

Metamorfosi del Cristianesimo in Mitteleuropa. Dal problema sociologico alla ridefinizione degli assunti cristiani

Gianluca De Candia

Premessa

In questi ultimi Cinquant'anni, nell'ambito della riflessione sulla presenza del Cristianesimo in Europa, un medesimo crocevia problematico è divenuto oggetto di interesse da parte di prospettive disciplinari differenti. La sociologia, la filosofia politica, la filosofia della religione e la teologia fondamentale, infatti, si sono interrogate sul come l'identità e la pretesa veritativa cristiana oggi possa non ledere la libertà democratica dell'uomo europeo, ma piuttosto favorirla.

Dopo una breve rivisitazione di alcune prospettive sociologiche interessate a trovare possibili soluzioni a tale questione, si prenderà in considerazione il percorso di tre autori mitteleuropei, contemporanei fra loro ma diversi per tradizione di appartenenza: Falk Wagner (protestante di area tedesca), Christoph Theobald (cattolico di area francese) e Massimo Cacciari (agnostico di area italiana). Questi tre autori, pur così diversi fra loro, raccolgono la sfida lanciata dalla congiuntura presente e tentano di pensare un Cristianesimo né teocentrico, né antropocentrico, capace di parlare ad una società europea né religiosa né atea, ma laica.¹

1. Lo sguardo 'da fuori': il doppio ruolo del Cristianesimo in alcune teorie sociologiche recenti

Nell'Europa contemporanea la religione cristiana vive uno stato di disagio nei confronti del sentire comune. Il Cristianesimo, infatti, sembra aver perso quel potenziale interpretativo dell'umano che per molti secoli aveva fecondato non solo la vita dei credenti, ma anche il pensiero di coloro che, pur restando sulla soglia, lo avevano avuto come un interlocutore importante del panorama culturale. Qualunque quadro generale porta con sé il rischio di un'eccessiva – e impossibile – semplificazione della complessità del reale. Ciononostante sembra corretto dire, guardando al pensiero filosofico europeo della seconda metà del secolo scorso, che esso sia stato caratterizzato da ciò che Nietzsche chiama «morte di Dio», dalla fine, cioè, di ogni riferimento ad un ordine di verità assolute e ontoteologiche. Questa svolta, a ben guardare, è entrata nel sentimento di vita dell'uomo europeo: sono ora l'identità, la verità, l'unità, l'infinito a dover dare ragione di sé dinanzi alle istanze della differenza, della libertà, della molteplicità, del finito. È questa infatti l'epoca di una società non confessionale, agnostica, caratterizzata da un crescente pluralismo culturale. Sotto queste condizioni,

¹ La versione tedesca di questo articolo è stata pubblicata nel fascicolo 1/2013 di «Filosofia e Teologia». Esso riprende i temi della relazione «Wandlungsprozesse des Christentums in Europa. Zur Neubestimmung christlicher Grundannahme», tenuta presso la Westfälische Wilhelms-Universität di Münster all'interno del convegno internazionale "Transforming Religion", 28-31 Agosto 2014, organizzato dalla *European Society for the Philosophy of Religion*.

comunemente note come mentalità postmoderna, il Cristianesimo sembra sfidato a recuperare la sua capacità interlocutoria nei confronti delle istanze dell'*homo democraticus*.

Non sono mancati negli ultimi decenni studi di carattere storico-filosofico e sociologico che hanno registrato tale situazione di mutamento e diagnosticato possibili scenari per il Cristianesimo nel nuovo mondo democratico e pluralista.

Nel 1977 lo storico francese Jean Delumeau pubblica *Le christianisme va-t-il mourir?*², un libro che scatena in Francia violente critiche da parte cattolica tradizionale. Delumeau ascrive alla Rivoluzione francese il merito di aver innescato il processo di decristianizzazione della società, quale risarcimento da pagare a causa del prevalere di quell'aberrante compromesso fra Chiesa e potere mondano durato dal IV al XIX secolo. A partire dalla sua analisi storica, egli tenta un esercizio di futurologia, preconizzando la fine del Cristianesimo dolorista e umanista, e l'inizio di un Cristianesimo libero, minoritario, ma ringiovanito. Un raggruppamento di uomini di fede, liberi e coscienti dell'importanza e dei rischi della loro adesione a Cristo, disseminati in società neutrali o ostili.

In Germania, già a metà degli anni Sessanta del secolo scorso, il filosofo del diritto e giurista Wolfgang Böckenförde, analizzando il rapporto fra religione cristiana e stato liberale, avanzava l'ipotesi di una necessaria distinzione fra le due sfere e al contempo di una loro altrettanto necessaria interdipendenza. Con una tesi, divenuta celebre e passata sotto il nome di «paradosso di Böckenförde», il giurista rimarca: «lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che egli stesso non può garantire»³.

È proprio dello Stato liberale infatti garantire la libertà ai suoi cittadini, in modo che tale libertà si autoregoli dall'interno, facendo leva su una forza regolatrice morale propria dei singoli nel loro insieme. Se lo Stato invece cercasse di farsi garante di queste forze regolatrici interne, mediante gli strumenti della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso *ipso facto* perderebbe la propria liberalità, ricalcando così in forma secolarizzata il vecchio ruolo totalitario che aveva la Chiesa prima delle guerre civili e confessionali e tradendo, in tal modo, le ragioni che hanno presieduto alla propria costituzione storica. Lo Stato moderno infatti è nato come strumento di mediazione pacifica fra le confessioni religiose, in modo che al cittadino potesse essere garantita la possibilità di orientarsi autonomamente secondo la propria coscienza.

Esso dunque, in quanto mediatore politico-sociale, non può concepirsi come garante dell'omogeneità morale della società, ma deve pensarsi invece come il tutore di una pluralità democratica. Ed è per questo che il giurista, in quanto pensatore delle aporie *dentro la secolarizzazione*, ritiene che il Cristianesimo possa ancora aiutare la coscienza postmoderna, nella misura in cui la religione sappia mantenere con la modernità un rapporto paradossale, fatto di *inclusione* (in quanto forza che ha contribuito alla sua nascita) ed *esclusione* in quanto fattore di resistenza alla sua piena attuazione⁴.

Lo stesso filosofo e sociologo tedesco Jürgen Habermas ha dedicato le sue ultime opere al ruolo da attribuire alla religione cristiana nella sfera pubblica di una società democratica "post-secolare"⁵. Habermas riprendendo proprio il paradosso di Böckenförde sui presupposti normativi pre-politici dello stato liberale, in un primo

² J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris 1977.

³ E-W. BÖCKENFÖRDE, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt am Mein 1976, 60; ID., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia 2006, 68.

⁴ ID., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Brescia 2007, 30; 157.

⁵ J. HABERMAS, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i.Br. 2005; *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Berlin 2005.

momento rifiuta la diagnosi pessimistica del giurista tedesco. Dalla sua prospettiva lo Stato non ha bisogno di un fondamento pre-giuridico, né di un ethos preesistente per legittimare il suo potere. Egli piuttosto ritiene che la democrazia si autoregoli da sé, sia fondata cioè su procedure giuridiche, prodotte discorsivamente e accettate ragionevolmente dai cittadini. In un secondo tempo tuttavia lo stesso Habermas, a fronte dell'erosione dei fondamenti motivazionali ad opera della modernizzazione e proprio indagando sull'effettivo esercizio della libertà comunicativa e della partecipazione dei cittadini alle procedure di costituzione del senso, è costretto a riconoscere la legittimità della valutazione di Böckenförde. Assumendo, con Hegel, l'idea del Cristianesimo quale momento della storia stessa della ragione, Habermas si apre al riconoscimento della funzione avuta dalla tradizione ebraico-cristiana nella genesi europea delle idee di moralità, individualità ed emancipazione⁶. In tal senso auspica un dialogo pubblico fra religione e società civile, in quanto anche la religione può e deve contribuire al rafforzamento della consapevolezza normativa e alla creazione di motivazioni desiderabili.

Un'ultima interessante linea di analisi è quella aperta recentemente dal sociologo bavarese Hans Joas. Lungo il suo percorso di pensiero, fra Germania e America, Joas matura la consapevolezza che la concezione dell'intersoggettività, così come è pensata in Occidente, sia a tutti gli effetti la trasformazione di alcuni fondamentali assunti cristiani in un'etica e in una psicologia sociale⁷. Questa intuizione prende corpo nel suo lavoro del 1980 *Praktische Intersubjektivität*⁸. Il suo scritto più significativo, a dire dello stesso Joas, è invece un saggio del 1992⁹, dedicato ad una categoria portante della sua antropologia filosofica e della sua pragmatica sociale, nonché dei suoi scritti sulla religione: la creatività dell'azione. L'uomo dispone di risorse creative, di una spontaneità vitale del tutto indipendente dalla razionalità strumentale e da un ordinamento estrinseco. Ed è anche per questo che l'esperienza religiosa risponde ad una profonda esigenza antropologica e continua a costituire una risorsa indispensabile di fronte alle sfide personali e sociali del mondo odierno¹⁰.

⁶ «Io non penso che noi, in quanto europei, possiamo comprendere seriamente concetti quali quelli di moralità e di eticità, persona ed individualità, libertà ed emancipazione [...] senza appropriarci della sostanza del pensiero di origine giudaico-cristiana» (J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 1988, tr. it. *Il pensiero post-metafisico*, Roma-Bari 1991, 19); «L'universalismo egualitario – da cui sono derivate le idee di libertà e di convivenza solidale, autonoma condotta di vita ed emancipazione, coscienza morale individuale, diritti dell'uomo e democrazia – è una diretta eredità dell'etica ebraica della giustizia e dell'etica cristiana dell'amore. Quest'eredità è stata continuamente riassimilata, criticata e reinterpretata senza sostanziali trasformazioni. A tutt'oggi non disponiamo di soluzioni alternative. Anche di fronte alle sfide attuali della costellazione postnazionale continuiamo ad alimentarci a questa sorgente. Tutto il resto sono chiacchiere postmoderne» (*Über Gott und die Welt*, intervista a cura di Eduardo Mendieta, in J. Manemann (ed.), *Befristete Zeit*, «Jahrbuch für Politische Theologie» 3, 1999, 190-209, quindi in J. HABERMAS, *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften vol IX*, Frankfurt 2001, tr. it. *Tempo di passaggi*, Milano 2004, 126-147, in part. 128-129);

⁷ Cf. A. SICA - S. TURNER, *The Disobedient Generation. Social Theorists in the Sixties*, Chicago 2005, 167.

⁸ H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Frankfurt a.M. 1980.

⁹ ID., *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M. 1992.

¹⁰ In questa linea si colloca il suo studio sulla genesi storica del concetto di sacralità della persona e sul ruolo cruciale che tale nozione assume nella costituzione dell'ordinamento delle istituzioni e delle pratiche sociali: ID., *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M. 2011.

In questa linea, nel saggio *Glaube als Option* del 2013¹¹, Joas propone un'interpretazione del fenomeno religioso non come apparato dottrinale, ma come orizzonte ermeneutico dell'esperienza umana, in cui l'elemento antropologico centrale è l'esperienza dell'auto-trascendenza, come forza creativa di adattamento al nuovo e modalità di gestione della contingenza in un'apertura a ciò che è oltre la falsa autoreferenzialità del soggetto cartesiano.

La persona, a vedere di Joas, è massimamente attiva non quando si chiude nei ristretti confini dell'io, ma quando vive in una apertura a tutto ciò che pur essendo contingente, eccede la contingenza (l'amore, i sentimenti oceanici, la malinconia, la sessualità, il piacere estetico, la preghiera). Questa esperienza di autotrascendenza è la condizione di possibilità e di inalienabilità dell'esperienza religiosa. Essa inoltre può costituire la base di un possibile accordo fra Cristianesimo e società laica, così come di un'interazione fra le diverse tradizioni religiose. L'oltrepassamento del Sé come matrice dell'esperienza religiosa fa sì che anche le differenze di tradizioni religiose (tutte soggette al rischio di cadere nella polarità sacro-violenza, tema da lui affrontato) possano trovare conciliazione in un'alleanza comune a favore della difesa della sacralità della persona e contro coloro che si oppongono ad una apertura alla trascendenza. Ed è proprio in tal senso che Joas auspica la fine delle contrapposizioni fra credenti e non credenti, fra religione e mentalità secolare.

In altri termini – secondo Joas – è giunto il tempo di adottare nuovi modi, meno semplicistici, per descrivere il processo in atto, ricontestualizzando e forse abbandonando le categorie abusate di “secolarizzazione” e “modernizzazione”. Tali etichette infatti esprimono in modo assai parziale quell'intreccio di fenomeni che caratterizzano tanto la società laica quanto l'esperienza religiosa. Detto in altri termini: né i credenti possono affermare che la “secolarizzazione” abbia sradicato l'ethos civile e il riferimento a volari universali, né i non credenti possono affermare che la “modernizzazione” abbia raschiato via la religiosità o l'abbia rinchiusa del tutto in forme privatistiche. La complessità propria della congiuntura presente, dunque, chiede un'analisi più differenziata.

Il contributo di tali analisi sociologiche – che solo in modo sommario abbiamo potuto qui considerare – è in realtà decisivo per una contestualizzazione realistica dello stato e del futuro del Cristianesimo nella società contemporanea. L'immagine di insieme che emerge da queste indagini è quella di una ‘società aperta’ e di un ‘pensiero aperto’, per così dire, libero *dalla* religione eppure libero *per la* religione.

Nel primo movimento, la libertà *dalla* religione è pensata come processo di decostruzione, di scomposizione cioè degli elementi di cui è costituito il Cristianesimo per vedere, nelle giunture dei diversi misteri, qual sia la struttura originaria e quali invece le sovrapposizioni, i limiti. Il secondo movimento invece, quello della libertà *per* la religione, esprime la *pars construens*, l'operazione speculativa e pratica con la quale si tenta di tradurre, riconfigurando in modo significativo, il nucleo veritativo del Cristianesimo sotto le condizioni del presente.

Il discorso sociologico si apre così a quello filosofico speculativo. È in questa prospettiva infatti che si presentano di seguito le riflessioni teologiche e filosofiche di tre autori mitteleuropei contemporanei, che per rispondere alla domanda pratica sull'interazione fra verità cristiana e libertà democratica, sono risaliti fino alle altezze della speculazione, interrogandosi sulla natura del rapporto fra libertà divina e umana nel Cristianesimo e sulle loro condizioni teoretiche, pratiche e kairologiche.

¹¹ Per un profilo dettagliato sull'autore, rimandiamo all'introduzione di Paolo Costa alla traduzione italiana di *Glaube als Option: La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Brescia 2013.

2. Tre prospettive di decostruzione e ricostruzione degli assunti cristiani

2.1 Il Cristianesimo come dinamica di passaggio fra teoria e prassi.

Dalla logica dell'assoluto alla realizzazione del riconoscimento: Falk Wagner

Lungo il cammino di riflessione del teologo e filosofo protestante Falk Wagner (1939-1998) si assiste ad una forte decostruzione del Cristianesimo dottrinale e ad un altrettanto forte tentativo di ricostruzione. All'inizio in una prospettiva logica dell'Assoluto e della verità che si fonda in sé e si riflette nell'altro di e da sé (in tal senso si colloca la sua tesi di dottorato su: *Gedanken der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Munich 1969).

In un secondo tempo, pur distanziandosi da Schleiermacher nel suo pensiero della dipendenza assoluta dall'Assoluto, mediante un'analisi attenta della coscienza religiosa, con una doppia enfattizzazione sulla libertà del soggetto e sulla riflessione della coscienza su di sé in vista dell'Assoluto (così il tema della sua tesi di abilitazione: *Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation*, Gütersloh 1974).

Nell'ultima parte del suo cammino di pensiero, tenendo conto dell'ingiustificabilità teorica del Cristianesimo e del primato di un assoluto astratto, sopravanza l'idea di un rapporto simmetrico tra un Dio che si rivela nell'uomo e un uomo che si riflette come riscontro del divino. Questo incrocio fra le prospettive lo apre alla teorizzazione di un Cristianesimo come prassi di riconoscimento libero dell'alterità¹². In questa svolta del suo pensiero sarà decisiva la conoscenza e l'amicizia con il sociologo agnostico Günter Dux¹³.

Le forti critiche di Wagner alla società capitalista¹⁴ e alla prassi autoreferenziale della chiesa, rappresentano forse il risvolto pratico di tutto questo. Questo stile di riflessione teo-filosofica emerge alla fine come il laboratorio sperimentale di un Cristianesimo capace di confrontarsi con la modernità, di lasciarsi contestare ed apprezzare da essa¹⁵.

Questa triplice prospettiva aperta da Wagner mediante la riflessione sul rapporto tra la coscienza di Dio in sé stessa, la coscienza dell'uomo rispetto a sé e a Dio, fino alla visione di un Cristianesimo esposto e aperto a favorire una prassi di riconoscimento, anticipa temi che ritorneranno, per altre vie, nella lettura del cristianesimo come 'stile' fatta dal francese Christoph Theobald e nella speculazione dell'italiano Massimo Cacciari che dall'Assoluto del principio volge verso una prassi politica di libertà del e per il Cristianesimo in Europa.

È evidente che questi tre autori partano da premesse e metodi del tutto differenti fra loro. Gli esiti tuttavia ai quali essi giungono sono sorprendentemente molto simili, interessanti da leggere in prospettiva sinottica.

¹² F. WAGNER, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Stuttgart 1985; *Religion und die Zweideutigkeit der modernen Individualitätskultur*. In: *Gott im Selbstbewusstsein der Moderne: zum neuzeitlichen Begriff der Religion*. hrsg. von H.W. Schütte – U. Barth – W. Gräßl (edd.), Gütersloh 1993, 140-151.

¹³ Cf. *Ende der Religion. Religion ohne Ende? Zur Theorie der "Geistesgeschichte" von Günter Dux*, F. Wagner, M. Murmann-Kahl (edd.), Wien 1996.

¹⁴ ID., *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart 1985.

¹⁵ È illuminante, a tal riguardo, l'ultima intervista concessa da Wagner prima della morte, che rappresenta per così dire un testamento del suo percorso di pensiero: F. WAGNER, *Gott - Ein Wort unserer Sprache?* In: *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, T. Faulhaber – B. Stillfried (edd.), Freiburg 1998, 222-240.

2.2 Il Cristianesimo come stile.

Dal pensiero fenomenologico alla forza convincente della Rivelazione

Christoph Theobald, nato a Colonia nel 1946 ed entrato nella provincia francese dei gesuiti nel 1978, sceglie come tema del suo dottorato in teologia fondamentale la lettura della modernità e la nuova prospettiva teologica aperta da Maurice Blondel¹⁶.

Nella sua interpretazione del Cristianesimo come ‘stile’¹⁷, si incrociano le prospettive fenomenologiche di Merleau-Ponty, la chiave comunicazionale dell’*Action* di Maurice Blondel, la tradizione ermeneutica inaugurata da Schleiermacher sull’“essenza particolare” del Cristianesimo e l’estetica teologica di Balthasar. Nel suo gesto speculativo, l’irrinunciabile profilo veritativo del dogma subisce uno slittamento ermeneutico a favore della libertà, mediante il criterio dello ‘stile’.

La mossa di avvio della sua proposta – ultima nell’ordine dell’esposizione, ma prima nell’ordine dell’invenzione – invita a ripensare il Cristianesimo sotto le condizioni del sentire post-moderno. Sul *versante storico*, infatti, il profilo del nuovo interlocutore occidentale è duplice: egli, da una parte, ha perso del tutto il riferimento ad una ovvietà autoritativa che sia criterio di verità e giustizia (“libro divino”, “epoca aurea”, “modello ideale”, “magistero”), dall’altra ha guadagnato una sensibilità democratica per la pluralità dei “modi di abitare il mondo” (stili), che vale ormai come condizione e garanzia dell’eticità del credere, piuttosto che come ostacolo da superare o rimuovere. È a queste condizioni culturali che la teologia deve far fronte, per comunicare ragionevolmente il messaggio evangelico. Di qui procede l’ipotesi theobaldiana di legare tra loro il tema del ‘cristianesimo’ con la figura dello ‘stile’, che assume così a statuto ermeneutico della sua prospettiva teologica.

Sul versante epistemologico, al fine di rendere ragione dell’intrinseco legame fra questi due concetti, Theobald si rifà allo ‘statuto paradossale’ del Nuovo Testamento, il quale – a ben guardare – si propone di rendere possibile l’accadimento del rapporto fra il Risorto e i lettori del testo sacro, sapendo che colui del quale permette l’avvento *non ha di fatto scritto nulla*. Il Nazareno infatti non ha presieduto personalmente alla stesura dei vangeli – l’unica traccia scritta che ha lasciato nel corso della sua esistenza terrena, sono pochi segni nella polvere –. Egli è stato una figura in relazione con gli uomini, senza essere scriba (*grammateus*). È dunque lo ‘stile’ particolare di Gesù (che Theobald definisce: ‘santità ospitale’) la novità assoluta che ha assicurato i suoi contemporanei del carattere definitivo e ultimo della sua Rivelazione. E da qui è derivata la genesi delle Scritture neotestamentarie, la forma della trasmissione del messaggio evangelico e la nascita della Chiesa come ‘comunità ospitale’.

Così, se sul versante sistematico la categoria di ‘stile’ indica il principio estetico di *unità fra forma e contenuto* (Schleiermacher, Balthasar, Merleau-Ponty), su quello strettamente teologico esso diventa il fulcro della sua teoria della Rivelazione, della

¹⁶ CH. THEOBALD, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Frankfurt a.M. 1988.

¹⁷ ID., *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, II vol., Paris 2007. Cf. ID., *Le christianisme comme ‘style’. Relecture du thème ‘Esthétique et théologie’*. In: «Recherches de Science Religieuse» 85/4, 1997, 589-600; *La théologie du style de Bach ou l’art d’une hospitalité sans limites*. In: *Le baroque luthérien de Jean-Sébastien Bach. Approches croisées de la genèse d’un style*, Paris 2007, 115-130; *Tradition als kreativer Prozess. Eine fundamentaltheologische Herausforderung*. In: *Aneignung durch Transformation*. W. Eisele - Chr. Schaefer - H.U. Wiedemann (edd.), Freiburg 2013, 483-508.

tradizione e del suo trasmettersi mediante ‘forme di abitare il mondo’. Centro della novità cristiana dunque non sarebbe anzitutto *l’identità* di Gesù (la dottrina, il contenuto), quanto piuttosto il *tipo di relazione* che egli intrattiene con gli uomini, che nella forma della ‘santità ospitale’ irradia il contenuto. In altri termini, il luogo di accesso all’effettività della Rivelazione sta in quella particolare forma di interpretare la *prossimità di Dio*, che Gesù mette in opera nella peculiare dinamica della sua ‘santità ospitale’. In tal modo la teologia, nel contesto postmoderno, impara a riferirsi all’evento fondatore sotto la cifra dello stile relazionale, piuttosto che della manifestazione identitaria.

Come già per Falk Wagner (e poi per Hans Joas), anche qui si assiste al un passaggio da un modello dottrinale di comprensione del Cristianesimo (che per secoli ha costituito il protocollo della teologia fondamentale – *preambula fidei*), ad una percezione stilistica della cristologia e dell’identità cristiana. I risvolti sistematici dell’adozione di questo principio architettonico, così come la calibratura della sua coerenza con gli elementi costitutivi del canone biblico e della tradizione confessante, continuano a costituire l’oggetto della ricerca di Theobald¹⁸.

2.3 Il Cristianesimo come logica a-agnostica.

Dallo sfondo assoluto dell’Inizio alla sua realizzazione

Massimo Cacciari (1944-), una delle voci più note della filosofia italiana attuale, pur dichiarandosi espressamente non credente, mostra da tempo uno spiccato interesse speculativo per la teologia cristiana. Il pensiero di Cacciari si sviluppa essenzialmente come pensiero “critico”, sotto le condizioni di quella “crisi della ragione” propria del pensiero mitteleuropeo a cavallo fra Ottocento e primo Novecento. Alla luce di quanto il filosofo stesso rivela in un’intervista autobiografica¹⁹, si devono distinguere almeno due fasi nel suo percorso: una prima fase riguarda gli anni precedenti il 1968, nei quali egli predilige una *critica al genitivo*, una critica cioè applicata a temi di carattere politico-economico, orientati a contrastare un’interpretazione economicistica, idealistica e sociologista del pensiero di Karl Marx, così come in quegli anni veniva fatta in Italia²⁰.

La seconda fase del suo pensiero critico invece coincide con la pubblicazione nel 1976 del saggio *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. A partire da questa data il criterio della “critica” viene da lui assunto in senso generale e riveste una precedenza rispetto ad ogni sua concreta applicazione. ‘Critica’ sarà la messa in discussione complessiva di ogni fondamento, di ogni ordine di significati predisposti ontologicamente e coinciderà con le forme in cui si è espresso il “negatives Denken”.

La tesi di questo primo decisivo saggio cacciariano è che il sistema classico e il pensiero dialettico abbiano vissuto la loro crisi definitiva proprio ad opera del *negatives Denken*. Esso però, nella molteplicità dei punti di vista e degli approcci che lo hanno

¹⁸ L’intero numero della rivista italiana «Teologia» (32/2007) discute in dettaglio la prospettiva teologica inaugurata da Theobald, a seguito del convegno *Il Cristianesimo come stile. Fare teologia nella post-modernità*, svoltosi nella Facoltà Teologia dell’Italia Settentrionale di Milano, il 30 maggio 2007.

¹⁹ *Pensare il tragico. Intervista con Massimo Cacciari*, a cura di A. M. Baggio, «Nuova Umanità», 42 (1985), 97-106.

²⁰ Esponenti di questo marxismo italiano idealistico sono stati Nicola Badaloni (1924-2005), *Marxismo come storicismo* e Galvano della Volpe (1895-1968). Cacciari in quegli anni si mostra invece a favore del “Marx filosofo dialettico”, sulla scia degli studi del Lukács di *Geschichte und Klassenbewußtsein* e de *L’anima e le forme* e delle tesi antistoriciste di filosofia della storia di Benjamin - testi che hanno segnato la sua formazione.

caratterizzato, non ha portato ad una deriva verso l'irrazionale, non ha avuto cioè un esito semplicemente nichilista, bensì ha rappresentato il «fattore produttivo centrale dell'ideologia contemporanea»²¹. In tal senso egli nel saggio *Dello Steinhof*²² del 1980, guarda alla cultura viennese a cavallo fra Ottocento e Novecento come al laboratorio sperimentale di nuovi linguaggi in ambito artistico, musicale, letterario, psicoanalitico, filosofico ed economico.

Coappartengono alla logica del pensiero negativo dunque un radicale carattere di decostruzione e insieme una forte potenzialità rifondativa. Questa “decostruzione” di ogni forma di *Nomos* da parte del pensiero negativo²³ e insieme la possibilità di adottare nuovi linguaggi di ragionevolezza per esprimere questa ineliminabile crisi, porterà Cacciari ad interessarsi della mistica e della teologia, come luoghi in cui la crisi è stata pensata nella sua radicalità. Eppure il suo interesse per le questioni teologiche non è affatto solo culturale o letterario. Egli intende pensare l'Assoluto cristiano alla luce della *Krisis*. Nel solco della critica di Heidegger ad una teologia che identifica Dio come oggetto, Cacciari si propone di ripensare in modo radicale il *Deus Trinitas* come alternativa al *Deus Esse*. Nella sua interrogazione sul primo cominciamento filosofico infatti²⁴, egli attraversa e supera la riflessione sull'io trascendentale come unica realtà irrelata di Fichte, e infrange il cerchio dialettico di Hegel, per aprirsi, oltre il Neoplatonismo, Eckhart, Cusano e lo stesso *Ab-Grund* di Schelling, verso un “Un-Grund”, un Inizio che, differenziandosi dall'Iniziante, sfugge al regime dell'onto-teologia.

Questo attingere ad un *Arché* precedente la coazione ad iniziare, si ricollega poi al problema della determinazione della libertà di Dio e degli uomini. Per il filosofo veneziano infatti il *Deus-Trinitas* non può essere l'Inizio, ma l'infinita ‘Compossibilità’, la potenza che liberamente, se vuole, può iniziare qualcosa. Una visione rigidamente deduttiva dell'*Esse-Unum* ha portato alla dottrina della ‘creatio ex nihilo’. Essa, a ben guardare, è stata incapace di salvaguardare la differenza e l'alterità, e ha coinciso implicitamente con la logica negazione della libertà dell'atto creativo divino, come dell'esistenza umana. Questo è quanto hanno fatto l'idealismo e il tomismo, ritiene il filosofo.

La tradizione teologica da Agostino fino ad Hegel infatti ha sì affermato che in Dio la relazione non è un *quid* accidentale, ma costitutivo dell'essenza divina. Eppure, sostenere questo senza ulteriori precisazioni, ha portato la teologia a chiudersi in una “logica dell'Uno” in cui l'Atro non è più realmente altro, ma il medesimo, ‘destinato’ a creare in forza della sua stessa dinamica essenziale. In questa luce l'Incarnazione, la Redenzione fino al compimento escatologico risultano l'esito preannunciato di un medesimo nesso dialettico, che ha assunto Hegel come il destino della teologia cristiana.

In una simile concezione, dove il compimento è già anticipato e assicurato nelle premesse, è ancora possibile trovare la libertà, la fede e l'amore? Questo conduce Cacciari, con metodo che egli chiama ‘diaporetico’, a pensare la *Differenza* fra *Unum* e *Esse*, per salvaguardare la libertà dell'atto creativo, dell'Incarnazione fino alla *kenosi* libera del Figlio.

Il risvolto pratico di questa aporia conduce dunque all'alternativa: o un cristianesimo in cui la libertà è vera e pertanto ‘tragica’ e mai assicurata, o un

²¹ Cf. M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976, 8. Sul tema: F. RELLA, *Krisis e Critica*, «aut aut», 159-160 (1977), 127-142.

²² ID., *Dello Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Milano 1980.

²³ ID., *Icone della Legge*, Milano 1985.

²⁴ ID., *Dell'Inizio*, Milano 1990.

cristianesimo in cui la libertà è ‘garantita’ e quindi, in pratica, annullata. La doppia sfida che si apre è quella di ripensare la libertà divina alla luce dell’“Onnipossibilità” dell’Inizio, e declinare il Cristianesimo europeo secondo la categoria della possibilità, oltre ogni necessità.

Questa sfida teoretica innesca poi un percorso speculativo che si ricollega al problema della libertà e all’idea di Europa, nella quale la perdita di un *nomos* comune, lo scenario di decadenza dei presupposti della legge, lo sradicamento di ogni *ethos*, se da una parte spingono Cacciari a prognosticare uno scenario ‘tragico’ che incombe sul mondo in cui viviamo²⁵, dall’altra lo sollecitano a riferirsi alle risorse simboliche cristiane come sentieri interrotti ancora praticabili.

Conclusioni

Il Cristianesimo è stato caratterizzato, fin dalle origini, da una tendenza all’auto-decostruzione. La sua lunga storia, infatti, è segnata da movimenti di ritorno alle fonti, di recupero di un’origine sempre più pura. Ciò è avvenuto sia nella tradizione cattolica, sia nell’atto di nascita del protestantesimo, sia nella critica illuminista laicista. E per questo, la scelta di questa triade di autori non è casuale: essi rappresentano tre diverse tradizioni di appartenenza: protestante (Wagner), cattolica (Theobald), laicista (Cacciari) e appartengono a tre paesi storicamente importanti per la costituzione della mentalità europea (Germania, Francia, Italia).

Nonostante le pur grandi specifiche differenze, questi tre pensatori guardano al cristianesimo avendo alle spalle la tradizione dell’Idealismo tedesco. Essi infatti riprendono, superano e compiono l’idealismo ‘oggettivo’ di Fichte, ‘oggettivo’ di Schelling e ‘assoluto’ di Hegel. Lo riprendono nella forma di una ragione speculativa e dialettica quale intuizione intellettuale dell’Assoluto, capace di cogliere la realtà nella sua totalità oltre le antinomie e le opposizioni della storia; traggono dall’Idealismo il pathos per l’autoriflessione del soggetto conoscente e la visione dell’essenza del Cristianesimo come “religione della libertà”. Nel far ciò però, essi superano anche l’Idealismo, perché intraprendono un nuovo rapporto con la storia concreta, nella quale la riflessione sull’assoluto diventa una tappa importante ma transitoria per il loro cammino di realizzazione intellettuale e pratica della libertà favorita dal Cristianesimo. Per ognuno dei tre autori infatti il criterio della prassi, della storia concreta, assume un ruolo decisivo in vista della declinazione di un Cristianesimo libero che sia per sé stesso a favore della libertà: Cristianesimo come prassi sociale di riconoscimento (Wagner); Cristianesimo come stile o modo di abitare il mondo (Theobald); il *Deus Trinitas* come spazio dei compossibili (Cacciari).

A ben guardare questa triade di autori rappresenta solo un esempio del vasto fenomeno di decostruzione che caratterizza il pensiero del Cristianesimo mitteleuropeo²⁶. Il processo di trasformazione del pensiero sul Cristianesimo infatti è ancora *in fieri* e chiede di essere riconosciuto e interpretato in chiave trascendentale, comunicativa, storica, pratica e politica.

Un futuro ipotizzabile per la significatività della religione cristiana in Europa è solo quello in cui il Cristianesimo stesso si faccia avvocato dell’autentica libertà comunicativa dell’uomo europeo. Questo compito, osservato in prospettiva teologica, non risulta affatto una mera concessione che il cristiano debba fare in favore della

²⁵ Id., *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano 2013.

²⁶ Solo per ricordare alcuni altri nomi, rimandando implicitamente alle loro opere: J. Deridda, R. Girard, J.L. Nancy, G. Agamben, G. Vattimo, M. Perniola.

modernità e neppure un'operazione di accomodamento politico. La ragione più alta invece riposa nella natura del Dio cristiano, un Assoluto che si realizza in tre prospettive personali incommensurabili, e che pure sono uno. È in questa direzione che si apre forse una possibile risposta alla domanda iniziale sollevata dalla sociologia e continuamente posta dalla realtà contemporanea.