

MODERNITÀ E POSTMODERNITÀ
DI FRONTE ALL'ANNUNCIO CRISTIANO. TRE SFIDE

MODERNITY AND POSTMODERNITY
FACING THE CHRISTIAN ANNOUNCEMENT.
THREE CHALLENGES

Marcello Acquaviva

Istituto Teologico Pugliese "Regina Apuliae", Molfetta
ORCID: 0009-0007-8410-4411

Ricevuto: 1° settembre, 2023 / Accetto: 12 dicembre, 2023
DOI: 10.5281/zenodo.11624709

Abstract: L'articolo intende mostrare come il magistero della Chiesa, a partire dal Concilio Vaticano II fino ad oggi, accanto alla sua nativa valenza teologico-pastorale, possiede anche un indubbio spessore culturale, capace di rispondere adeguatamente alle sfide che la mentalità moderna e postmoderna pone nei confronti dell'evangelizzazione. Vengono allo scopo esaminati tre argomenti, ricondotti ad altrettanti autori europei: la storia contro la fede (Lessing), il pensiero contro la persona (Hegel), l'individualismo nichilistico contro la misericordia (Rilke) e vengono sinteticamente forniti elementi utili ad un dialogo critico nei confronti delle tre posizioni evocate.

Parole chiave: Concilio Vaticano II. Storicità dei vangeli. Inizialità di Cristo. Individualismo nichilistico. Misericordia.

Abstract: The article aims to show how the magisterium of the Church, from the Second Vatican Council until today, alongside its native theological-pastoral value, also possesses an undoubted cultural depth, capable of responding adequately to the challenges that the modern and postmodern mentality poses to evangelization. Three topics, traced back to as many European authors, are examined for this purpose: history vs. faith (Lessing), thought vs. person (Hegel), and nihilistic individualism vs. mercy (Rilke), and useful elements for a critical dialogue against the three positions evoked are briefly provided.

Keywords: Second Vatican Council. Historicity of the gospels. Initiality of Christ. Nihilistic individualism. Mercy.

Quando il papa san Giovanni XXIII indisse il Concilio Vaticano II, con la pubblicazione della Costituzione apostolica *Humanae salutis* (25 dicembre 1961), dichiarò apertamente che lo scopo principale dell'evento era quello "di mettere a contatto con le energie vivificatrici e perenni dell'Evangelo il mondo moderno" (Giovanni XXIII, 1976). L'eventuale individuazione di

particolari posizioni dottrinali da combattere sarebbe stata impresa pressoché impossibile da compiere, e comunque contraria allo spirito che il pontefice intendeva dare all'evento conciliare. Si potrebbe forse dire che l'idea trainante era piuttosto simile a quanto affermato, tra gli altri, da un autore cristiano tardoantico, che in una lettera ad un discepolo così affermava:

Io so che non ho mai polemizzato né con i greci né con altri, in quanto credo che sia sufficiente agli uomini buoni se possano conoscere ed esporre la verità tale quale essa è realmente. Infatti, quando una tesi, qualunque essa sia, è stata dimostrata secondo la legge della verità ed è chiara, tutto ciò che è diverso e affetta la verità sarà confutato come cosa contraria a ciò che realmente è, come dissimile e molto più apparente che reale. È dunque cosa superflua che colui che predica la verità polemizzi contro questi o contro quelli. Infatti, ciascuno pretende di possedere la moneta del re, mentre forse non ha che una falsa immagine di una particella della verità; e se tu confuterai questo, un altro e un altro ancora contenderanno intorno alla stessa questione. Ma se si è fatta rettamente la vera dimostrazione ed è rimasta inconfutabile da parte di tutti, tutto ciò che è completamente diverso di per se stesso viene rigettato dalla stabilità invincibile dell'autentica verità. Convinto, io credo, di questo, non ho mai avuto la voglia di parlare contro i greci o contro altri, ma è per me cosa sufficiente, e Dio mi conceda questo, anzitutto di conoscere la verità e poi, conoscendola, di parlarne come si deve (Dionigi Areopagita, 1983, pp. 427-428)

La lunghezza della citazione si giustifica, crediamo, sia con la sua innegabile bellezza, anche letteraria, sia con la sua congruenza con quanto affermato a proposito dello scopo del Concilio Vaticano II. A distanza di quasi sessanta anni dalla conclusione dell'assise conciliare, se ne colgono ancora l'ampiezza di vedute, la profondità di pensiero, la genialità (se fosse lecito usare qui una tale categoria) delle soluzioni indicate, la lungimiranza di prospettiva. È evidente che i documenti conciliari risentono vistosamente del tempo nel quale furono concepiti, redatti e pubblicati; e tuttavia non si può non notare che essi sono ancora straordinariamente contemporanei a tante problematiche che il mondo odierno, pur così vertiginosamente in cambiamento, va ancora attraversando. Per cui, piuttosto che rincorrere singole posizioni di pensiero – come spesso le viene rimproverato – la Chiesa cattolica si ritrova ad avere delle risorse che possono venire incontro a sempre nuove sfide che le vengono poste. Quanto si cerca di mostrare nel presente lavoro è che vi sono delle sfide poste alla comunità credente, e che esse hanno una via di soluzione nella dottrina e nella prassi della Chiesa. Evidentemente, essendo il nostro un contributo teorico, non abbiamo la pretesa di indicare alcuna via pastorale o “pratica” (di questo si occupa, a vari livelli, l'autorità

della Chiesa); semplicemente, intendiamo portare alla luce alcuni nodi teorici che il pensiero moderno e postmoderno ha indicato, spesso con grande efficacia, illuminandoli con quanto l'insegnamento ecclesiale ha presentato. Un'altra evidenza va posta come premessa, ed è che il Magistero della Chiesa non è di natura filosofica, ma pure possiede al suo interno un'intelaiatura concettuale che permette uno spregiudicato confronto con posizioni anche molto diverse. Infine, la scelta di autori vissuti tra il XVIII secolo e l'inizio del XX sta ad indicare la consequenzialità dell'affermazione dionisiana: non siamo qui per polemizzare, ma per studiare, per capire e per formulare delle proposte; e questo, indubbiamente, risulta maggiormente possibile a contatto con pensatori del passato, che hanno compiuto, in un modo o nell'altro, la propria traiettoria umana e di pensiero.

La nostra scelta è caduta su tre autori, portatori a nostro avviso di posizioni di pensiero che hanno potuto essere percepite come sfide all'annuncio cristiano, al kerygma che sta al centro della fede cristiana. Si tratta di G. E. Lessing (1729-1781), G. W. F. Hegel (1770-1831) e di R. M. Rilke (1875-1926). In estrema sintesi si potrebbero così indicare le sfide di cui ci sembrano portatori: *storia contro fede, pensiero contro persona, individualismo nichilistico contro misericordia*. Cerchiamo di svolgere questa tesi con la dovuta attenzione.

1. Lessing: la storia contro la fede

Per prima cosa, bisognerà determinare con precisione l'ambito nel quale ci si muove a proposito degli autori indicati. Per quanto riguarda Lessing, il contesto è evidentemente quello dell'*Aufklärung* germanica, qualificata in un classico studio proprio come "età di Lessing"¹. Questo non è senza significato: i brevi scritti occasionali del nostro autore hanno contribuito in modo deciso a provocare una svolta nel rapporto tra fede cristiana e ragione illuministica². Evidentemente, il "fenomeno Lessing" non è qualcosa di improvviso o di non prevedibile; se *l'antecedente immediato si trova, com'è noto, negli studi eruditi di H. S. Reimarus*, che però si guardò bene

¹ Il riferimento è a Merker (1974).

² L'aggettivo sembra quanto mai opportuno perché, nonostante le pretese totalizzanti della ragione espresse nell'Europa moderna, si trattava pur sempre di *un determinato modello di ragione*, che poteva essere relativizzato, come le vicende culturali successive hanno ampiamente mostrato

dal pubblicare durante la sua vita i risultati delle sue ricerche esegetiche (e questo, più per timore della censura statale che di quella ecclesiastica), lo sfondo più lontano è costituito dal nuovo ambiente spirituale e culturale indotto dalla Riforma luterana. Nei paesi germanici, allora frazionati tra loro, la traduzione della Bibbia in tedesco ne aveva provocato la diffusione praticamente in ogni famiglia; anche a livello di una cultura elevata, non c'era personaggio colto di area tedesca che non si occupasse di questioni legate alla Bibbia. Questo, naturalmente, da un lato era un fattore del tutto positivo, perché la conoscenza della Bibbia non può che portare conseguenze di grande valore, anche culturale. Gli aspetti problematici riguardavano invece la prassi consolidata di una lettura individualistica delle Scritture, secondo il principio detto del "libero esame", che portava ad una serie pressoché illimitata di interpretazioni diverse e finanche opposte di un medesimo passo biblico. A ciò si era aggiunta la spinta derivante da movimenti di rinnovamento spirituale all'interno delle comunità riformate, come fu il caso più influente, quello del *pietismo* (così detto dai "collegia pietatis" fondati nel 1690 da Jakob Spener)³. In tale tipo di spiritualità, i fedeli erano invitati a radunarsi con frequenza a piccoli gruppi nelle case, per leggere brani delle Scritture e interpretarli in senso morale e individuale. Si comprende facilmente che un siffatto tipo di lettura, di per sé praticabile dopo aver compiuto altri passaggi (la Tradizione cristiana parla esplicitamente di quattro sensi della Scrittura, dei quali quello morale è solo il terzo), può condurre a cortocircuiti interpretativi piuttosto imbarazzanti, perché non tutti i passi biblici si prestano ad essere letti *immediatamente* in senso morale. Sicché, paradossalmente, un movimento di rinnovamento spirituale nato per far accostare maggiormente i fedeli alla Bibbia, finiva oggettivamente per spingere verso una revisione del canone biblico, distinguendo tra passi (o libri interi) adatti e non adatti alla formazione morale o, al limite, verso la formazione di un "canone nel canone"⁴.

Non si deve dimenticare, d'altra parte, che anche il pensiero filosofico di alcuni autori tedeschi (si pensi, almeno, a Leibniz e a Wolff), pur presentandosi come conformi ad una mentalità cristiana, erano caratterizzati da una forte e

³ L'influenza del pietismo fu veramente notevole. Si ricordi che a tale movimento spirituale appartenne la madre di Kant.

⁴ Sulla formazione del canone biblico, e in specie neotestamentario, vista come frutto di scelte anche di tipo culturale, ci permettiamo di rimandare al nostro contributo: *Il canone biblico come problema di ermeneutica filosofica* (Acquaviva, 2016).

profonda vena razionalistica. Nell'ambito di queste pagine non è possibile approfondire maggiormente la questione, ma sarà sufficiente ricordare che, messo da parte l'accorgimento dell'analogia (perfezionato nel Medioevo da san Tommaso d'Aquino), il discorso metafisico si era sbilanciato sull'*univocità dell'essere*, finendo con il considerare Dio oggetto di conoscenza (e non suo principio), più grande dell'uomo solo in senso quantitativo (si rammenti la dottrina delle monadi in Leibniz) e non qualitativo. Per cui, se da una parte alcuni razionalisti tedeschi proclamavano l'infallibilità della Bibbia in quanto scritta per ispirazione dell'intelletto più perfetto (quello divino), non mancavano, e diventarono sempre più numerosi, coloro che rilevavano nel testo biblico vari errori di tipo storico, geografico, scientifico, che smentivano dunque l'assunto dei razionalisti. Precisamente questo era il contesto nel quale i filosofi dell'*Aufklärung* svilupparono la loro riflessione critica nei confronti della Bibbia e della fede cristiana⁵.

Il primo bersaglio fu costituito dall'attendibilità storica dei Vangeli, e soprattutto dal "fossato insuperabile" che si credeva di rinvenire tra i racconti evangelici e l'adesione di fede richiesta⁶. Qui s'innesta la critica operata da Lessing nei suoi scritti.

Tra le numerose opere di questo autore, puntiamo la nostra attenzione in particolare su un breve testo, inizialmente apparso anonimo nel 1777, dal titolo *Sul cosiddetto "argomento dello spirito e della forza"* (Lessing, 1973). Il riferimento è all'interpretazione di 1Cor 2,4 compiuta da Origene:

esiste una dimostrazione tutta particolare della nostra dottrina, che è più divina della dimostrazione dei Greci, fondata sulla dialettica. E questa dimostrazione più divina l'Apostolo la chiama dimostrazione 'di spirito e di virtù': di spirito, a cagion delle profezie, che hanno il potere di istillare la fede in chi le legge, soprattutto quando riguardano Cristo; di virtù, a causa dei miracoli soprannaturali, la cui realtà si può documentare con parecchi argomenti, e soprattutto con questo: che le tracce di essi si conservano ancora fresche presso coloro che vivono nella fede del Verbo. (Origene, 1989, p. 45)

Lo "spirito", dunque, si riferisce alle profezie che si vedono compiute in Cristo, la "forza" (o "virtù") è quella visibile nei miracoli che accompagnavano

⁵ A ben vedere, non si trattava di nulla di veramente nuovo. Già alla fine del III secolo d. C. e all'inizio del IV, una critica non dissimile era stata portata alla Bibbia da parte del filosofo pagano Porfirio (2009), nel trattato *Contro i cristiani*, ricostruito nel secolo scorso da A. von Harnack.

⁶ Si riconoscerà qui la distinzione, operata da Leibniz, tra verità di fatto e verità di ragione, a sua volta figlia diretta del dualismo cartesiano.

la predicazione cristiana. Entrambi questi elementi probatori sono considerati inefficaci da Lessing, in quanto

una cosa sono le profezie adempiute alle quali io assisto personalmente, e un'altra le profezie adempiute di cui ho soltanto la notizia storiografica secondo cui altre persone pretendono di aver assistito ad esse. Una cosa sono i miracoli ch'io abbia avuto occasione di vedere e di esaminare personalmente, e un'altra i miracoli di cui ho soltanto la notizia storiografica datami da altri che pretendono di averli visti ed esaminati. (Lessing, 1973, p. 170)

Ora, continua Lessing, “io non mi trovo nelle condizioni di Origene; io vivo nel diciottesimo secolo nel quale non ci sono più miracoli” (Lessing, 1973, p. 172); si dovrebbe dunque credere nelle verità cristiane sulla base di racconti storici. Se i vangeli sono attendibili storicamente (e questo, comunque, sarebbe tutto da accertare), perché renderli il fondamento di verità ben più grandi? “Se nessuna verità storica è suscettibile di dimostrazione, allora nulla può esser dimostrato *per mezzo* di verità storiche. Vale a dire: *casuali verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità razionali*” (Lessing, 1973, p. 174)⁷. Cristo ha ben potuto operare miracoli; ma poiché essi non sono suffragati da miracoli attuali che siano attendibili, siamo posti di fronte soltanto a *notizie* di miracoli, che non possono portarmi alla fede in Cristo, così come l'esistenza storica di Alessandro Magno non porterebbe nessuno a

mettere in gioco qualcosa che abbia grande e duratura importanza, e la cui perdita non sia possibile sostituire. (...) Chi se la sentirebbe, in base a questa credenza, di rinnegare per l'eternità ogni sapere che con essa entrasse in conflitto? Io no, davvero. (Lessing, 1973, p. 175)

⁷ I corsivi sono originali di Lessing. Qui appare evidente la dipendenza dell'autore nei confronti della ricordata distinzione, risalente a Leibniz, tra verità di fatto e verità di ragione.

Con tali premesse, la conclusione s'impone:

Se dunque sul piano storico non ho nulla da obiettare contro la risurrezione di un morto compiuta da Cristo, debbo io per questa ragione ritenere vero che Dio ha un figlio della sua medesima essenza? Quale legame può mai esistere fra la mia incapacità di muovere obiezioni rilevanti contro le testimonianze di quell'evento e l'esser io tenuto a credere qualcosa contro cui la mia ragione si ribella? Se sul piano storico non ho nulla da obiettare contro la risurrezione di Cristo stesso, debbo io perciò ritenere vero che questo Cristo risorto era il figlio di Dio? (Lessing, 1973, pp. 175-176)

Quello aperto tra “casuali verità storiche” e “necessarie verità razionali” è

il brutto, largo fossato che non riesco a valicare, per quante volte io ne abbia seriamente tentato il salto. Chi può costruirmi un ponte, lo faccia, ve ne prego, ve ne scongiuro. Costui si sarà meritato la mia eterna riconoscenza. (Lessing, 1973, p. 177)

Lasciando da parte la conclusione di effetto drammatico, tipica degli scritti di tal fatta in quel periodo storico, la posizione di Lessing è del tutto chiara. Nelle Scritture sedicenti ispirate, noi abbiamo a che fare – nella migliore delle ipotesi – con resoconti storici, più o meno precisi e attendibili, di eventi straordinari; ora, si dà il caso che tali eventi, ai nostri giorni, non accadano più. Come potrò io, lettore moderno, prestare fede a quei racconti e in base ad essi modificare le mie convinzioni più importanti, come quelle su Dio, sull'immortalità, sulla vita stessa? Da questa presa di posizione scaturiscono altre conseguenze piuttosto rilevanti: Lessing ha distinto, rispetto al cristianesimo, una cosiddetta “religione di Cristo”, che sarebbe stata, a suo dire, quella professata da Gesù stesso nella sua vita terrena. È perlomeno sorprendente (ma non poi tanto) che Lessing non venga sfiorato dal dubbio che Gesù potesse aver professato la fede d'Israele, come una lettura dei vangeli scevra da pregiudizi ampiamente documentati; ma egli crede di discernere in Cristo i tratti di una religione tutta interiore e di alta moralità, conforme – si direbbe – agli ideali moderni, sicché le cosiddette religioni rivelate sarebbero quasi del tutto convenzionali, frutto di artifici umani, e come tali destinate con il passare del tempo a sparire. Del resto, proprio Lessing, che da questo punto di vista va considerato l'iniziatore del moderno indifferentismo religioso⁸,

⁸ Su questo punto ci permettiamo di rimandare al nostro saggio *L'indifferentismo religioso* (Acquaviva, 2011), ove si riportano e si discutono alcuni testi di Lessing.

prevedeva l'avvento di un *terzo testamento*, sulla scorta del millenarismo di Gioacchino da Fiore, come ha ben saputo discernere H. de Lubac, che avrebbe superato i primi due. Dovendo ogni essere umano percorrere tutto l'itinerario spirituale dell'umanità, risulta evidente che una sola vita terrena è del tutto insufficiente allo scopo; così, verso la fine della sua opera più matura, *L'educazione del genere umano* (1780), Lessing avanza la proposta della fede nella reincarnazione. Ma forse si direbbe tutto in breve ricordando che il nostro autore era uno dei maggiori esponenti della massoneria tedesca. In questo modo molti aspetti del suo pensiero vengono ad essere illuminati in maniera decisiva. Ma il tentativo di appiattire la fede cristiana a storiografia rimane, e la questione non è per nulla chiusa sul piano della vita di molte persone, anche se dal punto di vista teorico può dirsi essere stata affrontata e risolta.

Si potrebbe ricordare in proposito il contributo di S. Kierkegaard (1813-1855), che nella sua principale opera filosofica, la *Postilla conclusiva non scientifica* (1846), si impegna a lungo sulla "questione di Lessing", equiparandola senza mezzi termini ad una forma di razionalismo, o di "pensiero speculativo". Con queste categorie, il filosofo danese intendeva prendere le distanze da qualunque tipo di pensiero oggettivante, che si avvicini a Cristo come ad un oggetto di studio e lo voglia "comprendere" con i propri concetti. In realtà, Cristo si presenta in maniera unica, non paragonabile ad alcun altro personaggio storico, e quando lo si incontra se ne percepisce l'assoluta singolarità; perciò, davanti a lui l'essere umano si gioca tutto: la vita, la felicità, l'eternità. Questa, poi, non è un fatto quantitativo, per cui ci vorrebbero molte vite terrene per esserne degni; è invece un fatto qualitativo, essenziale, sempre compresente al nostro tempo storico. L'atteggiamento giusto di fronte a Cristo, perciò, è quello che Kierkegaard qualifica come "soggettivo"; evidentemente, non si tratta qui di un arbitrario soggettivismo, ma della "passione infinita" con la quale il tema della mia vita e della mia felicità eterna va affrontato. Perciò lo storicismo di Lessing è del tutto fuori bersaglio: nessuno può invocare un altro perché creda al posto suo o gli costruisca improbabili ponti per attraversare il "largo fossato" che ci sarebbe tra fede e storia. La fede è qualcosa che riguarda ognuno personalmente, come fu di Abramo (si ricordi *Timore e tremore* dello stesso Kierkegaard⁹), ma pur sempre *dentro una comunità*, nella quale si vede la Parola proclamata che prende carne e si compie nei fedeli radunati. I

⁹ Si ricordi che in questo testo, datato 1843, la fede viene qualificata come "rapporto assoluto con l'Assoluto".

miracoli fisici saranno pure diventati più rari, ma quelli morali continuano ad essere sotto gli occhi di tutti¹⁰.

2. Hegel: il pensiero contro la persona

Si comprende da sé che, se la sezione precedente di questo lavoro fosse stata adeguatamente sviluppata, avrebbe assunto dimensioni indominabili; a maggior ragione questo si potrebbe dire per questa seconda parte. Il solo fatto di trattare un aspetto del pensiero di Hegel, per il quale “il vero è l’intero”, ci espone a rischi tutt’altro che trascurabili. Ma, per l’economia del discorso, correremo questo rischio e punteremo la nostra attenzione su un argomento preciso. È noto che Hegel fu studente di teologia presso l’Università di Tubinga, e che il suo interesse teologico non venne mai meno, anzi, si manifesta, pur vistosamente mutato di segno, pressoché ad ogni passo del suo sistema. È anche noto che il sistema filosofico hegeliano non è nato tutto compiuto, come Atena dalla testa di Zeus, ma ha avuto un lungo travaglio speculativo e interiore. Intanto non è più possibile, nella ricostruzione della parabola filosofica di Hegel, ignorare la sua stagione giovanile, costituita essenzialmente da un *corpus* di scritti risalenti agli anni 1793-1800, pubblicati però solo nel 1907 da H. Nohl, con l’eloquente titolo *Theologische Jugendschriften*¹¹. Esattamente in questi scritti si comincia a sorprendere l’atteggiamento che accompagnò il filosofo di Stoccarda in tutto il suo itinerario di pensiero nei confronti del cristianesimo e di Cristo stesso. Non è possibile compiere un’approfondita disamina di questi scritti, per lo più di carattere frammentario, ma possiamo cogliere alcuni luoghi che hanno una loro rilevanza per il nostro scopo.

¹⁰ Sia permesso qui rimandare al nostro saggio *Camminare insieme come persone nuove. Percorsi ecclesologici nella luce di una ragione allargata* (Acquaviva, 2022), specialmente 262-270. A queste pagine si rimanda per la lettura di alcuni passi della *Postilla conclusiva non scientifica* sul nostro argomento. Si ricordi che, quale che sia il punto di partenza scelto per interpretare il pensiero di Kierkegaard, vanno tenute presenti tutte le sue opere: non solo quelle pseudonime di argomento filosofico (la “comunicazione indiretta”, come lo stesso autore la qualifica), ma anche (e diremmo soprattutto) gli scritti edificanti (la “comunicazione diretta”, svolta con il proprio vero nome) e le carte personali, prima di tutto il monumentale *Diario*. Così, per esempio, il lavoro preliminare svolto nella *Postilla* trova il suo compimento nelle opere edificanti *Atti dell’amore* (1847) ed *Esercizio di cristianesimo* (1850), che suppongono evidentemente l’inserimento vitale di una soggettività credente in un contesto comunitario concreto.

¹¹ Si ponga mente alla circostanza che pensatori come Kierkegaard e come Nietzsche non conobbero questi scritti di Hegel.

È senz'altro degno di interesse il fatto che, a più riprese, il giovane Hegel abbia istituito un confronto tra Gesù e Socrate, a tutto vantaggio di quest'ultimo. Hegel era un profondo conoscitore della lingua e della civiltà greca classica, e non mancava di apprezzarne i grandi esponenti. Erano, quelli del nostro filosofo, i tempi nei quali si riteneva che la mentalità greca fosse tutta permeata di olimpica serenità e di un senso positivo della vita¹²; per cui non ci stupiremo, leggendo il primo frammento dello scritto *Religione popolare e cristianesimo* (1793-95), di imbatterci nella conclamata preferenza di Hegel per la “religione popolare” greca rispetto al cristianesimo. Il secondo frammento introduce questo confronto tra Cristo e Socrate. Quest'ultimo non ebbe un numero fisso di discepoli (l'allusione è evidentemente ai Dodici), né pretese da loro che facessero vita comune con lui. I discepoli di Socrate non furono formati al martirio e alla sofferenza, ma “al commercio e alla vita” (Hegel, 1977, Vol. I, p. 64; 1907, p. 33). Socrate non diede a nessuno l'occasione di stupirsi, o di scandalizzarsi, del suo insegnamento e, soprattutto, morì da greco, parlando con i suoi discepoli dell'immortalità dell'anima e rivolgendosi alla ragione e alla fantasia. Non volle offrire certezze sull'aldilà, talché, anche se fosse risorto, non sarebbe apparso come tale ai suoi discepoli, perché questi erano spiriti forti, non bisognosi di conferme.

Ma, evidentemente, il confronto con Socrate – ripreso anche altrove, come si vedrà – era solo un pretesto che Hegel trovava utile per esternare il suo malessere nei confronti di Cristo. Fatte salve le espressioni formalmente positive e riconoscenti verso Gesù (uno studente di teologia non poteva, almeno esternamente, spingersi troppo oltre), già da giovane Hegel coltivava un sordo risentimento nei riguardi della persona del Figlio incarnato di Dio. Nel medesimo scritto appena ricordato, infatti, accanto alla formulazione di convenzionali sentimenti di gratitudine verso chi ha sofferto per il genere umano, si legge: “come se milioni di persone non si fossero sacrificati per scopi più modesti, offrendosi sorridenti, senza sudare freddo e sangue, con gioia, per il loro re, la loro patria, i loro cari, come se fossero morti per tutto il genere umano” (Hegel, 1977, Vol. I, p. 91; 1907, p. 59).

Come hanno fatto moltissimi altri autori, Hegel passa in rassegna alcuni fatti storici nei quali la luce del Vangelo non aveva brillato come ci si sarebbe potuto aspettare; di fronte all'obiezione che quei fatti non

¹² Come è noto, fu Nietzsche a cominciare a smantellare questo mito, cominciando con il suo primo libro, *La nascita della tragedia* (1872).

potevano e non possono fornire un'idea adeguata di che cosa in realtà sia il cristianesimo, il giovane studioso, ironicamente risponde: "Chi scrive intorno alla religione cristiana è costantemente esposto al pericolo di essere incolpato di farsi una rappresentazione inesatta del fine e dell'essenza di questa religione; e a ciò che si trova esposto nella rappresentazione che egli se ne fa, è subito pronta la replica che questo non riguarda la religione cristiana, ma solo una determinata rappresentazione di essa. Ma si indichi almeno la trattazione in cui uno possa con sicurezza incontrare il sistema puro della religione cristiana!" (Hegel, 1977, Vol. I, p. 92; 1907, p. 60). qui è già più chiaro lo scopo della ricerca e dello studio del giovane Hegel: non incontrare la persona viva di Gesù Cristo, che del resto per lui soccombe nel confronto con altri ideali umani, ma avere di fronte un "sistema puro" da analizzare oggettivamente, ed eventualmente sottoporre a critica attraverso strumenti concettuali da lui forgiati.

L'unico scritto completo della raccolta hegeliana è una *Vita di Gesù*, risalente al 1795, consistente in una pesante parafrasi moralistica del testo evangelico. Si potrebbe forse affermare che, se Kant avesse avuto interesse a scrivere una biografia di Gesù, l'avrebbe concepita in termini non dissimili da quelli usati dal venticinquenne studente di teologia in Tubinga. Non è il caso qui di seguire il dettato di questo scritto; è sufficiente ricordare un dato ben prevedibile, vale a dire che esso si conclude con la morte e sepoltura di Gesù, senza alcun riferimento ad eventi successivi, il che pone questa *Vita* sullo stesso livello di altre biografie di personaggi del passato.

Piuttosto, il frammento *Positività della religione cristiana* (1795-1800) contiene un attacco frontale alla fede cristiana che mostra la radice del problema in Hegel, soprattutto per ciò che concerne la persona di Gesù Cristo. Ciò che il filosofo tedesco rifiuta (e lo farà anche nella fase matura del suo pensiero) è che una singola persona, ai suoi occhi limitata e incapace di racchiudere l'universalità della realtà, possa costituire il criterio della verità e del bene. In altri termini, Gesù va considerato come un saggio illuminato, al limite – come dirà Hegel negli anni del suo sistema dispiegato – come l'esempio perfetto di unione dell'umano con il divino, una sorta di avanguardia dell'umanità che attraverso il pensiero filosofico (il suo, naturalmente) riguadagna la propria essenza divina che le appartiene nativamente, ma che ha alienato con inutili e dannose circonvoluzioni di una ragione autolimitantesi e deviata. Nello scritto di cui parliamo si legge infatti:

Le stesse dottrine etiche divenute ora positive, cioè obbligatorie non per se stesse ma perché comandi di Gesù, persero il criterio interno della loro necessità e con ciò furono poste sullo stesso livello di ogni altro comando positivo specifico, di ogni ordine esterno, motivato dalle circostanze e dalla prudenza; e la religione di Gesù divenne una dottrina positiva sulla virtù, il che è certo un concetto contraddittorio. (Hegel, 1977, Vol. II, p. 250; 1907, pp. 165-166)

Gesù, in altri termini, mirava a superare la legge giudaica positiva, piena cioè di precetti esterni, ed instaurare una religione interiore, basata sulla spontaneità del bene; ma l'atmosfera del suo tempo, colma di venefiche esaltazioni messianiche, fece sì che Gesù fosse considerato di più rispetto alle dottrine da lui insegnate¹³. Dopo la morte di Gesù, i suoi ottusi discepoli applicarono alla sua dottrina i rigidi criteri di esclusività che già caratterizzavano la fede giudaica, e gradualmente, con la crescita numerica della "setta", diminuiva l'unione e la fratellanza tra i membri, spariva la comunione dei beni e cominciava l'arricchimento smodato dei capi della comunità. Come si vede, è applicato qui uno schema piuttosto superficiale e semplicistico per interpretare la persona di Gesù e l'inizio della storia della Chiesa.

L'antisemitismo già presente negli scritti precedenti viene pienamente alla luce nell'ultimo degli *Scritti teologici giovanili*, intitolato *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1798-99). Per esercitare adeguatamente la critica al cristianesimo, Hegel pensa bene di cominciare da Abramo, qualificato come un uomo incapace di amare, come mostra l'episodio del sacrificio di Isacco, e come un fanatico monoteista, che trasmise questa vana esaltazione ai suoi discendenti, fino a Mosè, il rigido legislatore di un popolo di schiavi incapace di vivere liberamente e in modo spirituale. Gesù ha cercato di condurre questo popolo rozzo e primitivo oltre la legge, eliminando l'aspetto obbligante della legge (questo sarebbe lo spirito del discorso della montagna); si direbbe che Hegel consideri Gesù "un'anima bella", al di sopra di ogni legge e di ogni obbedienza che non sia quella della propria interiore spontaneità.

Al termine di questo scritto, Hegel enuncia una tesi che si ritroverà, senza troppe modifiche, nella maturità del suo pensiero:

la fede nel divino è possibile solo in quanto il divino è nel credente stesso che ritrova se stesso, la sua propria natura, in quello in cui crede, sebbene non abbia coscienza che quel che ha trovato è la sua propria natura. (Hegel, 1977, Vol. II, p. 425; 1907, p. 313)

¹³ Qui Hegel istituisce un nuovo paragone tra Gesù e Socrate: questi fece sì che i suoi discepoli lo amassero a causa della sua virtù, non già che la virtù fosse amata a causa di lui.

Gesù è dunque quell'uomo attraverso il quale si rende più manifesta l'identità tra natura umana e natura divina, che ora va riconquistata mediante "la fatica del concetto", come il sistema hegeliano mostra ampiamente.

C'è però un ultimo confronto che è utile ricordare, ed è quello tra Gesù ed Eracle; anche quest'ultimo fu divinizzato, ma il culto che gli si rende riguarda solo la sua apoteosi, non le fatiche sostenute in terra, mentre i cristiani adorano Gesù risorto, ma anche – che abominio! – il Crocifisso, e anche tutti gli stadi attraversati da Gesù nella sua vita terrena. Questo è indice di miseria intellettuale, di rozzezza, di ristrettezza spirituale; perciò: "l'oggetto non divino – la croce, ndr –, per il quale anche si richiede culto, non diviene mai divino pur con tutto lo splendore che irradia" (Hegel, 1977, Vol. II, p. 451; 1907, p. 337).

Che Hegel, anche nel suo avvicinarsi alla maturità del suo pensiero, fosse ancora prigioniero della "questione di Lessing", può essere facilmente notato nella conclusione di un suo articolo risalente al 1802, intitolato *Fede e sapere* (Hegel, 1990). Qui il bersaglio è costituito dall'evento della passione e morte di Cristo. Hegel sa bene che, in virtù della comunicazione degli idiomi, si può ben affermare che nel giorno di venerdì santo *Dio stesso è morto*, come annuncia solennemente un inno luterano che viene cantato in quella liturgia. C'è un problema, però: come può un evento chiuso nel suo essere-accaduto nel passato diventare mio contemporaneo? (Ricompere qui la problematica sollevata da Lessing). La "geniale" soluzione consiste nel togliere l'evento della passione di Cristo dalla fattualità storica ed eternizzarlo tramite la potenza del *concetto*, per dar vita ad un *Venerdì Santo speculativo*, che possa sempre fare presente alla ragione umana l'assenza di Dio, in altri termini fare i conti con *la morte di Dio*. Ecco le precise parole di Hegel:

Ma il puro concetto, ossia l'infinitezza come abisso del nulla, in cui ogni essere sprofonda, deve designare il dolore infinito – dolore che esisteva in precedenza nella cultura solo storicamente e come quel sentimento su cui riposa la religione dei tempi moderni, il sentimento: Dio stesso è morto, quello stesso sentimento che era stato, per così dire, espresso solo empiricamente nella frase di Pascal: *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme* – come mero momento dell'idea assoluta, ma anche niente di più che un momento; e così a ciò che era ancora, all'incirca, o precetto morale di un sacrificio dell'essere empirico o il concetto dell'astrazione formale, il concetto deve dare un'esistenza filosofica, deve dunque dare alla filosofia l'idea della libertà assoluta, e con ciò la Passione assoluta o il Venerdì Santo speculativo, che fu già storico, e deve ristabilire quest'ultimo in tutta la verità e la durezza della sua assenza di Dio. È solo da questa durezza – poiché il carattere più sereno, più superficiale e più singolare sia delle filosofie dommatiche che della religione naturale

deve scomparire – che la suprema totalità in tutta la sua serietà e dal suo più riposto fondamento, abbracciando tutto contemporaneamente, e nella più serena libertà della sua figura, può e deve risuscitare. (Hegel, 1990, pp. 252-253)

Può essere utile esprimere qui brevemente alcune considerazioni in proposito. Questo testo impressionante mostra subito, già ad un primo sguardo, che il tema della “morte di Dio”, solitamente attribuito a Nietzsche (e infatti in questo filosofo compare non meno di trenta volte, secondo diverse declinazioni), circolava in Germania già da tempo; prima di Hegel è possibile cogliere questo argomento nel romanzo *Siebenkäs* (1796), di J. P. Richter, e nel romanzo *Iperione* (1797) di F. Hölderlin. In Hegel, evidentemente, si tratta di un atto di sovranità della ragione nei confronti della realtà e di Dio stesso; è la ragione, infatti, a porre il concetto della morte di Dio, ed è essa stessa a stabilire che Dio può e deve risuscitare. Solo cinque anni dopo aver pubblicato questo testo, Hegel diede alle stampe la *Fenomenologia dello Spirito* (1807), sorta di “storia della salvezza” della coscienza espressa in figure. Proprio qui si riscontrano significative conferme dell’ipotesi interpretativa che stiamo delineando: nella figura della Coscienza infelice (a causa della sua scissione, che la sdoppia tra finito e infinito, come accade – secondo Hegel – nell’ebraismo e nel cristianesimo medievale) si assiste al reiterato tentativo, da parte della coscienza, di attingere l’infinito, finché non riesce a vedere che *l’infinito nasce da lei, Dio nasce in realtà dal pensiero umano, il finito dà origine all’infinito*¹⁴; Hegel procede poi a compiere una *parafrasi speculativa del Simbolo niceno-costantinopolitano*, trasformando le verità di fede in concetti filosofici; riprende un mito gnostico secondo il quale il primo figlio di Dio era Lucifero, accantonato dopo la sua ribellione e sostituito da un altro, che comunque non è l’Unigenito, né il Primogenito. Se a ciò si aggiunge quanto affermato nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, nella *Scienza della Logica* (con la visione parodistica e conflittuale della Trinità) e nelle *Lezioni di filosofia della religione*, si potrà constatare che Hegel, riconoscendo alla religione un posto preciso, e con ciò stesso limitato, ha realmente sostituito la persona di Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato, con il (proprio) pensiero divinizzato. Questa filosofia non è atea, tutt’altro, ma, considerata con discernimento, è piuttosto empia, trattandosi di una moderna gnosi. Ciò che avviene nel sistema hegeliano a

¹⁴ Non sarà certo difficile riconoscere qui il germe speculativo dell’intera riflessione filosofica di Feuerbach, che del resto fu allievo di Hegel.

proposito di Gesù Cristo sembra stare in stretto rapporto con il destino dell'io empirico: tutto comincia con l'affermazione assoluta dell'io, fino a fargli assumere proporzioni elefantache e pretese ontotetiche su tutta la realtà; poi, a partire dallo studio delle entità sopraindividuali nello Spirito oggettivo (famiglia, società civile, Stato soprattutto), l'individuo scompare, riassorbito nella sfera dello Spirito impersonale; al tempo stesso, dialetticamente, l'io è responsabile della comparsa dell'infinito, non più astratto o alienato come nelle due prime parti del sistema (Idea e Natura), ma nella "concretezza" (le virgolette sono d'obbligo) dello Spirito onniavvolgente e impersonale che sta prendendo forma attraverso la consapevolezza dei singoli io destinati a fondersi in esso, sicché propriamente Dio non è, ma sarà, quando tutti gli esseri umani si saranno riappropriati, sotto la guida della filosofia hegeliana, della propria essenza infinita. Anche senza entrare in altri dettagli, che non farebbero che confermare questa lettura, è possibile constatare come lo spirito di sistema abbia del tutto assorbito la persona. Si comprende come questa pretesa totalizzante del sistema hegeliano abbia da un lato fornito l'arsenale concettuale a tutte le dittature del XX secolo, qualificando lo Stato come "l'ingresso di Dio nel mondo"; dall'altro, come abbia motivato tutte le proteste a sfondo personalistico, da Kierkegaard in avanti¹⁵.

Nel XX secolo, senza fermarsi in modo particolareggiato su tutta questa serie di dati, un pensatore cristiano come R. Guardini, considerato giustamente come uno dei precursori del Concilio Vaticano II, ebbe ad insistere particolarmente su quella che chiamava la "inizialità" (*Anfanghaftigkeit*) di Gesù Cristo, inaccessibile a categorie storiche, psicologiche e filosofiche prefabbricate che pretendano di "comprenderlo" dal di fuori: è lui, casomai, a fornire la chiave per entrare in comunione con la sua persona, è lui l'essenza del cristianesimo, e fuori di lui nulla c'è che possa qualificarsi come cristiano¹⁶. Non sembra qui necessario seguire gli sviluppi di queste riflessioni nel magistero conciliare. Sta di fatto che questo rovesciamento di prospettiva

¹⁵ C'è da ribadire come proprio questa protesta contro il sistema hegeliano e il modello di ragione che gli è sotteso motiva la *vis polemica* e anche le scelte linguistiche e concettuali del filosofo danese.

¹⁶ Nella vasta produzione di Guardini, si potrebbero allo scopo ricordare: *La visione cattolica del mondo* (1923); *L'essenza del cristianesimo* (1929); *La realtà umana del Signore* (1958); *Tre interpretazioni scritturistiche* (1958); *Il messaggio di san Giovanni* (1962). L'autore si ferma, tra l'altro, a considerare quelli che chiama "passi di assolutezza" presenti nel Nuovo Testamento, e che rivelano più direttamente l'unicità di Cristo: Mt 11,25-30, Mt 25,31-46 e l'intero cap. 6 del vangelo di Giovanni. Egli sottolinea, con pacata fermezza, che la gnosi è stata nemica della fede cristiana fin dalle origini, come appare nel Prologo giovanneo (specialmente in 1,14) e nell'intera prima lettera di Giovanni.

si rivela, tanto negli scritti guardiniani, quanto nella riproposizione conciliare del kerygma, come particolarmente efficace e adatta ad evitare l'assorbimento della persona di Gesù Cristo nei viluppi speculativi risalenti a Hegel e alla complessa *Wirkungsgeschichte* che ne è seguita.

3. Rilke: individualismo nichilistico contro misericordia

Questa terza e conclusiva parte del nostro lavoro punta l'attenzione su un autore ben particolare, che non è stato un filosofo, quanto piuttosto un poeta e scrittore, vale a dire, come già anticipato, R. M. Rilke. Tuttavia, questo talentuoso poeta non è per nulla fuori posto, nella presente rapida rassegna, e ciò essenzialmente per due motivi: i suoi scritti, tanto in poesia quanto in prosa, testimoniano un grado di riflessione non indifferente e degno di considerazione; inoltre, pur provenendo da una famiglia cattolica, Rilke ha pubblicamente rinnegato la fede ricevuta e si è attestato su posizioni abbastanza singolari dal punto di vista religioso e filosofico. Anche qui ci si perdonerà di non entrare in soverchi dettagli ricostruttivi, ma di puntare direttamente al centro della questione, premettendo solo alcuni indispensabili dati¹⁷.

Come accennato, Rilke fu educato, abbastanza rigidamente, in una famiglia cattolica e, fino ad un certo punto, fece propria la formazione ricevuta. Nell'arco della sua produzione, le poesie di argomento religioso, e specificamente di ispirazione biblica sono numerosissime; ricorderemo soltanto, a mo' di esempio, i componimenti relativi al ciclo intitolato *Vita di Maria*, davvero sorprendente sul piano estetico e contenutistico, che però poi il poeta disconobbe, non inserendolo più nelle raccolte delle proprie pubblicazioni. Senza intendere fare della psicologia d'accatto, sembra tuttavia importante ricordare, anche per interpretare rettamente certi snodi della vita di Rilke, che egli da fanciullo conobbe la croce della separazione dei genitori. Il suo stesso matrimonio, pur non essendo particolarmente infelice o burrascoso, finì con lo sfociare in un identico esito. Gradualmente, ma sempre più decisamente, Rilke finì per ripudiare del tutto la fede cristiana, pervenendo anche ad esiti di rabbioso rifiuto (come nella *Lettera del giovane lavoratore*, 1922, in cui lo scrittore si ribella fortemente contro quella che chiama "l'intrusione" di Cristo

¹⁷ Per maggiori sviluppi, sia concesso rimandare a *Il suicidio di Narciso* (Acquaviva, 2013).

nella vita delle persone, in particolare riferendosi qui alla morale sessuale) e, in positivo – se così si può dire – pervenendo ad un’ambigua religiosità, nella quale gli angeli, più somiglianti a quelli dell’islam che non a quelli della tradizione biblica, secondo la sua stessa ammissione, rimangono l’unica cifra della trascendenza. Nel suo capolavoro poetico, consistente nelle dieci *Elegie duinesi*, Dio è nominato solo tre volte, e in modo tale da non apparire davvero decisivo; piuttosto, in quei testi Dio appare come una vaporosa proiezione dell’io del poeta¹⁸. Indubbiamente, l’io di Rilke è caratterizzato da una forte consapevolezza di sé e del proprio valore artistico, che sconfinava nel narcisismo, nel culto di sé e in un illimitato egocentrismo. Si direbbe che nell’opera di Rilke si riscontri lo sviluppo anomalo dell’io moderno, che finisce con l’occupare tutto lo spazio disponibile e non ammette seriamente la presenza di altri ‘io’ accanto a sé. Ma, allo stesso tempo, Rilke è figlio di quella “morte di Dio” che, dopo un secolo di gestazione, Nietzsche aveva portato ad essere di pubblico dominio; e proprio Rilke tocca con mano che la morte di Dio porta con sé la morte dell’uomo, non in modo tematicamente concettuale, ma certo con lucidità impressionante.

Dal punto di vista filosofico, Rilke, grazie anche alle molteplici letture compiute e diligentemente annotate, ha respirato quest’aria della dissoluzione dell’io, attraverso la *Gaia scienza* e lo *Zarathustra* di Nietzsche, come pure le febbrili pagine di Ernst Mach, esponente di primo piano dell’empiriocriticismo. Fin dalla stesura del suo unico romanzo, *I quaderni di Malte Laurids Brigge* (1910), ci imbattiamo in una visione allucinata, nella quale l’io è incapace di unificare le percezioni e le sensazioni. Qui, verso la fine, troviamo una sorprendente e triste lettura della parabola del figlio prodigo che si legge in Lc 15,11-32. Ne presentiamo i tratti essenziali.

La tesi, enunciata all’inizio di questa rilettura, è che il figlio prodigo fu colui che andò via da casa per sfuggire all’amore. Rilke svolge questa tesi in modo esteticamente ineccepibile ed accattivante, talché solo ad una lettura attenta se ne svela l’intenzione profonda: essere amati è meraviglioso, ma solo finché si è bambini, vale a dire finché non c’è ancora la responsabilità di ricambiare l’amore, di dare a propria volta ciò che si è ricevuto. Se un uomo, non più fanciullo, accetta di essere amato, questo lo umilia, lo degrada, gli toglie dignità e libertà, lo fa dipendere dagli altri. Così il giovane ha corso a perdifiato, lontano da coloro che desideravano amarlo, alienandosi in

¹⁸ Un volume ormai classico per l’interpretazione filosofica delle *Duinesi* è quello di Guardini (2003).

avventure fantastiche che gli permettevano di essere qualsiasi cosa volesse. È andato via il giorno del suo compleanno, mentre i familiari preparavano la festa per lui, con l'intenzione di non tornare più e con il proposito di "non amare mai, per non porre nessuno nella situazione terribile d'essere amato" (Rilke, 2004, p. 206). Se il protagonista protesta contro questa atmosfera che sente falsa, non lo fa in nome di rapporti più autentici, ma di un radicale individualismo, che pure a parole diceva di combattere. È la rivendicazione di poter rimanere sempre una sorta di "battitore libero" della vita, senza mai dover compiere una scelta impegnativa e duratura, nella coscienza che l'amore ricevuto dagli altri impegna terribilmente a ricambiare tale dono. Nella sua fuga, il giovane ammette di non aver mantenuto il proposito di non amare, accorgendosi peraltro che amare è dispendioso a livello di energie spirituali, oltre che fisiche, ed è, soprattutto, una violazione della libertà della persona amata. Anche le squallide avventure avute con molte donne lo avevano posto nella orribile condizione di essere riamato. Quando si decise a trovare lavoro come pastore di pecore, l'ambiente favorisce in lui una sorta di ricerca di Dio, ma credette di percepirne l'estrema lontananza. Egli pregò – o piuttosto cercò di esercitare una pressione su Dio – di essere amato così com'era, intendendo però di volere essere benedetto "dall'alto" (qualunque cosa questo significhi) nella propria condizione che non intendeva in alcun modo cambiare. E quando tornò a casa, s'inginocchiò, sì, davanti al vecchissimo padre, ma solo per scongiurarlo di non amarlo; ma ancora una volta fu frainteso e venne perdonato. Intuì che nessuno in realtà lo capiva, solo Uno – Dio – ne sarebbe stato capace, ma non voleva. Questa è la conclusione dell'intero romanzo, che finisce con il gettare su Dio la responsabilità di non essere capito e amato a proprio modo.¹⁹

Davanti a queste contorte teorie, sia pure affidate a moduli espressivi poetici e narrativi – dunque non esplicitamente concettuali – c'è di che sentirsi smarriti. Tanto più va apprezzata la linea continuativa del magistero della Chiesa, che, pur non entrando in questioni particolari, ha tuttavia fornito delle linee portanti anche in merito a quanto abbiamo appena ricordato.

Potremmo dire che i vescovi di Roma susseguiti sulla sede di Pietro hanno indicato delle vie sicure dal punto di vista dottrinale e promettenti dal punto di vista pastorale. Già nel discorso inaugurale del Concilio Vaticano

¹⁹ Del resto, anche alle molte donne che lo avvicinarono dopo la rottura del matrimonio, Rilke chiedeva di rispettare la sua solitudine e di non fargli "violenza" amandolo.

II, l'11 ottobre 1962, san Giovanni XXIII ebbe ad affermare che ai nostri giorni “la Sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia piuttosto che della severità” per affrontare i mali contemporanei. Dal canto suo, san Giovanni Paolo II emanò, il 30 novembre 1980, l'enciclica *Dives in misericordia*, che, rileggendo appunto la parabola del figlio prodigo, mostrava la decisiva importanza dell'amore di Dio a contatto con il peccato umano (la misericordia, esattamente) per la riaffermazione della dignità umana. Forse è opportuno rileggere un passaggio che può ritenersi fondamentale in questo documento magisteriale:

Ecco, il padre è consapevole che è stato salvato un bene fondamentale: il bene dell'umanità del suo figlio. Sebbene questi abbia sperperato il patrimonio, è però salva la sua umanità. Anzi, essa è stata in qualche modo ritrovata. (...) Proseguendo, si può dunque dire che l'amore verso il figlio, l'amore che scaturisce dall'essenza stessa della paternità, obbliga in un certo senso il padre ad aver sollecitudine della dignità del figlio. Questa sollecitudine costituisce la misura del suo amore (...). Tale amore (*agape*) è capace di chinarsi su ogni figlio prodigo, su ogni miseria morale, sul peccato. Quando ciò avviene, colui che è oggetto della misericordia non si sente umiliato, ma come ritrovato e “rivalutato”. Il padre gli manifesta, innanzitutto, la gioia che sia stato “ritrovato” e che sia “tornato in vita”. (§ 6)

C'è di che stupirsi per la profondità della riflessione – che prosegue –, capace di toccare, senza riferimenti espliciti e tanto meno polemici verso alcuno, punti veramente nevralgici del rapporto delle persone umane con Dio. E c'è anche da domandarsi che tipo mai di esperienza di Dio e del suo amore abbiano fatto le persone, più o meno famose, che sembrano rifiutare questo amore trasformante e personalizzante che proviene da Dio. Non dimentichiamo che proprio san Giovanni Paolo II istituì, nel Giubileo dell'anno 2000, la festa della Divina Misericordia, e che Dio lo chiamò a sé nei primi vesperi di quella festa, nel 2005.

Il papa Francesco, nell'indire il giubileo straordinario della misericordia, così espresse i fondamenti di questa verità:

Abbiamo sempre bisogno di contemplare il mistero della misericordia. È fonte di gioia, di serenità e di pace. È condizione della nostra salvezza. Misericordia: è la parola che rivela il mistero della SS. Trinità. Misericordia: è l'atto ultimo e supremo con il quale Dio ci viene incontro. Misericordia: è la legge fondamentale che abita nel cuore di ogni persona quando guarda con occhi sinceri il fratello che incontra nel cammino della vita. Misericordia: è la via che unisce Dio e l'uomo, perché apre il cuore alla speranza di essere amati per sempre nonostante il limite del nostro peccato. (Francesco, 2015, § 2)

Riteniamo che si possa affermare – e l’affermazione potrebbe essere ulteriormente e a lungo suffragata – che l’insegnamento della Chiesa cattolica, ai suoi massimi livelli, costituisca una risorsa consistente, e ancora in buona parte da utilizzare, a contatto con le sfide che la modernità e la postmodernità hanno posto e continuano a porre nei confronti dell’annuncio della Buona Notizia del Vangelo di Gesù Cristo.

Riferimenti bibliografici

- Acquaviva, M. (2011). L’indifferentismo religioso. In *La filosofia sul sagrato* (pp. 153–169). Edizioni Servi della Sofferenza.
- Acquaviva, M. (2013). Il suicidio di Narciso. In *Rilke Mahler Scheler: Tre studi sulla “finis Austriae”* (pp. 11–53). Edizioni Servi della Sofferenza.
- Acquaviva, M. (2016). Il canone biblico come problema di ermeneutica filosofica. In S. Mele (Cur.), *Ermeneutica dei testi sacri: Dialogo tra confessioni cristiane e altre religioni* (pp. 109–127). EDB.
- Acquaviva, M. (2022). Camminare insieme come persone nuove: Percorsi ecclesiologici nella luce di una ragione allargata. *Apulia Theologica*, 8(1).
- Dionigi Areopagita. (1983). Lettera VII, 1. In P. Scazzoso & E. Bellini (Cur.), *Tutte le opere* (pp. 427–428). Rusconi.
- Francesco. (2015). Misericordiae Vultus. *Bolla di indicizione del Giubileo Straordinario della Misericordia* (11/04/2015). https://www.vatican.va/content/francesco/it/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html
- Giovanni Paolo II. (1980). *Lettera Enciclica Dives in misericordia* (30/11/1980). https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html
- Giovanni XXII. (1976). Costituzione apostolica *Humanae salutis* (25 dicembre 1961). In *Enchiridion Vaticanum/I. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II 1962-1965*. EDB.
- Guardini, R. (2003). *Rainer Maria Rilke: Le Elegie Duinesi come interpretazione dell’esistenza* (G. Somnavilla, Cur.). Morcelliana.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Scritti teologici giovanili* (N. Vaccaro & E. Mirri, Cur.; I–II). Guida.
- Hegel, G. W. F. (1990). Fede e sapere. In R. Bodei (Cur.), *Primi scritti critici* (pp. 121–253). Ugo Mursia Editore.

- Hegel, G. W. F. (1907). *Hegels theologische Jugendschriften* (H. Nohl, Cur.). J.C.B. Mohr.
- Lessing, G. E. (1973). *Religione storia e società* (N. Merker, Cur.). La Libria.
- Merker, N. (1974). *L'illuminismo tedesco: Età di Lessing*. Laterza.
- Origene. (1989). *Opere. Contro Celso* (A. Colonna, Cur.; Vol. 2). UTET.
- Origene, & Colonna, A. (1989). *Opere. Contro Celso* (Vol. 2). UTET.
- Porfirio. (2009). *Contro i cristiani* (G. Muscolino, Cur.). Bompiani.
- Rilke, R. M. (2004). *I quaderni di Malte Laurids Brigge* (F. Jesi, Cur.). Garzanti.