

**La nostalgia di Dio nella cultura contemporanea**  
(San Giovanni in Laterano, Roma, 10 Marzo 2011)

di

Bruno Forte  
Arcivescovo di Chieti-Vasto

1. *Gli scenari del tempo e la questione di Dio: tre metafore* - 2. *Gli scenari del cuore e la nostalgia del Totalmente Altro: tre voci* - 3. *Il Dio affidabile per le donne e gli uomini del nostro tempo*

Come parlare di Dio, oggi? Come riconoscerne la nostalgia nella cultura del nostro tempo? Per rispondere a queste domande procederò in tre tappe, quasi tre arcate di un ponte sospeso fra il pensiero e la vita. Nella prima accosterò gli scenari del tempo e il modo di porsi in essi della questione di Dio, cercando di leggere la parabola della modernità e l'insorgere del post-moderno attraverso tre metafore: la luce, la notte e l'aurora. Nella seconda tappa ascolterò alcune voci, scelte a rappresentare l'affacciarsi della nostalgia del Totalmente Altro nella cultura contemporanea, tese fra il rifiuto, la lotta e l'invocazione. Nella terza tappa, infine, evocherò i tratti del volto del Dio vivente, che mi sembra possano maggiormente parlare alle donne e agli uomini del nostro tempo, per riconoscere in Lui il Dio affidabile, che sia sorgente di vita e di speranza per tutti: un Dio Padre - Madre nell'amore.

**1. *Gli scenari del tempo e la questione di Dio: tre metafore***

La parabola del tempo moderno può essere descritta in tre momenti essenziali, cui è possibile far corrispondere tre metafore emblematiche: la nascita e lo sviluppo del progetto emancipatorio della ragione illuminata, ovvero il tempo del *giorno* e della *luce*; la dialettica dell'Illuminismo, ovvero l'affacciarsi della *notte*; l'emergere del post-moderno, ovvero la stagione dell'*aurora*, percorsa da alcuni segnali d'attesa.

a. *Il tempo della luce*. Che la modernità sia il tempo della *luce* sta a dirlo già il nome dato al secolo, in cui si collocano gli inizi del nostro presente: "le siècle des lumières", la stagione dell'Illuminismo e dei "grandi racconti" da esso prodotti, che sono le ideologie. Un'idea esprime densamente il progetto della ragione moderna di rendere l'uomo finalmente adulto, libero da ipoteche ultramondane, capace di volersi ed essere soggetto della propria storia: emancipazione. Essa vuol dire il "riconduire il mondo e tutti i rapporti umani all'uomo stesso"<sup>1</sup>. In quanto tale, significa il processo di autoaffermazione dell'uomo, inteso sia singolarmente, che collettivamente nei

---

<sup>1</sup> K. Marx, *Zur Judenfrage*, in *Die Frühschriften*, (hrsg. Landshurt), 199.

dinamismi storici di cambiamento rivoluzionario. Da Hegel a Marx, e prima ancora dagli albori dell'Illuminismo fino ai suoi epigoni borghesi o rivoluzionari, l'emancipazione resta il progetto di fondo, l'ansia e la meta agognata della modernità. È Kant ad affermare che "l'illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla sua età minore, che egli deve a se stesso. L'età minore è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. E questa minorità la si deve a se medesimi se la causa di essa risiede nella mancanza non d'intelligenza, bensì della decisione e del coraggio di servirsene senza la guida di un altro"<sup>2</sup>. Non senza orgoglio Hegel aggiunge: "Da quando c'è stato il sole nel firmamento e i pianeti gli hanno girato intorno, mai si era visto che l'uomo si mettesse dritto sulla testa, ossia sul pensiero, e costruisse la realtà secondo quest'ultimo... E questa è un'alba preziosa"<sup>3</sup>.

Sta qui il fascino e la grandezza della sfida illuministica: mettere il mondo e la vita nelle mani dell'uomo, respirare a pieni polmoni il gusto della veracità e della critica, di una libertà adulta ed emancipata. Riguardo alla questione di Dio una simile impresa si è tradotta tanto nel rifiuto di ogni figura del divino che sia concorrente dell'uomo, quanto nella riduzione dell'Assoluto al divenire mondano. Friedrich Nietzsche dà testimonianza della grandezza e della tragicità di quest'impresa nell'aforisma intitolato *L'uomo folle*: "Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: 'Cerco Dio! Cerco Dio!' E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa... Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: 'Dove se n'è andato Dio? - gridò - ve lo voglio dire! *Siamo stati noi a ucciderlo*: voi ed io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo?... Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venir notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina?'"<sup>4</sup>. Le ideologie, ovvero i "grandi racconti" della modernità adulta ed emancipata, avevano intonato il "requiem aeternam Deo": esso ha finito col risuonare, però, sulle ceneri prodotte dalla loro stessa violenza... La sete di totalità della ragione ideologica si è convertita in totalitarismo e nei suoi frutti satanici!

b. *Il tempo della notte del mondo*. La crisi delle presunzioni della ragione emancipante, la cosiddetta "dialettica dell'Illuminismo", inaugura il tempo della *notte del mondo*: vengono smascherate le cadute e le brutalità, che l'imporsi delle ideologie ha prodotto. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, all'inizio della loro *Dialettica dell'Illuminismo*, affermano: "L'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata risplende all'insegna di trionfale sventura"<sup>5</sup>. Il promesso "sole dell'avvenire" ha generato i mostri dei vari totalitarismi ideologici, di destra e di sinistra. Di fronte alla violenza prodotta, la

---

<sup>2</sup> I. Kant, *Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784).

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, (tr. G. Calogero e C. Fatta), IV, Firenze 1966, p. 204.

<sup>4</sup> F. Nietzsche *La gaia scienza*, Milano 1978, Aforisma 125.

<sup>5</sup> M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, 11 ("The fully enlightened earth radiates disaster triumphant": *Dialectic of Enlightenment* (1944), New York 1969, 3).

ragione emancipatrice si è creata dei meccanismi di giustificazione, individuando altri soggetti su cui scaricare la responsabilità del fallimento, soggetti trascendentali - la natura, lo Spirito, com'è nell'ideologia borghese - o soggetti storici - i nemici del proletariato, i detentori del capitale, come è nel marxismo. L'ideologia liberale del progresso, come quella marxista della rivoluzione, finiscono col rivelarsi entrambe incapaci di un'autocritica liberatrice: cercando altri soggetti cui imputare la storia della colpa, per riservare a se stesse la storia del successo, esse evidenziano i limiti della ragione emancipante, la sua radicale incapacità a conciliare le contraddizioni del reale. "Restano il dolore, il lutto, la malinconia; resta soprattutto la sofferenza spesso muta per l'inconsolato dolore del passato, per il dolore dei morti, giacché anche la maggiore libertà delle generazioni venturose non ripara né cancella il dolore passato...Una storia emancipatoria della libertà, che sopprima o rimuova questa figura della storia della passione, diventa essa stessa una storia dimezzata e astratta della libertà; il suo 'progresso' si compie, alla fine, come un'irruzione nella disumanità"<sup>6</sup>.

Il tramonto delle ideologie cede così il posto al "tempo della notte del mondo", "tempo della povertà... diventato tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza"<sup>7</sup>. La povertà che segue alla crisi dei "grandi racconti" ideologici non è tanto la percezione dell'assenza di Dio, quanto il fatto che gli uomini non soffrano più di questa mancanza: "L'esilio vero d'Israele in Egitto fu che gli Ebrei avevano imparato a sopportarlo"<sup>8</sup>. Ed ecco che le coscienze più vigili avvertono il bisogno di un ritorno del sacro, riconoscendo i più diversi segnali d'attesa: ad esempio, nel canto dei poeti. È Martin Heidegger a chiedersi: "Perché i poeti nel tempo della povertà?". E risponde: "Esser poeta nel tempo della povertà significa: cantando, ispirarsi alla traccia degli Dei fuggiti. Ecco perché nel tempo della notte del mondo il poeta canta il Sacro"<sup>9</sup>. Lì dove la ragione totalizzante ha fallito, nel tempo di una nuova povertà rispetto alla presunzione del possesso, si cerca una parola che, come quella dei poeti, evochi e non catturi, spezzando il cerchio della presenza e aprendo al gusto e al valore dell'assenza. Come osserva Hans Blumenberg, interpretando per via di metafore la crisi della modernità, il mare su cui è avvenuto il "naufragio con spettatore" dell'epoca moderna offre ai naufraghi-spettatori nuovi appigli: esso "contiene altro materiale... Da dove può venire per far coraggio a chi ricomincia daccapo? Forse da precedenti naufragi?"<sup>10</sup>.

c. *Segnali d'aurora*. Al di là del naufragio delle sicurezze ideologiche, la notte del mondo sembra aprirsi, dunque, verso segnali d'*aurora*. Certo, dalla notte non si esce facilmente: l'insorgere del postmoderno è tempo di "pensiero debole", di "ontologia del declino", di "avventure della differenza"... Nel suo rifiuto critico dei mondi ideologici, la post-modernità spesso non è che una forma rovesciata di essi,

---

<sup>6</sup> J.B. Metz, *La fede, nella storia e nella società*, Brescia 1978, 128.

<sup>7</sup> *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, tr. P. Chiodi, Firenze 1984, 247. 249s.

<sup>8</sup> *I racconti dei Chassidim*, (a cura di M. Buber), Milano 647.

<sup>9</sup> *Perché i poeti?*, o.c., 249s.

<sup>10</sup> Hans Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985, 110s. (orig.: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979).

pensiero di negazione e di rottura, lì dove quelli proponevano affermazione e conciliazione: alla conoscenza solare, viene contrapposto l'amore delle tenebre; al senso del possesso e della consistenza, "l'insostenibile leggerezza dell'essere" (Milan Kundera). La sete di totalità della ragione emancipante può convertirsi in una nuova totalità, quella del negativo, che abbraccia tutte le cose. Non è forse vero che un tempo che finisce esercita ancora a lungo il suo fascino sul tempo che lo segue, soprattutto se questo si salda ad esso con un legame così forte, quale è quello della reazione e del rifiuto? Non nasconde lo stesso nome di post-moderno il rischio sottile, descritto mirabilmente dalla frase di Kundera: "La luce rossastra del tramonto illumina ogni cosa con il fascino della nostalgia: anche la ghigliottina?"<sup>11</sup>. L'addio può essere tanto carico di nostalgia, quanto vuoto di speranza: l'abbandono porta con sé sovente la dipendenza del ricordo...

Viene tuttavia a delinarsi nell'inquietudine post-moderna una sorta di ricerca dell'Altro, dell'ospite desiderato e al tempo stesso inquietante. Si percepisce che sfuggire alle presunzioni totalizzanti della ragione moderna esige di confessare un'alterità, che spezzi il dominio del soggetto e si offra come origine e fine, non deducibile da quanto è disponibile e non risolvibile in quanto è noto. Sembra affacciarsi una "nostalgia del Totalmente Altro"<sup>12</sup>, una sorta di bisogno del sacro, rispetto ad ogni rinuncia nichilista. Si risveglia un'inquietudine, che potrebbe definirsi religiosa: ricerca di un orizzonte ultimo, di una patria che non siano quelli manipolanti e violenti dell'ideologia. Se la crisi del moderno è la fine delle presunzioni del soggetto assoluto, i segnali del suo superamento - al di là del nichilismo - vanno tutti in direzione di una riscoperta dell'Altro, che offra ragioni di vita e di speranza. Lo aveva intuito il Concilio Vaticano II nell'affermare: "Legittimamente si può pensare che il futuro dell'umanità sia riposto nelle mani di coloro che saranno capaci di trasmettere alle generazioni future ragioni di vita e di speranza" (*Gaudium et Spes* 31). L'Altro - fondamento ultimo delle ragioni del vivere e del vivere insieme - sembra offrirsi come l'oggetto della domanda più profonda aperta dalla crisi del nostro presente, e la nostalgia del Suo volto nascosto sembra delinarsi come quella di un abbraccio affidabile, che accolga tutti nell'amore.

## ***2. Gli scenari del cuore e la nostalgia del Totalmente Altro: tre voci***

Negli scenari del tempo si situano i volti, le voci: ognuno è tutto ciò che è il suo tempo e insieme ciò che pensa e sceglie di essere davanti al tempo, che gli è dato da vivere. Scelgo tra tante tre voci, che possano rappresentare le cifre di tre atteggiamenti, in cui la nostalgia di Dio si profila nel nostro presente. C'è chi nella negazione radicale della Sua presenza, avverte il dolore dell'assenza e invoca il Signore del nulla; c'è chi nella ricerca dell'Assente confessa lo stupore davanti al Suo mistero, che tutto avvolge; e c'è chi, infine, fra assenza e presenza invocata, si apre al "Dio possibile". Sono tre voci della nostalgia, pur nella loro evidente diversità:

---

<sup>11</sup> M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Milano 1985, 12.

<sup>12</sup> M. Horkheimer, *La nostalgia del Totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 2008<sup>6</sup>.

perché, se nostalgia è il “dolore del ritorno”, la sofferenza patita a motivo della lontananza e il desiderio di ritornare alla patria lontana possono assumere toni diversi, che vanno dal rifiuto sofferto, alla lotta, all’invocazione...

a. *Davanti al Signore del nulla*. “Concedici, o Signore, i paradisi del nulla, i giardini della tua primavera. Signore che fai della notte un mattino, il mattino che paghiamo con le monete luminose degli astri, astri della notte, guide degli erranti, degli erranti verso l’infinito: cos’è il cielo se non l’infinita via verso il nulla? Che è il nulla se non un ritorno, il tuo ritorno? Che è l’infinito se non un ritorno?”. Queste parole di Andrea Emo<sup>13</sup> rendono bene il tema onnipresente della sua solitaria meditazione filosofica, che attraversa quasi per intero il Novecento, senza mai venire alla luce, se non in forma postuma, per una sorta di doverosa restituzione<sup>14</sup>. Emo è un gentiluomo veneto, che - a partire dai non compiuti studi universitari alla scuola di Giovanni Gentile (1918) - continua a meditare fino alla morte (1983) la geniale intuizione del suo maestro, *amando* in ogni aspetto sempre e solo *lo stesso*: “La scrittura di Emo - scrive Cacciari - è un grandioso indugio, un istante di più di sessant’anni”. Quest’unico necessario, su cui incessantemente ritorna la riflessione, è l’*atto*, il porsi originario dello spirito, in cui si riassume per Gentile l’intera realtà, con una non irrilevante differenza, e cioè che per Emo quest’*atto*, quest’*unico* atto, non è altro che la vertigine del nulla, l’abissale sprofondarsi di ogni identità nella sua negazione. Un nulla vorace, che tutto inghiotte, e che svuota riducendola a maschera ogni pretesa di socialità, ogni illusione d’amore: “La socialità è il nido della menzogna”<sup>15</sup>.

E Dio? “Dio è la rinuncia a Dio, l’assoluto è la rinuncia all’assoluto”<sup>16</sup>. Totalmente risolto nella supremazia del nulla, Dio non ha altro futuro che il nulla: “L’avvenire di Dio sarà, come il suo passato, l’infinito negarsi”<sup>17</sup>. Proprio questo è per Emo l’annuncio del cristianesimo, il vangelo della nostra libertà: “Vi è un nome per la consacrazione del negativo? Il cristianesimo disse questo nome”<sup>18</sup>. Il Dio negativo rivela dall’alto della Sua morte in Croce la legge suprema, in forza della quale tutto si spegne nel trionfo del nulla: “Il tempo è l’oscuro profeta del nostro destino, della morte, che scorre nelle nostre vene... Dobbiamo riconciliarci con il destino e con la morte nel presente eterno”<sup>19</sup>. Eppure, a questo Dio negativo Emo rivolge la sua supplica, quasi a testimoniare l’insopprimibile esigenza del cuore di aprirsi alla trascendenza: “Concedici, o Signore, i paradisi del nulla, i giardini della tua primavera...”. Al grido della domanda non altro risponde, però, che l’eco di se stessa; “I sogni che la luna suscita dalla terra addormentata, i fantasmi, i sogni dei prati e degli alberi sono degli echi? Gli echi sono degli schiavi... una interrogazione

<sup>13</sup> *Le voci delle muse*, a cura di M. Donà e R. Gasparotti, Marsilio, Venezia 1992, 75.

<sup>14</sup> Di Emo sono stati pubblicati tra l’altro: *Il dio negativo. Scritti teoretici 1925-1981*, a cura di M. Donà e R. Gasparotti, Marsilio, Venezia, 1989; *Le voci delle Muse. Scritti sulla religione e sull’arte. 1918-1981*, a cura di M. Donà e R. Gasparotti, Marsilio, Venezia, 1992; *Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973*, Cortina, Milano, 1998 (antologia di manoscritti).

<sup>15</sup> *Supremazia e maledizione, o.c.*, 109.

<sup>16</sup> *Ib.*, 60.

<sup>17</sup> *Ib.*, 15.

<sup>18</sup> *Ib.*, 102.

<sup>19</sup> *Ib.*, 153.

senza risposta... L'eco ci restituisce le nostre parole con insieme l'attestazione della nostra inutilità, la solitudine di una interrogazione destinata a essere solo se stessa"<sup>20</sup>. La nostalgia del Totalmente Altro si risolve nella confessione dell'impotenza che spera, della ricaduta del nulla che siamo sul nulla che speriamo.

b. *Dell'Inizio*. Altra è la cifra rappresentata dalla ricerca di Massimo Cacciari, nel suo evolversi dagli anni dell'ideologia fino alle opere monumentali degli ultimi due decenni<sup>21</sup>. Il suo procedere è come un'educazione ascetica a non varcare il confine, a lasciarsi raggiungere dal lampo che acceca e ammutolisce del Verbo, alla cui Croce si può solo restare appesi in una sorta di "estasi" crocefissa, di agonia prolungata, che è lotta, veglia, memoria, anticipazione dell'impredicabile "éschaton". Oltre le aporie della ragione moderna e delle sue pretese totalizzanti Cacciari afferma la fecondità del pensiero trinitario: "Forse proprio perché la relazione nella inseparabilità - questa grandiosa idea di una *máche* o di un *agón* intradivini, che non distruggono ma affermano l'unità o l'ipseità sovraessenziale - crea più problemi, costringe ad aporie più 'ricche' di ogni 'semplice' speculazione sul rapporto fra creatore e creatura"<sup>22</sup>. Lasciandosi sfidare dall'agone più alto - pensare il molteplice nell'Uno, senza ridurre le differenze, ma anche senza rinunciare all'unica custodia profonda e sovrana del divino - il pensiero compie la svolta decisiva dal "cogito ergo sum" cartesiano al "cogitor ergo sum" trinitario, dal volersi protagonista esclusivo all'accettarsi accolto, pensato e amato oltre ogni nostra misura. Né questo riconoscimento è rinuncia alla dignità delle cose o consegna di essa all'irredimibile necessità: "La mia 'nostalgia'... non ritiene affatto l'ente come un'illusione che svanisce all'aurora della 'giusta' gnosi; piuttosto, vorrei evitare di presupporre il ni-ente del puramente possibile come una mera spettralità che viene cancellata dalla dura legge dell'esistente"<sup>23</sup>.

È qui che il riconoscimento del Presupposto eterno induce allo stupore, al fermarsi nelle nostre pretese, al restare nella fatica della lotta, pellegrini verso il Mistero: "La fede è opera divina, ma dura soltanto perché in ogni istante sostenuta da Dio, e perciò in ogni istante il *pístós* è anche *apistós*. L'*agón*, il certamen, la lotta fra *pístis* e *apistía* si rinnova, incessantemente, e sta al fondamento di quella preghiera che il credente, che *non* è mai 'buono', esprime come sua propria: 'credo; adiuva incredulitatem meam'"<sup>24</sup>. È l'invocazione di chi lotta con l'Altro e vorrebbe arrendersi, ma sa anche che la resa è consegna totale e percepisce l'ostacolo che per vivere si debba morire, e per conoscere si debba pervenire all'addio: "Del conoscere è icona il gesto dell'addio. Non si afferma affatto con ciò che quella cosa non diverrà ancora, che essa è finita col o nel nostro sapere. Significa che è possibile *saperla* solo come passata..."<sup>25</sup>. Nella "lotta con l'Angelo" vince chi perde e soltanto perché Giacobbe lotta con l'Assalitore notturno al guado dello Jabbok, questi si lascia riconoscere e infine amare, benedicendolo, e perciò ferendo e segnando per sempre

---

<sup>20</sup> *Ib.*, 8.

<sup>21</sup> *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990 (nuova edizione nel 2001); *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004.

<sup>22</sup> *Ib.*, 463.

<sup>23</sup> *Ib.*, 459.

<sup>24</sup> *Ib.*, 577.

<sup>25</sup> *Ib.*, 156.

colui con cui aveva lottato (cf. Gen 32,30). Forse perciò il cammino si ferma sulla soglia, e l'apofasi prevale su ogni parola della fede: "Rimane l'aura' apofatica, null'altro: la divina caligine (*gnóphos*; *gnó-phos*: 'nox illuminatio mea', Sal 139,11) dello pseudo-Dionigi, la luce-tenebra della Singolarità assoluta..."<sup>26</sup>.

c. *Il Dio possibile*. La terza cifra della nostalgia di Dio nella cultura contemporanea la colgo in un pensatore inquieto, Vincenzo Vitiello, che nel suo *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*<sup>27</sup> presenta l'approdo di un lungo e tormentato itinerario speculativo. Punto di partenza è il nichilismo consequenziale che l'Autore ha espresso in *Topologia del moderno*<sup>28</sup>, una sorta di "de profundis" per ogni presunta filosofia o teologia della storia. La svolta decisiva è rappresentata da *Cristianesimo senza redenzione*<sup>29</sup>, dove - pur nel segno della negazione - Vitiello assume fino in fondo la domanda della salvezza del tempo storico. L'approdo è costituito dalle pagine finali del libro sul Dio possibile, dedicate alla preghiera, nella mirabile distinzione fra quella pagana e quella cristiana, dove solo quest'ultima corrisponde veramente alla domanda dell'Altro che viene a noi e chiede: "Voi chi dite che io sia?". "Questa domanda - afferma Vitiello - inquieta tutto l'essere di chi l'ascolta. Pregare in Cristo è corrispondere a tale inquietudine. È farsi inquieto di tale inquietudine... Già: la domanda di Gesù. Ma non meno il suo ascolto, non sono in nostro potere... Il Dio possibile non concede riposo, non concede certezze, identità... Cristo è soglia: anche quando la varchi, resta soglia"<sup>30</sup>.

Muovendo dalla dissoluzione delle pretese della ragione ideologica, Vitiello avverte tutto il carattere tragico della parabola del moderno: l'esito estremo della "ragione forte" non diventa però in lui debolezza, compiaciuta caduta, ma si traduce nella ricerca appassionata di una sorta di "tabula rasa" metafisica, dove ogni presunzione del soggetto riconosca il proprio naufragio per andare al di là di esso. Ed ecco allora l'esigenza più alta: approssimarsi al Dio possibile come possibile, senza violarne l'abissale indicibilità nella pretesa dei nostri discorsi. Abbandonare la presunzione di un dire definitivo e di un ragionare assertivo, per passare all'approssimarsi discreto della narrazione e dell'invocazione, dove all'Altro ci si avvicini nella forma del Tu. Ma anche questa è e resta soglia: pregare non sarà mai catturare Dio negli schemi delle nostre pretese. Qui sta la vera differenza fra paganesimo e cristianesimo: dove nel primo la preghiera è proiezione del desiderio per un'eterna ripetizione del medesimo, nel secondo l'invocazione resta sospesa sull'abisso, accompagnata dal grido di Gesù in Croce. Solo il Dio possibile, non definito nelle maglie della realtà così come noi possiamo concepirlo, resta per Vincenzo Vitiello il Dio vivente, libero da tutte le nostre catture, anche da quella che vorrebbe imprigionarlo nei termini di un'adorazione indiscreta.

---

<sup>26</sup> *Ib.*, 472.

<sup>27</sup> Città Nuova, Roma 2002.

<sup>28</sup> Marietti, Genova 1992.

<sup>29</sup> Laterza, Roma-Bari 1995.

<sup>30</sup> *Il Dio possibile, o.c.*, 214s.

### ***3. Il Dio affidabile per le donne e gli uomini del nostro tempo***

Quali sono i tratti del volto di Dio, che mi sembra più possa parlare alle donne e agli uomini del nostro tempo, rispondendo alla nostalgia che abbiamo evocato e offrendosi come sorgente di vita e di speranza? Rispetto alla sete di totalità e al conseguente esercizio della violenza delle ideologie al Dio dei credenti si chiede tutt'altro che una prova di forza. Una leggenda rabbinica favoleggia "di un fiume in terre lontane, così pio che durante il sabato cessava di scorrere". Commenta in proposito Martin Buber: "Se in luogo del Meno attraverso Francoforte scorresse quel fiume, senza dubbio tutti quanti gli ebrei di Francoforte osserverebbero scrupolosamente il sabato. Ma Dio non opera tali segni. Egli ha palesemente orrore dell'inevitabile conseguenza: che in tal caso proprio i meno liberi, i timorosi e i meschini diverrebbero i 'più pii'. E, si sa, Dio vuole per sé soltanto uomini liberi"<sup>31</sup>. Il Dio di cui il nostro cuore ha nostalgia e bisogno non ha nulla delle pretese imprigionanti dell'ideologia! D'altra parte, di fronte al pensiero debole e all'assenza di senso e di speranza del nichilismo post-moderno il Dio del Vangelo si offre come approdo affidabile e certo, orizzonte di vita e abbraccio accogliente di misericordia per chiunque voglia confidare in Lui. Alle donne e agli uomini del nostro presente il cristianesimo offre, dunque, l'annuncio di un Dio differente, non prigioniero del "tutto" imposto delle ideologie, e neppure risolto nella solitudine incomunicabile dell'arcipelago dei frammenti del tempo post-ideologico. Il Dio del Vangelo si presenta piuttosto come l'offerta del Tutto nel frammento, dell'Amore infinito nella carne del Figlio nato da Maria, e perciò come la bellezza eterna venuta ad abitare nel tempo per noi. Quest'offerta è fatta al nostro cuore inquieto...

a. *La domanda del cuore e le sue contraddizioni.* Al centro del nostro cuore abita la domanda, che originariamente ci rende pensosi: è l'interrogativo ineludibile della morte e della fine di tutto. Di fronte ad essa è inutile cercare evasioni, come fa la presunzione epicurea col dire: "Quando ci sarà la morte io non ci sarò più e finché io ci sono essa non c'è". Queste parole sono un inganno, perché la morte non è solo l'ultimo atto, ma è soprattutto una presenza che incombe ogni istante sulla caducità dell'esistere. "La morte - scrive Martin Heidegger - sovrasta l'Esserci. La morte non è affatto un mancare ultimo... ma è, prima di tutto, un'imminenza che sovrasta"<sup>32</sup>. "Gettati" verso la morte, sulla vertigine del nulla sentiamo prima o poi affacciarsi la situazione emotiva dell'angoscia: l'uomo diventa domanda a se stesso. E insieme nel profondo del cuore si affaccia l'indistruttibile nostalgia del volto di Qualcuno, che accolga il nostro dolore e le nostre lacrime e redima l'infinito dolore del tempo. È quanto esprime Agostino, aprendo le *Confessioni*: "Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te" - "Ci hai fatto per Te ed è inquieto il nostro cuore finché non riposi in te"<sup>33</sup>. Nella domanda che ognuno porta nel più profondo di sé va profilandosi l'immagine di un padre-madre nell'amore, qualcuno cui affidarsi senza riserve, quasi un'ancora, un approdo dove far riposare la nostra stanchezza e il nostro

<sup>31</sup> F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Piemme, Casale Monferrato 1985, 286.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, U.T.E.T., Torino 1986<sup>2</sup>, 377s (§ 50).

<sup>33</sup> *Confessiones*, I, 1.

dolore, sicuri di non essere rigettati nell'abisso del nulla. Di qui nasce il movimento di trascendenza che è l'invocazione: "La preghiera – scrive Pietro Barcellona – è un'invocazione del padre", generata da una "spinta a invocare l'amore di qualcuno che mi ha generato e che, per ciò, non può essere indifferente a ciò che mi accade"<sup>34</sup>.

A questo punto non possiamo non chiederci perché, se questo bisogno è così forte, sorge in tanti un rifiuto perfino viscerale della figura del padre. La contraddizione tra il bisogno di un'accoglienza che vinca l'angoscia e il rifiuto di essa, può essere rischiarata da una pagina, tratta dalla lettera al padre di Franz Kafka, uno dei grandi testimoni dell'inquietudine del nostro tempo: "La sensazione di nullità che spesso mi domina, ha origine in gran parte dalla tua influenza... Io potevo gustare quanto tu ci davi solo a prezzo di vergogna, fatica, debolezza, senso di colpa, insomma potevo esserti riconoscente come lo è un mendicante, non con i fatti. Il primo risultato visibile di questa educazione fu quello di farmi fuggire tutto quanto, sia pure alla lontana, mi ricordasse di te"<sup>35</sup>. Il rifiuto della figura paterna - materna nasce dal bisogno di affrancarsi da una dipendenza! L'"assassinio del padre" è una sorta di gesto rituale, un atto volto ad affermare la propria autonomia. Ne consegue, però, una situazione paradossale: da una parte fuggiamo dalla figura paterna-materna per essere liberi e indipendenti; dall'altra cresce in noi lo struggente bisogno di qualcuno che ci riveli il volto di un padre-madre nell'amore che non ci faccia sentire schiavi. Veramente abissale è il cuore dell'uomo e lacerante il peso delle sue contraddizioni!

b. *La scelta decisiva.* Un padre-madre che ci ami rendendoci liberi è qualcuno che non sia il concorrente della nostra libertà, ma il fondamento di essa, la garanzia della verità e della pace del nostro cuore: qualcuno che sani l'angoscia con la medicina dell'amore, ma sani anche la paura che abbiamo di perdere la nostra libertà, facendoci sentire amati in un modo che non crei dipendenze. Di questo padre materno ha bisogno il cuore dell'uomo, assetato di un grembo che avvolga, custodisca e generi instancabilmente alla vita. La scelta decisiva è fra il vivere come pellegrini alla ricerca del Volto nascosto, lasciandoci guidare dalla mano dell'Altro, o il chiuderci nelle nostre paure e nelle nostre solitudini. Per essere "mendicanti del cielo" (Jacques Maritain), e non prigionieri della morte che tutto chiude, occorre aprirsi all'ascolto e all'invocazione. È la scelta di cui hanno particolare bisogno le donne e gli uomini dell'epoca post-moderna. Per la fede cristiana è il grido dell'ora nona - rischiarato dall'annuncio gioioso di Pasqua - a trafiggere la chiusura totalizzante di un mondo senza Dio, lasciando irrompere nel tempo penultimo l'imminenza sovrana dell'Ultimo. Cristo crocefisso e risorto è il luogo in cui l'Altro è venuto a dirsi - e a tacersi - per noi: "Dio è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui" (1 Gv 4,8s). La scelta dell'uomo per Dio è possibile perché Dio per primo si è destinato all'uomo nell'amore. Dio ci viene incontro perché noi possiamo aprirci ad incontrarlo...

---

<sup>34</sup> P. Barcellona, *Incontro con Gesù*, Marietti 1820, Genova - Milano 2010, 145. 143s.

<sup>35</sup> F. Kafka, *Lettera al Padre* (novembre 1919), Feltrinelli, Milano 2001<sup>11</sup>, 14 e 32s.

A partire dal suo operare nella creazione e nella redenzione, il Dio di Gesù può essere contemplato in tutta la profondità del suo essere come Colui che ama nella libertà, che da sempre ha cominciato ad amare e per sempre amerà, come il Dio-per-noi che invia il Figlio, il Dio-con-noi. “Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. In questo si è manifestato l’amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l’amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati” (1 Gv 4,8-10). Nell’amore Dio tutto ordina al bene: è il mistero della sua provvidenza! Proprio perché il suo infinito potere è tale nell’amore, e l’amore è tale nella libertà, il Padre non esercita mai il suo potere contro la libertà della creatura: piuttosto, egli accetta di apparire impotente o sordo ai gemiti dei morenti! Colui che vuole che “tutti siano salvati e giungano alla conoscenza della verità” (1Tm 2,4), non salverà nessuno contro la sua volontà. Precisamente perché il Padre di Gesù è un Dio giusto, che ama nella libertà, egli ha accettato il rischio dell’amore, la possibilità del rifiuto, con tutte le conseguenze che ne derivano sull’intero creato. Il male del mondo è il segno paradossale che l’onnipotenza divina è amore custode della libertà, capacità di infinito rispetto e di attiva compassione, fino al punto da apparire perfino come debolezza.

*c. In compagnia del Figlio.* Se nel Padre risiede la sorgente dell’amore, nel Figlio si lascia riconoscere la recettività dell’amore. Il Figlio è accoglienza pura, eterna obbedienza d’amore, gratitudine infinita: egli è l’“amato prima della creazione del mondo” (Gv 17,24), in cui scorre la vita divina, sgorgante dalla pienezza del Padre: “Come il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso” (Gv 5,26). Il Figlio è l’Altro nell’amore, Colui sul quale riposa il movimento della generosità infinita dell’Amore fontale. L’Amante è principio dell’Amato: l’Amore sorgivo è fonte dell’Amore accogliente, nell’insondabile unità dell’Amore eterno. In rapporto a Colui che è principio e fonte, Amore eternamente amante, il Figlio è il generato, l’eternamente amato: egli è la Parola del Padre. Il Padre non è un despota che annienti il Figlio, ma è Padre nell’amore! Il Figlio non è una vuota forma per il gioco dell’Assoluto divino con se stesso, ma è l’Amato, il Figlio eterno, l’Unigenito. La recettività dell’amore ha in Dio una consistenza infinita: accettare l’amore non è meno personalizzante che dare l’amore; lasciarsi amare è amore, non meno che amare. Anche il ricevere è divino! L’infinita recettività del Figlio, “per mezzo del quale e in vista del quale tutto è stato creato” (Col 1,16) e che si è fatto solidale con i peccatori fino all’esilio della maledizione e della morte, consente l’accoglienza da parte della creatura del puro dono dell’essere (creazione del mondo) e dell’esistere nell’amore, che è la vita nuova nella grazia: nel Verbo tutto è stato creato e tutto viene redento; in Lui è offerta la grazia del Padre!

In questa vita eterna di Dio si colloca anche lo Spirito, Colui che unisce il Generato al Generante, manifestando come l’incancellabile distinzione dell’amore non sia separazione: egli è la comunione dell’Amante e dell’Amato, che garantisce anche la comunione dell’eterno Amante con le sue creature, non a prescindere

dall'Amato, ma proprio in Lui e mediante Lui. L'unità divina può essere intesa, allora, come l'amore essenziale, che soggiace all'incancellabile differenziazione trinitaria dell'Amante, dell'Amato e dell'Amore personale. È la via intravista da Agostino: "In verità vedi la Trinità, se vedi l'amore"<sup>36</sup>. "Ecco sono tre: l'Amante, l'Amato e l'Amore"<sup>37</sup>. "E non più di tre: uno che ama colui che viene da lui, uno che ama colui da cui viene, e l'amore stesso... E se questo non è niente, in che modo Dio è amore? E se questo non è sostanza, in che modo Dio è sostanza?"<sup>38</sup>. L'essenza del Dio vivo è il suo amore in eterno movimento di uscita da sé, come Amore amante; di accoglienza di sé, come Amore amato; di ritorno a sé e d'infinita apertura all'altro nella libertà, come Spirito dell'amore trinitario. L'essenza del Dio cristiano è l'amore nel suo processo eterno, è la Trinità come storia eterna dell'amore, che suscita, assume e pervade la storia del mondo, oggetto del suo amore. L'unità di Dio è dunque l'unità del suo essere-amore, del suo amore essenziale, che esiste eternamente come Amore amante, Amore amato e Amore personale, come provenienza, venuta e avvenire eterni dell'amore, origine, accoglienza e dono di esso, paternità, filiazione e apertura nella libertà, Padre, Figlio e Spirito Santo.

Si comprende come questa visione dell'amore trinitario possa risuonare quale buona novella nel tempo della crisi delle ideologie e della solitudine del nichilismo. Nel totalitarismo ideologico non c'è spazio per la differenza e quest'assenza produce inesorabilmente violenza, alienazione e morte. Lo stesso, tuttavia, avviene nel nichilismo post-moderno, che non tollera l'alterità, tanto da tendere a distruggerla o a ricondurla a pura apparenza del medesimo in un generale trionfo della solitudine. Contro la massificazione ideologica, il vangelo del Dio Trinità Amore richiama l'infinita dignità di ogni singola persona, in Dio come nella sua immagine umana. Contro il nichilismo, esso proclama la possibilità reale dell'incontro con l'altro e la vittoria della solitudine, grazie al dialogo e alla comunione resi possibili da quell'amore, che costituisce l'unità essenziale del Dio vivente. In entrambi i casi, è la buona novella dell'amore trinitario a risuonare come risposta vera alle esigenze più profonde emergenti dalla crisi del nostro presente: si diventa capaci di amare quando ci si scopre amati per primi, avvolti e condotti dalla forza di un amore, che non annulla le differenze, valorizzandole anzi nell'unità. Avvolto dall'amore eterno, accolto nella storia trinitaria dell'amore, l'uomo può costruire storie d'amore nella verità della sua vita. Qui è la sorgente e il fondamento dell'unica sicurezza che non ci deluderà mai. Alla sua luce è possibile cercare il senso della vita e della storia: quel senso che è l'amore, non fragile e banale, ma sicuro e affidabile, possibile - impossibile, in quanto superiore alle nostre forze, ma donatoci da Dio, fedele, ora e per sempre.

---

<sup>36</sup> *De Trinitate*, 8, 8, 12: PL 42,959.

<sup>37</sup> *Ib.*, 8, 10, 14: PL 42,960.

<sup>38</sup> *Ib.*, 6, 5, 7: PL 42,928.