *Cavallo blue I*, 1911.

#### RIFLETTI

- Dopo aver letto il libro, con l'aiuto dell'insegnante di religione confrontate la posizione ufficiale della Chiesa cattolica e di altre religioni sul rapporto tra esseri umani e animali.
- Conoscete altri film o libri che avete letto in cui ci siano testimonianze di una particolare sensibilità verso gli animali?
- De Benedetti, da teologo, fonda il nostro dovere di cura verso gli animali su un'interpretazione biblica. Per un confronto con un punto di vista laico potete leggere un classico del movimento animalista, il saggio di Peter Singer *Liberazione animale* (Il Saggiatore 2015, 1<sup>a</sup> ed. 1975), che definisce spicciatamente la tesi per cui gli interessi e i bisogni degli umani sono sempre e comunque più importanti di quelli dei non umani (→ p. 415).

## Tra religione e cultura

### Centochiodi di Ermanno Olmi

Paul Schrader, sceneggiatore e regista hollywoodiano di successo, ha proposto una distinzione fondamentale all'interno di quello che si può chiamare "cinema religioso". Da un lato ci sono i film convenzionali (*I dieci comandamenti*, *Noah*, *Apocalypto*) che cercano di rappresentare il sacro in modo esteriore, attraverso la mitizzazione dei personaggi e con i mezzi sempre più straordinari che il cinema mette a disposizione (effetti speciali, ricostruzione dell'ambiente storico); dall'altro ci sono i film dei cosiddetti **registi trascendentali**, che affrontano la **dimensione spirituale** attraverso la sottrazione, la povertà di mezzi, il raffinemento della percezione e la cura dei dettagli minuti. A questa seconda categoria si potrebbe ascrivere il regista **Ermanno Olmi** (n. 1931), uno dei grandi maestri del cinema italiano, autore di tanti film e documentari tra cui *L'albero degli zoccoli* (1978), *Il mestiere delle armi* (2001) e *Torneranno i prati* (2014).

*Centochiodi* (Italia 2007) racconta la storia di un professore di Filosofia della religione dell'Università di Bologna – un intellettuale, quindi (interpretato da Raz Degan) – che abbandona il suo ruolo pubblico e l'attività di studioso e si nasconde lungo le **rive del**

**Po**, a vivere in semplicità e in un rapporto **stretto con la natura e la comunità di persone umili** che vi abitano. Il rifiuto della cultura libresca viene manifestato dal protagonista in modo plateale e simbolico: prima di andarsene all'insaputa di tutti, inchioda al pavimento della biblioteca universitaria cento preziosi volumi con altrettanti grossi chiodi (da cui il titolo). Dopo esser stato tutta la vita tra i libri, il protagonista – considerato dagli abitanti del paesino come un **novello Gesù** – scopre che la Verità non sta tra le pagine mute, ma nella vita autentica, nella fratellanza con gli altri e con la natura. Il suo è un **cristianesimo della vita quotidiana e dei gesti semplici**, che si contrappone alla visione dogmatica e istituzionale della religione ufficiale e, in generale, al mondo intellettuale.

Come ha dichiarato Olmi in un'intervista, «ogni volta che un dogma sovrasta l'uomo, questi necessita di una rivolta. Cristo come uomo ribalta tutti i dogmi, per questo chiunque viva come Cristo, è Cristo». Il film, che come era prevedibile ha suscitato molte polemiche, sceglie lo scandalo e l'esempio come modi per tradurre in pratica il cristianesimo.



Guarda una scena del film  
(a disposizione dell'insegnante)



Un fotogramma del film *Centochiodi* (2007).

#### RIFLETTI

- Vi sembra che nel film ci sia, da parte di un cattolico come Olmi, un'esplicita critica alla Chiesa come istituzione? Se sì, in quali scene e dialoghi si può cogliere meglio questo aspetto?
- Leggete in Rete l'intervista integrale a Olmi al link [www.cinefile.biz/centochiodi-incontro-con-ermanno-olmi](http://www.cinefile.biz/centochiodi-incontro-con-ermanno-olmi): condividete il suo punto di vista?
- Conoscete altri film o libri che propongono figure simili a quella interpretata da Raz Degan, ovvero che abbandonano per scelta la vita mondana o intellettuale?
- In che modo l'invito a una vita semplice si traduce nelle scelte stilistiche e registiche del film?