



ISTITUTO AVVENTISTA DI CULTURA BIBLICA
FACOLTÀ DI TEOLOGIA

VILLA AURORA, FIRENZE 2019

L'antinomia tra angoscia e coraggio di esistere
Da un'analisi del pensiero di Paul Tillich in chiave individuale a
una sua attualizzazione in chiave collettiva per il XXI secolo

Ambito disciplinare:

Teologia Sistemica

Candidata

Lara Cannella

Relatore

Prof. Hanz Gutierrez

Ringraziamenti

Grazie,

Alla mia famiglia. Ai miei genitori, che mi hanno sempre amata, sostenuta e incoraggiata nelle mie scelte, aiutandomi a comprendere l'intrinseca complessità della vita e l'inestimabile valore degli ideali. A mia sorella Micol, per la profondità di pensiero e di sentimenti con cui mi ha accompagnata in questo percorso e durante tutta la mia vita, e a mio cognato Nicola, per la battuta sempre pronta e la disponibilità ad aprirmi le porte della loro casa. A Gioele, per insegnarmi che la determinazione e l'impegno permettono di realizzare ogni sogno, e a mia cognata Giorgia, per essere una fonte inesauribile di energia e positività. Ai miei zii, Manuela e Gherry, per essere maestri di complicità e di accettazione reciproca.

A Villa Aurora, per avermi permesso di arricchire il mio bagaglio culturale e di costruire la mia persona, valorizzando il mio carattere e i miei interessi. Grazie, per avermi offerto l'opportunità di conoscere altre culture e persone che hanno fatto la differenza nella mia vita. Ai miei compagni di classe, per aver condiviso questi tre anni in risate e preghiera, alla band di Villa Aurora, per la buona musica fatta insieme, e a tutti gli studenti e i volontari della Facoltà. Grazie ai professori, che mi hanno trasmesso al meglio delle loro possibilità le loro conoscenze e, in particolare, ad Hanz, per avermi seguita e consigliata nella stesura della tesi.

A Cosmin, Buty, Cesare, Nicolò, Joseph, Alessandro e Bianca per far parte del mio percorso di vita in un modo speciale: i nostri sono legami che dureranno per l'eternità. Alle amicizie autentiche: a Flavia, Mical, Fiorella, Arianna, Davide, Silvia, Marisabel, Wellington e tanti altri, per avermi accettata e voluta bene *nonostante e in virtù* delle mie imperfezioni. Al gruppo GA di Firenze, per essere stati un gruppo di amici e di compagni, uno spazio sicuro dove poter esprimere i miei pensieri e, a tratti, i miei sentimenti.

A Miguel, Rosetta, Sebastian e Naomi, per avermi fatta sentire «a casa» anche lontana da casa. A Graziella, per avermi incoraggiata e aiutata in ogni circostanza. A Settimia e Salvatore, per essere sempre stati dei punti di riferimento. A Concetta, per essersi preoccupata per me come una madre.

Alla chiesa di Asti, per aver instillato nel mio cuore il desiderio di conoscere e credere in Dio. A Samuele e Sally, per avermi accompagnata nell'incontro con Cristo e per essersi sempre dimostrati disponibili a un dialogo sincero.

Non per ultimo, un ringraziamento speciale a Dio, la mia personale ragione di vita e fonte di salvezza: per avermi guidata in ogni scelta con mano «invisibile», per avermi concesso di dubitare con uno sguardo compassionevole e per essere sempre accanto a me in virtù di un amore indescrivibile.

Sommario

Ringraziamenti	2
Introduzione	6
Capitolo 1 – Paul Tillich: sviluppo del pensiero sull’essere e il non essere nella sua teologia.....	8
1.1. Un «apologeta moderno»: questioni introduttive al sistema teologico tillichiano	8
1.2. Cronologia del pensiero e delle sue opere.....	11
1.2.1. Una teologia su due periodi e una «metodologia a spirale».....	11
1.2.2. Il periodo tedesco (1912-1933).....	12
1.2.3. Il periodo americano (1933-1965).....	17
Capitolo 2 – L’angoscia e il coraggio: l’antinomia fondamentale dell’esistenza.....	23
2.1. Il non essere, ovvero l’angoscia	23
2.1.1. Il non essere ontologico e il concetto esistenziale di angoscia.....	23
2.1.2. Tipi di angoscia e i loro rispettivi periodi storici	26
2.1.3. La conseguenza dell’angoscia: la disperazione.....	32
2.2. L’essere, ovvero il coraggio	33
2.2.1. L’essere e il coraggio: ontologia o etica?	33
2.2.2. L’antinomia insita nel coraggio di esistere.....	34
2.2.3. Tre tipologie di coraggio.....	35
Capitolo 3 – Considerazioni critiche sul pensiero di Paul Tillich e sua attualizzazione in risposta ad alcune problematiche dell’Occidente contemporaneo	45
3.1. Una sintesi «in prospettiva» della teologia tillichiana.....	45
3.1.1. Il suo merito	45
3.1.2. Le sue criticità.....	47
3.2. Se Tillich fosse vissuto nel XXI secolo: una critica lucida e angosciante	50

3.2.1. Il «prodotto» del capitalismo: un mondo alle prese con l'individualismo e la globalizzazione.....	50
3.2.2. La prima sfida per un mondo globalizzato: il multiculturalismo.....	54
3.2.3. La seconda sfida per un mondo globalizzato: la crisi ecologica	56
3.3. Se Tillich fosse vissuto nel XXI secolo: il coraggio di pensare positivo.....	60
3.3.1. Osa entrare «in risonanza» con l' <i>altro</i> : riscoprire la vulnerabilità della diversità come una risorsa.....	60
3.3.2. Osa entrare «in risonanza» con la natura: prospettive di un futuro di rigenerazione e sostenibilità planetaria.....	64
Conclusione	68
Appendice.....	70
La vita di Paul Tillich	70
Bibliografia	72
Monografie	72
Articoli e contributi.....	76

«Non ci sono dimostrazioni valide dell'“esistenza” di Dio, ma ci sono atti di coraggio in cui, lo conosciamo o no, affermiamo il potere dell'essere»

(P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, (Campo dei fiori, 36), Roma, Fazi, 2015, p. 163)

«Non te l'ho io comandato? Sii forte e coraggioso; non ti spaventare e non ti sgomentare, perché il SIGNORE, il tuo Dio, sarà con te dovunque andrai»

(Giosuè 1:9)

Introduzione

«Si dice antinomia, dal greco ἀντί (anti), “opposto”, e νόμος (nòmos), “legge”, il paradosso per cui due affermazioni contraddittorie possono essere entrambe confermate come reali. Così accade alle emozioni contrastanti degli uomini che possono, anzi devono, essere entrambe vissute contemporaneamente»¹.

Queste sono le parole che hanno ispirato la scelta per la stesura di tale tesi su uno degli argomenti che riguardano profondamente ogni essere umano proveniente da qualsiasi epoca. Ciascun individuo, infatti, con lo svolgersi degli anni della propria esistenza, inizia a prendere coscienza della complessità della vita, dipinta di sfumature indefinibili e situazioni contraddittorie. Acquisire la consapevolezza che, talvolta, come esseri umani sperimentiamo sentimenti e circostanze diametralmente opposti, seppur necessariamente compresenti, ci ha portato ad incontrare il pensiero di Paul Tillich e, in particolare, la sua opera intitolata *The Courage to Be*. Egli è un teologo che ha investito interamente la sua vita alla ricerca e all'approfondimento, soprattutto da un punto di vista spirituale, delle problematiche più intrinseche dell'esistenza umana. E precisamente in questa sua opera, cui abbiamo dedicato lo studio e la scrittura della tesi, abbiamo potuto riflettere su quella che, secondo lui, è l'antinomia esistenziale per eccellenza: quella tra l'angoscia e il coraggio di esistere.

Nel primo capitolo forniamo un excursus sullo sviluppo del pensiero dell'autore sui due periodi fondamentali della sua produzione teologica, uno tedesco e l'altro americano. In particolare, analizziamo il tema dell'ambivalenza di tutto ciò che è umano, dettata dalla sua intrinseca finitudine, e il rapporto tra essere e non essere a livello ontologico e tra angoscia e coraggio a livello esistenziale. In questa parte ci riserviamo di comprendere anche l'origine di alcuni valori e temi che hanno contraddistinto la teologia tillichiana, analizzando soprattutto la sua affinità con la disciplina filosofica.

Nel secondo capitolo, poi, tentiamo un'analisi dei due concetti chiave alla base del *The Courage to Be*: il non essere ontologico, che a livello esistenziale si realizza nell'angoscia, e rispettivamente l'essere, che si manifesta nel coraggio di esistere. Ci proponiamo, dunque, nella stesura del capitolo di seguire il discorso che il teologo ne fa e di commentarne le varie applicazioni che egli presenta, arricchendole di concetti e pensieri di altri filosofi.

Infine, il terzo capitolo è frutto della volontà di ripensare l'argomento, trattato da Tillich con gli occhi della modernità, in chiave postmoderna. Siamo totalmente consci del fatto che tale

¹ A. Marcolongo, *La misura eroica Il mito degli Argonauti e il coraggio che spinge gli uomini ad amare*, Milano, Mondadori, 2018, p. 136.

attualizzazione possa risultare ardita e più complessa di quanto immaginiamo e che sviscerare in maniera approfondita tale argomento risulti a dir poco impossibile in poche pagine. Tuttavia, si vuole tentare un adattamento dell'antinomia tra angoscia e coraggio, non più soltanto a un livello personale – come l'indagine di Tillich fa emergere –, ma a uno più collettivo e planetario. Consideriamo, infatti, che la riflessione di tale antinomia per la società postmoderna del XXI secolo non possa prescindere dalla trattazione di temi quali la globalizzazione, l'economia capitalista mondiale, il progresso avanzato della scienza e l'accelerazione incessante dei sistemi sociali che ne consegue. Perciò, pur sempre mantenendo un dialogo con Paul Tillich e instaurandone uno nuovo con autori contemporanei, la nostra analisi desidera rilevare i caratteri di una angoscia collettiva e di un coraggio positivo che la possa (in parte) «superare» nella cornice geografica dell'Occidente – e, più nello specifico, dell'Europa – riguardo a due temi particolari: il multiculturalismo e la crisi ecologica.

Capitolo 1 – Paul Tillich: sviluppo del pensiero sull'essere e il non essere nella sua teologia

1.1. Un «apologeta moderno»: questioni introduttive al sistema teologico tillichiano

Paul Tillich² fu uno dei più influenti teologi del XX secolo. Vissuto dal 1886 al 1965, egli amava definirsi un uomo appartenente a due epoche. Infatti, se si tiene in considerazione l'inizio della Prima guerra mondiale come il principio di una nuova era, il teologo luterano era figlio sia dell'Ottocento romantico sia della modernità novecentesca, che gli trasmise principalmente un concetto drammatico dell'esistenza, colorata da tinte ambigue e marchiata da eterni scontri tra l'essere e il non essere³. Dalla lettura dei suoi scritti ci accorgiamo dell'eclitticità e del profondo bagaglio culturale che sempre ha accompagnato il suo desiderio di «chiarire e penetrare ogni campo del pensiero, nella prospettiva dell'assoluto»⁴.

Alcuni commentatori individuano nella sua vita tre grandi periodi. Il primo, chiaramente, è quello che comprende in sé l'infanzia e la gioventù di Paul Tillich: crebbe in un ambiente protestante, di stampo romantico⁵ e sicuro in ogni aspetto, per poi intraprendere gli studi universitari a Berlino. Fin dalla fine degli studi liceali aveva cercato di rendere il proprio pensiero indipendente dalle categorie conoscitive acquisite e dedicare così la sua vita di studioso a comprendere il «dramma di Dio e dell'uomo»⁶. Questa indagine nel corso degli anni s'intensificò, soprattutto in seguito allo scoppio della Prima guerra mondiale, che segna l'inizio del secondo periodo della sua vita. Egli afferma a riguardo: «Ci volle una guerra mondiale e una catastrofe politica [...] prima che io potessi farla finita con questo sistema d'autorità e potessi essere in grado d'affermare la mia fede [...]»⁷. La guerra, vissuta da lui in veste di cappellano militare, lo

² Una sua biografia più approfondita è offerta nell'Appendice.

³ «Il fatto che io sia nato il 20 agosto 1886 significa che una parte della mia vita appartiene al diciannovesimo secolo, specialmente se si ritiene – come credo si debba fare – che il 19° secolo finisca con il 1° agosto 1914, ovvero con l'inizio della prima guerra mondiale». P. Tillich, «Autobiographical Reflections», in C.W. Kegley, R.W. Bretall (eds.), *The Theology of Paul Tillich*, New York (NY), Macmillan, 1952, trad. it. *Il cristianesimo e le religioni e Riflessioni autobiografiche*, (Il cammino. Pensiero e civiltà, 5), Milano, Mursia, 1971, p. 21.

⁴ R. Bertalot, «Per il 75° compleanno di P. Tillich», in *Protestantesimo*, XVII, 1962, n. 2, p. 103.

⁵ Fu proprio l'ambiente romantico che lo spinse a sviluppare un metodo di riflessione anticonvenzionale votato all'immaginazione e all'espansione delle proprie categorie. Egli ne parla in questi termini: «Between fourteen and seventeen, I withdrew as often as possible into imaginary worlds which seemed to be truer than the world outside. In time, that romantic imagination was transformed into philosophical imagination. For good and or ill, the latter has stayed with me ever since. It has been good in that it has given me the ability to combine categories, to perceive abstractions in concrete terms [...] and to experiment with a wide range of conceptual possibilities». P. Tillich, *On the Boundary. An Autobiographical Sketch*, New York (NY), Charles Scribner's Sons, 1966, pp. 24, 25.

⁶ B. Mondin, *Paul Tillich e la trasmissione del cristianesimo*, (Le idee e la vita, 36), Torino-Leumann, Borla, 1967, p. 19.

⁷ C.W. Kegley, R.W. Bretall, *op. cit.*, p. 8, cit. in B. Mondin, *op. cit.*, p. 18.

mise più a contatto con la realtà della categoria ontologica del non essere che si traduce a livello esistenziale in ostacolo, dolore e morte⁸ e lo spinse così a creare una vera e propria «teologia dialettica o della crisi»⁹. Successivamente, dopo il suo ritorno in Germania e la scoperta di una politica che presagiva soltanto rovina, scelse di rendere questo tema il *leitmotiv* della sua ricerca. Così, entrato pienamente nella modernità e lasciandosi ormai alle spalle l'idillio romantico dell'Ottocento, decise di farsi promotore di una teologia contestuale all'epoca corrente. Non per niente alla base del suo sistema di pensiero si trova il *metodo della correlazione* che «spiega i contenuti della fede cristiana mediante domande esistenziali e risposte teologiche in reciproca interdipendenza»¹⁰. La tendenza a voler intersecare le varie discipline contemporanee – in particolare umanistiche – alla risposta teologica gli permise di creare una riflessione su Dio e sull'esistenza non soltanto più critica e logica, ma anche coinvolgente e attuale, dal momento che comprendeva in sé le ambiguità contingenti alla finitudine umana. Guido Olliana commenta così il metodo dialettico dell'autore:

«L'inquietudine esistenziale ha un riflesso nell'incertezza del metodo dialettico stesso. Tillich è cosciente della forza e debolezza di tale metodo. Egli percepisce la tensione tra la teoria dialettica e la realtà dell'esistenza umana. È continuamente sulla “linea di confine” tra i due poli di ogni questione: Sì e No»¹¹.

Ecco che la teologia di Tillich si profila nel quadro di una continua tensione e polarizzazione degli elementi che al tempo stesso si incontrano¹². Perciò, grazie a questo principio metodologico, il teologo cercò di dar vita a «una nuova forma di sintesi, intendendo dimostrare che la verità del messaggio cristiano può essere compatibile con la mentalità moderna»¹³.

⁸ «The experience of those four years of war revealed to me and to my entire generation an abyss in human existence that could not be ignored». P. Tillich, *On the Boundary*, cit., p. 52.

⁹ Cfr. G. Olliana, *Il progetto teologico di Paul Tillich La sfida del coraggio di essere e del realismo credente*, Tione di Trento, Antolini, 2012, p. 13.

¹⁰ P. Tillich, *Systematic Theology*, 3 voll., *Reason and Revelation. Being and God*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1951, vol. I, trad. it. *Teologia sistematica*, a cura di R. Bertalot, 4 voll., *Religione e rivelazione. L'essere e Dio*, (Nuovi studi teologici. Sola Scriptura, 16), Torino, Claudiana, 1996, vol. I, p. 76. Secondo Guido Olliana, «Tillich caratterizza la teologia sistematica come riflessione critica sul rapporto tra situazione umana e messaggio cristiano; riflessione che “non è né sintesi né diastasi, né identificazione né separazione; è correlazione”» (G. Olliana, *op. cit.*, p. 27). In questa prospettiva si può notare come, sebbene Tillich non voglia schierarsi né dalla parte di una completa assimilazione dei concetti né dall'altra di una loro distanziamento netta, egli stesso si accorge di un suo «atteggiamento di *oscillazione* tra l'aspirazione alla sintesi e la consapevolezza che la sintesi teonomica non è del tutto possibile» (*Idem*, p. 72), rimanendo così al limite tra diversi temi tra loro in opposizione.

¹¹ G. Olliana, *op. cit.*, p. 64.

¹² «Tillich può essere definito come il teologo della frontiera [...]. È sulla frontiera tra teologia e filosofia, tra realtà e fantasia, fra teoria e prassi, fra eteronomia e autonomia, tra chiesa e società, tra religione e cultura, tra idealismo e marxismo, tra nazionalismo e internazionalismo [...]. Questo stare alla frontiera non indica un continuo compromesso, ma una continua critica di entrambe le zone. Il pensiero tillichiano può essere definito di mediazione, non di compromesso». F. Ronchi, «Paul Tillich: 1886-1965», in *Protestantesimo*, XX, 1965, n. 4, p. 228.

¹³ G. Olliana, *op. cit.*, p. 72.

Non è, dunque, un caso che Renzo Bertalot definisca il teologo luterano un «apologeta moderno»¹⁴, ossia qualcuno che innanzitutto ha tentato di comprendere le condizioni dell'umanità che lo circondava e di farsene carico per trasformarle. Egli aspirò ad essere «un uomo libero per il suo Dio e per il suo prossimo»¹⁵, una guida che punta alla vera libertà in Dio.

Di fronte all'alienazione – categoria concettuale molto frequente nella sua teologia – dell'individuo moderno, Tillich volle proporre una nuova concezione della religione secondo ciò che definiva «principio protestante»¹⁶. Essa non deve essere vissuta come un fatto dato da altri, ossia un'eteronomia, e neanche come un'assoluta indipendenza dai temi spirituali scadendo nell'autonomia. Al contrario, egli predicava una religione che fosse una *teonomia*, una vera riscoperta del vero Dio e del suo Spirito che vivono nella quotidianità concreta: essa diventa il riconoscimento esclusivo dell'autorità di Dio che influisce «dal profondo» sulla spiritualità propria e di ciascun essere umano¹⁷.

Il terzo e ultimo periodo della sua vita lo vide esule negli Stati Uniti, in seguito alla politica intollerante del nazismo tedesco: nel 1933 fu costretto a lasciare la sua cattedra all'Università di Francoforte per aver difeso, in buona coscienza di credente, alcuni suoi studenti ebrei ed essersi opposto al regime nazista¹⁸. Franco Ronchi in un suo articolo, apparso su *Protestantesimo*, afferma: «Più tardi Tillich ricorderà questo evento così: “Ho avuto il grande onore di essere stato il primo professore non ebraico ad essere licenziato da una Università tedesca”»¹⁹. Nonostante il suo trasferimento in un continente diverso, Tillich non perse mai il profondo senso di attaccamento

¹⁴ R. Bertalot, «Paul Tillich: apologeta moderno», in *Protestantesimo*, XXV, 1970, n. 2 p. 85. Giuseppe Sardelli, nella prefazione all'edizione italiana del *Dynamics of Faith e Morality and Beyond*, scrive: «Ciò che soprattutto colpisce di Tillich è la profonda umanità del suo pensiero. Egli si sente [...] uomo, e agli uomini parla della loro precarietà con la voce di chi si sente nella stessa precarietà. Il suo linguaggio è come il suo spirito: antiaccademico e anticonfessionale, perché egli vuole penetrare in ciò che accade quotidianamente nel lavoro e nell'industria, nella guerra e nella pace, nella Chiesa e nella cultura». P. Tillich, *Dinamica della fede. Religione e morale*, (Ulisse), Roma, Ubaldini, 1967, p. 8.

¹⁵ R. Bertalot, «Paul Tillich: apologeta moderno», cit., p. 94.

¹⁶ Il suo personale sistema teologico non si presenta come qualcosa di «dato», ma riconosce che sia sempre frutto della propria soggettività e che in quanto tale possa essere messo in dubbio. Sul dubbio, appunto, nella sua accezione più sana e utile allo sviluppo del pensiero umano si fonda quello che egli definisce il «principio protestante», ossia la necessità e la missione di custodire la verità insita nella Scrittura, come appunto la Riforma protestante ha incoraggiato a fare. Questo principio di «protesta» non si conformava, anzi andava a riversarsi contro ogni tipo di sistema costruito, che fosse teologico, concettuale, sociale o politico: esso è «l'espressione teologica del vero rapporto [...] tra l'uomo e Dio. [...] È il giudizio profetico che condanna l'orgoglio religioso, l'arroganza ecclesiastica, l'auto-sufficienza secolare, e le loro conseguenze distruttive». P. Tillich, *The Protestant Era*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1948, trad. it. *L'era protestante*, a cura di F. Giampiccoli, (Nuovi studi teologici. Sola Scriptura, 4), Torino, Claudiana, 1972, p. 193.

¹⁷ Cfr. P. Tillich, *Systematic Theology*, 3 voll., *Life and the Spirit. History and the Kingdom of God*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1963, vol. III, trad. it. *Teologia sistematica*, a cura di R. Bertalot, 4 voll., *La vita e lo Spirito*, (Nuovi studi teologici. Sola Scriptura, 19), Torino, Claudiana, 2003, vol. III, pp. 266-269.

¹⁸ Cfr. F. Ronchi, *art. cit.*, p. 227.

¹⁹ *Ibidem*. In occasione di viaggio in Europa nel 1936, Tillich scrive nel suo diario di viaggio circa la questione ebraica: «Earlier, at lunch, we had an explosion over the Jewish question and the boycott. I identify myself with the fate of the Jews». P. Tillich, *My Travel Diary: 1936. Between Two Worlds*, J.C. Brauer (ed.), New York (NY), Harper & Row, 1970, p. 127.

alla sua terra natia, pur non condividendone i presupposti ideologici e politici. Per il resto della sua vita – egli afferma – si sentì sempre «al limite», né da una parte né dall'altra, tra la Germania e gli Stati Uniti²⁰. Gli anni trascorsi nel continente americano gli permisero di definire e mettere per iscritto in maniera compiuta alcune delle sue intuizioni teologiche più caratteristiche, dando vita a molte opere che riflettevano una conquistata maturità di pensiero.

1.2. Cronologia del pensiero e delle sue opere

1.2.1. Una teologia su due periodi e una «metodologia a spirale»

Come teologo sistematico, Paul Tillich ideò e approfondì i temi teologici più vasti, permettendogli così di arricchire e continuamente rimodellare il suo sistema teologico anche – e soprattutto – a seconda del periodo storico che egli si trovava a vivere. Certamente, gli eventi e l'ambiente in cui trascorse la sua vita influenzarono profondamente il suo pensiero teologico, in particolare – come già accennato – la partecipazione alla Prima guerra mondiale (1914-1918) e l'espulsione dall'Università di Francoforte nel 1933. Non sembra strano, quindi, constatare una volontà di reindirizzare il suo pensiero verso coste che non fossero sempre quelle della cultura tedesca: a quel tempo, chiunque volesse confrontarsi con gli studi più elevati di teologia o filosofia, ritrovava nella Germania la miglior offerente di una «confortante autonomia del pensiero»²¹, seppur allo stesso tempo fosse totalizzante ed esclusiva. L'ascesa del nazismo, poi, innescò dubbi e riflessioni nella mente del teologo tanto da giungere a una conclusione che pareva essere quella più logica e razionale: «Per Tillich divenne sintomatico che, se Hitler era da considerarsi il prodotto di tanta supremazia intellettuale, v'era qualcosa di fundamentalmente sbagliato nelle strutture stesse del pensiero»²².

L'avvenimento del 1933, perciò, si presenta come lo spartiacque che permette di inquadrare il pensiero di Tillich – e di conseguenza le sue opere – in due periodi distinti²³. Gli anni dal 1912 al 1933 definiscono il cosiddetto «periodo tedesco», nel quale si assiste alla sua formazione accademica e alla costruzione delle fondamenta filosofico-teologiche del suo pensiero. Tra il 1933 e il 1965, segue poi il «periodo americano», che vede una profonda

²⁰ «In every sense of the word, I have always stood between native and alien land. I have never decided exclusively for the alien, and I have experienced both types of “emigration”. I began to be an “emigrant” personally and spiritually long before I actually left my homeland». P. Tillich, *On the Boundary*, cit., p. 93.

²¹ R. Bertalot, «Paul Tillich: America ed Europa», in *Protestantesimo*, XVII, 1962, n. 2, p. 100.

²² *Idem*, p. 101.

²³ Se per lo sviluppo della vita dell'autore abbiamo scelto come guida la divisione in tre periodi che opera Battista Mondin (cfr. B. Mondin, *op. cit.*, pp. 15-35), per lo sviluppo del pensiero e l'attività di scrittura teologica abbiamo scelto la partizione in due periodi, tra la Germania e l'America, che propone Guido Oliana. Cfr. G. Oliana, *op. cit.*, pp. 31-102.

maturazione teologica di Tillich con un riscontro pratico nelle sue opere²⁴. In entrambi questi periodi si rincorrono e si ripresentano temi già affrontati non secondo uno schema lineare e cronologico, bensì con una «metodologia a spirale»²⁵ che caratterizza la sua teologia per intero. Possiamo affermare, dunque, che il teologo si sia concentrato sempre su alcuni concetti fondamentali e permanenti, piuttosto che su temi differenti e transitori. Guido Oliana riporta a riguardo alcune parole proprie di Paul Tillich, che riesamina l'evoluzione del suo pensiero dalla prospettiva di se stesso che vive nella prima decade della sua vita americana:

«Dando uno sguardo ai dieci anni passati della mia vita, non vedo cambiamenti drammatici di pensiero, ma uno sviluppo lento delle mie convinzioni verso una maggior chiarezza e certezza. Soprattutto, mi sono convinto che poche cose permanenti sono decisive per lo spirito umano e aderire ad esse è più importante che guardare ai cambiamenti drammatici»²⁶.

In questa trattazione, dunque, ci si vuole soffermare in particolare sul tema dell'essere che implica l'esistenza e le sue strutture. Perciò nei prossimi paragrafi affronteremo come esso si snoda e si sviluppa nei due periodi precedentemente indicati, mettendo da parte categorie teologiche altrettanto rilevanti del sistema tillichiano che, tuttavia, esulerebbero dalla nostra tematica centrale.

1.2.2. Il periodo tedesco (1912-1933)

1.2.2.1. L'inizio della sua attività

Dopo essersi finalmente laureato, passarono pochi anni che Tillich venne chiamato al fronte: questa esperienza drammatica rappresentò, pur nella sua drammaticità, un'opportunità di grande crescita e maturazione della sua personalità, oltre che del suo pensiero. Infatti, gli anni del dopoguerra divennero lo spazio in cui egli fissò dentro di sé i concetti teologici peculiari della sua teologia²⁷, fino a quando, nel 1925, nei panni di docente universitario, a Marburgo iniziò a lavorare alla struttura e al pensiero della sua *Systematic Theology*²⁸, il cui primo volume venne pubblicato soltanto intorno al 1951. Peraltro, quell'ambiente universitario fu il luogo in cui il teologo incontrò il filosofo Martin Heidegger e, conseguentemente, conobbe le sue riflessioni. Egli stesso affermò a riguardo: «Ci vollero degli anni prima che io mi accorgessi

²⁴ Cfr. G. Oliana, *op. cit.*, p. 31.

²⁵ *Idem*, p. 32.

²⁶ P. Tillich, «Beyond Religious Socialism», in *Christian Century*, 15 June 1949, in G. Oliana, *op. cit.*, p. 32.

²⁷ B. Mondin, *op. cit.*, pp. 21-23.

²⁸ Abbiamo scelto, per garantire una più semplice comprensione, di citare tutte le opere di Tillich in inglese, sia che originalmente fossero state scritte in tedesco sia che lo fossero state in inglese.

dell'influsso ch'esso aveva esercitato sul mio pensiero»²⁹. Non è, dunque, nascosto il profondo legame che il teologo, senza volerlo, intrecciò con il movimento filosofico dell'esistenzialismo – di cui peraltro definisce Schelling, il filosofo che maggiormente lo ha ispirato, il precursore³⁰. Dopo che nel XIX secolo si erano pronunciati Schopenhauer e Kierkegaard contro la logica hegeliana³¹, sostenendo che il momento della contraddizione, cioè del negativo, non può essere superato e che bisogna tenere conto della radicale negatività della realtà³², nel XX secolo apparvero sullo scenario europeo le figure, appunto, di Heidegger, Jaspers, Sartre e Camus³³. Il merito che Tillich attribuiva all'esistenzialismo fu quello di opporsi alla continua oggettivazione dell'esistenza operata dal positivismo e di tentare una riappropriazione del senso della vita, come egli stesso affermava, secondo un'ottica «mistica», ovvero di riconnessione e unione con la dimensione del profondo, che per il teologo è la sfera del Divino³⁴. Non stupiscono le condizioni in cui sorse questo movimento di pensiero e come poi si sviluppò in un'Europa dove la storia stava per essere dominata da poteri forti ma discutibili. In questo periodo iniziato dalla fine della Prima guerra mondiale, Tillich in virtù di un profondo interesse per la storia s'impegnò attivamente nel dibattito politico³⁵, schierandosi contro l'ascesa del nazismo, di cui la critica maggiore venne messa per iscritto nella sua opera in lingua tedesca, *The Socialist Decision* (1933)³⁶.

²⁹ C.W. Kegley, R.W. Bretall, *op. cit.*, p. 14, cit. in B. Mondin, *op. cit.*, p. 24.

³⁰ Cfr. P. Tillich, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, C.E. Braaten (ed.), New York (NY), Simon and Schuster, 1968, p.438.

³¹ Il principio alla sua base era «tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale». U. Curi, *et al.*, *Il coraggio di pensare*, 5 voll., Torino, Loescher, 2018, vol. IIIA, p. 21.

³² Cfr. *Idem*, p. 22.

³³ Tillich constata come il movimento sia sorto prevalentemente in Germania, per le condizioni storico-sociali del XIX secolo, ma che si sia esteso poi, soprattutto nel XX secolo, in Francia, Inghilterra e America (cfr. P. Tillich, *Theology of Culture*, R.C. Kimball (ed.), New York (NY), Oxford University Press, 1959, pp. 76-80). Brevemente esponiamo il cuore del pensiero dei filosofi citati. L'obiettivo della filosofia di Martin Heidegger (1889-1976) era porre il quesito: «Che cos'è l'essere?», esposto magistralmente in *Essere e tempo*. Secondo la sua visione, l'esistenza umana nel mondo, ossia l'Esserci, per essere autentica necessita l'accettazione della morte come sua parte integrante. Karl Jaspers (1883-1969), invece, annunciava la libertà come prodotto dell'esistenza di poter scegliere tra infinite possibilità pure nell'impossibilità radicale delle cosiddette situazioni-limite: proprio queste pongono l'esistente di fronte al suo essere. Jean-Paul Sartre (1905-1980) ne *L'essere e il nulla* poneva l'accento sulla coscienza individuale che dà senso al mondo esterno e la cui libertà coincide con la responsabilità. Infine, Albert Camus (1913-1960) sosteneva l'assurdità del vivere e la radicale decisione dell'essere umano di accettare oppure rifiutare la propria esistenza in un contesto di profonda insensatezza. Cfr. U. Curi, *et al.*, *op. cit.*, vol. IIIB, pp. 124-159.

³⁴ Cfr. P. Tillich, *Theology of Culture*, cit., pp. 105-107.

³⁵ «Like most German intellectuals before 1914, I had been rather indifferent to politics [...]. The pressure of the war, which had threatened to obscure the idea of God or to give it demonic coloration, found an outlet in the discovery of the human responsibility for the war and the hope for a refashioning of human society. When the call to a religious socialist movement was sounded, I could not and would not refuse to heed it». P. Tillich, *On the Boundary*, cit., pp. 32, 33.

³⁶ «Nel 1933, quando il fanatismo nazionalistico stava per toccare il vertice e il popolo parlava della “nuova età” che stava per nascere con la comparsa del Führer, Tillich, con profetica visione, preannunciava la distruzione di Berlino». B. Mondin, *op. cit.*, p. 26.

Risulta evidente, in definitiva, la stretta e imprescindibile relazione tra teologia e filosofia nell'intero pensiero di Tillich³⁷. Non stupisce, infatti, che al momento del suo insediamento come docente alla Union Theological Seminary di New York si espresse circa il rapporto tra queste due discipline in questi termini: «Teologia filosofica è il nome dell'insolita cattedra che io qui rappresento; è un'espressione che mi si adatta meglio di qualunque altra, visto che la linea di confine tra filosofia e teologia è il centro del mio pensiero e il fulcro della mia opera»³⁸. Nella dei suoi testi, emerge che questo legame è talmente intrinseco che ci si può domandare se lui fosse più un filosofo che un teologo. A questa domanda, egli ha sempre risposto in tal senso: «Tuttavia io ero e sono un teologo perché la questione esistenziale del nostro “interesse supremo” e la risposta esistenziale del messaggio cristiano sono e sono sempre stati predominanti nella mia vita spirituale»³⁹.

Nell'introduzione al primo dei quattro volumi della sua *Systematic Theology*, l'autore espone come tra le due discipline vi sia in realtà una condivisione sia di intenti, riguardo alla domanda persistente sull'essere in sé, sia di terminologie, in quanto la teologia può condurre un approfondimento più veritiero di tali questioni servendosi delle categorie esistenzialiste della filosofia⁴⁰. La passione per tale disciplina gli venne trasmessa durante i suoi anni di università a Berlino dall'incontro con i testi di Friedrich Schelling, il cui pensiero colorò la comprensione che Tillich acquisì dell'essere e del non essere.

1.2.2.2. L'influenza di Friedrich Schelling

Iniziati gli studi universitari a Berlino nel 1904, Tillich era uno studente squattrinato. Un giorno, però, s'imbatté in una libreria che vendeva una collezione delle opere di Friedrich Schelling⁴¹: più tardi egli lo ricordò come un momento indimenticabile che avrebbe segnato

³⁷ «La filosofia pone di necessità la domanda sulla realtà nel suo insieme, cioè sulla struttura dell'essere. Altrettanto necessariamente la teologia pone la stessa domanda, in quanto quel che ci coinvolge per un fine ultimo deve appartenere alla realtà nel suo insieme, cioè all'essere [...]. La teologia, quando affronta il nostro fine ultimo, presuppone in ogni frase la struttura dell'essere, le sue categorie, le sue leggi e i suoi concetti». P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. I, p. 33.

³⁸ P. Tillich, *L'era protestante*, cit., p. 113. Altrove Tillich scrive: «As a theologian I have tried to remain a philosopher, and vice versa. It would have been easier to abandon the boundary and to choose one or the other. Inwardly this course was impossible for me». P. Tillich, *On the Boundary*, cit., p. 58.

³⁹ P. Tillich, *Il cristianesimo e le religioni*, cit., pp. 37, 38.

⁴⁰ Cfr. P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. I, p. 33. Tuttavia, egli è anche consapevole della diversità di ruoli e di prospettive presupposte che teologia e filosofia hanno: «La filosofia si occupa della struttura dell'essere in se stesso; la teologia, invece, del significato dell'essere per noi». Cfr. *Idem*, p. 58.

⁴¹ «His romance with Schelling lasted well beyond the original encounter and the dissertation; it determined his entire philosophical point of view». W. Pauck, M. Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought*, New York (NY), Harper & Row, 1976, p. 16.

profondamente il suo pensiero filosofico e, di conseguenza, la sua carriera teologica⁴². Questo fatidico incontro lo influenzò tanto al punto che scelse di dedicare due tesi alla sua filosofia di questo personaggio⁴³. Guido Oliana riporta che «[i]n questi due studi giovanili si trovano le radici della filosofia della religione e la prima formulazione del pensiero metafisico nella duplice struttura di *essenza* ed *esistenza*»⁴⁴ oltre che «l'apprezzamento dell'arte e della natura come forme del religioso»⁴⁵.

Schelling, infatti, fu un pensatore che – insieme a Fichte – fece da «ponte» tra Kant e Hegel⁴⁶, dal momento che comprendeva nel suo sistema l'idealismo⁴⁷ – cominciato dal filosofo di Königsberg – e l'ontologia mistica di Spinoza⁴⁸, fino a sviluppare una radicale critica nei confronti della filosofia «negativa» hegeliana. Alla base di questa critica si trovava la distinzione, appunto, tra «essenza» ed «esistenza»⁴⁹: Hegel, infatti, aveva trattato in maniera parziale la categoria dell'esistenza, poiché l'aveva astratta a semplice concetto, ossia alla categoria dell'essenza, rinnegando così l'«esperienza» che Schelling riteneva fosse imprescindibile per l'incontro reale con l'esistenza⁵⁰. Egli, infatti si rese conto dell'effettivo limite che costringeva l'essenzialismo: la realtà concreta era di certo la manifestazione dell'astratto, del concetto puro, dell'essenza, ma al contempo lo era anche della propria contraddizione, perché l'esistenza umana esprime in se stessa l'antinomia che condivide con la sua essenza⁵¹.

⁴² «I recall the unforgettable moment when by chance I came into possession of the very rare first edition of the collected works of Schelling in a bookstore on my way to the University of Berlin. I had no money, but I bought it anyway, and this spending of nonexistent money was probably more important than all the other nonexistent or something existing money that I have spent. For what I learned from Schelling became determinative of my own philosophical and theological development». P. Tillich, *A History of Christian Thought*, cit., p. 438.

⁴³ Nel 1910 si laureò nel dottorato in filosofia con una tesi intitolata *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*, in cui Tillich si mostra d'accordo sull'idea che l'essenza della dimensione religiosa consista necessariamente nell'inclusione di una sostanziale separazione nel rapporto tra Dio e l'uomo. Successivamente, nel 1912, Tillich presentò una tesi per la licenza in teologia dal titolo *Mysticism and Guilt-consciousness in Schelling's Philosophical Development*, in cui il giovane teologo individuò il cuore del pensiero di Schelling nella tensione esistente tra il principio di identità associato a Dio e le categorie di finitudine o «caduta» o separazione che caratterizzano l'esistenza umana. Cfr. M.G. Vater, «Ultimate Concern and Finitude: Schelling's Philosophy of Religion and Paul Tillich's *Systematic Theology*», in *Philosophy & Theology*, XXIX, 2017, n. 2, pp. 381-395.

⁴⁴ G. Oliana, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Cfr. P. Tillich, *History of the Christian Thought*, cit., p. 437.

⁴⁷ Per «idealismo» si vuole intendere «il sistema filosofico dell'uomo che vuole affermarsi come soggettività libera, in modo autonomo e indipendente nei confronti della realtà oggettiva» (U. Curi, *et al.*, *op. cit.*, vol. IIB, p. 433), realtà che, invece, se affrontata in modo meramente passivo e rinunciatario della propria libertà, sfocia nel sistema del «realismo». Cfr. *Ibidem*.

⁴⁸ Cfr. P. Tillich, *A History of Christian Thought*, cit., p. 438.

⁴⁹ Per «essenza» s'intende ciò che qualcosa è di per sé, mentre per «esistenza» s'intende ciò che si pensa qualcosa sia, cioè esista nella realtà concreta. Cfr. U. Curi, *et al.*, *op. cit.*, vol. IIB, p. 444.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*.

⁵¹ Cfr. P. Tillich, *On the Boundary*, cit., pp. 83, 84.

Così Tillich venne investito da questo dibattito e, alla fine, proprio come il suo mentore, che non aveva abolito l'essenzialismo hegeliano, ma l'aveva combinato con l'esistenzialismo⁵² nella sua «filosofia positiva»⁵³, stimò necessaria l'interdipendenza tra essenzialismo ed esistenzialismo nella costruzione del suo sistema teologico⁵⁴.

Inoltre, Tillich fece propri i concetti alla base della filosofia della natura e della storia di Schelling⁵⁵, fondati sull'esistenza di un essere Assoluto, il Divino, l'Incondizionato, che nell'ottica del principio d'identità accoglie e comprende in sé ogni esistenza particolare⁵⁶, oltre che le sue caratteristiche polari di essere e non essere. La natura diventa così non più un mero oggetto da studiare e utilizzare, ma soggetto portatore in sé del Divino e la storia lo scenario in cui si rappresenta l'auto-manifestazione di Dio nel suo atto rivelatorio⁵⁷. Il teologo luterano, pertanto, sviluppò la comprensione di Dio come «dimensione del profondo»⁵⁸ di ogni realtà, come fondamento di ogni fenomenologia esistenziale e percepibile in maniera immediata nella sua partecipazione, risentendo del principio schellingiano di «intuizione intellettuale»⁵⁹.

Il «filosofo del Romanticismo»⁶⁰ – come lo definiva Tillich – però, gli consegnò un metodo di riflessione inusuale sui temi religiosi⁶¹, cioè considerandoli come pertinenti all'ontologia. Quest'ultima si riferisce più a un processo dinamico di conoscenza nell'esistenza umana che «si domanda», piuttosto che a un assembramento di concetti astratti che portano alla creazione di sistemi strutturati e dogmi costruiti in maniera arbitraria⁶². Ecco che l'«interesse ultimo» (*ultimate*

⁵² «Existentialism is not a philosophy which can stand on its own legs. Actually it has no legs. It is always based on a vision of the essential structure of reality. In this sense it is based on essentialism, and cannot live without it». P. Tillich, *A History of Christian Thought*, cit., p. 438.

⁵³ U. Curi, *et al.*, *op. cit.*, vol. IIB, p. 431.

⁵⁴ Cfr. G. Oliana, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁵ «Il romanticismo significa non solo una relazione speciale con la natura, ma anche una relazione speciale con la storia». P. Tillich, *Il cristianesimo e le religioni*, cit., p. 25.

⁵⁶ «Schelling developed to the extreme the Spinozistic principle, the principle of the ontological unity of everything in the eternal substance». P. Tillich, *A History of Christian Thought*, cit., p. 439.

⁵⁷ Cfr. U. Curi, *et al.*, *op. cit.*, vol. IIB, pp. 434-439, 444, 445.

⁵⁸ G. Oliana, *op. cit.*, p. 40. «Per Tillich, l'irruzione rivelatoria è un'eruzione dal profondo. È un'emergenza teonomica dall'abisso e dall'inesaustibilità del nostro fondamento mistico». *Idem*, p. 47.

⁵⁹ L'«intuizione intellettuale» è il principio conoscitivo principale che Schelling attribuisce alla disciplina filosofica. È uno strumento soggettivo di comprensione immediata della realtà e, in particolare, dell'Assoluto. In essa s'identifica anche la ragione, cioè la possibilità di argomentare la propria tesi attraverso categorie e verifiche razionali, pur nell'ambito di una sentita esperienza soggettiva. Cfr. U. Curi, *et al.*, *op. cit.*, vol. IIB, pp. 436-441.

⁶⁰ P. Tillich, *History of the Christian Thought*, cit., p. 438, [traduzione mia].

⁶¹ «What I want to show is that – whether or not Schelling was in fact 'determinative' of various particular doctrines, methods or concepts in Tillichian thinking [...] – the overall *style* of Tillich's project can be dubbed Schellingian to the extent it mixes together discourses, genres and vocabularies into an ever-expanding whole. To the extent that anything can be labelled Schellingian in Tillich, it is, I suggest, his *will to speculate symbolically* – or, more precisely, his *desire to accumulate* concepts, stories and styles, like the mythic». D. Whistler, «Is Tillich a Schellingian?», Royal Holloway, University of London, s.d., pp. 4, 5:

https://www.academia.edu/39137984/Is_Tillich_a_Schellingian_forthcoming_in_R_Re_Manning_ed_The_Pal_grave_Handbook_to_Paul_Tillich_and_German_Idealism

⁶² Cfr. M. Vater, *art. cit.*, pp. 381-395.

concern) di cui parla Tillich è appunto la necessità spontanea dell'essere umano di domandarsi circa il senso della vita e della realtà delle cose⁶³. Tillich nella *Systematic Theology* afferma:

«La domanda posta dall'essere umano è l'uomo stesso; la pone sia che la esprima chiaramente, sia che non lo faccia. Non può evitare di porla, perché il suo essere stesso è la domanda sulla sua esistenza; nel porla egli è solo con se stesso; chiede “partendo dalla sua profondità”, e questa profondità è lui stesso»⁶⁴.

Ecco che quando l'essere umano si domanda, constata che i colori della sua esistenza sono spesso contraddittori e oscillano tra il positivo e il negativo, tra l'essere e il non essere. Fondamentale, dunque, è la riflessione schellingiana sul conflitto tra bene e male nel contesto della libertà umana, che richiamano alla struttura ontologica di Dio: come abbiamo già accennato, in Dio vengono dati sia l'essere sia il non essere con una loro conseguente applicazione nell'esistenza dell'umanità. Questa polarità nell'essere umano causa angoscia fino alla disperazione, ma non nel Divino, il quale mai giunge all'essere sopraffatto dal non essere⁶⁵.

Pertanto, Tillich cercò di far corrispondere una risposta teologica al quesito esistenziale dell'angoscia per la constatazione della minaccia della morte, della colpa o della mancanza di senso che consiste nella consapevolezza della presenza di Dio, l'Essere in sé, che è fondamento della vita che include e resiste il non essere⁶⁶.

1.2.3. Il periodo americano (1933-1965)

1.2.3.1. *Un mondo nuovo*

Gli anni da lui vissuti in Germania e le esperienze che ne erano scaturite avevano costituito le certezze per il teologo che, però, forzatamente esule dal suo paese, si trovava ora a confrontarsi con un nuovo mondo⁶⁷:

⁶³ Cfr. G. Oliana, *op. cit.*, p. 5.

⁶⁴ P. Tillich, *Systematic Theology*, 3 voll., *Existence and the Christ*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1957, vol. II, trad. it. *Teologia sistemica*, a cura di R. Bertalot, 4 voll., *L'esistenza e il Cristo*, (Nuovi studi teologici. Sola Scriptura, 18), Torino, Claudiana, 2001, vol. II, p. 20.

⁶⁵ Cfr. P. Tillich, *A History of Christian Thought*, cit., pp. 444, 445.

⁶⁶ Cfr. G. Oliana, *op. cit.*, p. 14. A tal proposito, è nota l'affermazione di Blaise Pascal che individua un «Dio dei filosofi» e il «Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe»: secondo il parere di Tillich, non si dovrebbe operare questa distinzione, bensì nella loro unità – perché in realtà si sta parlando di un unico Dio – comprenderne la tensione dialettica: «Il Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe e il Dio dei filosofi è lo stesso Dio. Egli è persona e la negazione di se stesso come persona». P. Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1955, trad. it. *Religione biblica e ricerca della realtà ultima. Il diritto alla speranza*, a cura di F.S. Pignagnoli, (Microcosmo: collana di scienze umane, 2), Fossano, Editrice Esperienze, 1971, p. 134.

⁶⁷ Tillich stesso testimonia di quel periodo con queste parole: «Il cambiamento di paese e di continente, la catastrofe di un mondo in cui avevo lavorato e pensato per quarantasette anni, l'abbandono dell'idioma natio che avevo imparato a conoscere bene, le nuove esperienze in una civiltà a me sconosciuta, tutto portò ad una trasformazione dell'espressione e, in una certa misura, del contenuto stesso del mio pensiero». P. Tillich, *L'era protestante*, cit., p. 8.

«I primi anni negli Stati Uniti furono anni di silenziosa meditazione sui valori e sulla crisi della cultura tedesca. [...] A Tillich l'America appariva come la terra dove la gente di ogni nazione poteva finalmente svincolarsi dal proprio provincialismo intellettuale»⁶⁸.

L'esperienza di docente in un istituto teologico americano lo pose di fronte all'esigenza di riplasmare i suoi modelli di pensiero europei: la cultura statunitense gli richiese di calare la propria teologia più su un piano pratico che su uno teorico. L'opportunità di pensare i concetti e scriverli in lingua inglese⁶⁹ con una prospettiva più pragmatica gli permise, così, di distaccarsi lentamente dall'autorità di pensiero tedesca⁷⁰. Allo stesso tempo, però, notando tutti i contrasti e le criticità che le due società rilevavano, egli non poté fare a meno di constatare il senso di vuoto e di angoscia che li accompagnava. Il tema dell'angoscia, dunque, diventò un caposaldo nella sua riflessione teologica e sociologica: «Non gli sfuggiva, infatti, l'importanza decisiva del momento della crisi, sempre presente, per l'annuncio della fede cristiana»⁷¹. Perciò, quasi come a voler guadagnarsi una rivale sulla degenerazione del mondo tedesco che lo aveva generato e profondamente deluso, in America egli si presentò mediatore delle categorie del pensiero esistenzialista europeo, introducendo il concetto dell'angoscia nella sua dimensione ontologica⁷².

Iniziò, così, un periodo prolifico per la stesura di importanti opere che Tillich intese rivolgere al grande pubblico, in modo da rendere fruibile e immediato il suo messaggio teologico perché rispondesse alle esigenze del tipico uomo moderno: i titoli più noti sono *The Protestant Era* (1948), *The Shaking of the Foundations* (1948), *Love, Power and Justice* (1954), *The New Being* (1955), *Biblical Religion and the Search of Ultimate Reality* (1955) e *Dynamics of Faith* (1957). Infine, tra questi testi, nel 1952 venne pubblicato *The Courage to Be*, opera sulla quale intendiamo concentrare la nostra trattazione, che è preceduta dalla pubblicazione del primo volume della *Systematic Theology*⁷³.

⁶⁸ R. Bertalot, «Paul Tillich: America ed Europa», cit., p. 100.

⁶⁹ «Lo spirito della lingua inglese ha imposto la chiarificazione di molte ambiguità del mio pensiero, che si erano celate nella mistica indeterminazione della lingua tedesca classica e filosofica». P. Tillich, *L'era protestante*, cit., p. 8.

⁷⁰ Cfr. R. Bertalot, «Paul Tillich: Apologeta moderno», cit., p. 87.

⁷¹ *Idem*, p. 88.

⁷² Trovava che il tema del non essere e dell'angoscia fosse un argomento appropriato anche al mondo americano, sebbene molti gli avessero sconsigliato di cimentarvisi: l'esistenzialismo sarebbe stato per loro come «una corazzina ingombrante da indossare se non addirittura un travestimento illecito» (R. Bertalot, «Paul Tillich: Apologeta moderno», cit., p. 88). In particolare, riguardo al suo metodo dialettico si scrisse: «Dialectic was not an intellectual choice for Paul Tillich; it was the consequence of his own being. Such a theologian was not easily understood or appreciated in the American context. Why was such a tortuous dialectic necessary? [...] That was the America of the pre-atomic age. She did not live on the boundary constantly balancing between alternatives. America lived in a rich land relatively untouched by the cataclysms of the world and open to a boundless future and unlimited possibilities». J. C. Brauer, «Paul Tillich's Impact on America», pp. 15-22, in P. Tillich, *The Future of Religions*, J.C. Brauer (ed.), New York (NY), Harper & Row, 1966, p. 19.

⁷³ B. Mondin, *op. cit.*, pp. 29, 30.

1.2.3.2. *La Systematic Theology (1951-1963) e le opere della maturità*

L'ambiente americano lo stimolò tra il 1951 e il 1963 alla stesura della *Systematic Theology*, il suo più grande progetto teologico ideato già in Germania, fino a consegnargli una forma compiuta. In essa furono messe per iscritto le idee e le riflessioni di una vita intera. Non può certo sfuggire l'importanza, dunque, del metodo dialettico che in questa opera portò Tillich ad approfondire il tema dell'ambiguità, del paradosso tra essere e non essere nella finitudine umana, ripresentando temi che già nel periodo tedesco aveva affrontato tramite l'influenza di Schelling, quali la polarità ontologica di Dio⁷⁴.

Infatti, nelle premesse metodologiche al suo sistema, egli dichiara fondamentale nella strutturazione della teologia la presenza dell'*esperienza*, non solo nell'ambito della verifica scientifica e razionale, ma tanto più nell'ambito mistico, che vi presuppone uno sguardo ontologico⁷⁵. Questa tendenza gli derivò certamente dal confronto con Schelling, ma – Tillich stesso constata – tentava di agganciarsi a una tradizione ancora più antica, ossia quella agostiniana⁷⁶. Nella sua ricerca teologica, l'autore non si allinea col metodo tradizionalista dominante di Tommaso d'Aquino o Duns Scoto⁷⁷, bensì con il principio mistico⁷⁸ di Agostino d'Ippona, il quale afferma che la via alla comprensione di Dio è costituita dalla «consapevolezza immediata dell'«essere-in-sé», che è, allo stesso tempo, la «verità-in-sé» (*esse ipsum – verum ipsum*)»⁷⁹. Perciò, tramite la *partecipazione* con il Divino, se ne fa una profonda e immediata esperienza da cui può scaturire una riflessione teologica in una dimensione pneumatologica:

«Lo Spirito divino testimonia in noi il messaggio biblico; non ci dà alcuna rivelazione nuova; l'esperienza del potere Spirituale dentro di noi non media nulla di nuovo. [...] L'esperienza di chi possiede lo Spirito è la fonte della verità religiosa e quindi della teologia sistematica»⁸⁰.

⁷⁴ Cfr. R. Grigg, «Inexhaustible Depth: the Role of the Nothing in Paul Tillich's *Systematic Theology*», in F.J. Parrella (ed.), *Bulletin. The North American Paul Tillich Society*, XL, 2014, n. 2, pp. 2-5. L'autore scrive: «from Tillich's theological perspective, this essential polar unity of freedom and destiny is grounded in God, so that it is God in Godself that is this point, this Nothing». *Idem*, p. 5.

⁷⁵ P. Tillich, *Teologia sistematica*, op. cit., vol. I, pp. 54-61.

⁷⁶ «L'influsso di sant'Agostino su Tillich è così forte che qualcuno ha potuto scrivere ch'egli appartiene alla tradizione agostiniana». B. Mondin, *op. cit.*, p. 37.

⁷⁷ In una delle sue ultime opere, Tillich spiega magistralmente il principio tomistico e la conseguente metodologia: il percorso per giungere alla comprensione di Dio non è immediato, bensì mediato. Ne consegue che le deduzioni teologiche non siano una certezza assoluta, perciò è necessario procedere con una ragione argomentativa, che dunque estromette l'immediatezza del principio mistico di Agostino. Cfr. P. Tillich, *Theology of Culture*, cit., p. 16.

⁷⁸ Per chiarire il senso di questo termine apportiamo il pensiero stesso di Tillich: «The Augustinian tradition can rightly be called mystical, if mysticism is defined as the experience of the identity of subject and object in relation to Being itself». *Idem*, p. 14.

⁷⁹ P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. I, p. 54.

⁸⁰ *Idem*, p. 59.

Questa linea di riflessione che persegue il teologo luterano pose il suo pensiero in controtendenza rispetto alla teologia convenzionale; ma è grazie ad essa che poté parlare in termini così reali dell'esistenza e dell'angoscia, proprio perché li affrontava ontologicamente.

La domanda dell'essere e del non essere spetta all'essere umano, perché a differenza di Dio è portatore di una specifica caratteristica: la finitudine⁸¹. Il chiedersi circa questa basilare antinomia ontologica è una prerogativa umana, proprio perché solo l'essere umano è in grado di sentire e fare esperienza del nulla: «La domanda sull'essere è suscitata dallo “*shock* del non-essere”»⁸². Perciò, la considerazione puramente ontologica ha dei riscontri esistenziali in virtù di questo aspetto, che non significa altro che l'essere limitato, l'essere esposto al non essere, pur non potendo prescindere da una percezione di sé illimitatamente più estesa: «Per fare l'esperienza della propria finitudine l'essere umano deve guardare se stesso dal punto di vista di una infinità potenziale»⁸³.

Non stupisce, in definitiva, che già nel primo volume del suo sistema teologico si trovi un'applicazione esistenziale della questione ontologica in termini di *ansietà* (non essere) e *coraggio* (affermazione dell'essere nonostante il non essere) nelle due dimensioni di spazio e tempo. Entrambe, infatti, sono sottomesse alla finitudine umana e provocano angoscia nell'individuo nella misura in cui egli percepisce, da una parte, la sua precarietà nel decorso del tempo che prevede nel futuro la necessità della morte e, dall'altra, l'insicurezza di non avere uno spazio definito nel mondo. A questo quadro si aggiunge poi la consapevolezza della propria *causalità*, ossia della propria contingenza come creatura, che rende l'essere umano sottoposto in ogni cosa alla minaccia del non essere, pur affermando la propria *sostanzialità* come individuo⁸⁴. Ma la risposta a questa minaccia proviene dalla scelta del coraggio:

«Il coraggio accetta la minaccia di perdere la propria sostanza individuale e quella dell'essere in generale. Si attribuisce sostanzialità a qualcosa che si dimostra, in ultima analisi, accidentale [...]. Non si tratta di un'auto-elevazione del finito, ma piuttosto del coraggio di affermare il finito, di farsi carico della propria ansietà. Si pone, allora, la domanda su come sia possibile un tale coraggio [...]. L'interrogativo su Dio è la domanda sulla possibilità di questo coraggio»⁸⁵.

Appare chiaro, dunque, il *lessico del paradosso* nelle opere che succedono tale scritto, prime fra tutte il *The Courage to Be*, che affronta in maniera specifica questa antinomia. Ma nei molti

⁸¹ Tillich afferma nel secondo volume del suo sistema teologico: «L'uomo soltanto, in quanto è libertà finita, è esposto alle costrizioni dell'alienazione esistenziale». P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. II, p. 92.

⁸² P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. I, p. 215.

⁸³ *Idem*, p. 219.

⁸⁴ Cfr. *Idem*, pp. 221-228

⁸⁵ *Idem*, p. 228.

altri scritti appartenenti a questo periodo, oltre che certamente negli altri volumi della *Systematic Theology*⁸⁶, si ritrova spesso il pensiero che il non essere non sia un elemento estraneo alla struttura dell'essere, ma che sia parte integrante dell'essere in sé e che, dunque, a livello esistenziale non vi possa essere coraggio senza la presenza di un'angoscia da «prendere su di sé»⁸⁷. In *Love, Power and Justice*, Tillich approfondisce le caratteristiche ambigue dei concetti – fondanti la società – di amore, potere e giustizia, in cui sostiene l'unità inestricabile del non essere come negazione dell'essere all'interno dell'essere stesso⁸⁸ e del coraggio come definitiva conquista dell'essere sul non essere⁸⁹. In *The Eternal Now*, scritto omiletico, suona come un imperativo l'affermazione secondo cui «il primo passo per diventare forte sta nel riconoscere e accettare la propria debolezza»⁹⁰. Imprescindibile per avere coraggio, dunque, è l'accettazione, che proviene prima di tutto da Dio stesso, perché – come afferma in *The New Being* – «l'amore di Dio significa che Dio accetta chi sa di essere inaccettabile»⁹¹, concedendo alla fede del singolo di superare le ambiguità e le angosce insite nel suo animo⁹². Così, partendo da una riflessione esistenziale, in cui ci si rende conto che il carattere del non essere non può essere evitato né tantomeno eliminato, Tillich giunge ad applicarne le categorie alla sua riflessione soteriologica. L'accettazione che Dio opera nei confronti dell'essere umano, che non può salvarsi da solo dalla sua condizione di finitudine a causa del peccato, contiene in sé il carattere del paradosso:

⁸⁶ Guido Oliana riassume così il progetto teologico di Tillich nella *Systematic Theology*: «Tillich è totalmente preso dal problema di Dio e dalla situazione culturale moderna e intende riconciliare la mente moderna esistenzialista-essenzialista con la tradizione cristiana. Crea, perciò, un impianto di correlazione tra *ragione-rivelazione, essere-Dio, esistenza-Cristo, vita-spirito e storia-Regno di Dio*» (G. Oliana, *op. cit.*, p. 73). In essa vige il metodo della correlazione che tenta la via di una «sintesi dialettica» che vuole affrontare qualsiasi tema con l'obiettivo di comprendere la «situazione» e il pertinente «messaggio» senza cancellare le peculiarità, anche polari, di entrambi (cfr. G. Oliana, *op. cit.*, p. 190). Il tema dell'ambiguità dell'esistenza dell'essere umano che oscilla tra l'alienazione e la volontà di affermare la propria libertà su di essa alla luce della fede in Cristo, il Nuovo Essere, è il *leitmotiv* di tutti i volumi. È il tema del paradosso che contraddistingue il pensiero di Tillich, in particolare nel secondo tomo che è dedicato al binomio *esistenza-Cristo*: «La descrizione delle tensioni negli organismi viventi, dei conflitti nevrotici e delle lotte di classe è dialettica. La vita stessa è dialettica. Se la si applica simbolicamente alla vita divina, Dio, in quanto vivente, dev'essere descritto con affermazioni dialettiche». P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. II, p. 104.

⁸⁷ P. Tillich, *The Courage to Be*, New Haven (CT), Yale University Press, 1952, trad. it. *Che cos'è il coraggio?*, (Campo dei fiori, 36), Roma, Fazi, 2015, p. 75.

⁸⁸ «Non-being is the negation of being within being itself». P. Tillich, *Love, Power and Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications*, London, Oxford University Press, 1954, p. 38.

⁸⁹ «Courage, and that in faith which is courage, affirms the ultimate prevalence of being over non-being. It affirms the presence of the infinite in everything finite». *Idem*, p. 39.

⁹⁰ P. Tillich, *The Eternal Now*, New York (NY), Charles Scribner's Sons, 1966, trad. it. *L'eterno presente*, (Ulisse), Roma, Ubaldini, 1968, p. 113. «La forza, secondo le parole di Paolo [I Co 16:13, 14, N.d.A.], comprende il coraggio. Infatti la forza umana è costruita sull'angoscia umana. L'incertezza assume molte forme. Una delle più pericolose è l'esperienza di essere divisi interiormente. [...] È il coraggio che prende su di sé l'angoscia delle nostre fratture». *Idem*, p. 117.

⁹¹ P. Tillich, *The New Being*, New York (NY), Charles Scribner's Sons, 1955, trad. it. *Il nuovo essere*, (Ulisse), Roma, Ubaldini, 1967, p. 52.

⁹² «La parola che viene dal Signore, la voce che sorge dal più profondo della nostra situazione, pone fine all'angoscia del possibile e dà il coraggio di affermare il reale con i suoi molti elementi ambigui». *Idem*, p. 99.

«La giustificazione porta l'elemento del “nonostante” all'interno del processo di salvezza [...]. In realtà non v'è nulla nell'essere umano che metta Dio in condizione di accettarlo. Ma è proprio questo che l'uomo deve accettare; deve accettare di essere accettato [...] Accettare di essere accettati è il paradosso della salvezza, senza il quale non vi sarebbe salvezza ma soltanto disperazione»⁹³.

In conclusione, comprendiamo che la teologia di Paul Tillich è inusuale e ardita, perché si affida al concetto del paradosso, perché vuole scavare all'interno delle profonde ambiguità che caratterizzano la vita dell'essere umano e perché vuole comprendere anche quali siano le antinomie che egli stesso ha sperimentato nella sua esistenza. Potremmo dire che la sua teologia è un «pezzo della sua vita» e che si è sviluppata attraverso e con essa. Non è rimasta su un piano meramente astratto, ma il suo autore è stato in grado di calarla nella concretezza della realtà. Ciò che è più apprezzabile, pertanto, non è stata la sua ostinata determinazione a fornire le risposte costruite a cui spesso l'umanità ciecamente si affida, ma la sua umiltà nel voler stimolare il dubbio e la domanda come elementi imprescindibili per una comprensione autentica dell'esistenza⁹⁴.

⁹³ P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. II, pp. 195, 196.

⁹⁴ «Paul Tillich was an unusual theologian in the way he theologized. Not only did he exhibit a highly creative, subtle, and profound theological analysis of life, he also went about his theologizing in a most extraordinary manner. It is not enough to say his theology was existential, though it undoubtedly was. Tillich's theology was a piece with his life and grew out of it. That was one point of his overwhelming appeal to modern men. He agonized over his tensions and problems as a modern man, thus he caught the imagination of modern man. [...] Tillich's theology was not an abstract creation forged out of the interplay of logic and concepts. It found its point of departure in his own existence – his own being». J.C. Brauer, «Introduction», pp. 9-26, in P. Tillich, *My Travel Diary*, cit., pp. 10, 11.

Capitolo 2 – L’angoscia e il coraggio: l’antinomia fondamentale dell’esistenza

2.1. *Il non essere, ovvero l’angoscia*

2.1.1. Il non essere ontologico e il concetto esistenziale di angoscia

Paul Tillich dedica interamente il secondo capitolo del *The Courage to Be* alla categoria del non essere e alla sua applicazione esistenziale, per sottolinearne la vitalità per lo sviluppo del concetto di coraggio di esistere. Potrebbe sorprendere che l’autore vi si soffermi così tanto considerando che la sua trattazione si concentra principalmente sull’affermazione dell’essere. Tuttavia, a suo dire, bisogna «riconoscere l’esigenza di un esame del non essere sul fondamento stesso dell’ontologia»⁹⁵.

Filosoficamente parlando, nel corso della storia si è molto discusso e pensato per trovare una possibile definizione di questo complesso concetto⁹⁶: spesso, infatti, guardando l’esistenza da una prospettiva dicotomica, in cui l’essere e il non essere sono irriducibilmente in contrasto, si è teso eliminare o evitare il non-essere. Nella comprensione generale, infatti, significava *perdita, mancanza, impotenza* e impediva al suo opposto di affermarsi e di svilupparsi in *progresso, pienezza e vita*⁹⁷. Perciò il teologo si chiede come si sia giunti in tanti secoli a inserirlo in una cornice meramente negativa e, tentando un’apologia del non essere, conclude: «Certamente il non essere non è un concetto come gli altri. È la negazione di ogni concetto; ma come tale è un inevitabile contenuto del pensiero e, come la storia del pensiero ha mostrato, il più importante dopo l’essere in sé»⁹⁸. Perciò, non si può parlare di coraggio di esistere senza prendere in considerazione anche la dimensione del negativo che esso apporta con sé.

⁹⁵ P. Tillich, *Che cos’è il coraggio?*, cit., p. 37.

⁹⁶ Sarebbe troppo lungo riportare tutti i filosofi che nel corso della storia hanno intrapreso la strada che afferma una visione innovativa del non essere e a cui Tillich stesso rifà il suo pensiero. Tuttavia, riserviamo qualche riga in nota per citarne alcuni che si sono contraddistinti e hanno fornito al teologo arricchimenti per il suo discorso. Primi fra tutti, Agostino d’Ippona (354-430) si distingue per l’identificazione del non essere con il peccato che caratterizza la condizione ontica dell’uomo di tutti i tempi. Jacob Böhme (1575-1624), di cui presumibilmente Tillich ammira il misticismo, si fa portavoce di una visione particolare in cui in ogni elemento dell’esistenza risiedono al contempo un «sì» e un «no». Non con poca rilevanza vengono citate la dialettica negativa di Hegel, che «fa della negazione il potere dinamico immanente nella natura e nella storia» (P. Tillich, *Che cos’è il coraggio?*, cit., p. 38), e le filosofie di Schelling (1775-1854) e Schopenhauer (1788-1860) che «usano la volontà come categoria ontologica fondamentale in quanto ha il potere di negarsi senza perdersi» (*Ibidem*). Infine, senza tralasciare la filosofia esistenzialista di Heidegger e Sartre, che approfondiremo in merito al pensiero sull’angoscia, Tillich cita Nikolaj Berdjaev (1874-1948), il quale presenta il non essere come condizione della cosiddetta «libertà meontica» sia dell’uomo sia di Dio: «meontico» sta essenzialmente per «non essere» (dal greco *me*, «non», e *on*, «essere»), perciò indica la libertà come diritto alla scelta del non essere. Cfr. *Idem*, pp. 37, 38.

⁹⁷ Cfr. P. Tillich, *Che cos’è il coraggio?*, cit., pp. 37, 38.

⁹⁸ *Idem*, p. 39.

Il non essere, inteso in una dimensione astratta propria dei discorsi di ontologia filosofica, si cala nella dimensione esistenziale sotto le vesti di un comune fenomeno umano, ovvero l'angoscia⁹⁹. Tillich ne dà una definizione ben precisa: «l'angoscia è lo stato in cui un essere è consapevole del suo possibile non essere»¹⁰⁰, cioè «è la consapevolezza esistenziale del non essere»¹⁰¹. L'angoscia, dunque, è ciò che un essere umano sperimenta nel momento in cui prende su di sé la responsabilità di sapere che è in sé limitato. Il termine *esistenziale* potrebbe indurre a intravedere nell'angoscia una mera riflessione astratta sulla limitatezza della natura umana. Al contrario, sta a significare che è prodotta dallo scontro concreto con essa che ogni essere umano vive in determinate circostanze: «l'angoscia è esistenziale nel senso che appartiene all'esistenza

⁹⁹ Filosoficamente parlando non si può non offrire all'esistenzialismo un occhio di riguardo: il merito, infatti, di tale movimento è proprio quello di aver rilevato – e di averlo reso tanto più esplicito di quanto i precedenti sistemi di pensiero non avessero mai fatto – lo stato di alienazione e di angoscia dell'essere umano. Søren Kierkegaard (1813-1855), cui si fa discendere tale movimento di pensiero, ha sviluppato l'argomento nel suo trattato *Il concetto dell'angoscia*, cui segue *La malattia mortale*, opera in cui tratta la disperazione, che – come vedremo – è la conseguenza distruttiva dell'angoscia. Secondo Kierkegaard, pur in una situazione di «innocenza» dettata dall'ignoranza che permette quiete e serenità, «c'è, nello stesso tempo, qualcos'altro che non è né inquietudine né lotta, perché non c'è niente contro cui lottare. Allora, che cos'è? Il nulla. Ma quale effetto ha il nulla? Esso genera l'angoscia» (V. Haufniensis, [S.A. Kierkegaard], *Begrebet Angest*, København, 1844, trad. it. *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, Firenze, Sansoni, 1965, p. 50). Circa tal modo di pensare l'esistenza, troviamo molti altri autori, dei quali citiamo alcuni. Pur essendo un poeta, Giacomo Leopardi (1798-1837) si serve della sua arte anche per fare filosofia. Il concetto di fondo che egli esprime è che l'esistenza umana è votata alla ricerca del piacere, quindi di desiderare qualcosa che non si ha, ossia qualcosa che ancora non c'è. Perciò egli constata tristemente l'impossibilità di soddisfarlo e quindi di condurre una vita felice, che al contrario è sempre determinata da contraddizioni ed eterna infelicità (cfr. M. Donà, *Misterio grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*, Milano, Bompiani, 2014², pp. 48, 49). Arthur Schopenhauer, che si distingue per il concetto di assurdità della vita, che è come un pendolo che oscilla fra il dolore e la noia, facendosi attribuire un profondo pessimismo cosmico (cfr. U. Curi, *et al.*, *op. cit.*, vol. IIIA, pp. 31, 32). Friedrich Nietzsche (1844-1900), invece, è conosciuto per la sua celebre asserzione «Dio è morto» e per aver predetto l'avvento del nichilismo: in un mondo dominato dalla ragione tecnica, l'uomo è svuotato da tutti i valori, non gli rimane nulla (cfr. U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli, 2007³, p. 19). Nel XX secolo, invece, degno di nota è il pensiero del tedesco Martin Heidegger, il quale – nell'opera *Che cos'è la metafisica?* –, partendo dall'assunto secondo cui le discipline conoscitive si impegnano nello studio dell'essere, di tutto ciò che è, cioè *esiste*, si pone il problema di capire il non essere: cos'è questo *niente*, che *non esiste*? Anche lui, pertanto, giunge alla conclusione che «[q]uesta esperienza ci è data non a livello della comprensione ma a livello emotivo, ed è l'angoscia» (G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, (I filosofi, 10), Roma-Bari, Laterza, 1982³, p. 68). Contemporaneamente in Francia si distingue Jean-Paul Sartre, la cui opera più significativa è *L'Essere e il Nulla*, in cui il nulla viene generato dal soggetto stesso quando si interroga sul suo essere (cfr. S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, (I filosofi, 19), Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 37-47). Tillich, perciò, ha riconosciuto all'esistenzialismo un grande merito: «ha messo in evidenza la cosizzazione, la disumanizzazione, l'alienazione dell'uomo e ha svelato il senso di insignificanza, di angoscia, di disperazione che lo tormenta» (B. Mondin, *op. cit.*, p. 144). Chiaramente il teologo luterano considera anche altri fattori che nell'epoca moderna hanno fatto dell'angoscia un fenomeno concreto e accertabile. Secondo Renzo Bertalot: «[L'angoscia, N.d.A.] viene alla ribalta del nostro secolo sia per le scoperte della psicanalisi, sia per le crisi politiche, sia per il movimento proletario, sia per l'affermarsi della filosofia esistenzialista». R. Bertalot, *Paul Tillich: esistenza e cultura*, (Piccola collana moderna, 65), Torino, Claudiana, 1991, p. 33.

¹⁰⁰ P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 40.

¹⁰¹ *Ibidem*.

in quanto tale e non a uno stato anormale della mente come nell'angoscia nevrotica¹⁰² (o psicopatica)¹⁰³.

Tillich, inoltre, precisa la netta differenza tra l'angoscia e il concetto di paura, che solitamente è ciò che l'uomo pensa di dover superare con una manifestazione di coraggio. L'autore afferma che tra loro vige allo stesso tempo un rapporto di interdipendenza, perché hanno «la stessa radice ontologica»¹⁰⁴, e uno di differenza, perché hanno definizioni e implicazioni sociologiche nettamente differenti¹⁰⁵ e, dunque, – in parole povere – non sono sinonimi. La paura, infatti, sorge nel momento in cui è indirizzata verso un oggetto definito, del quale si può constatare la concreta minaccia esterna, che tuttavia può essere sempre affrontata e superata dal coraggio. Diversa è la dimensione dell'angoscia che non nasce per la presenza di un oggetto, quanto in virtù di una consapevolezza più personale della minaccia assoluta del non essere¹⁰⁶: «Nell'angoscia si è impotenti, in quanto l'angoscia è assoluta»¹⁰⁷. Ecco che essa, dunque, è una condizione emotiva interna all'essere umano, che certamente può sorgere per merito anche solo di inezie negative reali, ma che presuppongono la percezione da parte di chi la prova di una realtà totalizzante e paralizzante. Riportiamo di seguito un lungo brano tratto da alcuni pensieri di Arthur Schopenhauer che, scrivendo di sé in prima persona, la dipinge in un quadro molto realistico e a luci paradossali:

«Da mio padre ho ereditato l'angoscia, che io stesso ho maledetto e combattuto impegnandovi tutta la mia forza di volontà. Capita che per i motivi più insignificanti mi assalga con una tale violenza da farmi vedere dinanzi a me in carne e ossa sciagure solo possibili, anzi appena pensabili. [...] Già da bambino, a sei anni, una sera i miei genitori, tornando da passeggio, mi trovarono nella più cupa disperazione perché mi ero immaginato che all'improvviso mi avessero abbandonato per sempre. [...] Nel luglio 1833, al momento di lasciare Mannheim, senza alcun motivo esteriore fui preso da un indicibile senso d'angoscia. [...] Anche in assenza di uno stimolo particolare reco in me una costante ansietà interiore che mi fa vedere e cercare pericoli dove in realtà non ce ne sono. Essa amplifica

¹⁰² All'interno del *The Courage To Be*, Tillich dedica un capitolo all'approfondimento sull'angoscia patologica, che per brevità e sintesi trattiamo in nota. Nel momento in cui non si riesce a superare l'angoscia nel coraggio di esistere, l'individuo si rifugia nella nevrosi che è un «modo di evitare il non essere evitando l'essere» (P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 65). L'illusoria affermazione del nevrotico appare all'esterno una sicurezza irreal e parziale, che però gli assicura la possibilità di evitare il confronto sia con l'essere sia con il non essere. Tillich precisa che l'angoscia patologica è «oggetto di cura medica», mentre quella esistenziale (condizione normale dell'esistenza umana) è «oggetto di aiuto sacerdotale» (*Idem*, p. 74).

¹⁰³ *Idem*, pp. 44, 45.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 40.

¹⁰⁵ Cfr. *Idem*, p. 39.

¹⁰⁶ Cfr. *Idem*, pp. 40, 41.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 41.

all'infinito anche la minima avversità e rende tanto più difficile per me il rapporto con gli esseri umani»¹⁰⁸.

Chiaramente in questo resoconto autobiografico ci si potrebbe anche domandare se quella di Schopenhauer fosse soltanto un'angoscia esistenziale o avesse anche dei tratti confacenti più a quella nevrotica. Tuttavia, senza lasciarsi impressionare da alcune descrizioni estreme di come il filosofo effettivamente viveva questo fenomeno, riusciamo a comprendere come essa si manifesti e inizi a prendere piede nella coscienza, spesso a motivo della solitudine, cioè nel momento in cui l'essere umano si trova a fare i conti con la propria dimensione esistenziale¹⁰⁹.

2.1.2. Tipi di angoscia e i loro rispettivi periodi storici

Paul Tillich distingue tre tipi di minacce del non essere, ovvero di angoscia, che l'essere umano sperimenta in tre sfere possibili della propria autoaffermazione: quella ontica, quella spirituale ed infine quella morale¹¹⁰. Individuandone tre tipologie, al lettore potrebbe sembrare che Tillich stia distinguendo questo fenomeno su tre dimensioni diverse e distanti tra loro. Tuttavia, egli stesso afferma che, di fronte a questa differenziazione, non è corretto presupporre che non vi sia un incontro: «[d]elle tre forme di angoscia (e di coraggio) l'una è immanente nell'altra, ma normalmente una predomina sulle altre»¹¹¹. Non esiste un essere umano che sia scevro da questo intrinseco rapporto tra diverse angosce: per quanto in se stesso senta più presente una tipologia, rimane preda anche delle altre.

Prima di proseguire nell'esame di queste tre tipologie, bisogna presupporre che «[i]l non essere dipende dall'essere che esso nega»¹¹², ovvero non si potrà mai mettere in discussione «la priorità ontologica dell'essere sul non essere»¹¹³. D'altronde, anche solo per pensarla l'angoscia, prima di farne esperienza, bisogna essere vivi, cioè in partenza consapevoli del proprio essere, cioè di esistere.

¹⁰⁸ A. Schopenhauer, *L'arte di conoscere se stessi ovvero Eis Heantón*, Milano, Adelphi, 2006⁷, pp. 76, 77.

¹⁰⁹ «Del resto ogni creatura è sola. [...] Essere vivo significa essere in un corpo – un corpo separato da tutti gli altri corpi. Ed essere separato significa essere solo. Questo vale per ogni creatura, ma più di ogni altra per l'uomo. Egli non è soltanto solo; *sa* anche di essere solo. [...] è il suo destino essere solo ed esserne consapevole». P. Tillich, *L'eterno presente*, cit., p. 9.

¹¹⁰ Approfondiremo in seguito il significato di ognuna di esse.

¹¹¹ P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 45. «I tre tipi di angoscia sono così intimamente intrecciati che uno solo dà il colore predominante allo stato di angoscia, ma tutti e tre partecipano al coloramento»¹¹¹. *Idem*, p. 55.

¹¹² *Idem*, p.43.

¹¹³ *Ibidem*.

2.1.2.1. L'angoscia caratterizzante un determinato periodo storico

L'indagine di Paul Tillich non si limita ad analizzare l'angoscia da un punto di vista esistenziale e – per certi versi – psicologico, bensì esprime il desiderio di completarla inserendo questo fenomeno su un piano sociologico e storico. Il teologo, perciò, individua nella storia umana tre momenti particolari, dei quali ciascuno di essi è dominato da una determinata tipologia di angoscia, pur non escludendo la presenza delle altre¹¹⁴. Egli afferma:

«È significativo che i tre principali periodi dell'angoscia appaiano ciascuno alla fine di un'era. L'angoscia, che nelle sue forme diverse è potenzialmente presente in ogni individuo, diventa generale se le consuete strutture del significato, del potere, della credenza e dell'ordine si disintegrano»¹¹⁵.

Il primo blocco storico che egli considera è quello della fine dell'epoca antica, in cui si potrebbe interpretare che il senso di angoscia fosse dato più da cause esterne che interne¹¹⁶: lo scenario politico risentiva di estremi cambiamenti¹¹⁷ che, per l'assenza delle strutture demoa-ristocratiche venute a mancare nella società, producevano nell'individuo la sensazione «di essere nelle mani di poteri, naturali e politici, completamente al di là del suo controllo e del suo calcolo»¹¹⁸. In questo periodo, secondo Tillich, vigevo l'angoscia del fato e della morte, cui si accompagnava quella del vuoto e della mancanza significato nelle vesti dello scetticismo antico¹¹⁹ e quella della colpa e della condanna che si espletavano all'interno dei culti misterici molto in voga all'epoca tra alcune schiere della società¹²⁰.

Il secondo periodo che Tillich individua è quello, in generale, del Medioevo verso la cui fine si poteva percepire una dominante angoscia della colpa e della condanna innescata dal processo evolutivo del messaggio giudaico-cristiano, incarnato soprattutto nella struttura ecclesiastica cattolica della Controriforma e dalla Riforma stessa che iniziava a irrigidirsi¹²¹.

¹¹⁴ *Idem*, p. 58.

¹¹⁵ *Idem*, p. 62.

¹¹⁶ Questo potrebbe far presupporre che quindi si debba parlare più correttamente di «paura» e non di «angoscia». Tuttavia, nonostante indichi condizioni esterne concrete, l'autore rileva nell'angoscia del fato e della morte non tanto la semplice paura di morire, ma la consapevolezza della morte inevitabile e necessaria in virtù della propria contingenza. In seguito, tale concetto verrà trattato in maniera più approfondita.

¹¹⁷ Tale periodo storico presentava lo scontro tra i poteri imperiali, le varie conquiste dell'Oriente a partire da Alessandro Magno – con le conseguenti guerre tra i diadochi dopo la sua morte – sino a quelle di Roma repubblicana, che con Cesare Augusto vive la metamorfosi imperiale e vede, dopo pochi anni, la tirannia di alcuni imperatori. Cfr. P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 58.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Per «scetticismo» s'intende qui quel movimento di pensiero che aveva avuto origine dalla sofistica e che affermava una «disperazione della possibilità di agire e pensare secondo ragione». *Ibidem*.

¹²⁰ Cfr. *Idem*, pp. 58, 59.

¹²¹ «Se c'è un periodo che merita il nome di “età dell'angoscia” è il periodo della pre-Riforma e della Riforma» (*Idem*, p. 59): la cultura europea ha da tempo preso coscienza dell'impatto culturale che la Chiesa aveva impresso nella società con la continua necessità di voler placare l'*ira Dei* con messe, indulgenze, culti delle reliquie e ottenere così misericordia e perdono. Cfr. *Idem*, pp. 59, 60.

Questo potrebbe essere definito come un «periodo di passaggio»: notiamo, infatti, che in una simile angoscia convergono e sono interdipendenti tra loro sia cause interne (ogni persona si sente in sua coscienza colpevole per un'azione personale) sia cause esterne (ogni persona si sente colpevole perché esiste un ente esterno che lo induce a notare la sua colpevolezza, in questo caso, la Chiesa). Esso segna perciò il passaggio della storia da un'epoca premoderna alla nuova moderna. Chiaramente al senso di colpa e condanna si accompagnavano l'angoscia della morte, personificato nel diavolo dell'inferno, e del fato, che si esprimeva nelle potenze demoniache che in qualsiasi momento potevano distruggere la vita dell'individuo. L'angoscia del vuoto e della mancanza di senso, invece, nell'opinione di Tillich, si sono percepite in due momenti particolari: durante il Rinascimento, periodo in cui si è riaffermato lo scetticismo teoretico, e in maniera puntuale nella vita di alcuni personaggi, tra cui spicca innegabilmente Lutero. Egli, infatti, sperimentava «momenti in cui la fede nella sua opera e nel suo messaggio spariva e non rimaneva alcun significato»¹²².

Infine, ritaglia un ultimo periodo storico – questa volta – nella cornice dell'angoscia del vuoto e della mancanza di senso, che si fonda primariamente su delle motivazioni interne a ogni essere umano. Esso è il suo tempo, la modernità, i cui presupposti sono «[i]l crollo dell'assolutismo, lo sviluppo del liberalismo e della democrazia, il sorgere di una civiltà tecnica, con la sua vittoria su ogni nemico e la sua stessa incipiente disintegrazione»¹²³. Tuttavia, il teologo si riserva di approfondirne le caratteristiche positive e negative e l'angoscia che ne consegue nella sezione dedicata al coraggio di esistere – proprio perché è desideroso di porsi in un atteggiamento edificante e costruttivo.

2.1.2.2. L'angoscia del fato e della morte

La prima tipologia che Tillich individua è l'angoscia del fato e della morte, che chiaramente mina l'affermazione ontica: «“Ontico”, dal greco *on*, ‘che è’, significa qui la fondamentale autoaffermazione di un essere nella sua semplice esistenza»¹²⁴. L'autore la descrive come una minaccia universale e totalizzante, dal momento che nessuna argomentazione filosofica o teologica (si pensi al dogma dell'immortalità dell'anima) può svalutare l'estrema presa reale che essa ha sulla vita di ogni essere umano. Senza troppo indugio – parlando da un punto di vista strettamente terreno – conclude che «ognuno è consapevole della totale perdita dell'Io che la

¹²² *Idem*, p. 60.

¹²³ *Idem*, p. 61.

¹²⁴ *Idem*, p. 45.

fine biologica implica»¹²⁵. Per definirla con le categorie heideggeriane, la morte è «la possibilità dell'impossibilità di ogni altra possibilità, “la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci”»¹²⁶. Nel momento in cui moriamo, noi non siamo più. Perciò, nel periodo ad essa antecedente, in cui prendiamo coscienza di questa dimensione imminente, ne proviamo angoscia nella nostra individualità: siamo soli di fronte alla morte¹²⁷.

La morte rappresenta nella vita dell'essere umano un «assiduo orizzonte»¹²⁸, ossia una minaccia assoluta, perenne e definitiva, attorno al quale s'inscrive il fato. Quest'ultimo è definito da Tillich come una «minaccia relativa»¹²⁹ che conserva in sé il carattere esperienziale della contingenza. Come esseri umani, percepiamo la contingenza su tre livelli: la nostra spazialità (viviamo in un luogo e non in un altro e talvolta ci sentiamo estranei anche al posto più familiare), la nostra temporalità (viviamo in questo e non in altro periodo storico) e, infine, la nostra interdipendenza causale (in maniera contingente viviamo in una rete di «relazioni causali»¹³⁰ e senza aspettarcelo ne possiamo venire esclusi). Secondo Tillich, le angosce – anche più minime – che scaturiscono dalla consapevolezza di essere contingenti sono quelle che hanno un impatto più invadente nella quotidianità di ciascun individuo, dal momento che si può sottolineare «la loro imprevedibilità, l'impossibilità di mostrarne il significato e lo scopo»¹³¹. Allo stesso tempo, però, l'autore individua una stretta correlazione tra la minaccia assoluta (morte) e la minaccia relativa (fato): «la minaccia relativa è una minaccia solo perché sullo sfondo c'è a minaccia assoluta»¹³².

In definitiva, dunque, dal punto di vista della concreta esistenza dell'essere umano, «[i]l non essere è onnipresente e genera l'angoscia anche dove non c'è un'immediata minaccia di morte»¹³³, per via delle situazioni contingenti che generano angoscia relativamente al fato.

2.1.2.3. L'angoscia della colpa e della condanna

La seconda tipologia di angoscia che il teologo individua è quella della colpa e della condanna, che riguardano l'affermazione morale dell'essere umano. Il principio biblico secondo

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ G. Vattimo, *op. cit.*, p. 47.

¹²⁷ «Noi attendiamo la nostra morte da soli. Nessun contatto con gli altri può stornarla, così come la presenza di nessun altro nell'ora della nostra morte può nascondere il fatto che è la *nostra* morte, e la nostra morte soltanto. Nell'ora della morte noi siamo separati dallo universo e da tutto ciò che in esso vi è. Siamo privati di tutte le cose e di tutti gli esseri che ci facevano dimenticare di essere soli». P. Tillich, *L'eterno presente*, cit., p. 13.

¹²⁸ P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 46.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Idem*, p. 47.

¹³¹ *Idem*, p. 46.

¹³² *Idem*, pp. 47, 48.

¹³³ *Idem*, p. 48.

cui «A chi molto è stato dato, molto sarà richiesto»¹³⁴ getta luce sull'innegabile condizione di responsabilità a cui ogni essere umano è chiamato nella sfera delle sue azioni morali appunto. Ciascuno di noi, infatti, secondo Tillich, è una «libertà finita»¹³⁵, ossia «libero fra le contingenze della sua finitezza»¹³⁶ per potersi autoaffermare, formare e realizzare in linea col proprio «destino», con la propria vocazione. Tuttavia, in ogni azione dell'essere umano è sempre presente una «profonda ambiguità fra bene e male»¹³⁷; infatti, persino «in quella che egli considera la sua azione migliore è presente il non essere, che impedisce a quell'azione di essere perfetta»¹³⁸. In ogni momento di disamina e autocoscienza, come esseri umani percepiamo la presenza di questa intrinseca antinomia morale: di conseguenza, sperimentiamo il senso di colpa, che «può spingerci all'assoluto autoripudio, al pensiero di essere condannati – non a una pena esterna, ma alla disperazione di aver perduto il nostro destino»¹³⁹. In un altro suo scritto, Paul Tillich descrive la condizione di questa angoscia – accompagnata da quella del fato e della morte – come un «isolamento», uno spazio tetro in cui ognuno rimane solo di fronte al proprio non essere:

«Nessuno può liberarci da ciò che abbiamo commesso ai danni del nostro vero essere. Sentiamo la nostra colpa, occulta o palese, come *nostra*, e nostra soltanto. [...] Siamo soli con essa. Ed essa è un isolamento che permea tutte le altre forme di isolamento, trasformandole in esperienze di condanna»¹⁴⁰.

In questo secondo scenario, perciò, si snodano l'angoscia della colpa in termini relativi, in ogni circostanza in cui l'essere umano pone in discussione la moralità delle proprie azioni, e quella della condanna in termini assoluti, ossia la sentenza ultima che egli pronuncia contro se stesso al contempo come suo *giudice* e *antagonista*¹⁴¹.

2.1.2.4. L'angoscia del vuoto e della mancanza di significato

La terza tipologia che Tillich rileva è l'angoscia del vuoto e della mancanza di significato. Anche in questo ambito egli identifica due minacce distinte: una relativa, cioè l'angoscia del vuoto, e una assoluta, cioè della mancanza di significato. Entrambe vanno a minare

¹³⁴ Lc 12:48b. Per tutte le citazioni tratte da *La Sacra Bibbia*, si è scelta la versione della Nuova Riveduta 1994, a cura della Società Biblica di Ginevra. Lo stesso vale per le abbreviazioni con cui sono indicati i libri biblici.

¹³⁵ «L'uomo è essenzialmente "libertà finita"; libertà intesa non come indeterminatezza, ma come capacità di determinarsi mediante decisioni nel centro del suo essere». P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 53.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Idem*, p. 54.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ P. Tillich, *L'eterno presente*, cit., p. 13.

¹⁴¹ Cfr. P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 53.

l'affermazione spirituale dell'individuo, che per Tillich rappresenta la capacità dell'uomo di vivere «creativamente nelle varie sfere del significato»¹⁴². In questa asserzione il termine *creativo* sta a indicare, non tanto l'abilità di praticare il genio, quanto il «vivere spontaneamente, nell'azione e nella reazione, con i contenuti della propria vita culturale»¹⁴³. Perciò, dal punto di vista spirituale, un essere umano si afferma «creativamente» per mezzo della propria attiva «partecipazione» al significato che la cultura che lo circonda gli offre. Il meccanismo che genera il significato s'innescava, dunque, nel momento in cui si è capaci di ricevere e trasformare la realtà che si dona all'esistenza¹⁴⁴.

In questo contesto si profila l'angoscia della mancanza di significato che è «angoscia per la mancanza di un interesse supremo, di un significato che dia valore a tutti i significati»¹⁴⁵. Essa porta l'individuo consapevole a constatare la «perdita di un centro spirituale»¹⁴⁶, di una risposta certa alle domande sul senso della propria vita. Di conseguenza, la minaccia dell'angoscia (relativa) del vuoto si scaglia sui contenuti specifici della spiritualità ricercata: nel momento in cui determinati valori vengono demoliti, svalutati o addirittura cancellati, l'essere umano percepisce l'inconsistenza di certe tradizioni o principi tramandati dal passato. Perciò, l'umanità cerca di liberarsi da categorie e preconcetti specifici per riappropriarsi di un nuovo centro spirituale, più saldo e autentico. Tuttavia, anche solo provare a ricostituire volontariamente un centro spirituale genera un'angoscia più profonda, perché innescata da un incancellabile senso di vuoto¹⁴⁷.

Nella ricerca dei principi spirituali, l'essere umano mette in atto un elemento essenziale per giungere alla conoscenza e all'apprendimento degli stessi: il dubbio. Nel corso della storia filosofica, esso è diventato parte integrante e vitale del pensiero: lo stesso Tillich cita l'influenza positiva che il dubbio cartesiano ha offerto nel perseguire secondo le leggi della logica l'autenticità reale delle cose¹⁴⁸. Infatti, lo definisce una «condizione di tutta la vita spirituale»¹⁴⁹, imprescindibile per la formazione della stessa. Diventa, però, una minaccia quando assume le caratteristiche del «dubbio totale», quando cioè «il dubbio cessa di essere ricerca metodologica

¹⁴² *Idem*, p. 48.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Idem*, pp. 48, 49.

¹⁴⁵ *Idem*, pp. 49, 50.

¹⁴⁶ *Idem*, p. 50.

¹⁴⁷ Cfr. *Ibidem*.

¹⁴⁸ «La prima [regola della logica del pensiero, N.d.A.] era di non accettare mai per vera nessuna cosa che io non conoscessi con evidenza come tale: ovvero [...] non accogliere nei miei giudizi niente che non si presentasse alla mente in modo così chiaro e distinto da escludere ogni motivo di metterlo in dubbio». R. Descartes, *Discours de la méthode: 1637*, Strasbourg, J.H. Ed. Heitz, [dopo il 1902], trad. it. *Discorso del metodo*, a cura di G. Gori, (I classici del pensiero libero, 18), Milano, RCS Libri, 2010, p. 29.

¹⁴⁹ P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 51.

e diventa disperazione esistenziale»¹⁵⁰. Spesso, il dubitare pone l'essere umano in una condizione di angosciante consapevolezza della possibilità di non poter trovare risposte concrete e soddisfacenti ai suoi quesiti fondamentali. Il rischio, dunque, è quello di smettere la ricerca abbandonandosi alla disperazione o rifugiandosi in significati già costruiti da altri rinunciando all'affermazione del proprio Io individuale, spesso lasciandosi andare al fanatismo più radicale¹⁵¹: «Si salva il significato, ma si sacrifica l'Io»¹⁵².

In conclusione, dunque, Tillich considera la relazione imprescindibile tra l'autoaffermazione ontica e quella spirituale dell'essere umano: sono due aspetti differenti, che allo stesso tempo non possono essere scissi tra loro, perché la minaccia all'uno comporta in maniera assoluta anche quella dell'altro: l'esempio più rilevante di questo fenomeno è quello del suicidio, che rappresenta la volontà di porre fine alla propria vita perché ormai «senza senso»¹⁵³.

Ecco che l'essere umano è, ovvero esiste, nel momento in cui ha dei significati in cui credere¹⁵⁴: non avendoli, perciò, tanto vale per lui *non essere* più.

2.1.3. La conseguenza dell'angoscia: la disperazione

«Il punto in cui il non-essere nel suo senso ultimo ci minaccia, è la linea di confine di tutte le possibilità umane»¹⁵⁵: se l'angoscia persiste e l'essere umano è incapace di superarla, diventa preda della propria disperazione. La parola stessa – Tillich lo fa notare – significa «senza speranza»: è l'apparente punto di non ritorno in cui, però, paradossalmente il non essere non ha ancora completamente abbattuto l'essere: «*si sente* che il non essere ha vinto, ma il sentire presuppone l'essere»¹⁵⁶. In questo senso, dunque, l'anima umana vive la frustrazione che si inasprisce nella «disperazione nella disperazione»¹⁵⁷, cioè l'antinomia di essere ancora abbastanza viva da poter percepire l'attacco del non essere su di sé. Perciò, di fronte alla propria affermazione ontica minacciata e contraddetta dalla sua stessa impotenza di «sbarazzarsi» del proprio non-senso, l'essere umano tenta la via del suicidio in cui si affida al «coraggio di non essere»¹⁵⁸. Non è, però, una «soluzione» – se così si può definire – accettabile per tutti i tipi di angoscia: il senso di colpa e di condanna sono troppo più qualitativamente infiniti rispetto a una

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Cfr. *Idem*, pp. 51, 52.

¹⁵² *Idem*, p. 51.

¹⁵³ Cfr. *Idem*, pp. 52, 53.

¹⁵⁴ «L'essere dell'uomo comprende il rapporto dell'uomo con i significati. Egli è umano solo quando comprende e forma la realtà, il suo mondo e se stesso secondo significati e valori». *Idem*, p. 52.

¹⁵⁵ P. Tillich, *L'era protestante*, cit., p. 227.

¹⁵⁶ P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 56.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Cfr. *Ibidem*.

simile azione puntuale. Perciò, l'essere umano comprende in se stesso un'eterna contraddizione, come sostiene anche Sartre: «un essere che non è ciò che è e che non è ciò che non è»¹⁵⁹.

Il progetto di Tillich, tuttavia, si volge verso un'altra via di uscita più accettabile anche se faticosa nella sua attuazione: il coraggio di esistere.

2.2. L'essere, ovvero il coraggio

2.2.1. L'essere e il coraggio: ontologia o etica?¹⁶⁰

All'inizio del *The Courage to Be* Tillich dedica un ampio spazio allo studio dell'essere in stretta relazione con il concetto di coraggio. Se quest'ultimo è stato inquadrato all'interno di categorie etiche, l'essere, invece, è sempre rientrato nel campo della ricerca ontologica. Invece, è interessante notare che l'autore li pone in un rapporto di interdipendenza che ne favorisce la mutua comprensione: «L'interrogativo etico circa il coraggio porta inevitabilmente

¹⁵⁹ J.P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, trad. it. *L'Essere e il Nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, (Biblioteca di filosofia e di scienze dell'uomo, 30), Milano, Il saggiatore, 1965, p. 123, cit. in S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, (I filosofi, 19), Roma-Bari, Laterza, 1979, p. 47.

¹⁶⁰ Come è stato fatto per il concetto del non essere, inseriamo qui un approfondimento sulla relazione tra essere e coraggio in una chiave storico-filosofica secondo il resoconto che l'autore fa delle filosofie del coraggio più salienti di tutta la storia umana. Il primo focus che Tillich opera sul coraggio è quello della cornice antica della «fortezza», in greco *andreia* («virilità») e in latino *fortitudo* («forza»), entrambi termini che richiamano alla condizione militaresca del soldato che agisce coraggiosamente. Platone, da un lato, associava il coraggio all'aspetto della *thymos*, come elemento dell'anima che è «impulso irrazionale verso ciò che è nobile» (P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 13) e fa da mediatore tra la ragione e il sentimento. Aristotele, dall'altro, definiva il coraggio come «affermazione della nostra natura essenziale, del nostro scopo interiore, o *entelechia*» (*Idem*, p. 14), in cui risiede al contempo il carattere antinomico del negativo. Spostandoci di molti secoli in avanti troviamo Tommaso d'Aquino secondo cui il coraggio è «forza della mente» (*Idem*, p. 16): è un dono dello Spirito Santo e si esprime a livello ontologico come fede (e quindi speranza) in Dio e a livello etico come amore. Facendo poi un flashback sull'antichità, la seconda focalizzazione e analisi dell'autore riguarda il coraggio dagli stoici: in virtù della difesa della saggezza, esso è affermazione della vita e al tempo stesso della morte, prendendo come esempio emblematico la morte di Socrate: al coraggio del soldato forte si sostituisce quello del saggio imperturbabile. Anche Seneca, filosofo latino dell'età imperiale, mostrava come l'uomo fosse dominato contemporaneamente dalla paura di morire e dalla paura di vivere: «Seneca richiama l'attenzione su quelli che “non vogliono vivere e non sanno morire”» (*Idem*, p. 20). Così la filosofia stoica definisce il coraggio non tanto come forza che supera il negativo, quanto come vero e proprio «coraggio di esistere», in cui ognuno di noi tenta di «affermare la nostra natura ragionevole su ciò che vi è di accidentale in noi» (*Idem*, p. 21). «Ragione», in questo caso, sta a significare di certo il *logos* che è in ogni essere umano, ma più precisamente la partecipazione che il *logos* individuale istituisce con il *Logos* universale: «Sapevano che l'angoscia può essere superata solo col potere della ragione universale, [...] è la partecipazione al divino potere della ragione, che trascende il regno delle passioni e delle angosce» (*Ibidem*). Questo «Dio al di sopra di Dio» trascende ogni altra circostanza, inclusi il fato e gli dei antichi, ed è «al di là» della sofferenza: lo stoico, perciò, partecipando al divino riusciva a rimanere «al di sopra» della sofferenza, mostrando così nell'atto dell'affermazione la coincidenza tra coraggio e gioia, pace dell'esistenza. Coraggio, secondo Baruch Spinoza, si esplicita nella definizione che egli dà di *conatus*, ossia lo sforzo di ogni essere nel persistere nel suo essere e quindi la sua affermazione, la sua *essentia actualis*. Nella definizione di *conatus* come coraggio egli specifica i concetti di *fortitudo*, inteso come la forza dell'anima, e *animositas*, intesa come intera azione della persona. Infine, Tillich affronta il coraggio dalla prospettiva di Friedrich Nietzsche: nella sua filosofia, il coraggio sarebbe espresso dalla «volontà di potenza», che è affermazione della propria stessa volontà. L'affermazione di un essere umano comprende in se stessa sia la vita sia la morte, perché frutto della propria volontà assoluta. Per un maggior approfondimento si veda *Idem*, pp. 11-36.

all'interrogativo ontologico circa la natura dell'essere. E viceversa. [...] Il coraggio può mostrarci cosa sia l'essere, e l'essere può mostrarci cosa sia il coraggio»¹⁶¹.

Più precisamente, l'indagine di Tillich è volta a comprendere la categoria del coraggio sia da un punto di vista etico sia da uno ontologico: eticamente, infatti, il coraggio è un atto umano che è materialmente visibile e misurabile, ma ontologicamente il coraggio diventa quella volontà di autoaffermazione esistenziale che ogni individuo compie in sé e per sé. Così, i due poli dell'etica e dell'esistenza si sovrappongono in un'unica dimensione, favorendo la nascita del concetto del «coraggio di esistere», ossia «l'atto *etico* attraverso il quale l'uomo afferma il proprio essere nonostante quegli elementi della sua esistenza in conflitto con la sua essenziale *autoaffermazione*»¹⁶².

2.2.2. L'antinomia insita nel coraggio di esistere

Nel XIX secolo, il poeta e filosofo Giacomo Leopardi espresse ciò che è sempre stato implicito in ogni anima umana. Egli trovava una

«contraddizione evidente e innegabile nell'ordine delle cose e nel modo dell'esistenza, contraddizione spaventevole; ma non perciò men vera: misterio grande, da non potersi mai spiegare, se non negando [...] ogni verità o falsità assoluta, e rinunciando in certo modo anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse* [non può una medesima cosa essere e allo stesso tempo non essere, N.d.A.]»¹⁶³.

Paradossalmente tra l'essere e il non essere si instaura una relazione di comprensione e imprescindibilità, dal momento che, secondo Tillich, «l'essere "abbraccia" se stesso e il non essere. L'essere ha "all'interno" di sé il non essere come ciò che è eternamente presente ed eternamente superato [...]»¹⁶⁴. Per troppo tempo, la società ha indotto ogni individuo a valutare negativamente la sfera del *negativo*. Ma l'autore è chiaro nell'asserire la concezione opposta, ossia che il *negativo* è ciò che permette di crescere, di acquistare saggezza, di esistere pienamente: «Il *no* che porta alla maturità può essere, e in fondo lo è sempre, sperimentato dall'angoscia, nello scoraggiamento, nei sentimenti di colpa e nelle disperate lotte interiori»¹⁶⁵. Il *nonostante* della vita, pur nel suo essere limitante, poiché mette l'essere di fronte al proprio non essere, diventa condizione e presupposto per lo sviluppo e l'affermazione dell'essere. A livello esistenziale,

¹⁶¹ *Idem*, p. 12.

¹⁶² *Idem*, pp. 12, 13 [corsivo mio].

¹⁶³ M. Donà, *op. cit.*, p. 52.

¹⁶⁴ P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 39.

¹⁶⁵ P. Tillich, *L'eterno presente*, cit., p. 120.

dunque, è la commistione di essere e non essere la carta vincente per la nascita del coraggio¹⁶⁶, che è «autoaffermazione “nonostante”, cioè nonostante ciò che tende a impedire all’Io di affermarsi»¹⁶⁷.

2.2.3. Tre tipologie di coraggio

A concludere il *The Courage to Be*, dunque, è una lunga riflessione su come si manifesta il coraggio in tre diverse forme, specularmente alle tre tipologie dell’angoscia. Tillich analizza il coraggio di esistere come parte (*partecipazione*), il coraggio di esistere come se stessi (*individualizzazione*) e infine il coraggio di esistere in rapporto alla trascendenza, cioè al «potere dell’essere in sé»¹⁶⁸.

2.2.3.1. Il coraggio di esistere e la partecipazione

«L’elemento di partecipazione garantisce l’unità di un mondo frantumato e rende possibile un sistema universale di relazioni»¹⁶⁹: la prima forma di coraggio di cui il teologo tratta è quello che spinge l’individuo a riconoscersi parte di una comunità. Allo stesso tempo, però, questa forma di affermazione partecipativa implica che vi sia una stretta relazione con il coraggio di esistere come se stessi: a rigor di logica, per prendere parte a un gruppo bisogna prima esserne separati in una singolare particolarità. Infatti, Tillich stabilisce alla sua base la necessità del riconoscimento di se stesso come individuo unico, irripetibile e autodeterminante, che porta alla consapevolezza che «[i]l mondo non sarebbe quello che è senza *questo* Io individuale»¹⁷⁰. Tuttavia, l’individuo può raggiungere tale consapevolezza se ha una dimensione collettiva a cui poter partecipare che gli permetta di esserne al contempo separato: così, il coraggio di esistere come parte struttura e sviluppa il coraggio in rapporto all’individualizzazione¹⁷¹. L’essere umano – l’autore tiene a ricordarlo – è e rimane *persona* in virtù della sua capacità di entrare in contatto con altre singole persone: questa rete di relazioni presuppone, dunque, che il coraggio di esistere come parte implichi anche l’esistenza di un’affermazione collettiva. Ciò non significa, però, che

¹⁶⁶ «Parlando del coraggio come di una chiave per interpretare l’essere in sé, si potrebbe dire che questa chiave, quando apre la porta dell’essere, trova al tempo stesso l’essere, la negazione dell’essere e la loro unità». P. Tillich, *Che cos’è il coraggio?*, cit., p. 37.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 142.

¹⁶⁹ P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. I, p. 205.

¹⁷⁰ P. Tillich, *Che cos’è il coraggio?*, cit., p. 83.

¹⁷¹ Cfr. *Idem*, pp. 81-83. La problematica che sorge quando si parla del coraggio come partecipazione è quella di un essere umano che si afferma come parte per *debolezza*, per trovare un luogo di protezione e rifugio dalle angosce che lo opprimono. Tillich, però, sostiene che per affermarsi autenticamente come partecipi di un gruppo è strettamente necessario essersi autoaffermati come singoli. Cfr. *Idem*, p. 84.

– nella visione di Tillich – si debba parlare anche di un’angoscia collettiva, semmai «un’angoscia che invade molti o tutti i membri di un gruppo»¹⁷².

Pur essendoci questa dinamica di interdipendenza tra le due tipologie di coraggio, esse non sono, tuttavia, esenti dal rischio che operano la finitudine e l’alienazione, provocate dal mondo in cui l’individuo tenta di inserirsi attivamente: così, scrive il teologo, «entrambi si disintegrano nel loro isolamento. L’angoscia che avevano preso in sé viene sciolta e diventa distruttiva»¹⁷³.

Le società in cui il coraggio di esistere come parte si esprime sono appunto le «società collettiviste», ove la dimensione esistenziale dell’individuo è determinata «dall’esistenza e dalle istituzioni del gruppo»¹⁷⁴. In questa categoria particolare rientrano le società primitive, in cui si percepiva molto l’importanza della collettività, tanto che l’affermazione individuale era favorita e permessa da quella collettiva¹⁷⁵.

Alla luce di queste considerazioni, il teologo tedesco individua nel fascismo, nel nazismo e nel comunismo della sua epoca le strutture societarie che sacrificano il coraggio di esistere individuale per privilegiare la partecipazione in virtù del loro stesso consolidamento. Tillich li definisce «movimenti di carattere neocollettivista»¹⁷⁶ e si differenziano dal collettivismo primitivo per tre ragioni: il neocollettivismo sorge con lo stabilirsi di una civiltà tecnica che volge al continuo progresso, con l’istigazione a un perpetuo senso di competizione nei propri seguaci e con l’attuazione di metodi totalitari e assolutistici. Emblematica è la descrizione che l’autore fa del nazismo: «Il ritorno al collettivismo tribale era facilmente visibile nel nazismo. Buona base di partenza fu l’idea tedesca del *Volksgeist* (“spirito nazionale”). La mitologia “sangue e terra” rafforzò questa tendenza, e la deificazione mistica del Führer fece il resto»¹⁷⁷.

I sintomi di tale aggregazione sono ben espressi da Sigmund Freud in *Psicologia collettiva e analisi dell’Io*, in cui – rifacendosi alle teorie esposte da Gustave Le Bon nella *Psicologia delle folle*

¹⁷² *Idem*, p. 86.

¹⁷³ *Idem*, p. 84.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 86.

¹⁷⁵ Questo stesso schema però s’interrompe con alcune fratture, nell’antichità, con la nascita dell’autonomia di pensiero e di riflessione nella filosofia greca e, nel Medioevo soprattutto, con la nascita della consapevolezza della colpa personale di fronte a Dio. Tillich, tuttavia, individua nel tempo medievale una forma di semicollettivismo, dal momento che vigeva una gestione ambigua della colpa individuale: la Chiesa si presentava come una soluzione all’angoscia e alla disperazione, essendo una «comunità sacramentale» cui ciascuno poteva partecipare, e allo stesso tempo l’attribuzione della grazia e della salvezza non erano percepiti come doni personali, ma come collettivi. Cfr. *Idem*, p. 86-89.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 90.

¹⁷⁷ *Ibidem*. Pungenti e agghiaccianti sono le parole di Yossl Rakover, personaggio immaginario dietro cui si cela Zvi Kolitz, scrittore ebreo lituano: «Le belve nella foresta mi sembrano così amabili e care che è per me un profondo dolore sentir paragonare a belve gli scellerati che dominano l’Europa. Non è vero che Hitler ha in sé qualcosa di bestiale, è un tipico figlio dell’umanità moderna, ne sono profondamente convinto. È stata l’intera umanità a generarlo e a crescerlo, ed egli è il più sincero interprete dei suoi intimi e segreti desideri». Z. Kolitz, *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, (Piccola biblioteca, 393), a cura di P. Badde, Milano, Adelphi, 2003⁶, p. 12.

(1895) – si parte dalla constatazione della creazione tra gli individui di un'«anima collettiva» che «li induce a sentire, pensare, agire in modo assolutamente diverso da come sentirebbe, penserebbe, agirebbe ciascuno di loro isolatamente»¹⁷⁸. Nella folla tendono a scomparire le caratteristiche ed esperienze propriamente personali, perché «l'eterogeneo si fonde nell'omogeneo»¹⁷⁹, offrendo così spazio a fenomeni quali il *delirio di onnipotenza* (nel gruppo ci si crede più forti per poter fare cose che da soli non si farebbero), il *contagio mentale* («l'individuo sacrifica a quello collettivo il proprio interesse personale»¹⁸⁰) e la *suggestionabilità* tale da annientare alcune facoltà del singolo. Quest'ultimo viene dipinto da Le Bon in questi termini: «Egli non è più conscio dei suoi atti. In lui, come nell'ipnotizzato, alcune facoltà sono annientate, mentre altre possono giungere ad un altissimo grado di esaltazione. [...] Egli non è più se stesso, ma un automa che la volontà non è più in grado di guidare»¹⁸¹.

Ecco il concetto di alienazione che Tillich denuncia nelle sue opere, influenzato sia dal suo pensiero critico oggettivo sia dal suo personale vissuto durante il regime nazista, che ha dato vita alle nefandezze più scellerate, prime fra tutte la Shoah, e che ha diviso la società in carnefici e vittime¹⁸². Pur in questa condizione di negazione, demolizione e strenua battaglia contro l'affermazione della vita, il pensiero di poterle dare spazio rimane un forte esempio di coraggio. Agli occhi del mondo di oggi, le parole di Viktor Frankl, uno psichiatra internato in un campo di concentramento e costretto a lavori disumani che inneggia alla lotta per la vita, appaiono da un lato assurde e dall'altro commoventi:

«Per la millesima volta lotti per una risposta, lotti per il senso del tuo dolore, del tuo sacrificio – per il senso del tuo lento morire. In un'ultima impennata contro lo sconforto di una morte che ti è davanti, senti che il tuo spirito squarcia il grigio intorno a te, e in quest'ultimo slancio senti come lo spirito evade da tutto questo mondo desolato e assurdo e che alle tue domande sul significato del dolore, risuona da qualche parte un “sì” vittorioso e pieno di gioia. E in quest'attimo [...] *et lux in tenebris lucet*, e la luce risplende nell'oscurità...»¹⁸³.

¹⁷⁸ S. Freud, *Psicologia collettiva e analisi dell'Io: 1921*, Roma, Newton Compton, 1988, in *Psicoanalisi della società moderna*, (Grandi Tascabili Economici, 104), Roma, Newton, 1995², p. 127.

¹⁷⁹ *Idem*, p. 128.

¹⁸⁰ *Idem*, p. 129.

¹⁸¹ G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, Milano, Longanesi, 1970, pp. 17-19, cit. in S. Freud, *Psicoanalisi della società moderna*, cit., p. 130.

¹⁸² Il non essere era entrato così violentemente da creare nelle vittime, non solo ebrei, un pensiero in se stesso distorto e paradossale: «Qualcosa di strano è accaduto in noi: tutti i nostri concetti e i nostri sentimenti sono cambiati. La morte rapida, istantanea ci appare come una salvezza, una liberazione, la rottura delle catene. [...] la vita è una disgrazia, la morte una liberazione, l'uomo è un flagello, a bestia un ideale, il giorno è terrore, la notte sollievo». Zvi Kolitz, *op. cit.*, pp. 12, 13.

¹⁸³ V.E. Frankl, *Trotzdem Ja zum Leben sagen: ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München, Kösel, 1977, trad. it. *L'uomo in cerca di senso. Uno psicologo nei lager e altri scritti inediti*, (Semi, per coltivare le conoscenze), Milano, Franco Angeli, 2017, p. 58. Viktor E. Frankl è stato uno psicologo, professore di neurologia e psichiatria all'Università di

Anche in una situazione al limite di ogni possibilità umana, l'individuo rimasto vittima di un collettivismo degenerato decide di prendere parte alla vita, di parteciparvi per non darsi totalmente per vinto.

2.2.3.2. Il coraggio di esistere e l'individualizzazione

Il teologo luterano nel primo volume del suo sistema teologico afferma che «[p]ersino nelle società collettivistiche è l'individuo – in quanto portatore e, in ultima analisi, scopo del collettivo – ad essere significativo piuttosto che la specie»¹⁸⁴. Il coraggio di esistere come se stessi ha l'obiettivo di riuscire a trasformare un'esistenza immatura in una *persona*, senza la quale non avverrà – come si è già accennato – una perfetta *comunione*¹⁸⁵.

Tillich individua un'applicazione pratica ed evidente del «coraggio di esistere come se stessi» nella nascita dell'individualismo moderno, protetto da un sistema democratico e favorito dal movimento esistenzialista. Esso si basa sul concetto che «[l]'individuo può essere libero senza distruggere il gruppo»¹⁸⁶. Diverso è, invece, il genere di coraggio individuale promosso dalla corrente romantica e naturalista dell'Ottocento, che tende all'elogio e all'affermazione dell'unicità esclusiva dell'individuo in sé¹⁸⁷. Tuttavia, il teologo comprende il rischio di effettivo isolamento e, in estremo, di misantropia che questa esaltazione del singolo portava. Se leggiamo autori come Schopenhauer, notiamo come si generasse un certo disprezzo nei confronti

Vienna: tornato dall'esperienza dei lager, assume profonda consapevolezza del fatto che «la vita vale la pena di essere vissuta in qualunque situazione, o meglio, che l'essere umano è capace, anche nelle peggiori condizioni della vita, di “mutare una tragedia personale in un trionfo”» (D. Bruzzone, «Presentazione. L'amore per la vita, nonostante tutto», pp. 7-13, in V.E. Frankl, cit., p. 9). Bruzzone afferma che «l'autorevolezza dello scienziato e la credibilità del testimone, lo psichiatra sopravvissuto ai Lager sostiene che le persone sono capaci non solo di resistere, ma perfino di crescere, nonostante gli “urti” della vita e talvolta grazie ad essi» (*Idem*, pp. 10, 11). Frankl con le sue parole vuole condurre un'analisi esistenziale in cui l'essere umano sia visto nella prospettiva che lo vede protagonista nella possibilità di «“dire sì alla vita” nonostante tutto». *Idem*, p. 11.

¹⁸⁴ P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. I, p. 203.

¹⁸⁵ «Quanto l'individualizzazione raggiunge la forma perfetta che noi chiamiamo una “persona”, la partecipazione raggiunge la forma perfetta che noi chiamiamo “comunione”». *Idem*, p. 204.

¹⁸⁶ P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 106. Tale concezione non era possibile né nel sistema ecclesiastico della Chiesa cattolica romana né all'interno del protestantesimo, dal momento che entrambi volevano istituire un'ortodossia religiosa che non ammettesse compromessi. Argutamente, l'autore fa notare che neanche con l'Illuminismo si è promossa una vera attività individualistica, poiché ogni qual volta usciva una novità, essa veniva immagazzinata in un determinato sistema di conoscenza: si creava anche lì un'ortodossia del pensiero. Infatti, il concetto fondante dell'Illuminismo riteneva che a un'autoaffermazione libera dell'individuo corrispondesse una conseguente autoaffermazione partecipativa all'universale della ragione: «non è l'io individuale come tale che si afferma, ma l'io individuale come portatore della ragione». *Idem*, p. 107.

¹⁸⁷ «L'individuo viene esaltato nella sua unicità quale espressione incomparabile e infinitamente significativa della sostanza dell'essere. [...] L'autoaffermazione della propria unicità e l'accettazione delle esigenze della propria natura individuale sono il giusto coraggio di esistere» (*Idem*, p. 108). Arthur Schopenhauer, ne *L'arte di conoscere se stessi*, fa suo il pensiero di Chamfort, il quale sostiene che «la prudenza dell'aquila» consiste «nell'assecondare arditamente la propria personalità, accettando con coraggio gli svantaggi e gli inconvenienti che può causare». S.R.N. Chamfort, *Massime, pensieri, caratteri e aneddoti*, a cura di B. Nacci, Firenze, Giunti, 1997, p. 15, cit. in A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 41.

dell'altro¹⁸⁸: «In un mondo così spregevole tutto ciò che non lo è inevitabilmente si isolerà, ed è proprio quanto è accaduto. Più ci si può affrancare dalla società degli uomini, meglio si sta»¹⁸⁹.

All'interno del pensiero romantico stesso troviamo poi il naturalismo¹⁹⁰, che può essere certamente inteso in molti modi, ma che Tillich affronta principalmente dal punto di vista del coraggio di esistere come se stessi. In questa dimensione, dunque, un individuo che si sente parte di un tutto più grande, cioè che entra in contatto con il principio vitale insito nella natura (quello che Schelling definirebbe «anima del mondo»¹⁹¹), annienta ogni tipo di angoscia: il fato viene scalzato via, perché ci si sente una «microcosmica rappresentazione dell'universo infinitamente significativa»¹⁹², pur vivendo in un'infinita limitatezza. E così anche l'angoscia della mancanza di senso si estingue dal momento che viviamo «l'entusiasmo per l'universo e per l'uomo come suo centro»¹⁹³, cioè amiamo, desideriamo e conquistiamo la vita. In definitiva, vivendo la potenza della vita stessa, cerchiamo di svestire la colpa e la condanna dell'estrema serietà che troppo spesso ci pietrifica. Tutto ciò è possibile solo ad una condizione: «Il coraggio di affermarsi deve necessariamente includere il coraggio di affermare il proprio abisso demoniaco»¹⁹⁴.

Oltre a questa schiera di pensiero, Tillich riporta quella dell'esistenzialismo che più di ogni altra promuove «un atteggiamento di implicazione»¹⁹⁵ nell'esistenza piuttosto che un mero atteggiamento conoscitivo, teoretico e astratto, per guadagnarne una conoscenza più autentica e personale, che sia veramente vissuta. Nel periodo di risveglio della filosofia esistenzialista, accompagnata dalle caratteristiche del movimento romantico che si opponeva all'idealismo tedesco, i personaggi più influenti del sapere si accorgevano di come la società stesse gradualmente degenerando: «Essi vedevano chiaramente che era in atto un processo in cui gli

¹⁸⁸ Paul Tillich riporta il suo pensiero: «il coraggio di esistere come Io individuale produceva disprezzo assoluto per la partecipazione, ma anche, in relazione al vuoto di quest'autoaffermazione, il desiderio di ritornare a uno stato collettivo». P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 108.

¹⁸⁹ A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 56. Altrove, nella medesima opera, senza mezzi termini il filosofo afferma: «Gli uomini con i quali vivo possono essere nulla per me». *Idem*, p. 35.

¹⁹⁰ Il rappresentante più eloquente di un naturalismo più empirico (che esclude così il soprannaturale) è certamente Friedrich Nietzsche. A partire dal suo pensiero, che include la «volontà di potenza» come strumento adoperato dall'essere umano per affermarsi, nasce la concezione di un naturalismo «volontaristico»: in un contesto in cui la natura è «l'oggettivazione della volontà di potenza», gli esseri umani sono «centri di volontà che affermano se stessi come prodotto e come parte di una «volontà» più ampia. Cfr. P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., pp. 109, 110.

¹⁹¹ Cfr. A. Crescini, «La filosofia dell'inconscio prima di Freud», in A. Crescini, (a cura di), *Psicanalisi e filosofia*, Brescia, La Scuola, 1971, p. XXI.

¹⁹² P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 111.

¹⁹³ *Idem*, p. 112.

¹⁹⁴ *Ibidem*. Il concetto del «demoniaco» introdotto dal realismo romantico in cui si ritrovano Schelling e Schopenhauer è ciò che nel contesto della psicologia del profondo di Freud chiameremmo la pulsione di *thanatos*, cioè l'istinto alla morte, che si contrappone nell'inconscio umano alla pulsione di *eros*, cioè l'istinto alla vita, che segue il principio di piacere. Cfr. A. Crescini (a cura di), *op. cit.*, pp. 66-78.

¹⁹⁵ P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 114.

individui venivano trasformati in cose, in pezzi di realtà che la scienza pura può calcolare e la scienza tecnica controllare»¹⁹⁶. Ecco che nel XX secolo, Tillich individua un'umanità che, pur essendone consapevole, sacrifica se stessa in favore dei suoi prodotti. Perciò, non le resta che reagire con il «coraggio della disperazione»¹⁹⁷, perché si è allontanata dalle vere fonti di coraggio: all'essere umano viene concesso di mutare le condizioni della sua libertà finita a suo piacimento, ma è una «libertà senza contenuto [...]. È un oggetto fra gli oggetti, senza significato per sé e quindi incapace di trovare significato nel suo mondo»¹⁹⁸.

Tra le schiere dell'esistenzialismo, l'autore individua quello che definisce «non creativo», ossia il «cinismo»¹⁹⁹, che mina il terreno in cui il coraggio di esistere come se stessi può realizzarsi. Con la svalutazione di tutte le idee, con l'assunto secondo il quale «Dio è morto»²⁰⁰, l'uomo si riveste di una «divina "a-sé-ità"»²⁰¹: egli diventa per sé stesso la sorgente del suo senso, dei suoi valori, dei suoi principi, senza però tener conto della finitezza che lo struttura²⁰².

¹⁹⁶ *Idem*, p. 125. Tillich definisce così il concetto di alienazione: «L'uomo si trova, insieme al suo mondo, in un'alienazione esistenziale, nell'incredulità, nella *hybris* e nella concupiscenza. Ogni espressione dello stato di alienazione contraddice l'essere essenziale dell'uomo, la sua capacità per il bene; contraddice la struttura creata del suo Sé e del suo mondo, come pure la loro interdipendenza. E l'auto-contraddizione spinge verso l'auto-distruzione» (P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. II, p. 71). Per approfondirne il polo individuale, scrive: «l'io individuale è uno spazio vuoto e insieme il portatore di qualcosa che non è lui stesso, qualcosa di estraneo da cui l'io viene alienato a se stesso. L'idealismo e il naturalismo sono simili nel loro atteggiamento verso la persona esistente; entrambi ne eliminano il valore infinito e ne fanno uno spazio attraverso il quale passa qualcos'altro. L'una e l'altra filosofia sono espressioni di una società che fu escogitata per la liberazione dell'uomo, ma che cadde sotto la schiavitù di oggetti che essa stessa aveva creato». P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 125.

¹⁹⁷ «Reagisce con il coraggio della disperazione, il coraggio di prendere su di sé la propria disperazione e resistere alla minaccia radicale del non essere con il coraggio di esistere come se stesso». P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 127.

¹⁹⁸ *Idem*, p. 131. L'arte moderna, secondo Tillich, è quella disciplina che sottolinea questa insanabile incongruenza della modernità, in cui le folle si ritrovano a esistere essenzialmente come parte in alcune soluzioni che non si dimostrano essere poi così positive o efficaci del conformismo democratico e gli individui, in virtù di questa inconsistenza del significato non riescono ad affermarsi personalmente a livello esistenziale. Cfr. *Idem*, pp. 134, 135.

¹⁹⁹ *Idem*, p. 136. «I cinici sono solitari, sebbene abbiano bisogno della compagnia per mostrare la loro solitudine». *Ibidem*.

²⁰⁰ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz, 1883, trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, (I classici del pensiero), Varese, Edizioni Crescere, 2012, p. 7.

²⁰¹ P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 137. L'autore afferma: «La protesta esistenzialista contro la disumanizzazione e l'oggettivazione, insieme con il suo coraggio di esistere come se stessi, si è trasformata nelle forme più elaborate e più oppressive di collettivismo che mai siano apparse nella storia. È la grande tragedia del nostro tempo che il marxismo, nato come un movimento destinato alla liberazione di tutti, si sia trasformato in un sistema di assoggettamento di tutti, anche di quelli che assoggettano gli altri». *Idem*, p. 138.

²⁰² Interessante è il commento che Donà fa della limitatezza umana secondo Leopardi in rapporto al mito di Prometeo (per approfondire quest'ultimo si veda M. Donà, *op. cit.*, pp. 76-88): «già il semplice proposito di superare la finitezza [...] dice che, proprio 'così facendo' [...], l'essere umano non avrebbe potuto che ritrovarsi sempre e comunque in quella medesima finitezza da cui avesse voluto prendere le distanze. Insomma, [...] l'essere umano non può che tornare a trovarsi condizionato da un qualche limite». *Idem*, p. 78.

2.2.3.3. Il coraggio di esistere e la trascendenza

Dopo aver compreso che il coraggio di esistere come parte, messo in atto in maniera radicale, può portare alla degenerazione del collettivismo, e che il coraggio di esistere come se stessi, allo stesso modo, può scadere nell'esistenzialismo più cinico e nichilista, l'autore si propone di trovare una terza via per poter trascendere entrambe queste forme di coraggio, associandole²⁰³. Conclude, così, il *The Courage to Be* con un capitolo incentrato su quella tipologia di coraggio che si accompagna al senso della trascendenza, al senso del religioso²⁰⁴. In questa dimensione si dà vita a ciò che non è più «coraggio della disperazione», che non è più cinismo o mero conformismo, ma ciò che è «coraggio della fiducia»²⁰⁵.

La fiducia implica l'esistenza di un *altro* in cui essa è riposta: «si può diventare fiduciosi della propria esistenza solo dopo aver cessato di basare la propria fiducia su se stessi»²⁰⁶. Il carattere trascendentale che accompagna questo tipo di coraggio è – nell'opinione di Tillich – basato unicamente sulla presenza di Dio e la dimensione finita che può accedervi non è la Chiesa e null'altro se non la propria realtà personale.

Il polo dell'individualizzazione, ossia lo spazio in cui si sviluppa il coraggio di esistere come se stessi, è «l'esperienza fondamentale nell'incontro con Dio»²⁰⁷. Solitamente, di fronte a un Dio che trascende ogni nostro senso materiale, percepiamo in maniera più invadente la nostra finitudine. Il senso di colpa e – in termini estremi – l'angoscia della condanna eterna non tardano a radicarsi nella nostra coscienza per renderci improponibili e inaccettabili di fronte a Dio. Per porre fine a questa distorsione della realtà basterebbe ricordarsi di quella verità biblica contenuta

²⁰³ Cfr. P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., pp. 138, 139.

²⁰⁴ Il teologo afferma che «ogni coraggio di esistere ha una manifesta o nascosta radice religiosa. Infatti, la religione è lo stato di essere "afferrati" dal potere dell'essere in sé» (*Idem*, pp. 141, 142). Tillich identifica il «potere dell'essere in sé» con Dio stesso: «il potere dell'essere agisce in noi nell'atto del coraggio di esistere. Ogni atto di coraggio è una manifestazione del fondamento dell'essere [...]. Non ci sono dimostrazioni valide dell'"esistenza", ma ci sono atti di coraggio in cui, lo conosciamo o no, affermiamo il potere dell'essere». *Idem*, pp. 162, 163.

²⁰⁵ A parere di Tillich, essa include in sé «la partecipazione mistica e la fiducia personale» (*Idem*, p. 145). In questa sede approfondiamo cosa significa «partecipazione mistica»: senza entrare nei dettagli del misticismo tipico della cultura indiana, che l'autore prende in considerazione, e tenendo conto che il significato di «partecipazione» sarà meglio sviluppato in un'altra sede (cfr. nota 138), il misticismo promuoveva una sorta di coraggio nella dimensione del negativo, ossia l'«abnegazione»: quest'ultima è l'autoaffermazione per eccellenza che un mistico ascetico possa realizzare in se stesso. Egli cerca tale autoaffermazione penetrando le realtà negative del mondo finito, con il rischio addirittura di entrare nella dimensione del vuoto più radicale e della disperazione più assoluta: «In questi momenti il coraggio di esistere si riduce all'accettare perfino questo stato come un modo di prepararsi attraverso la tenebra alla luce, attraverso il vuoto alla pienezza». *Idem*, p. 144. Dunque, tutto ciò che è non essere «non rappresenta una minaccia perché l'essere finito è, in definitiva, non essere». *Ibidem*.

²⁰⁶ *Idem*, pp. 147, 148.

²⁰⁷ *Idem*, p. 149. In un'altra opera di spessore del teologo, egli afferma il merito della via mistica: «Senza la manifestazione di Dio nell'uomo, né il problema di Dio né la fede in Dio sono possibili. Non c'è fede senza partecipazione!», allo stesso tempo però egli individua un rischio: «Ma la fede cesserebbe di essere fede senza separazione – l'elemento opposto. Chi ha fede è separato dall'oggetto della sua fede. Altrimenti lo possederebbe. [...] L'elemento 'nonostante' della fede mancherebbe». P. Tillich, *Dinamica della fede*, cit., pp. 85, 86.

in I Giovanni 4:8, che è in sé allo stesso tempo una realtà e una promessa: «Dio è amore». Di fronte alla nostra debolezza, Dio ama, perdona e fortifica: «L'amore riunisce ciò che è separato; accoglie ciò che è giudicato; partecipa a ciò che è debole, così come Dio partecipa alla nostra debolezza e ci dà forza con la Sua partecipazione»²⁰⁸.

Secondo Tillich, dunque, il coraggio in una dimensione personale si sviluppa nel momento in cui speriamo nel perdono divino: la fiducia produce un «coraggio di accettare l'accettazione nonostante la coscienza della colpa»²⁰⁹. Quando crediamo fortemente di essere «accettati nonostante il fatto di essere inaccettabili»²¹⁰ stiamo ponendo il fondamento del coraggio della fiducia, che non solo si esprime in un movimento esterno – perché è l'*altro*, cioè Dio, che ci accetta²¹¹, ma produce in noi un movimento interno, dal momento che esso ci spinge all'accettazione di noi stessi²¹². Ciò è possibile solo in virtù di una relazione profonda e personale con il divino²¹³.

Il coraggio della fiducia, poi, è in grado di prendere su di sé anche l'angoscia del fato e della morte, «dice “nonostante” perfino alla morte»²¹⁴. Sperimentare l'incontro con Dio, implica necessariamente anche «incontrare la trascendente sicurezza e l'eternità»²¹⁵, pur essendo consapevoli della necessità contingente della morte che è parte integrante della nostra limitatezza²¹⁶. Il problema dell'angoscia del fato viene superata con la fede nella provvidenza divina²¹⁷.

²⁰⁸ P. Tillich, *L'eterno presente*, cit., p. 117.

²⁰⁹ P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 148.

²¹⁰ *Ibidem*. Tillich invita comunque a tenere a mente che «[a]ccettazione infatti non significa negazione della colpa» (*Idem*, p. 150), evidenziandone ancora una volta l'intrinseco paradosso.

²¹¹ «Nel nostro incontro col santo [...] sperimentiamo una dimensione della vita che ci dà il coraggio e la forza di accettare i nostri limiti e di diventare sapienti in virtù di questa accettazione». P. Tillich, *L'eterno presente*, cit., p. 129.

²¹² *Idem*, p. 117. «C'è solo un numero limitato di esseri umani a cui possiamo dire: “Siate forti”, perché lo sono di già. E la sola cosa onesta che potrei dire agli altri, ai quali molti di noi forse appartengono, è: “Accettate di essere deboli. Non pretendete di esser forti. E forse, se avete il coraggio di essere ciò che siete, la vostra debolezza diventerà la vostra forza. Accettate di essere deboli”». *Idem*, p. 112.

²¹³ «L'accettazione da parte di qualcosa di impersonale non potrebbe mai superare il personale ripudio di sé [...]. Nessuna autoaccettazione è possibile se non si è accettati in uno stretto rapporto personale» P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 149.

²¹⁴ *Idem*, p. 151.

²¹⁵ *Idem*, p. 153.

²¹⁶ È interessante ciò che afferma Tillich attraverso la storia di Socrate, che include la morte come elemento essenziale della sua autoaffermazione: «Socrate è certo che l'Io che i carnefici distruggeranno non è l'Io che si afferma nel suo coraggio di esistere» (*Idem*, p. 152). Questa certezza gli deriva dal fatto che l'incontro e la partecipazione col divino gli dona speranza: «Ma io voglio dirvi la mia speranza: che raggiungerò uomini di valore [...]. È per questo motivo che io non sono triste, come accade agli altri, ma nutro ferma speranza che per i morti ci sia qualcosa». Platone, *Fedone o Dell'anima*, a cura di A. Cerinotti, Bussolengo, Demetra, 1996, VIII, pp. 20, 21. Ciò significa, agli occhi di Tillich, che «il coraggio di morire è la prova del coraggio di esistere». P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 152.

²¹⁷ La fede nella provvidenza – come abbiamo già sottolineato – «è fede “nonostante”, nonostante l'oscurità del fato e di un'esistenza priva di senso [...]. La fede nella provvidenza storica è il trionfo dell'interpretazione profetica della storia [...]. Sul finire del mono antico il fato s'impose sulla provvidenza istituendo un regno di terrore tra le masse, ma il cristianesimo mise in luce la vittoria del Cristo sulle forze del fato e della paura proprio nel momento

Infine, l'angoscia della mancanza di significato viene definitivamente superata con una fede come quella di Thomas Müntzer e Martin Lutero, una *fede assoluta*, che ha il carattere paradossale di accettare anche l'inaccettabile mancanza di senso²¹⁸ realizzando un vero e proprio *atto di fede*²¹⁹:

«La fede accetta “nonostante”; e dal “nonostante” della fede nasce il “nonostante” del coraggio. La fede non è un'affermazione teoretica di qualcosa di incerto; è l'accettazione esistenziale di qualcosa che trascende l'esperienza ordinaria. La fede non è un'opinione, ma uno stato. È lo stato di essere *afferrati* dal potere dell'essere che trascende tutto ciò che è e al quale partecipa tutto ciò che è. Chi è *afferrato* da questo potere è in grado di affermare se stesso perché sa di essere affermato dal potere dell'essere in sé»²²⁰.

Le parole di Paul Tillich contengono squarci di verità per ogni epoca, soprattutto per il mondo odierno: in una società dove la fede è percepita come un'illusione indimostrabile, inaccettabile, che oscilla spesso tra il fanatismo e la credulità²²¹, riacquista la sua autenticità, *sebbene* e proprio *in virtù* di essere soggetta alla finitudine. Contro ogni tendenza anche di chi vive all'interno di un sistema di fede che vuole eliminare il dubbio per privilegiare una condizione di serenità, giustamente Tillich obietta conferendo al dubbio il merito di rendere viva la fede²²²: esso diventa presupposto delle scelte coraggiose di chi corre il rischio di esistere senza appoggiarsi su convinzioni indiscutibili²²³.

Il polo della partecipazione non è eliminato da una fede sviluppata nella dimensione autonoma individuale, anzi «[è] vista in senso sociologico più che nel suo carattere di atto personale»²²⁴. Uniti da un «un medesimo sentimento», come scrive l'apostolo Paolo in Romani 15:5, ciascuna persona che ha sviluppato una propria fede autonoma partecipa a una comunità

in cui, alla croce, esse sembravano aver avuto il sopravvento su di lui». P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. I, pp. 301, 302.

²¹⁸ «Chi è nella morsa del dubbio [...] non può liberarsene; ma cerca una risposta che sia valida dentro lo stato della sua disperazione, e non fuori» (P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 157). Così si sperimenta paradossalmente il «coraggio della disperazione» che in quanto atto di fede è al limite del coraggio di esistere. Cfr. *Idem*, pp. 157-159.

²¹⁹ *Idem*, p. 157.

²²⁰ *Idem*, p. 155.

²²¹ Cfr. *Idem* p. 154.

²²² Il fatto di includere necessariamente il «nonostante» della fede, porta a riconsiderare gli aspetti che caratterizzano Dio stesso: «Il non essere fa di Dio un Dio vivente. Senza il “no” che egli deve superare in se stesso e nella sua creatura, il divino “sì” a se stesso sarebbe senza vita» (*Idem*, p. 161). I colori dell'esistenza hanno necessariamente delle sfumature antinomiche: e in Dio, che è sorgente di ogni genere di esistenza, secondo Tillich, si ritrovano tutte allo stesso tempo. Non parla del Dio del «teismo», cioè quello concettualizzato e sfornato da dottrine e credenze religiose (cfr. *Idem*, p. 165), bensì di quel «Dio al di sopra di Dio» che, bene o male, ogni essere umano ha incontrato nella sua vita. Cfr. *Idem*, p. 166.

²²³ Cfr. P. Tillich, *Dinamica della fede*, cit., pp. 86, 87.

²²⁴ *Idem*, p. 30.

in cui vige lo stesso «linguaggio» religioso, che idealmente comprende non solo la certezza della speranza, ma anche il dubbio radicale²²⁵.

In conclusione, il vero coraggio di esistere nasce da una fede che è esperienza dell'accettazione «senza niente o nessuno che accetti»²²⁶ e dell'inclusione in se stessa sia del positivo sia del negativo. Diretta ed essenziale è questa frase scritta sul muro di una cantina di Colonia da alcuni ebrei che tentavano di nascondersi per sfuggire alla mancanza di senso, al senso di colpa e, più di tutto, alla morte: «Credo nel sole, anche quando non splende; credo nell'amore, anche quando non lo sento, credo in Dio, anche quando tace»²²⁷.

²²⁵ Cfr. *Idem*, pp. 30-35.

²²⁶ P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 166.

²²⁷ Z. Kolitz, *op. cit.*, p. 11.

Capitolo 3 – Considerazioni critiche sul pensiero di Paul Tillich e sua attualizzazione in risposta ad alcune problematiche dell’Occidente contemporaneo

3.1. Una sintesi «in prospettiva» della teologia tillichiana

3.1.1. Il suo merito

È innegabile che Paul Tillich abbia profondamente segnato la riflessione teologica della sua epoca con concetti e disamine della realtà che sono sentite vivamente nell’intimo di ogni essere umano, indifferentemente da quale periodo storico gli faccia da contesto. Senza dubbio, gli si deve un profondo riconoscimento per aver sviluppato un approccio al «fare teologia» basato sulla radicale volontà di accettare le sfide che il mondo lanciava nella sua epoca per conto di processi storici passati e tesi verso il futuro. Di seguito focalizzeremo tre aspetti del suo pensiero che hanno permesso di attribuire alla sua teologia una spiccata originalità.

Il primo è quello di aver fatto della sua riflessione una questione principalmente ontologica: recuperando la via e il metodo di Agostino – come abbiamo meglio spiegato in precedenza²²⁸ – ha fatto sì che essa potesse porsi a più stretto contatto con la dimensione esistenziale di ogni singolo credente, calando quindi la fede nell’ambito della personale esperienza, e valutare l’essere umano da un punto di vista globale, aprendo le proprie riflessioni all’influsso delle scienze umane²²⁹. *L’esistenziale*, dunque, lo spiega attraverso il coraggio che diventa il desiderio umano di affrontare positivamente ogni campo d’azione e ogni sfera della propria esistenza, distaccandosi così da ciò che è più astratto e teoretico e vivendo con uno sguardo d’insieme le situazioni concrete della vita²³⁰.

Con questo presupposto, Tillich non poté fare a meno di constatare la radicale ambivalenza dell’umano. A tal proposito si dimostrano eloquenti e in accordo con il teologo tedesco le parole di Martin Luther King: «L’uomo forte possiede in una mescolanza vitale opposti fortemente marcati. Non è comune che gli uomini raggiungano questo equilibrio di

²²⁸ Cfr. *supra*, 1.2.3.2. «La *Systematic Theology* (1951-1963) e le opere della maturità».

²²⁹ «Paul Tillich ha sempre teso ad avere una visione globale dell’uomo: non si è mai trincerato dietro una visione dogmatica dei fenomeni umani, e men che mai quando ha trattato il problema della fede religiosa. Di fronte alle scienze umane ha avuto sempre un atteggiamento molto aperto [...]». S. Mistura, *Paul Tillich, teologo della nuova psichiatria. Tra coraggio di esistere e problema dell’angoscia*, (Piccola collana moderna, 33), Torino, Claudiana, 1978, p. 11.

²³⁰ Servendoci delle parole di Aldo De Luca, l’esistenza «comprende condizioni temporali, spaziali, storiche, psicologiche, sociologiche, biologiche; comprende la libertà finita che reagisce a queste condizioni e le muta. Una conoscenza esistenziale è una conoscenza a cui partecipano tutti questi elementi, e perciò *l’intera esistenza* di colui che conosce». A. De Luca, *L’antropologia teologica di Paul Tillich*, (Dissertationes ad Lauream, 62), Terni, Seraphicum-Pontificia Facultas Theologica, 1974, p. 71, [corsivo mio].

opposti [...]. Ma la vita al suo meglio è una sintesi costruttiva di opposti in una feconda armonia»²³¹. Ogni situazione pragmatica, che sia sottoposta alla finitudine che ci contraddistingue, manifesta inevitabilmente dei caratteri antinomici che colorano la vita umana non di toni netti, ma sempre di sfumature. La concezione, dunque, che all'interno dell'essere allo stesso tempo si oppongono e si «abbraccino» l'essere e il non essere²³² permette di dare uno sguardo più costruttivo anche a quei temi che paradossalmente sembrano sottolineare gli aspetti negativi dell'esistenza. Ecco che il tema dell'angoscia, un sentimento che pervade ogni essere umano, ciascuno in determinati tempi e situazioni, può essere riscoperto sotto un'altra prospettiva, ossia come una possibilità di crescita, di affermazione «creativa» della propria vita. Da questa volontà ottimistica del «nonostante», che prende coscienza della propria alienazione e se ne serve per vincerla, nasce il coraggio di esistere. Come esseri umani, dobbiamo perseguire la vocazione che ci accomuna di fare della nostra esistenza una continua «creatività vivente»²³³, ossia ad andare oltre le nostre fragilità, seppur paradossalmente amandole e accettandole. L'ambivalenza costitutiva del rapporto tra angoscia e coraggio a livello esistenziale non risparmia, a parere di Tillich, la comprensione della fede e del dubbio a livello spirituale: «La Fede dice “Sì” nonostante l'ansietà e l'inquietudine del “No”. Essa non toglie di mezzo il “no” del dubbio, e l'ansietà dell'insicurezza. La fede infatti ingloba se stessa e il dubbio riguardante se stessa»²³⁴. La genialità di Tillich è stata, dunque, quella di collegare queste due dimensioni «religiose» e comprendere le loro reali necessità attraverso un'analisi sintomatica del mondo, così com'è alle prese con l'angoscia esistenziale e l'alienazione.

La diagnosi che il teologo riesce a stilare non rileva tanto una progressiva perdita della fede a causa dei tanti sistemi eteronomi e autoritari, che siano religiosi o politici, quanto un crescente eccesso di fede concernente alcuni aspetti culturali²³⁵. Un'analisi paradossale che tuttavia – anche a distanza di quasi un secolo – riscontra un particolare consenso: già nel 1925, egli individuava in tre prodotti dello spirito umano sia la ragione per la crescita dell'umanità sia la causa di un progressivo allontanamento dalla propria dimensione del profondo, dalla propria religiosità. Tillich definisce questi tre fenomeni come la «scienza matematica della natura»,

²³¹ M.L. King, (Jr.), *Strength to Love*, New York (NY), Harper & Row, 1963, trad. it. *La forza di amare*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1967, p. 17.

²³² P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 39.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ P. Tillich, *Religione biblica e ricerca della realtà ultima*, cit., p. 114. Altrove Tillich scrive: «Non c'è fede senza un intrinseco 'nonostante' e senza la coraggiosa affermazione dell'Io nello stato di interesse supremo [...]. Il dubbio esistenziale e la fede sono poli di una stessa realtà». P. Tillich, *Dinamica della fede*, cit., p. 30.

²³⁵ Cfr. R. Re Manning, «Introduction», in R. Re Manning (ed.), *Retrieving the Radical Tillich. His Legacy and Contemporary Importance*, New York (NY), Palgrave Macmillan, 2015, p. 3.

«l'onnipotente valore della tecnica» e «l'economia»²³⁶: in ciascuno di essi vige una profonda antinomia che consiste nell'essere figli del genio umano, dello spirito di vita creativo, sostenuti dunque dall'Eterno, e allo stesso tempo promotori spietati della distruzione dello stesso.

La società che, dunque, si basa interamente su questi elementi diventa «una età rinchiusa su se stessa, affermate se stessa e la sua finità»²³⁷; ma – come abbiamo precedentemente analizzato – un essere umano, che sia a livello personale o collettivo, consapevole di questa finitudine assoluta sperimenta quella che è l'angoscia esistenziale, quello che è il dubbio totale. A questo punto, non esiste più via d'uscita: il rischio della società di Tillich, da cui deriva anche la nostra, è quello di basare la propria profondità di spirito, che il teologo a livello astratto identifica nella metafisica, su aspetti razionali e strumentali che escludono il sentimento e la profondità del religioso: «la fede nel progresso borghese» diventa essa stessa una metafisica, un dogma che, tuttavia, ha il suo fondamento nella finitudine e perciò destinato a finire²³⁸. Così, «[d]alla necessità di una interpretazione metafisica della storia sorge la necessità di una metafisica in generale»²³⁹: spostando e identificando il proprio «centro spirituale» più sulla forma che sull'essenza, più sul contenitore che sul contenuto, più sull'avere che sull'essere, si perde gradualmente il contatto con il proprio profondo, ossia con Dio e con se stessi. Il materialismo che sfocia nella nostra epoca in uno sfrenato consumismo s'impone nella struttura del pensiero umano: «In antitesi al romanticismo, la nuova metafisica deve essere realismo, e in antitesi al criticismo, realismo come base della fede»²⁴⁰.

In seguito, tratteremo i tre elementi che Tillich evidenzia in relazione al progresso storico che ha portato alla nascita della nostra cultura odierna. Prima di procedere, però, è necessario – in virtù di un'analisi obiettiva e ragionata – sottolineare alcuni aspetti critici del pensiero dell'autore fin qui affrontato.

3.1.2. Le sue criticità

La scelta di Tillich di fare teologia basandosi sul principio secondo il quale «religione biblica e ontologia [...] costituiscono un'unità ultimale ed hanno una profonda reciproca interdipendenza»²⁴¹ gli permette di giungere a riflessioni sceve dalla corrente e diffusa tendenza

²³⁶ Cfr. P. Tillich, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin, Ullstein, 1925, trad. it. *Lo spirito borghese e il Kairos. La situazione religiosa del presente e la crisi borghese nell'arte, nelle chiese, nella politica, nella scienza*, Roma, Doxa, 1929, p. 30.

²³⁷ *Idem*, pp. 31.

²³⁸ Cfr. *Idem*, pp. 56, 57.

²³⁹ *Idem*, p. 57.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ P. Tillich, *Religione biblica*, cit., p. 67.

a razionalizzare ciò che è spirituale e a «ingabbiare» la potenza creatrice della vita in sistemi dottrinali logici confacenti al teismo moderno. Allo stesso tempo, però, prediligendo la via ontologica per parlare non solo dell'esistenza umana ma anche di Dio nella sua essenza, incorre in una contraddizione: dal momento che ontologicamente definisce Dio come l'Essere in sé, l'Incondizionato, l'Eterno, sembra privare Dio di una sua personalità concreta, pur reputando quest'ultima imprescindibile nell'incontro tra l'uomo e il Divino: «Dovunque c'è l'esperienza del Sacro, la caratteristica esperienziale del “persona-a-persona” è evidente»²⁴². Tuttavia, dichiarando Dio come l'essere in sé e dotandolo del potere di «aseità», ossia di assoluta indipendenza da qualsiasi altro ente²⁴³, lo pone a un livello di infinita trascendenza, al di là di qualsiasi essere, perfino al di là di se stesso come Persona²⁴⁴. Tillich, dunque, inquadra il suo sistema teologico nella visione «iperteistica» di Dio, come «una forza incondizionata che costituisce il fondamento e il potere della vita e vitalità di ogni essere, in termini di un'«immanenza paradossale del trascendente»»²⁴⁵: in virtù di questo «Dio al di sopra di Dio», l'esser umano è in grado di sviluppare il proprio coraggio di esistere²⁴⁶, non tanto in virtù del Dio personale della Bibbia che si abbassa e ricerca volutamente l'incontro con l'essere umano, con il finito.

Tale «iperteismo» lo influenza poi su svariati altri aspetti della sua teologia, specialmente in merito alla sua concezione della storia e del tempo. La storia rappresenta lo spazio temporale ove si manifestano e si snodano due concetti fondamentali, quello del *kairos* e quello del demoniaco²⁴⁷: la storia dell'umanità è scandita da «momenti giusti» (i *kairoi*)²⁴⁸ in cui accadono

²⁴² *Idem*, p. 86.

²⁴³ «Se infatti Dio non è l'essere-in-sé, vuol dire che è solo ad esso subordinato [...]. La struttura dell'essere-in-sé costituirebbe il suo fato, come lo è per tutti gli altri esseri. Ma Dio è il proprio fato; si regge “da solo”; possiede l'«aseità»». P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. I, p. 270.

²⁴⁴ «In quanto essere-in-sé Dio si trova oltre il contrasto tra essere essenziale ed essere esistenziale [...]. Come potere di essere, Dio trascende ogni essere ed anche la totalità degli esseri: il mondo. L'essere-in-sé si trova oltre la finitudine e l'infinità». *Idem*, pp. 271, 272.

²⁴⁵ G. Oliana, *op. cit.*, p. 9. La ricerca di Dio, nel vocabolario di Tillich, si presenta anche come ricerca della «realtà ultima»: «La ricerca della realtà ultima al di là d'ogni cosa che sembra essere reale, è la ricerca dell'essere stesso, la potenza dell'essere di ogni cosa che è. Si tratta del problema ontologico, il problema radicale d'ogni filosofia». P. Tillich, *Religione biblica*, cit., p. 77.

²⁴⁶ «La causa prima del coraggio di esistere è il “Dio al di sopra di Dio”; questo è il risultato della nostra istanza di trascendere il teismo. Solo se il Dio del teismo viene trasceso, l'angoscia del dubbio e della mancanza di significato può essere inclusa nel coraggio di esistere». P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 166.

²⁴⁷ «The demonic is a power in personal and social life that is creative and destructive at the same time». P. Tillich, *On the Boundary*, cit. p. 79.

²⁴⁸ «Il suo significato originario – il tempo giusto, il tempo in cui qualcosa può essere fatto – dev'essere contrapposto a *chronos*: il tempo misurato o il tempo dell'orologio. Il primo è qualitativo, il secondo quantitativo. Nell'espressione inglese *timing* si esprime qualcosa del carattere qualitativo del tempo; e, se si volesse parlare del *timing* di Dio nella sua attività provvidenziale, questo termine si avvicinerrebbe al significato di *kairos*». P. Tillich, *Systematic Theology*, 3 voll., *Life and the Spirit. History and the Kingdom of God*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1963, vol. III, trad. it. *Teologia sistematica*, a cura di R. Bertalot, 4 voll., *La storia e il Regno di Dio*, (Nuovi studi teologici. Sola Scriptura, 20), Torino, Claudiana, 2006, vol. IV, p. 85.

eventi che ci dirigono verso l'autenticità della nostra esistenza nei confronti del religioso e altri che paradossalmente li ostacolano. Dal punto di vista cristiano, la storia della salvezza ha in tutto il suo decorso storico un «centro»²⁴⁹, il *Kairos*²⁵⁰ per eccellenza, che è la venuta e il sacrificio di Cristo. Tale visione, tuttavia, entra in contrasto con quella che vede la storia come una linea che tende a un'escatologia che implica in sé l'arrivo del Regno di Dio. Tillich concepisce ogni periodo storico mediante le categorie dell'Incondizionato e dell'Eterno, ossia «vi è qualcosa in lui che, in ogni istante, lo sospinge oltre se stesso, e non verso il futuro [...] ma verso qualcosa che non è più tempo»²⁵¹. Il Regno di Dio, perciò, non viene inteso come un'effettiva realtà che da «ultima» diventa pragmaticamente storica, ma una dimensione sia immanente – perché collegata al concetto di *kairos* – sia trascendente – perché si va oltre la concretezza della storia umana²⁵² – che permette alla storia di svilupparsi «da immaturità a maturità»²⁵³, il quale diventa scenario atemporale sul quale religiosamente si manifesta il principio creativo dell'esistenza e della fede²⁵⁴.

Un'ulteriore critica che muoviamo a Tillich riguarda in maniera specifica l'analisi ch'egli fa riguardo al rapporto tra angoscia e coraggio d'esistere. La sua disposizione a conferire un *focus* personalistico a tale fenomeno gli ha valso di essere considerato il «teologo della nuova psichiatria» per la sua profonda sensibilità psicologica con cui spesso ha trattato i disagi umani²⁵⁵. Per quanto concordiamo pienamente con questo fatto, troviamo però che la sua disamina rimanga sempre circoscritta alla dimensione individuale dell'essere umano, pur trattando anche temi quali la partecipazione a una collettività. Il filtro dello sguardo sul mondo è fondamentalmente basato sugli occhi personali del singolo che vive l'esperienza dell'antinomia esistenziale in diversi contesti.

«In ogni civiltà, l'uomo in quanto uomo è angosciosamente consapevole della minaccia del non essere e ha bisogno del coraggio di affermarsi nonostante quella minaccia»²⁵⁶: ci

²⁴⁹ «[...] possiamo dire che la storia umana, dal punto di vista dell'auto-trascendenza della storia, non è soltanto un movimento dinamico, una corsa in avanti, ma è anche un insieme strutturato in cui un punto costituisce il centro». P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. IV, p. 81.

²⁵⁰ «The content of the new, toward which history moves, appears in events in which the meaning and goal of | history become manifest. I called such an event the “center of history” [...]. It is a comprehensive understanding of existence, the form of the theonomy demanded and expected by our present Kairos». P. Tillich, *On the Boundary*, cit., p. 81.

²⁵¹ P. Tillich, *Lo spirito borghese*, cit., pp. 20, 21.

²⁵² «The concept of the fullness of time indicates that the struggle for a new social order cannot lead to the kind of fulfillment expressed by the idea of the Kingdom of God, but that at a particular tasks are demanded, as one particular aspect of the Kingdom of God becomes a demand and an expectation for us. The Kingdom of God will always remain transcendent, but it appears as a judgment on a given form of society and as a norm for a coming one». P. Tillich, *On the Boundary*, cit., pp. 78, 79.

²⁵³ P. Tillich, *Teologia sistematica*, cit., vol. IV, p. 80.

²⁵⁴ Cfr. *Idem*, pp. 74-76.

²⁵⁵ Cfr. S. Mistura, *op. cit.*, p. 25.

²⁵⁶ P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 46.

proponiamo, dunque, di comprendere e trattare nei prossimi paragrafi la possibile attualizzazione al mondo a noi contemporaneo dell'argomento dell'angoscia e del coraggio non più da una prospettiva individuale, per la quale bene o male ci si può allineare con le conclusioni del teologo, ma da un'altra più collettiva, specificamente societaria e ambientale, facendo ricorso a valutazioni e riflessioni di autori contemporanei.

3.2. Se Tillich fosse vissuto nel XXI secolo: una critica lucida e angosciante

3.2.1. Il «prodotto» del capitalismo: un mondo alle prese con l'individualismo e la globalizzazione

Conducendo un'attenta analisi nei confronti del fenomeno borghese e del capitalismo che negli anni '20 del Novecento stava prendendo sempre più una forma compiuta, Tillich non era scevro dagli scenari futuri che si sarebbero dipanati sul mondo intero. Era già conscio di una progressiva cancellazione delle specificità di ogni popolo in favore di un fenomeno unificante: la società borghese assumeva, a suo dire, i connotati di una «società COSMOPOLITA»²⁵⁷ che nel corso del suo sviluppo imperialista avrebbe prodotto – nel senso più mercificante del termine – un'«astratta umanità»²⁵⁸. Vivendo nel periodo iniziale di questo fenomeno, constatava le discrepanze che l'economia liberale stava creando sia all'interno di una data nazione sia verso l'orizzonte degli esteri:

«LA RAZIONALIZZAZIONE ECONOMICA DEL POPOLO DISTRUGGE L'ORDINE DELLE CLASSI e determina la dissoluzione della loro organicità, mentre LA RAZIONALIZZAZIONE ECONOMICA DEL MONDO DISTRUGGE LA PARTICOLARITÀ NAZIONALE e distende dall'un popolo all'altro l'intreccio dei rapporti capitalistici»²⁵⁹.

Nella lettura di queste parole, appaiono quasi profetici i cenni di fenomeni di cui noi come cittadini della società del XXI secolo ci nutriamo quotidianamente: conformismo, globalizzazione e nascita del multiculturalismo. Il teologo, però, non percepiva questo discorso come esente da ambiguità. Parlando in termini positivi del fenomeno economico, in particolare quello americano degli anni '50, egli affermava il risvolto costruttivo del «sogno americano» che produceva il conformismo democratico: l'individuo trovandosi a essere «partecipe allo sviluppo creativo dell'umanità»²⁶⁰ e, quindi, della società, riusciva ad affermare al contempo se stesso. Qui si trova un punto critico in cui inizia a cadere il positivismo, della cui influenza risentiva il Tillich

²⁵⁷ P. Tillich, *Lo spirito borghese*, cit., p. 82.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Idem*, p. 85.

²⁶⁰ P. Tillich, *Che cos'è il coraggio?*, cit., p. 99.

americano: innescando il pensiero che nel processo produttivo risieda il significato più profondo dell'esistenza l'essere diventa in sé «essenzialmente produttivo»²⁶¹, ossia il fine dell'esistere diventa la produzione stessa, la continua efficienza. Tale, ormai noto, sistema di pensiero ha come suo presupposto il concetto dell'onnipotenza umana e della sua narcisistica immortalità – in senso economico – che proclama a gran voce e in via definitiva l'inutilità di Dio²⁶². Pertanto, ogni situazione umana viene calcolata, secondo Tillich, mediante la «scienza matematica»²⁶³ e il prezzo della «tecnica», che il filosofo canadese Charles Taylor definisce come il «primato della ragione strumentale»²⁶⁴, ossia quel principio secondo il quale ogni aspetto non solo del lavoro ma anche della vita privata viene ragionato nel miglior rapporto di costo-prodotto²⁶⁵. Così, l'economia e il mondo del lavoro diventano il fulcro dell'esistenza di ogni essere umano: a ragione, Umberto Galimberti precisa «[q]uando dico “economia” non dico solo agricoltura, commercio, industria e finanza, ma dico soprattutto mentalità diffusa, modo di sentire, categoria dello spirito del nostro tempo»²⁶⁶. Essa domina lo scenario quotidiano a tal punto che rappresenta l'unica fonte non solo di reddito, ma proprio di accesso alla vita, portando così a un fenomeno di «identificazione esclusiva dell'uomo con il suo lavoro»²⁶⁷ e di conseguenza con gli standard della società²⁶⁸.

La deriva del nostro tempo è, dunque, come Tillich aveva in parte avvertito, l'atteggiamento ostinatamente calcolatore e strumentale verso tematiche più profonde proprie dell'animo umano²⁶⁹, rischiando di trovare proprio in tale aridità e nelle sue «merci» il palliativo consolatore ai nostri disagi²⁷⁰. L'essere umano, secondo il teologo luterano, è quindi

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Cfr. *Idem*, pp. 99-101. A tal proposito, Abraham Heschel scrive: «Al posto di Dio, l'umanità – *il grand Être* – diventa il supremo oggetto di venerazione». A.J. Heschel, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, New York (NY), Farrar, Straus & Giroux, 1955, trad. it. *Dio alla ricerca dell'uomo*, Roma, Borla, 2006, p. 53.

²⁶³ Secondo Tillich, la sua categoria di finitudine consiste nel proprio scopo, ossia quello «di provare la assoluta interiore necessità e la conoscibilità razionale dell'essere, indipendentemente da quelle agitazioni del pensiero che cominciano tosto ch'esso valichi i limiti interno ed esterno della calcolabilità matematica». P. Tillich, *Lo spirito borghese*, cit., p. 30.

²⁶⁴ C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Toronto, House of Anansi Press, 1991, *Il disagio della modernità*, (Economica Laterza, 174), Roma, Laterza, 1999, p. 7.

²⁶⁵ Cfr. *Ibidem*.

²⁶⁶ U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, (Serie Bianca), Milano, Feltrinelli, 2009, p. 280.

²⁶⁷ *Idem*, p. 285.

²⁶⁸ Così come Tillich, anche Freud aveva avvertito una sempre più crescente omologazione a discapito dell'autenticità umana: «In questo modo, la nostra società civile, che esige una buona condotta senza preoccuparsi delle tendenze su cui questa si fonda, ha abituato un gran numero di persone ad ubbidire, a conformarsi alle condizioni della vita civile, senza che la loro natura partecipi a questa obbedienza». S. Freud, *op. cit.*, p. 70.

²⁶⁹ «Ma c'è anche la diffusa e sgradevole sensazione che la ragione strumentale non solo abbia allargato il suo raggio, ma minacci d'impadronirsi delle nostre vite. Il timore è che cose che dovrebbero essere determinate da criteri diversi vengano decise in termini di efficienza o di analisi costi-benefici, che i fini indipendenti che dovrebbero guidare le nostre vite si trovino eclissati dall'esigenza di massimizzare la produzione». C. Taylor, *op. cit.*, p. 8.

²⁷⁰ Già negli anni '20 del Novecento, Tillich evidenziava aspetti peculiari di un atteggiamento consumistico del quale attualmente constatiamo l'effettivo consolidamento: «Alla mancanza di ogni carattere sentimentale nella relazione verso le cose, corrisponde l'infinità del loro bisogno e la possibilità del sorgere nuovo d'infinito esigenze».

profondamente alienato rispetto alla sua interiorità e volge la propria dimensione sentimentale verso tutto ciò che è transitorio e superficiale²⁷¹, verso il nichilismo consumistico che appunto porta gli oggetti e le persone ad avere una data di scadenza, li porta al «niente» nel minor tempo possibile.

La dimensione decisionale e attivista dell'individuo si è spostata dalle discipline quali la politica e le scienze umane che si basano sul «sentire» umano interamente sulla tecnica e l'economia, assistendo così a una sempre più concreta alienazione: Galimberti commenta che oggi «[i]l lavoro, anche il più forsennato [...], sembra sia diventato un *rimedio all'angoscia*. L'angoscia di incontrare quello sconosciuto che ciascuno di noi è diventato per se stesso»²⁷². La persona oggi, per usare le parole di Hannah Arendt, è l'*animal laborans* che, incentrato principalmente sul proprio ego, non fa altro che alimentare la propria iperattività e ipernevroticità²⁷³, inconsapevole di volgersi sempre di più a condizioni di inevitabile stanchezza ed esaurimento: «L'eccessivo aumento delle prestazioni porta all'infarto dell'anima»²⁷⁴.

Nel corso degli ultimi anni, inoltre, si è portata avanti un'altra riflessione sul concetto di alienazione, che la vede connessa alla categoria di «accelerazione», non relegandola più solo a una dimensione materiale e spaziale, ma anche temporale²⁷⁵. Ecco che nella postmodernità l'essere umano non è più padrone del suo tempo e, per riflesso, di se stesso: la società richiede livelli di prestazione sempre più alti e questi, uniti al pensiero illusorio di avere infinite ed eterne possibilità, creano un circolo vizioso che induce le persone al pensiero ricorrente secondo cui fermarsi equivale a «cadere all'indietro», a rimanere indietro rispetto a un mondo che è teso continuamente «in avanti»²⁷⁶. Con la pretesa, dunque, di raggiungere il massimo dei fini col minor

[...] Le cose, che hanno perso il loro contenuto e senso interiore, non soddisfano e sospingono il desiderio a sempre nuovi termini senza poterlo mai appagare». P. Tillich, *Lo spirito borghese*, cit., p. 75.

²⁷¹ Secondo Tillich, l'economia liberale «lega la personalità ad un lavoro senza limite, rivolto a dominare dall'esterno le cose, e le toglie ogni interiorità volgendola tutta al finito». *Ibidem*.

²⁷² U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, cit., p. 289.

²⁷³ Cfr. B.C. Han, *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin, Matthes & Seitz, 2010, trad. it. *La società della stanchezza*, (Gransasso, 34), Milano, Nottetempo, 2012, pp. 38-40.

²⁷⁴ *Idem*, p. 66.

²⁷⁵ Benasayag e Schmit, rispettivamente psicoanalista e psichiatra di alto calibro, paragonano la depressione a «un'esperienza di vita in cui uno sente di non avere "più tempo"», in cui si percepisce quasi materialmente la sensazione di non riuscire a trattenere il tempo che inesorabilmente scivola via tra le proprie mani. «Ora, questa descrizione della depressione si attaglia perfettamente... alla vita quotidiana di decine di milioni di persone che non si considerano affatto depresse. Ma vivono in un mondo in cui sembra che il tempo acceleri, perché l'economia le minaccia, perché la competizione non permette di "prendere tempo"». M. Benasayag, G. Schmit, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, Paris, La Découverte, 2003, trad. it. *L'epoca delle passioni tristi*, (Campi del sapere), Milano, Feltrinelli, 2004, p. 48.

²⁷⁶ Cfr. H. Rosa, *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, (NSU summertalk, 3), Malmö, NSU Press, 2010 *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, (Piccola biblioteca Einaudi, 639), Torino, Einaudi, 2015, pp. 22-32.

tempo dei mezzi, il nostro mondo manifesta un'irriducibile «perdita di risonanza, di profondità, o di ricchezza del nostro ambiente umano»²⁷⁷.

Constatando l'alienazione del nostro tempo, avvertiamo perciò la necessità di trattare l'angoscia più come un fattore collettivo, perché «il carattere dell'alienazione è soprattutto sociale»²⁷⁸. Elena Pulcini ha speso diverse pagine del suo pensiero per definire quella che è l'angoscia del nostro tempo, approdando alla terminologia – a suo parere più corretta – di «paura globale»: ritiene, infatti, che il nostro tempo presenti delle minacce indefinite, e pertanto non riconducibili alla paura in senso hobbesiano²⁷⁹, ma comunque provenienti dall'esterno, di conseguenza scartando la definizione dell'angoscia promossa dalla psicanalisi e dall'esistenzialismo al quale si riferisce Tillich. La filosofa, traendo spunto anche dalla cosiddetta «paura liquida» annunciata da Zigmunt Bauman, rileva nella società contemporanea «una paura indistinta e diffusa, generata dal sentimento di insicurezza e dalla percezione della perdita di controllo sugli eventi, che caratterizza in modo pervasivo l'età globale, prodotta da pericoli reali e allo stesso tempo priva di una causa chiara e immediatamente riconoscibile»²⁸⁰. Non solo, per quanto in generale la paura, soprattutto nell'epoca moderna, fosse paradossalmente uno strumento positivo di crescita e sicurezza²⁸¹, nell'epoca postmoderna essa assume i caratteri dell'«improduttività», ossia si dimostra essere «priva cioè di effetti positivi, implosiva e paralizzante»²⁸². Consci della particolarità dell'angoscia o paura del nostro tempo, ci accingiamo a descriverne le caratteristiche prima sul livello collettivo del multiculturalismo e, successivamente, sull'altro planetario della crisi ecologica.

²⁷⁷ C. Taylor, *op. cit.*, p. 9.

²⁷⁸ S. Mistura, *op. cit.*, p. 50.

²⁷⁹ Il filosofo britannico Thomas Hobbes (1588-1679), si presentò come figlio, potremmo dire, di un *parto gemellare*: nacque prematuramente insieme a lui anche il senso della paura, che la madre provava per la possibilità che gli spagnoli invadessero in quel momento le coste britanniche. Il tema della paura lo accompagnò tutta la vita e su di esso fondò l'impianto politico della sua filosofia: egli riteneva che gli uomini per natura fossero cinicamente egoisti ed individualisti ma che il timore di una reale «guerra di tutti contro tutti» li spingesse ad uscire dallo «stato di natura» e di aggregarsi in comunità regolate da diritti e leggi. La paura, dunque, era il senso di terrore provato di fronte alle minacce esterne che producono soltanto senso di insicurezza e violenza. Cfr. U. Curi, *et al.*, *op. cit.*, vol. IIA, pp. 487-489.

²⁸⁰ E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, (Nuova Cultura, 219), Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p. 151

²⁸¹ «La paura si configura dunque, nella modernità, come una passione “politicamente produttiva”. Essa si rivela un potente motore nel riprodurre l'ordine politico e lo spazio simbolico esistenti». E. Pulcini, «Paura, risentimento, indignazione: passioni e patologie dell'età globale», pp. 177-194, in M. Cerulo, F. Crespi (a cura di), *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Napoli, Orthotes, 2013, p. 179.

²⁸² E. Pulcini, *op. cit.*, p. 151.

3.2.2. La prima sfida per un mondo globalizzato: il multiculturalismo

Il desiderio della creazione di rapporti economici mondiali, della distribuzione equa delle risorse e della speranza di un mondo connesso e unito nei propri intenti ha fallito. I risultati rivelano al contrario una forte tensione nella «coesistenza di unità e molteplicità»²⁸³: essa si traduce nel pratico nell'esportazione al mondo intero dei valori e degli interessi economici dell'Occidente nell'intento di creare invano un'«uniformità antropologica» trascurando una sostanziale diversità antropologica che è propria dell'intera umanità²⁸⁴, innescando l'incremento della disegualianza sociale, della standardizzazione degli stili di vita e di un conformismo alienante. Si è venuto a creare, così un «mondo in frammenti»²⁸⁵, per utilizzare l'espressione eloquente di Clifford Geertz: si sono accorciate le distanze fisiche, ma al contrario si sono incrementate drasticamente quelle emotive e relazionali, per dar voce al paradosso di una società che difende a spada tratta i principi dell'individualismo contro le minacce di un multiculturalismo sempre più diffuso e inevitabile.

Di fatto, le concezioni primarie alla base dell'individualismo non sono da rinnegarsi, dal momento che consegnano al singolo la possibilità nobile, oltre che il dovere morale, di sviluppare la propria vita secondo i propri canoni, nel rispetto della libertà personale e della fedeltà a se stesso, a patto che anche la libertà dell'altro non venga inficiata²⁸⁶. La deriva di questa tendenza relativista arriva a sfiorare l'assurdità, quando in virtù della smania di autorealizzazione non si concede più spazio all'*altro*. La filosofa Elena Pulcini commenta magistralmente:

«L'io postmoderno viene descritto come un individuo mosso da un impulso illimitato all'autorealizzazione, entropicamente chiuso nel circuito autoreferenziale dei propri desideri che esclude ogni alterità, indifferente alla sfera pubblica e al bene comune e incapace di progettualità. Edonista e narcisista, esso appare caratterizzato da un “processo di personalizzazione” che lo libera da ogni vincolo, indebolendone allo stesso tempo l'identità: *privata della dimensione vitale del confronto, sia pure conflittuale, con l'altro*, e svuotata da un'inquietante perdita di futuro»²⁸⁷.

²⁸³ *Idem*, p. 9.

²⁸⁴ «Questa differenza antropologica così radicale va tenuta in massimo conto, perché ci dice che gli uomini e le culture non sono tutti uguali, e l'uniformità antropologica cui tende il *processo di globalizzazione*, se mai dovesse essere un valore funzionale alla tecnica e all'economia dell'Occidente, non è cosa che si realizza dall'oggi al domani. Anzi io spero che non si realizzi mai». U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, cit., p. 301.

²⁸⁵ C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, il Mulino, 1999, p. 17, cit. in E. Pulcini, *op. cit.*, p. 9.

²⁸⁶ Citando le parole di Taylor, «ciascuno ha il diritto di sviluppare la sua propria forma di vita, fondata sulla sua propria percezione di ciò che è realmente importante o ha realmente valore. Gli esseri umani sono chiamati a essere fedeli a se stessi, e a ricercare la propria autorealizzazione. In che cosa questa consista, ciascuno, uomo o donna, deve in ultima analisi deciderlo da sé. Nessun altro può, o deve, tentare di dettarne il contenuto». C. Taylor, *op. cit.*, p. 18.

²⁸⁷ E. Pulcini, *op. cit.*, pp. 32, 33 [corsivo mio].

Il carattere fondante di tale «individualismo illimitato», come sostiene la Pulcini, è l'esistenza di due tipologie di «perdita», ossia quella dei confini, abbattendo così le frontiere che dividono i popoli tra loro, e quella del limite in generale, ispirando nell'individualista la possibilità dell'illimitatezza. Quest'ultima, connessa ad un inevitabile narcisismo²⁸⁸, fa scattare una «logica identitaria» o un «atomismo emotivo» che non solo porta al conflitto con l'*altro*, ma nel peggiore dei casi ad una generalizzata indifferenza nei suoi confronti²⁸⁹. Ciò che agisce sotto questi fenomeni, però, è un profondo senso di insicurezza rilevato in maniera ancora più evidente nel momento dell'incontro con l'altro. Ma chi è l'*altro* secondo i parametri contemporanei?

«Esso equivale piuttosto alla figura dello straniero, del diverso: una figura senza nome e senza volto che incarna la *differenza*, sia questa etnica, religiosa, o culturale. Si pensi ai grandi flussi migratori prodotti dalla globalizzazione, alla contaminazione tra culture e stili di vita, al cosiddetto multiculturalismo»²⁹⁰.

Il dibattito sul multiculturalismo si è spesso concentrato su una «politica dell'identità»²⁹¹ e, soprattutto in Europa, alle richieste di riconoscimento dei diritti umani, si è replicato con una politica di esclusione dell'immigrato. Gli si è impedito, nella maggior parte dei casi, la corretta integrazione e il rispetto delle proprie peculiarità culturali dando vita a forme di discriminazione e razzismo²⁹² e degenerando, così, nella ormai nota *politica dell'odio*²⁹³. In questo scenario si staglia un fenomeno che la Pulcini definisce «comunitarismo endogamico e distruttivo» che si contrappone paradossalmente all'«individualismo illimitato»²⁹⁴: sorge in un popolo il bisogno di appropriarsi di uno spazio comune e sicuro²⁹⁵, ossia di creare una comunità, dove predicare un sentimento identitario che resista alle «invasioni» esterne e difenda «l'assolutizzazione delle differenze»²⁹⁶ che inevitabilmente priva l'altro di qualsiasi possibilità di riconoscimento,

²⁸⁸ Secondo la Pulcini, il narcisismo «altro non è che una “perdita di emotività”, una condizione di “apatia”». *Idem*, pp. 40, 41.

²⁸⁹ Cfr. *Ibidem*.

²⁹⁰ E. Pulcini, «Paura, risentimento, indignazione», cit., p. 181.

²⁹¹ E. Colombo, «Oltre la cittadinanza multiculturale. Le rappresentazioni dei diritti, dei doveri e delle appartenenze tra alcuni giovani delle scuole superiori», in *Rassegna Italiana di Sociologia*, L, 2009, n. 3, p. 433.

²⁹² «Gli individui hanno perso i punti di riferimento precostituiti e i vincoli presupposti: sono liberi ed uguali, ma proprio per questo esposti all'insicurezza che viene essenzialmente dall'altro, vissuto come rivale e nemico». E. Pulcini, «Paura, risentimento, indignazione», cit., p. 178.

²⁹³ Cfr. E. Colombo, *art. cit.*, pp. 433, 434.

²⁹⁴ Cfr. E. Pulcini, *op. cit.*, p. 110.

²⁹⁵ Il profondo senso di impotenza e la consapevolezza della crescente perdita di controllo sulle proprie vite, porta gli individui «alla ricerca di *spazi immunitari* nei quali trovare riparo; ricerca tanto più irrazionale e ansiosa quanto più aumenta la sensazione di una effettiva e irrimediabile scomparsa di questi stessi spazi. La *comunità* diventa allora paradossalmente – e illusoriamente – l'unico luogo sicuro nel quale ritrovare una condizione di *immunità*». *Idem*, p. 108.

²⁹⁶ *Idem*, p. 105.

integrazione e, in definitiva, relazione. Nascono così le «comunità immunitarie»²⁹⁷ che mettono in atto misure e strategie di reazione e difesa perché incapaci di gestire e razionalizzare questo irriducibile senso di insicurezza globale e paura angosciante nei confronti del *diverso*.

3.2.3. La seconda sfida per un mondo globalizzato: la crisi ecologica

Se il senso di impotenza e di insicurezza porta alla nascita di nuove «comunità della paura»²⁹⁸ che pongono divisioni e violenze tra esseri umani, quanto di più se ne può constatare la presenza nella consapevolezza dell'umanità intera di fronte all'incombente della crisi ecologica. Paul Tillich, ancora una volta profeticamente, non era lontano dalla discussione di argomenti riguardanti l'ambiente e l'irresponsabilità umana nella gestione delle risorse naturali: egli comprendeva che la tecnologia avrebbe preteso un sempre più crescente dominio totalizzante²⁹⁹ – dal quale egli era risoluto a distaccarsene³⁰⁰ – e che questo avrebbe suscitato nelle anime delle generazioni più giovani un sentimento di angoscia per un futuro catastrofico di dimensioni universali³⁰¹. Già alla sua epoca, egli denotava nella società un atteggiamento indifferente alla potenza e alla bellezza della natura in se stessa: «Non c'è partecipazione mistica con la natura, non si comprende che la natura è l'espressione finita del fondamento infinito di tutte le cose»³⁰². Oggigiorno, più che mai, la teologia ha il compito di approfondire tale tema confrontandosi contestualmente con le scienze umane e naturali attuali, dal momento che essa non è meno scevra da tale problematica: si deve considerare, infatti, che essa è coinvolta in questa crisi mondiale in virtù del fatto che quest'ultima si è sviluppata in ambienti culturali d'influenza cristiana³⁰³.

²⁹⁷ Cfr. *Idem*, pp. 97 ss.

²⁹⁸ *Idem*, p. 109

²⁹⁹ Essa ha come priorità il proprio «onnipotente volere [...], dominatore dello spazio, del tempo, delle forze naturali, che vuol far della terra una ben organizzata casa dell'umanità». P. Tillich, *Lo spirito borghese*, cit., p. 30.

³⁰⁰ La filosofia schellingiana della natura lo aveva influenzato, egli afferma, su un «livello emozionale» e lo aveva portato a sviluppare un proprio «modo di vivere il rapporto con la natura; un rapporto che si esprime in un atteggiamento prevalentemente estetico-meditativo, ben diverso dall'atteggiamento scientifico-analitico, o tecnico-operativo». P. Tillich, *Il cristianesimo e le religioni*, cit., p. 23.

³⁰¹ «È diventato un problema di profondo interesse umano e di tormentosa angoscia. Noi tentiamo disperatamente di sfuggire alla sua serietà. Ma quando scrutiamo la mente dei nostri contemporanei, specie quella delle giovani generazioni, scopriamo che tutto il loro essere è pervaso dalla paura. Alcuni decenni fa questa paura non c'era e è difficile definirla. È la sensazione di vivere sotto una minaccia continua; e sebbene le sue cause siano molteplici la più grande di queste è l'imminente pericolo di una catastrofe universale e totale». P. Tillich, *L'eterno presente*, cit., p. 50.

³⁰² P. Tillich, *Il cristianesimo e le religioni*, cit., p. 24.

³⁰³ Cfr. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München, Kaiser, 1985, trad. it. *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, a cura di G. Francesconi, (Biblioteca di teologia contemporanea, 52), Brescia, Queriniana, 2007³, pp. 43, 44. È interessante notare il ragionamento che John Passmore sviluppa a riguardo: è incorretto credere che la smania di onnipotenza sia provenuta esclusivamente dal cristianesimo, in virtù del passo della Genesi ove viene concesso all'uomo il dominio sulla terra. Il filosofo, infatti, ritiene che nel cristianesimo (e nella religione ebraica) non vi fosse un incoraggiamento allo sfruttamento sfrenato della natura, quanto piuttosto

La crisi ecologica presuppone allo stesso tempo la crisi dell'intero sistema della vita per come la conosciamo. Infatti, il noto teologo riformato Jürgen Moltmann, che si è speso nella stesura di una «dottrina ecologica della creazione»³⁰⁴, afferma: «La crisi ecologica implica [...] anche le crisi sociali, le crisi di valore e di senso della società umana e la crescente labilità nel corso di crisi individuali»³⁰⁵.

Se negli anni '90 del Novecento, Hans Jonas affermava che ci si stava avvicinando sempre di più «all'orlo dell'abisso»³⁰⁶, in quali condizioni potremmo definirci quasi trent'anni dopo? Gli studiosi odierni affermano che la nostra civiltà, forte nel suo progresso scientifico e nell'uso sfrenato della tecnica, superando e portando all'estremo i presupposti della modernità, ha dato vita a una nuova epoca, l'Antropocene³⁰⁷, ossia l'era in cui l'essere umano e le sue attività sono in grado di mutare il corso degli eventi naturali³⁰⁸. L'Antropocene si rivela essere teatro di una delle antinomie più impressionanti del nostro tempo, dal momento che è l'epoca in cui «gli esseri umani hanno guadagnato potenza, ma perso controllo»³⁰⁹. Al suo interno si crea, infatti, un sistema in cui da un lato agiscono le forze intenzionali dell'umanità atte allo sfruttamento eccessivo delle risorse naturali in virtù di fini meramente utilitaristici ed economici e dall'altro prospettive indesiderate di un declino irreversibile che potrebbe portare, secondo previsioni scientificamente accertate, alla «possibilità dell'estinzione della specie umana stessa, o almeno del venir meno della civiltà attuale»³¹⁰.

Questa nuova epoca storica apporta concreti elementi per poter dichiarare l'esistenza di un'«antropologia negativa» e della crisi del concetto moderno dell'antropocentrismo: in pratica

un «diritto» all'utilizzo della natura nella sua intrinseca bontà per il soddisfacimento dei bisogni umani. Al contrario, la cultura dell'illuminismo greco (e non la religione greca) portò all'attualizzazione del concetto, seppur da essa criticato, di *hybris* umana nei confronti del regno naturale. Perciò, quello che può essere definito un atteggiamento arrogante in rapporto alla natura è da considerarsi come una commistione di elementi provenienti dalla religione giudaico-cristiana e da altri della cultura greca. Cfr. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, London, Duckworth, 1988, trad. it. *La nostra responsabilità per la natura*, (Campi del sapere), Milano, Feltrinelli, 1991², pp. 28-32.

³⁰⁴ J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., p. 30.

³⁰⁵ *Idem*, pp. 37, 38.

³⁰⁶ H. Jonas, *Dem bösen Ende näher, Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, a cura di Wolfgang Schneider, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, trad. it. *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, a cura di P. Becchi, (Einaudi contemporanea, 76), Torino, Einaudi, 2000, p. 3.

³⁰⁷ Il termine Antropocene, proposto da Paul Crutzen, conserva in sé l'etimologia greca di *anthropos*, che significa appunto «uomo» e ne annuncia il coinvolgimento nei cambiamenti naturali su scala planetaria (cfr. H. Bajohr, «Anthropocene and Negative Anthropology» in *Public Seminar*, 29 July 2019, p. 2: <http://www.publicseminar.org/2019/07/anthropocene-and-negative-anthropology/>).

Se si pensa all'Antropocene secondo una definizione naturalista e, dunque, nel contesto della storia naturale del pianeta terra, esso è già realtà concreta; diverso è, invece, per coloro che stimano l'Antropocene una vera e propria era geologica: in questo caso esso si presenta più come un'ipotesi o una proposta. Cfr. G. Pellegrino, M. Di Paola, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, (*habitus*, 19), Roma, DeriveApprodi, 2018, pp. 38-40.

³⁰⁸ Cfr. *Idem*, pp. 14-16.

³⁰⁹ *Idem*, p. 24.

³¹⁰ *Idem*, p. 19.

di un genere umano destinato ad imparare come sopravvivere o come assistere inerte alla propria morte³¹¹. Tale situazione è stata determinata da un eccessivo atteggiamento specista che in maniera assoluta ha sempre predicato la superiorità del genere umano e che ha dato valore alla natura sempre secondo prospettive umane, che nel peggiore dei casi si basavano sull'utilitarismo³¹². Non a caso Abraham Heschel scrive:

«Il valore per lui [per l'uomo, N.d.A.] equivale a ciò che è utile. Egli sente, agisce e pensa come se l'unico scopo dell'universo fosse quello di soddisfare i suoi bisogni [...]. Ostinatamente ignora il fatto che tutti noi siamo attorniti da cose che percepiamo, ma non possiamo comprendere»³¹³.

L'Antropocene, perciò, è lo scenario paradossale sul quale allo stesso tempo dell'umanità emergono l'incomparabile potenza e la misera impotenza³¹⁴ che continuano ad alterare irrimediabilmente l'equilibrio del pianeta terra:

«L'umanità sta cambiando il mondo, come effetto collaterale non voluto delle sue attività, e tutto questo avrà conseguenze non previste, molte delle quali dannose per gli esseri umani e altre specie: eventi climatici estremi, epidemie più diffuse e veloci, carenza di cibo e acqua e una vasta gamma di ulteriori conseguenze (per esempio instabilità politica e migrazioni di massa)»³¹⁵.

Le sfide globali, delle quali attualmente il cambiamento climatico appare la più ostica da superare³¹⁶, coinvolgono nella loro risoluzione aspetti di carattere etico quali equità, giustizia e trasparenza³¹⁷, i quali però nella prospettiva attuale trovano difficoltà ad essere garantiti dalle più importanti istituzioni del nostro sistema. Il senso di precarietà è, infatti, alimentato dalla crisi di fiducia nei migliori prodotti ereditati dalla modernità, ossia la politica e la tecnica:

³¹¹ Cfr. H. Bajohr, *art. cit.*, p. 3.

³¹² «Le piante e gli animali hanno valore perché hanno qualcosa di umano, non per quello che sono in sé. Il loro valore deriva dal valore degli esseri umani. Non hanno valore per il loro essere irriducibilmente non umani, altri». G. Pellegrino, M. Di Paola, *op. cit.*, p. 154.

³¹³ A.J. Heschel, *op. cit.*, p. 52.

³¹⁴ Cfr. G. Pellegrino, M. Di Paola, *op. cit.*, p. 28.

³¹⁵ *Idem*, p. 24.

³¹⁶ È stimata dagli scienziati la necessità di ridurre drasticamente le emissioni di biossido di carbonio (CO₂) e mantenere così il livello d'innalzamento delle temperature a massimo 1.5°C, obiettivo che richiederebbe un intervento di trasformazione nei prossimi cinque anni. Sfortunatamente appare improbabile viste le condizioni in cui versa la società. Ci si auspica di rimanere sulla soglia dei 2°C entro il 2050 con l'obiettivo, dunque, di ridurre le emissioni attuali almeno del 40%. Cfr. D.A. Larrabee, «Climate Change: Where Do We Place Our Hope?», July 2019, p. 5: https://www.academia.edu/39945951/Climate_Change_Where_Do_We_Place_Our_Hope

³¹⁷ Nella gestione delle emissioni, secondo Larrabee, è necessario tenere in considerazione tre principi etici: l'equità, la quale prevede che paesi con una maggiore produzione di emissioni di biossido di carbonio inizi la riduzione prima di altri paesi che hanno meno emissioni; la giustizia, la quale lascia la possibilità ai paesi sottosviluppati di continuare a usare i combustibili fossili per poter implementare la propria crescita nazionale, pur sempre attenendosi ai limiti consentiti; infine, la trasparenza, la quale richiede che i metodi impiegati nell'uso di nove risorse siano comprensibili e pubblicamente condivisi. Cfr. D.A. Larrabee, *art. cit.*, pp. 6, 7.

«La tecnica [...] è diventata addirittura un moltiplicatore di incertezza e di rischio; e la politica [...] è evidentemente incapace di far fronte alle sfide globali la cui peculiare caratteristica è quella di varcare i confini territoriali, esponendo gli individui della società globale alla vertigine dell'impotenza e dello spaesamento, allo spettro della “perdita del controllo”»³¹⁸.

Accanto a un atteggiamento di tragica indifferenza, che – secondo Pellegrino e Di Paola – fa di questo periodo storico l'epoca della «Grande Cecità»³¹⁹, se ne presenta un altro, più generalizzato, di «eccesso di paura»³²⁰ di fronte ai sempre più probabili e frequenti rischi ambientali. Da un lato, infatti, si constata un profondo senso di inconsapevolezza: «sembriamo incapaci di comprendere che anche noi, e non solo i poteri economici globali e locali, facciamo la nostra parte e contribuiamo a quanto sta accadendo con le nostre piccole e, apparentemente insignificanti, azioni quotidiane»³²¹. Di fronte a questa realtà, la reazione dell'indifferente è mettere in pratica il diniego e l'autoinganno, pur conoscendo la gravità del problema e i rischi accertati verso i quali si incorre: si è disposti a credere a realtà inesistenti che contrastano la realtà dei fatti, piuttosto che affrontare quest'ultima perché appare troppo scomoda e angosciante³²². «Come effetto», afferma Moltmann, «abbiamo una crescente apatia degli uomini di fronte alla lenta agonia della natura»³²³.

Dall'altro lato, emergono chiaramente i limiti dell'individualismo, tanto osannato: chi resiste all'indifferenza è in grado di percepire l'impotenza delle proprie buone e responsabili azioni di fronte a una sfida globale della quale, come abbiamo detto, egli stesso è responsabile individualmente: è inutile che pochi in un contesto mondiale di indolenza si mobilitino per cambiare i loro stili personali di vita³²⁴. Come, dunque, è possibile reagire a una situazione che è

³¹⁸ E. Pulcini, *op. cit.*, p. 142.

³¹⁹ Cfr. G. Pellegrino, M. Di Paola, *op. cit.*, p. 25.

³²⁰ E. Pulcini, *op. cit.*, p. 131.

³²¹ E. Pulcini, «Sfide globali e cura del mondo. Un mondo sempre più inospitale impone oggi all'uomo il compito di occuparsi responsabilmente del proprio futuro», p. 80: https://www.academia.edu/33804420/SFIDE_GLOBALI_E_CURA_DEL_MONDO

«L'Antropocene è costituito da fenomeni diffusi su scala planetaria, fenomeni che sono prodotti dall'azione combinata di miliardi di persone, spesso del tutto inconsapevoli degli effetti collaterali e a lungo termine delle loro azioni». G. Pellegrino, M. Di Paola, *op. cit.*, p. 76.

³²² Cfr. E. Pulcini, «Sfide globali», cit., p. 81.

³²³ J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., p. 38. Purtroppo, l'agonia di cui il teologo parla negli anni Ottanta, al giorno d'oggi non si rivela più essere così «lenta». Gli scienziati, infatti, stimano che i tempi continuano ad accorciarsi in base alle sempre più crescenti emissioni di biossido di carbonio nell'atmosfera, tanto da consegnare un ultimatum all'umanità: tra il 2050 e il 2075 si potrebbe firmare il punto di non ritorno, cfr. D.A. Larrabee, *art. cit.*, p. 3.

³²⁴ «La nuova epoca in cui viviamo è una nuova condizione umana anche perché è una colossale, e apparentemente inevitabile, perdita del potere, di capacità d'agire: nel momento in cui la specie umana nel suo complesso è divenuta una forza della natura, singoli o gruppi benintenzionati non possono fare più nulla. L'Antropocene è la sconfitta delle avanguardie illuminate». G. Pellegrino, M. Di Paola, *op. cit.*, pp. 192, 193.

potenzialmente senza via d'uscita? Siamo ancora sull'orlo dell'abisso, o vi siamo già caduti dentro? Forse abbiamo un'unica possibilità: quella di reagire *insieme*, su ogni frontiera.

3.3. Se Tillich fosse vissuto nel XXI secolo: il coraggio di pensare positivo

3.3.1. Osa entrare «in risonanza» con l'altro: riscoprire la vulnerabilità della diversità come una risorsa

In una società votata alla produzione efficiente e alla rincorsa del denaro «[c]hiedere tempo libero e non più solo denaro e benefit è un modo per recuperare l'umano e non soccombere a quell'atrofia emotiva in cui uno non solo non è più in grado di riconoscere l'altro, ma alla fine neppure se stesso»³²⁵, afferma Galimberti. Allo stesso tempo, però, pare che fermare o rallentare il processo di accelerazione della società non sia una vera e propria soluzione. Secondo Hartmut Rosa, infatti, essa si può trovare solo nella ricerca della vera causa che innesca l'accelerazione che porta a non fermarsi mai: le relazioni problematiche che intessiamo con i nostri simili. Esse non sono soltanto danno vita a tale processo frenetico, ma ne sono anche la conseguenza³²⁶. Il filosofo tenta, dunque, di creare una filosofia sociologica della «vita buona», intesa non tanto come raggiungimento di una felicità derivata dalla ricerca di risorse meramente materiali (sono felice perché *possiedo*), quanto come scaturita dalla qualità delle relazioni che uno intrattiene col mondo (sono felice perché *sono* in relazione). Se non è possibile cambiare il sistema, è possibile trasformare la nostra disposizione interiore all'interno dello stesso, creando – come afferma Rosa – *legami di risonanza*, relazioni che avvicinano e non che dividono, superando così l'alienazione di una soggettività sconnessa e rovinata³²⁷.

Per entrare «in risonanza» con l'altro, dunque, è necessario ricostituire – secondo Eugenio Borgna – quella «comunicazione perduta», considerandola come premessa per la cura delle ferite e delle distanze che col tempo si sono create³²⁸. Praticare l'ascolto può essere un buon punto di

³²⁵ U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, cit., p. 292.

³²⁶ Cfr. H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2016, trad. ing. *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*, Cambridge, Polity Press, 2019, pp. 1, 2.

³²⁷ «Alienation, in the sense of a mute, cold, rigid, or failed relationship to the world, is, then, the result of a damaged subjectivity, social and object configurations that are hostile to resonance, or an imbalance or lack of compatibility in the relation between a given subject and some segment of world». *Idem*, p. 16.

³²⁸ Eugenio Borgna parla soprattutto dal suo campo d'azione, ossia il consulto psichiatrico, ma le seguenti parole costituiscono un punto fermo nella creazione di ponti, seppur fragili, tra tutti gli esseri umani, così che si possano superare quelle paure e angosce comuni: «Così, se non cerchiamo di armonizzare i battiti del nostro cuore con quelli di chi chiede il nostro aiuto, non è possibile alleviarne le angosce e la disperazione; senza dimenticare che nei diversi modi di comunicare con gli altri sono essenziali la pazienza, il calore umano, la comprensione, la capacità di creare un clima di fiducia e di accoglienza del cuore, e l'assoluto rispetto della dignità e della libertà dell'altro». E. Borgna, *Parlarsi. La comunicazione perduta*, Torino, Einaudi, 2015, p. 89.

partenza, perché secondo Enzo Bianchi esso è «atto creativo che instaura una con-fidenza quale con-fiducia tra ospitante e straniero»³²⁹. Viviamo in un mondo in cui non solo le condizioni ambientali, ma anche gli ideali del «sentire» umano sono compromessi. Non è solo l'epoca in cui ci constatiamo ciechi di fronte alle sfide globali, ma l'indifferenza ci rende sordi alla presenza dell'*altro*: «è tempo di superare la contrapposizione egoismo/altruismo, tra l'essere per sé e l'essere per l'altro, per riconoscere piuttosto la realtà e la necessità dell'*essere con l'altro*, a partire dal riconoscimento della nostra stessa vulnerabilità, della fragilità dell'umano»³³⁰. Ecco dove risiede la soluzione: riconoscere i propri limiti, pur tuttavia in un senso positivo. Secondo la Pulcini, si riscopre a livello personale la «fecondità del negativo»³³¹, la *bellezza dell'essere fragili* che ispira nell'individuo singolo il desiderio di attuare un riconoscimento reciproco con il suo prossimo³³². Attraverso una profonda consapevolezza del proprio non essere, affrontiamo la paura ed entriamo con coraggio «in risonanza» con l'altro, sperimentiamo la grazia di un autentico incontro³³³: «La vulnerabilità è dunque una risorsa, una “straordinaria risorsa” che il sé deve afferrare e valorizzare per recuperare la sua natura *relazionale* e il *senso* del proprio essere al mondo»³³⁴.

Ciò che comporta in termini pratici l'acquisizione di tale coscienza non è l'attuazione di un'«etica della responsabilità», che implica necessariamente inclusione, accettazione e tolleranza³³⁵. Diventare responsabili delle proprie azioni consente agli individui di essere responsabili gli uni per gli altri, annullando così l'anestesia dei sentimenti e ristabilendo le radici emotive del senso di esistere. Nel complesso essa è cura verso l'*altro*, ossia la «risposta a»,

³²⁹ «L'ascolto non è un momento passivo della comunicazione, non è solo apertura all'altro, ma è atto creativo che instaura una con-fidenza quale con-fiducia tra ospitante e straniero. L'ascolto è un sì radicale all'esistenza dell'altro come tale; nell'ascolto le rispettive differenze si contaminano, perdono la loro assolutezza, e quelli che sono limiti all'incontro possono diventare risorse per l'incontro stesso». E. Bianchi, *Insieme. La differenza cristiana. Per un'etica condivisa. L'altro siamo noi*, (Super ET), Torino, Einaudi, 2010, p. 139.

³³⁰ E. Pulcini, «Sfide globali», cit., p. 83.

³³¹ Con questa espressione, la filosofa vuole affermare che «attraverso la reintegrazione delle sue zone d'ombra, il Sé perde apparentemente potere, autonomia, certezze, ma acquista la capacità di confrontarsi finalmente con quell'*alterità* che ne costituisce l'*humus* più profondo e irrinunciabile». E. Pulcini, «Contaminazione e vulnerabilità», p. 23.

³³² Cfr. E. Pulcini, «Contaminazione e vulnerabilità: il Sé nell'età globale», in S. Caporale Bizzini, M. Richter Malabotta (a cura di), *Soggetti itineranti. Donne alla ricerca del Sé*, Milano, Alboversorio, 2013, p. 25.

³³³ L'incontro che noi auspichiamo di avere con l'altro risiede nel «sentire» di essere fragili e nell'accogliere dentro di sé queste emozioni: ««Ogni nostra emozione, la paura e l'angoscia, la insicurezza e l'inquietudine dell'anima, ci fa cambiare il modo con cui noi incontriamo gli altri, e il modo con cui gli altri incontrano noi». E. Borgna, *op. cit.*, p. 10.

³³⁴ E. Pulcini, «Contaminazione e vulnerabilità», cit., p. 28.

³³⁵ «La tolleranza è in questo senso l'antidoto a ciò che Rousseau chiama riferendosi agli individui, “amor proprio”, ossia la vanagloria, a pienezza di sé dell'individuo che non tollera di essere offuscato dalle idee e dalle azioni degli altri individui». E. Colombo, «Tolleranza e società multiculturale», in *Il Federalista*, XXXVIII, 1996, n. 3, p. 208.

l'ascolto, il «farsi carico» dei bisogni e anche delle fragilità dell'*altro*³³⁶. Enzo Bianchi afferma riguardo il vero significato dell'accoglienza:

«Si tratta di ascoltare innanzitutto la “presenza” dell'altro, prima ancora delle sue parole, e cercare di percepire qual è il suo bisogno [...]. Allora, per ascoltare veramente, è necessario far cessare entro di sé ogni parola precedentemente depositata [...], creare uno spazio di silenzio in cui la parola dell'altro possa risuonare con chiarezza»³³⁷.

Il fenomeno delle migrazioni, tipico dello scenario politico dell'Europa e in particolare del Mediterraneo, che comporta l'arrivo di rifugiati, che siano di natura politica, economica o climatica, rappresenta una sfida, dal momento che richiede alle comunità riceventi il riconoscimento dei loro diritti. I sociologi affermano che l'integrazione è possibile e doverosa in un contesto mondiale così instabile e imprevedibile: le comunità locali, secondo varie esperienze raccolte e catalogate, possono farsi esempio per quelle globali affinché possano favorire questo processo aprendosi alla realtà di una convivenza fruttuosa dove ogni diversità viene rispettata e valorizzata, piuttosto che eliminata³³⁸.

Ripartiamo almeno da noi, ripartiamo dall'Europa: il continente che più nella storia ha preteso il dominio sugli altri popoli sia esso stesso il promotore di una nuova idea di comunità³³⁹. Sia l'Europa a credere in maniera convinta che i migranti e, in generale, tutti i «diversi» siano in realtà parte della soluzione e non del problema³⁴⁰. Sia l'Europa a riflettere sugli abissi e le distanze create dalla modernità e a permettere alla vita di ricrearsi con «una sperimentazione locale di ciò che significa abitare una terra *dopo* la modernizzazione, *insieme a coloro* che la modernizzazione ha definitivamente spostato»³⁴¹. La convivenza positiva delle differenze, non alimentate da un clima di odio e paura³⁴², potrebbero dirigerci verso una verità sorprendente:

«quasi inavvertitamente finiremo per scoprire che facendo spazio all'altro nella nostra casa e nel nostro mondo interiore, la sua presenza non ci sottrarrà spazio vitale, ma allargherà le nostre stanze e i nostri orizzonti, così come la sua partenza non lascerà un vuoto, ma dilaterà il nostro respiro fino ad abbracciare il mondo intero»³⁴³.

³³⁶ Cfr. E. Pulcini, *op. cit.*, pp. 220-223.

³³⁷ E. Bianchi, *Insieme*, cit., p. 57.

³³⁸ Cfr. G. Esposito De Vita, S. Oppido, «Società multiculturale e città inclusive. Buone pratiche di integrazione per la costruzione dell'equità urbana», in *Cambiamenti. Responsabilità e strumenti per l'urbanistica al servizio del paese*, (Atti della XIX Conferenza Nazionale SIU- Società Italiana degli Urbanisti), Roma-Milano, Planum Publisher, 2017, pp. 483-490.

³³⁹ Cfr. B. Latour, *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017, trad. it. *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Milano, R. Cortina, 2018, pp. 130-133.

³⁴⁰ Cfr. E. Bianchi, *Insieme*, cit., p. 154.

³⁴¹ B. Latour, *op. cit.*, p. 135.

³⁴² «L'odio è radicato nella paura e l'unico rimedio per l'odio-paura è l'amore». M.L. King, (Jr.), *La forza di amare*, cit., p. 221.

³⁴³ E. Bianchi, *Insieme*, cit., p. 59.

È necessario, perciò, fare del multiculturalismo un elemento essenziale di una nuova comunità globale, riconoscendo paradossalmente alla globalizzazione il merito di aver stabilito i presupposti per la creazione di un nuovo *status quo*: l'«essere-in-comune»³⁴⁴. Esso permetterà di costruire un nuovo mondo concepito secondo un'unità di pensiero, ma che non sia unica, che sia universalmente condivisa, ma non omologata.³⁴⁵

In questo senso, dunque, la teologia dovrebbe aspirare a predicare l'accoglienza e dare le coordinate perché la società possa compiere un «viaggio verso il bene comune», come sostiene Brueggemann, senza perdersi. Secondo quest'ultimo, la chiesa dovrebbe porsi come faro di luce che accompagna e corregge il cammino di chi la segue³⁴⁶, togliendo di mezzo la paura e l'angoscia che paralizzano l'agire umano nella direzione del bene³⁴⁷. La chiesa stessa dovrebbe assumersi la responsabilità di proteggere il valore inesauribile del multiculturalismo, che già la costituisce, senza più ancorarsi a tradizioni e abitudini che incatenano ed eliminano le differenze culturali di ogni popolo che la costituisce. Aspirare al bene comune significa predicare senza riserve il concetto di *fratellanza*, senza protrarre una battaglia in nome di un sistema che spesso omologa tutte quelle che sono manifestazioni dello Spirito. Aspirare al bene comune, a un livello più esteso, significa volere non solo il bene personale, ma quello di ogni essere umano, indistintamente da quello in cui crede.

Accettiamo e conserviamo le differenze: accogliamo la nostra vulnerabilità, la medesima per tutti, come un valore per poter risanare le «patologie dell'età globale»³⁴⁸. Riscopriamo la bellezza di entrare in *empatia* con l'*altro* e la potenza trasformatrice del rendere un *hostes* (dal latino, «nemico») in *hospes* («ospite»)³⁴⁹. L'incontro con il *diverso* ci permetterà di ridefinire noi stessi dalla *sua* prospettiva: ci sorprenderemo del nostro stesso «essere stranieri». Realizziamo nella nostra quotidianità il grande comandamento: «Ama il prossimo tuo come te stesso»³⁵⁰. Abbandoniamo la forza della volontà onnipotente per abbandonarci alla forza di un amore travolgente: riconoscendo ciò che davvero significa essere *fratelli*, noi per primi ci facciamo *prossimi*, più vicini a chi ci è intorno. Enzo Bianchi riporta in un suo articolo, il passo di una poesia di Edmond Jabès:

³⁴⁴ Cfr. E. Pulcini, *op. cit.*, pp. 278, 279.

³⁴⁵ Cfr. *Idem*, p. 277.

³⁴⁶ «Questo viaggio dalla *scarsità ansiogena* alla *socialità del bene comune* per mezzo dell'*abbondanza miracolosa* è stato affidato in modo particolare alla chiesa e ai suoi alleati». W. Brueggemann, *Journey to the Common Good*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 2010, trad. it., *Viaggio verso il bene comune*, (Spiritualità, 1), Torino, Claudiana, 2011, p. 39.

³⁴⁷ Cfr. *Idem*, pp. 36, 37.

³⁴⁸ E. Pulcini, *op. cit.*, p. 277.

³⁴⁹ Cfr. E. Bianchi, «Stranierità», in *La Stampa*, 27 settembre 2002, in E. Bianchi, *Nuove apocalissi. La guerra in Iraq, l'Islam, l'Europa e la barbarie*, (I mandorli), Milano, Rizzoli, 2003, p. 47.

³⁵⁰ Mt 22:39b

«Tu sei lo straniero. E io? / Io sono, per te, lo straniero. E tu? / La stella, sempre, sarà separata dalla stella; / perché ciò che le ravvicina è solo la loro volontà di brillare insieme»³⁵¹.

3.3.2. Osa entrare «in risonanza» con la natura: prospettive di un futuro di rigenerazione e sostenibilità planetaria

«Come reagiamo, se acquistiamo consapevolezza dell'ineluttabile fine contenuta nel nostro futuro? Siamo in grado di sopportarla, di superare l'angoscia in un coraggio che affronti la tenebra assoluta?»³⁵²: Paul Tillich pone le domande essenziali che riflettono il nostro attuale stato d'animo. Come poter reagire e affermare la vita di fronte a fine (quasi) certa?

Bernard Stiegler tenta di affrontare il tema dell'Antropocene da una prospettiva non poco innovativa: egli associa alla riflessione filosofica sulla crisi ecologico-globale del nostro tempo considerazioni derivanti dal terzo principio della termodinamica, ossia ponendo alla base di ogni questione umana i concetti di *entropia* e *negbentropia*³⁵³. Lo svolgersi della vita ha un carattere necessariamente entropico, ossia un continuo svilupparsi e avvicinarsi a livelli di distruzione della vita stessa: l'Antropocene, in questo senso, non è altro che l'«accelerazione entropica» portata dalla tecnica³⁵⁴. Ecco che, dunque, per rispondere alla necessità di superare l'Antropocene ci si deve calare in un'ottica *negbentropica*, come metodo per limitare e rallentare il processo massivo e globalizzato di decostruzione e dare spazio alla creazione vitale³⁵⁵. Dall'Antropocene è possibile uscire, per entrare in una nuova epoca che Stiegler chiama «Neganthropocene», l'epoca della cura³⁵⁶. Non stupisce che proprio in virtù del carattere negativo e urgente dell'Antropocene come essere umani siamo stimolati e, a dir poco, costretti a riflettere su una possibile via d'uscita. Il *negativo* diventa una possibilità: infatti, anche solo pensare per trovare un modo di prendersi effettivamente cura del pianeta è già un'affermazione della vita, è già un «provare a vivere»³⁵⁷ che non si è arreso. E allo stesso tempo, secondo Stiegler, ripensare

³⁵¹ E. Bianchi, *art. cit.*, in E. Bianchi, *Nuove apocalissi*, cit., p. 47..

³⁵² P. Tillich, *L'eterno presente*, cit., p. 95.

³⁵³ «Establishing the question of entropy and negentropy for human beings as the *crucial problem* of daily human life and of life in general, and ultimately of the universe in totality, *technics* constitutes the matrix of all thinking of *oikos*, of habitat and of law». B. Stiegler, *The Neganthropocene*, D. Ross (ed.), London, Open Humanities Press, 2018, p. 40.

³⁵⁴ «[T]echnics is an *acceleration of entropy*, not just because it is a process of combustion and of the dissipation of energy, but because *industrial standardization* seems to be leading the contemporary Anthropocene to the possibility of the destruction of life qua the burgeoning and proliferation of difference – a destruction of biodiversity, cultural diversity and the singularity of both psychic individuations and collective individuations». *Idem*, p. 41.

³⁵⁵ «The Anthropocene is an 'Entropocene', that is, a period in which entropy is produced on a massive scale, thanks precisely to the fact that what has been liquidated and automated is knowledge, *so that in fact it is no longer knowledge at all*, but rather a set of *closed systems*, that is, *entropic systems*. Knowledge is an open system: it always includes a capacity for dis-automatization that produces negentropy». *Idem*, pp. 51, 52.

³⁵⁶ Cfr. *Idem*, p. 45.

³⁵⁷ *Idem*, p. 205, [traduzione mia].

il presente nei termini della cura del mondo richiede, quasi come un imperativo categorico, il «coraggio della verità»³⁵⁸, ossia il coraggio di accettare anche la negatività stessa della situazione e di avviarsi nella direzione di un'umanità che si affida all'ideale sempiterno dell'*autenticità*. Taylor, infatti, afferma che «l'autenticità ci addita una forma di vita più auto-responsabile»³⁵⁹ e innegabilmente «al suo meglio l'autenticità ci permette di vivere una vita più ricca»³⁶⁰.

Il fatto di essere immersi in una società chiusa che dà adito solo alla propria finitudine non deve essere necessariamente e soltanto un male: l'umanità può proprio da questo presupposto risollevarsi con coraggio verso un nuovo approccio al futuro, perché – come sostiene Tillich - «è la nostra finitezza nella sua interdipendenza con la finitezza del nostro mondo, che ci induce alla ricerca della realtà ultima»³⁶¹, che ci spinge a riappropriarci del nostro essere più profondo. Usando le parole di Jonas, l'uomo «deve e può percepire il valore di quello che è in procinto di distruggere»³⁶²: come esseri umani ci è richiesto il *dovere della sensibilità*.

Il teologo luterano, dunque, ci invita a considerare il valore intrinseco della natura, come manifestazione della potenza creatrice che ne è il fondamento immanente³⁶³, ossia l'Eterno, e non come di qualcosa che ha valore in virtù di una considerazione umana. In poche parole, siamo *custodi* del mondo che Dio per amore ha creato e che continua a sostenere: come potremmo, da credenti in primis, continuare a distruggerlo? Gli attuali cambiamenti climatici e le sempre più frequenti devastazioni provocate dalla forza della natura (terremoti, tsunami, uragani, ecc.) sono il segno del nostro limite come esseri umani: Tillich a ragione afferma che la natura è un aspetto della vita da valorizzare, custodire e proteggere; ma essa è anche da temere e allo stesso tempo ringraziare, perché ci ricorda la nostra immensa fragilità³⁶⁴. Grazie a questa «euristica della paura»³⁶⁵ potremo cambiare rotta: se non coltiveremo più la speranza, sarà la paura stessa a mobilitarci sulla giusta direzione.

Non possiamo più illuderci con la favola che ci è stata continuamente propinata dal sistema: non possiamo più considerarci gli inventori di una infinita felicità³⁶⁶. Non sbagliava

³⁵⁸ Cfr. *Idem*, p. 212 ss.

³⁵⁹ C. Taylor, *op. cit.*, p. 86.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ P. Tillich, *Religione biblica*, cit., p. 77.

³⁶² H. Jonas, *op. cit.*, p. 12.

³⁶³ «Tillich's religious tradition reinforced his basic view of nature as the finite expression of the infinite ground of all things. He viewed with horror man's rape and destruction of nature, and he saw this as a logical consequence of the bourgeois spirit. One of his most radical criticism of capitalism and of modern science was the way in which they misused nature. The former exploited it ruthlessly. The latter viewed nature in a strictly analytical way in order to master and control it». J.C. Brauer, «Introduction», in P. Tillich, *My Travel Diary*, cit., p. 16.

³⁶⁴ «Nature was not only something to be loved and appreciated, it was also to be feared. It is a reminder through our very bodies of the boundary on which we live. Thus Tillich was concerned that nature be seen as a finite form through which the infinite was manifest». *Idem*, p. 17.

³⁶⁵ H. Jonas, *op. cit.*, p. 88.

³⁶⁶ «Noi abbiamo inventato la felicità» – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio». F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 13.

Nietzsche quando, parlando del *superuomo* lo dipingeva in questi termini: «Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra!»³⁶⁷. Per quanto dietro a questo invito alla «fedeltà alla terra» si nasconda la volontà di liberarsi – in una cornice di nichilismo dei valori – da qualsiasi specie di sistema eteronomo, anche dall’idea di Dio, esso ci spinge oggi a riappropriarci del nostro senso di esistere nel mondo: dobbiamo correre non più dietro al dio denaro, ma camminare sulla strada della responsabilità che diventa cura, perché a questo siamo chiamati. Abbiamo bisogno di cambiare, non solo per noi stessi, perché il concetto di cura implica il concetto di inclusione dell’*altro*: è responsabilità verso l’altro. Se per far fronte al multiculturalismo bisogna entrare «in risonanza» con l’*altro* (essere umano) e praticare una buona «intelligenza emotiva», per far fronte ai rischi globali bisogna *insieme* entrare «in risonanza» con l’*altro* (pianeta terra e ogni suo essere vivente) e iniziare a consolidare un’«intelligenza ecologica»³⁶⁸: la cura non può essere attuata con una cadenza saltuaria o quando è urgentemente necessaria, ma deve trasformarsi in uno *stile di vita*, «un preciso sguardo sul mondo da cui può scaturire la capacità di praticare quella difficile arte che è l’essere-in-comune»³⁶⁹.

Questo obiettivo importante prevede la ridefinizione della nostra civiltà secondo la prospettiva di una nuova *cultura sostenibile*, che riescano a trovare nuove strade tuttora (forse) sconosciute e superare le difficoltà dettate dalla ancora profonda dipendenza dai nostri sistemi sociali³⁷⁰. Tale cambiamento non potrà mai essere raggiunto se non verranno messe in atto soluzioni determinate, ancora una volta, dalla sfera politica, che per prima ha il dovere di riappropriarsi della sfera decisionale che gli è stata sottratta dal mondo economico e tecnico e di seguire la nuova direzione della responsabilità della cura³⁷¹. Ancora di più, la teologia non può essere scabra da questo argomento, ma anzi deve investire nella riflessione di tali temi in maniera congiunta alle scienze naturali³⁷²: «La *teologia della natura* che oggi s’impone [...] deve offrire un orientamento nella crisi ecologica mondiale»³⁷³. Moltmann, già verso la fine degli anni ’70 del

³⁶⁷ *Idem*, p. 8.

³⁶⁸ Cfr. D. Goleman, *Ecological Intelligence*, New York (NY), Broadway Books, 2009, trad. it. *Intelligenza ecologica*, Milano, Rizzoli, 2009, p. 11.

³⁶⁹ E. Pulcini, «Sfide globali», cit., p. 83.

³⁷⁰ Cfr. G. Orlando, «Cultures of Sustainability in the Anthropocene: Understanding Organic Food in Palermo», in P. Collinson, *et al.*, *Food and Sustainability in the Twenty-First Century. Cross-Disciplinary Perspectives*, Oxford, Berghahn Books, 2019, p. 71.

³⁷¹ È ormai assodato che «i problemi dell’Antropocene sono problemi politici globali: perché la loro risoluzione necessita di cooperazione globale, fra Stati, fra nazioni, fra multinazionali». G. Pellegrino, M. Di Paola, *op. cit.*, p. 219.

³⁷² «In una situazione mondiale dove si dice che l’alternativa è ormai semplificata al massimo: “O un mondo unito o la fine per tutti”, le scienze naturali e la teologia non possono ritagliarsi ciascuna la propria fetta di realtà. È necessario, invece, che insieme raggiungano una *coscienza ecologica del mondo*». J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., p. 50.

³⁷³ *Idem*, p.53.

Novecento, ribadiva il valore imprescindibile della «giustizia sociale» nei confronti della natura³⁷⁴ e promuoveva, di conseguenza, l'idea che la coscienza individuale di ogni essere umano fosse coinvolta attivamente secondo valori sociali, ecologici e divini³⁷⁵. Influyente è anche la ricerca teologica contemporanea di Sallie McFague, il cui monito è appunto quello di essere responsabili della vita che abita l'intera creazione, che – nella sua visione – si può immaginare come il *corpo di Dio*³⁷⁶. Abbiamo bisogno di un globale cambiamento di mentalità e per realizzarlo non dobbiamo far altro che riscoprire e accettare serenamente la nostra intrinseca fragilità umana:

«L'esperienza della non-onnipotenza costituisce per ciascuno di noi [...] un'esperienza di limitazione *positiva* e fondamentale: lo sviluppo dell'essere umano non deve essere pensato come un'abolizione dei limiti naturali o culturali, ma, al contrario, come una lunga e profonda ricerca di ciò che tali limiti rendono possibile»³⁷⁷.

Abbiamo bisogno di reimparare a comprendere la forza del *limite* e del *negativo* che produce l'ambiguità della nostra esistenza personale e collettiva³⁷⁸, sviluppando da esso il coraggio di affrontare *insieme* le sfide e i problemi che il nostro tempo ci pone davanti. Non è impossibile invertire la rotta del disastro ambientale, dobbiamo fare dell'etica della responsabilità e della cura il nostro timoniere. Dobbiamo – e possiamo, se lo vogliamo – riappropriarci della capacità di entrare in «risonanza», in «empatia» non solo con il nostro prossimo, ma anche con tutto ciò che ci circonda. Riappropriamoci della capacità di meravigliarci dell'infinita bellezza della natura e abbandoniamo l'indifferenza che dà tutto per scontato³⁷⁹, anche la vita stessa. Riacquistiamo nella fede quella sintonia che ci pone in relazione con i nostri fratelli, con la nostra casa e con il Dio che ci ha trasmesso l'importanza dell'*amore per la vita*: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza»³⁸⁰.

³⁷⁴ «L'elemento più importante dell'ulteriore sviluppo della civiltà è la giustizia sociale, non la crescita della potenza economica. La giustizia sociale non potrà essere raggiunta senza giustizia nei confronti dell'ambiente naturale». J. Moltmann, *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München, Kaiser, 1977, trad. it. *Futuro della creazione*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 38), Brescia, Queriniana, 1993², p. 145.

³⁷⁵ Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, cit., pp. 30, 31.

³⁷⁶ Cfr. S. McFague, «Imaging a Theology of Nature. The World as God's Body», in C. Birch, et al. (eds.), *Liberating Life. Contemporary Approaches in Ecological Theology*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1990, pp. 201-227.

³⁷⁷ M. Benasayag, G. Schmit, *op. cit.*, pp. 94, 95.

³⁷⁸ «This is the dialectic of existence; each of life's possibilities drives of its own accord to a boundary and beyond the boundary where it meets that which limits it». P. Tillich, *On the Boundary*, cit., p. 97.

³⁷⁹ Cfr. A.J. Heschel, *op. cit.*, p. 61.

³⁸⁰ Gv 10:10.

Conclusione

L'esistenza umana non può in alcun modo prescindere dall'essere costituita da profonde antinomie. A lungo ci siamo abituati ad etichettare il negativo come uno spiacevole e inutile freno allo scorrere gioioso della vita. Ma il teologo luterano ha inteso trasmettere un messaggio diverso: «Vivere serenamente e coraggiosamente in queste tensioni e scoprire finalmente la loro unità ultima nella profondità della nostra anima e nella profondità della vita divina, costituisce il compito e la dignità del pensiero umano»³⁸¹.

La riflessione di Paul Tillich si presenta quindi in controtendenza al pensiero dominante: il negativo, se accettato nella sua inevitabile incombenza, può diventare una *risorsa*, perché permette che ogni persona possa *risorgere* con un volto più umano, più aperto e realmente connesso ai valori importanti dell'esistenza. Un volto e un cuore arricchito di coraggio, di quello che «prende su di sé l'angoscia delle nostre fratture»³⁸² e che contraddistingue un'autentica fede cristiana, perché «[d]a questo coraggio emerge la forza più grande, la forza che supera le potenze che frantumano il mondo e l'animal»³⁸³.

L'individuo postmoderno si trova così a dover modellare la propria esistenza su tanti tipi di antinomie: non si tratta più per lui di decidere di essere coraggioso per vincere solo l'angoscia della morte, della condanna o della mancanza di senso. Noi che viviamo le difficoltà globali del XXI secolo inevitabilmente siamo chiamati a un coraggio più grande: vincere «insieme» l'angoscia che attanaglia il mondo intero. La strada della responsabilità e della cura, come ha indicato la Pulcini, rappresenta una risposta coraggiosa alla diffusione dell'indifferenza e dell'odio che pongono inutilmente distanze tra noi e il nostro prossimo, che sia un altro essere umano o un essere vivente appartenente alla creazione di Dio.

Il Salmo 98 idealmente rappresenta il successo dell'attuazione di tale coraggio. Si potrebbe suddividere in due parti che includono al loro centro (vv. 4-6) un'immagine di lode universale a Dio. Nei primi tre versetti, infatti, si vedono finalmente unanimi e in pace sia il popolo di Israele sia il resto delle nazioni, uniti nell'intento di cantare e salmeggiare al Signore della storia. Negli ultimi versetti (vv. 7-9), si riesce quasi a sentire la musica dei rumori della natura e di tutti gli altri esseri viventi che lodano il Creatore del mondo per la sua bontà. In definitiva, questo salmo vuole rammentarci di un'immagine che ancora dobbiamo raggiungere, ma che per certo vivremo in virtù della speranza in Dio che ci accomuna: un mondo unito nelle proprie differenze, dove

³⁸¹ P. Tillich, *Religione biblica*, cit., p. 134.

³⁸² P. Tillich, *L'eterno presente*, cit., p. 117.

³⁸³ *Idem*, pp. 116, 117.

vigono il rispetto delle differenze e la responsabilità nel mantenimento delle stesse, dove ogni essere vivente ha un proprio posto nel mondo, non tanto per una sua utilità, quanto per l'essere creato dal Dio che insieme si celebra. Un'immagine che rappresenta inclusione e cura per la vita di qualsiasi genere: un continuo e sorprendente fiorire dell'esistenza.

Molto evocativa è l'ultima poesia di Giacomo Leopardi, intitolata *La ginestra o il fiore del deserto*. Ormai al tramonto della sua vita, il poeta di Recanati si trova tra Napoli e Torre del Greco e ammira il Vesuvio. In questa cornice che vede un paesaggio lavico e inospitale, si stupisce della bellezza della ginestra, che riesce a sbocciare nonostante e grazie alle difficoltà a lei circostanti lentamente, senza fretta, ma con pazienza e speranza. Alessandro D'Avenia commenta la poesia, rivolgendosi fittiziamente a Leopardi, ma indirizzando le parole a ognuno di noi:

«Questa è l'essenza di un fiore, questo il suo compito: profumare e consolare, compiersi e farsi dono. Tu divieni ginestra, colei che accetta la vita per com'è, piena di durezza e impenetrabilità e ne porta il dolce peso, trasformando tutta se stessa in profumo, colori e legami per gli uomini. Fedele a se stessa, ripara il deserto. Non si abbandona alla rinuncia, né teme di cambiare le cose, ma lotta e ama»³⁸⁴.

Il coraggio che ci viene richiesto oggi è quello di una «fede assoluta» che crede di poter eliminare il male inutile e disperato ed è convinta della bontà dei principi e delle promesse di Dio, una *fede assoluta* che crede ancora nella potenza della fragilità umana che può fiorire anche nel deserto. Il coraggio che ci viene richiesto oggi, al fine di evitare la *disperazione*, la distruzione di tutto ciò che di buono Dio ha creato, è quello di farsi deboli per essere forti, riscoprire l'arte di essere fragili per «riparare» e avere cura del mondo che ci sta intorno.

«Siate coraggiosi! Dite *sì* a voi stessi nonostante l'angoscia del *no*»³⁸⁵.

³⁸⁴ A. D'Avenia, *L'arte di essere fragili. Come Leopardi può salvarvi la vita*, p. 179.

³⁸⁵ P. Tillich, *L'eterno presente*, cit., p. 117.

Appendice

La vita di Paul Tillich

Paul Johannes Tillich nacque il 20 agosto 1886 a Starzeddel nella Germania Orientale, che oggi corrisponde all'area geografica della Polonia, da padre prussiano, un pastore luterano della diocesi di Schoenfliess, e da madre renana. L'ambiente del paesino dai caratteri medievali gli aveva consentito di trascorrere un'infanzia lieta e sicura, fino a quando nel 1898 si trasferì per frequentare gli studi ginnasiali a Königsberg-Neumark.

Nel 1900, si trasferì a Berlino con la famiglia dove continuò a vivere, nonostante l'atmosfera più caotica della grande città, nell'ambiente chiuso della famiglia³⁸⁶. Condusse i suoi studi dal 1904 a Berlino, ad Halle/Saale e a Tübingen venendo a conoscere personaggi di rilievo quali Harnack, Troeltsch, Lütgert e Gunkel³⁸⁷. La sua formazione umanistica, che aveva avuto come punti di riferimento nell'area filosofica pensatori come Kant, Fichte e in particolare Schelling e in quella teologica Martin Kähler, Rudolf Otto e Kierkegaard³⁸⁸, si concluse nel 1911 a Breslavia con un dottorato in filosofia e nel 1912 ad Halle con il conseguimento della licenza in teologia. In questo stesso anno fu ordinato ministro della Chiesa luterana a Brandeburgo, incarico che ebbe fino al 1914 quando, allo scoppio della Prima guerra mondiale, decise di arruolarsi nell'esercito come cappellano militare³⁸⁹. Tornato dalla guerra con un bagaglio esperienziale non poco rilevante, iniziò a porre le basi del suo pensiero teologico, nonché si impegnò attivamente nel dibattito politico fondando un movimento politico con il nome di «socialismo religioso», riponendo la speranza della salvezza dell'umanità nella religione. Questo progetto, seppur nobile, fallì³⁹⁰.

Sempre nel periodo del dopoguerra, di rilievo fu il confronto teologico che Tillich sostenne con Karl Barth. Esso si intensificò fino a quando nel 1923 il teologo luterano annunciò su alcune pubblicazioni il suo profondo disaccordo con le riflessioni barthiane, ponendovi un netto distacco³⁹¹. Perciò, in virtù anche dell'assunzione dell'incarico come docente di teologia sistematica a Marburgo nel 1924, fu costretto a fare i conti con la necessità di una maggiore elaborazione del proprio pensiero³⁹². Da questo momento, Tillich visse gli anni di insegnamento come un'opportunità per avvicinarsi alle discipline culturali più disparate, quali l'arte, la politica,

³⁸⁶ Cfr. B. Mondin, *op. cit.*, pp. 15-18.

³⁸⁷ Cfr. R. Bertalot, «Per il 75° compleanno di Paul Tillich», *cit.*, p. 103.

³⁸⁸ Cfr. *Ibidem*.

³⁸⁹ Cfr. B. Mondin, *op. cit.*, p. 21.

³⁹⁰ Cfr. *Idem*, pp. 22, 23.

³⁹¹ Cfr. *Idem*, p. 24.

³⁹² Cfr. G. Oliana, *op. cit.*, p. 124.

la storia, la filosofia e la religione fino a quando nel 1933 venne espulso dall'Università di Francoforte, ove era divenuto docente, per essersi opposto all'ideologia nazista venendo in difesa di alcuni suoi studenti ebrei.

Per il suo «esilio» scelse gli Stati Uniti e, su invito di Reinhold Niebuhr e dello Union Theological Seminary, sbarcò a New York all'età di quarantasette anni con una nuova vita da riscrivere e una profonda nostalgia (mista a rancore) della sua terra. Dal 1933 al 1955 fu professore di Teologia filosofica allo Union Theological Seminary e alla Columbia University di New York. Intanto, nel 1940 ottenne la cittadinanza americana. Successivamente, nel 1954 fu scelto come professore per l'Harvard University, presso la quale iniziò a insegnare soltanto nel settembre dell'anno dopo. Nell'ultimo periodo della sua vita, fu docente alla Scuola di Teologia dell'Università di Chicago, città nella quale morì a settantanove anni in seguito a un attacco cardiaco il 22 ottobre 1965³⁹³. Morì qualche giorno dopo aver tenuto una conferenza sulla teologia delle religioni in dialogo con Mircea Eliade, in occasione della quale affermò di voler rivedere e ridefinire l'impianto della sua teologia sistematica proprio sulle intuizioni scaturite da quel confronto³⁹⁴.

Durante il corso della sua vita, oltre ad essere risultato un teologo prolifico, la cui opera fondamentale è la *Systematic Theology*, ricevette più volte delle lauree *honoris causa* dalle più importanti Università tedesche e americane, nonché altre onorificenze da parte della Germania per il suo impegno nell'approfondimento culturale e per l'integrità dei suoi principi³⁹⁵.

³⁹³ Cfr. F. Ronchi, *art. cit.*, pp. 226, 227.

³⁹⁴ Cfr. G. Oliana, *op. cit.*, p. 13.

³⁹⁵ Cfr. F. Ronchi, *art. cit.*, p. 227.

Bibliografia

Monografie

- Benasayag, M., Schmit, G., *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, Paris, La Découverte, 2003, trad. it. *L'epoca delle passioni tristi*, (Campi del sapere), Milano, Feltrinelli, 2004.
- Bertalot, R., *Paul Tillich: esistenza e cultura*, (Piccola collana moderna, 65), Torino, Claudiana, 1991.
- Bianchi, E., *Insieme. La differenza cristiana. Per un'etica condivisa. L'altro siamo noi*, (Super ET), Torino, Einaudi, 2010.
- Bianchi, E., *Nuove apocalissi. La guerra in Iraq, l'islam, l'Europa e la barbarie*, (I mandorli), Milano, Rizzoli, 2003.
- Borgna, E., *Parlarsi. La comunicazione perduta*, Torino, Einaudi, 2015.
- Brueggemann, W., *Journey to the Common Good*, Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 2010, trad. it. *Viaggio verso il bene comune*, (Spiritualità, 1), Torino, Claudiana, 2011.
- Crescini, A., (a cura di), *Psicanalisi e filosofia*, Brescia, La Scuola, 1971.
- Curi, U., et al., *Il coraggio di pensare*, 5 voll., Torino, Loescher, 2018.
- D'Avenia, A., *L'arte di essere fragili. Come Leopardi può salvarti la vita*, Milano, Mondadori, 2016.
- De Luca, A., *L'antropologia teologica di Paul Tillich*, (Dissertationes ad Lauream, 62), Terni, Seraphicum-Pontifica Facultas Theologica, 1974.
- Descartes, R., *Discours de la méthode: 1637*, Strasbourg, J.H. Heitz, [dopo il 1902], trad. it. *Discorso del metodo*, a cura di G. Gori, (I classici del pensiero libero, 18), Milano, RCS Libri, 2010.
- Donà, M., *Misterio grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*, Milano, Bompiani, 2014²
- Frankl, V.E., *Trotzdem Ja zum Leben sagen: ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München, Kösel, 1977, trad. it. *L'uomo in cerca di senso. Uno psicologo nei lager e altri scritti inediti*, (Semi, per coltivare le conoscenze), Milano, Franco Angeli, 2017.
- Freud, S., *Psicoanalisi della società moderna*, (Grandi Tascabili Economici, 104), Roma, Newton, 1995².
- Galimberti, U., *I miti del nostro tempo*, (Serie Bianca), Milano, Feltrinelli, 2009.

- Galimberti, U., *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, (Serie Bianca), Milano, Feltrinelli, 2007³.
- Goleman, D., *Ecological Intelligence*, New York (NY), Broadway Books, 2009, trad. it. *Intelligenza ecologica*, Milano, Rizzoli, 2009.
- Han, B.C., *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin, Matthes & Seitz, 2010, trad. it. *La società della stanchezza*, (Gransasso, 34), Milano, Nottetempo, 2012.
- Haufniensis, V., [S.A. Kierkegaard], *Begrebet Angest*, København, 1844. trad. it. *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, Firenze, Sansoni, 1965.
- Heschel, A.J., *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, New York (NY), Farrar, Straus & Giroux, 1955, trad. it. *Dio alla ricerca dell'uomo*, Roma, Borla, 2006.
- Jonas, H., *Dem bösen Ende näher, Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, a cura di Wolfgang Schneider, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, trad. it. *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, a cura di P. Becchi, (Einaudi contemporanea, 76), Torino, Einaudi, 2000.
- King, M.L. (Jr.), *Strength to Love*, New York (NY), Harper & Row, 1963, trad. it. *La forza di amare*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1967.
- Kolitz, Z., *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, (Piccola biblioteca, 393), a cura di P. Badde, Milano, Adelphi, 2003⁶.
- Latour, B., *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017, trad. it. *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Milano, R. Cortina, 2018.
- Marcolongo, A., *La misura eroica. Il mito degli Argonauti e il coraggio che spinge gli uomini ad amare*, Milano, Mondadori, 2018.
- Mistura, S., *Paul Tillich, teologo della nuova psichiatria. Tra coraggio di esistere e problema dell'angoscia*, (Piccola collana moderna, 33), Torino, Claudiana, 1978.
- Moltmann, J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslegre*, München, Kaiser, 1985, trad. it. *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, a cura di G. Francesconi, (Biblioteca di teologia contemporanea, 52), Brescia, Queriniana, 2007³.
- Moltmann, J., *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München, Kaiser, 1977, trad. it. *Futuro della creazione*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 38), Brescia, Queriniana, 1993².

- Mondin, B., *Paul Tillich e la trasmissione del cristianesimo*, (Le idee e la vita, 36), Torino-Leumann, Borla, 1967.
- Moravia, S., *Introduzione a Sartre*, (I filosofi, 19), Roma-Bari, Laterza, 1979.
- Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz, 1883, trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, (I classici del pensiero), Varese, Edizioni Crescere, 2012
- Oliana, G., *Il progetto teologico di Paul Tillich. La sfida del coraggio di essere e del realismo credente*, Tione di Trento, Antolini, 2012.
- Passmore, J., *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, London, Duckworth, 1988, trad. it. *La nostra responsabilità per la natura*, (Campi del sapere), Milano, Feltrinelli, 1991².
- Pauck, W., Pauck, M., *Paul Tillich: His Life and Thought*, New York (NY), Harper & Row, 1976.
- Pellegrino, G., Di Paola, M., *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, (*habitus*, 19), Roma, DeriveApprodi, 2018.
- Platone, *Fedone o Dell'anima*, a cura di A. Cerinotti, Bussolengo, Demetra, 1996.
- Pulcini, E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, (Nuova Cultura, 219), Torino, Bollati Boringhieri, 2009.
- Re Manning, R., (ed.), *Retrieving the Radical Tillich. His Legacy and Contemporary Importance*, New York (NY), Palgrave Macmillan, 2015.
- Rosa, H., *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, (NSU summertalk, 3), Malmö, NSU Press, 2010, trad. it. *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, (Piccola biblioteca Einaudi, 639), Torino, Einaudi, 2015.
- Rosa, H., *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2016, trad. ing. *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*, Cambridge, Polity Press, 2019.
- Schopenhauer, A., *L'arte di conoscere se stessi ovvero Eis Heautón*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2006⁷.
- Stiegler, B., *The Neganthropocene*, D. Ross (ed.), London, Open Humanities Press, 2018.

- Taylor, C., *The Malaise of Modernity*, Toronto, House of Anansi Press, 1991, trad. it. *Il disagio della modernità*, (Economica Laterza, 174), Roma, Laterza, 1999.
- Tillich, P., «Autobiographical Reflections», in C.W. Kegley, R.W. Bretall (eds.) *The Theology of Paul Tillich*, New York (NY), Macmillan, 1952, trad. it. *Il cristianesimo e le religioni e Riflessioni autobiografiche*, (Il cammino. Pensiero e civiltà, 5), Milano, Mursia, 1971.
- Tillich, P., *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, C.E. Braaten (ed.), New York (NY), Simon and Schuster, 1968.
- Tillich, P., *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1955, trad. it. *Religione biblica e ricerca della realtà ultima. Il diritto alla speranza*, a cura di F.S. Pignagnoli, (Microcosmo: collana di scienze umane, 2), Fossano, Editrice Esperienze, 1971.
- Tillich, P., *Die religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin, Ullstein, 1925, trad. it. *Lo spirito borghese e il Kairos. La situazione religiosa del presente e la crisi borghese nell'arte, nelle chiese, nella politica, nella scienza*, Roma, Doxa, 1929.
- Tillich, P., *Dynamics of Faith*, New York (NY), Harper & Row, 1957, trad. it. *Dinamica della fede. Religione e morale*, (Ulisse), Roma, Ubaldini, 1967.
- Tillich, P., *Love, Power and Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications*, London, Oxford University Press, 1954.
- Tillich, P., *Morality and Beyond*, New York (NY), Harper & Row, 1963, trad. it. *Dinamica della fede. Religione e morale*, (Ulisse), Roma, Ubaldini, 1967.
- Tillich, P., *My Travel Diary: 1936. Between Two Worlds*, J.C. Brauer (ed.), New York (NY), Harper & Row, 1970.
- Tillich, P., *On the Boundary. An Autobiographical Sketch*, New York (NY), Charles Scribner's Sons, 1966
- Tillich, P., *Systematic Theology*, 3 voll., *Existence and the Christ*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1957, vol. II, trad. it. *Teologia sistematica*, a cura di R. Bertalot, 4 voll., *L'esistenza e il Cristo*, (Nuovi studi teologici. Sola Scriptura, 18), Torino, Claudiana, 2001, vol. II.
- Tillich, P., *Systematic Theology*, 3 voll., *Life and the Spirit. History and the Kingdom of God*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1963, vol. III, trad. it. *Teologia sistematica*, a cura

- di R. Bertalot, 4 voll., *La vita e lo Spirito*, (Nuovi studi teologici. Sola Scriptura, 19), Torino, Claudiana, 2003, vol. III.
- Tillich, P., *Systematic Theology*, 3 voll., *Life and the Spirit. History and the Kingdom of God*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1963, vol. III, trad. it. *Teologia sistematica*, a cura di R. Bertalot, 4 voll., *La storia e il Regno di Dio*, (Nuovi studi teologici. Sola Scriptura, 20), Torino, Claudiana, 2006, vol. IV.
- Tillich, P., *Systematic Theology*, 3 voll., *Reason and Revelation. Being and God*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1951, vol. I, trad. it. *Teologia sistematica*, a cura di R. Bertalot, 4 voll., *Religione e rivelazione. L'essere e Dio*, (Nuovi studi teologici. Sola Scriptura, 16), Torino, Claudiana, 1996, vol. I.
- Tillich, P., *The Courage to Be*, New Haven (CT), Yale University Press, 1952, trad. it. *Che cos'è il coraggio?*, (Campo dei fiori, 36), Roma, Fazi, 2015.
- Tillich, P., *The Eternal Now*, New York (NY), Charles Scribner's Sons, 1966, trad. it. *L'eterno presente*, (Ulisse), Roma, Ubaldini, 1968.
- Tillich, P., *The Future of Religions*, J.C. Brauer (ed.), New York (NY), Harper & Row, 1966.
- Tillich, P., *The New Being*, New York (NY), Charles Scribner's Sons, 1955, trad. it. *Il nuovo essere*, (Ulisse), Roma, Ubaldini, 1967.
- Tillich, P., *The Protestant Era*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 1948, trad. it. *L'era protestante*, a cura di F. Giampiccoli, (Nuovi studi teologici. Sola Scriptura, 4), Torino, Claudiana, 1972.
- Tillich, P., *Theology of Culture*, R.C. Kimball (ed.), New York (NY), Oxford University Press, 1959.
- Vattimo, G., *Introduzione a Heidegger*, (I filosofi, 10), Roma-Bari, Laterza, 1983³.

Articoli e contributi

- Bajohr, H., «Anthropocene and Negative Anthropology» in *Public Seminar*, 29 July 2019: <http://www.publicseminar.org/2019/07/anthropocene-and-negative-anthropology/>
- Bertalot, R., «Paul Tillich: America ed Europa», in *Protestantesimo*, XVII, 1962, n. 2, pp. 100-102.

- Bertalot, R., «Per il 75° compleanno di P. Tillich», in *Protestantesimo*, XVII, 1962, n. 2, pp. 103, 104.
- Bertalot, R., «Paul Tillich: apologeta moderno», in *Protestantesimo*, XXV, 1970, n. 2, pp. 85-94.
- Colombo, E., «Oltre la cittadinanza multiculturale. Le rappresentazioni dei diritti, dei doveri e delle appartenenze tra alcuni giovani delle scuole superiori», in *Rassegna Italiana di Sociologia*, L, 2009, n. 3, pp. 433-461.
- Colombo, E., «Tolleranza e società multiculturale», in *Il Federalista*, XXXVIII, 1996, n. 3, pp. 208 ss.
- Esposito De Vita, G., Oppido, S., «Società multiculturale e città inclusive. Buone pratiche di integrazione per la costruzione dell'equità urbana», in *Cambiamenti. Responsabilità e strumenti per l'urbanistica al servizio del paese*, (Atti della XIX Conferenza Nazionale SIU-Società Italiana degli Urbanisti), Roma-Milano, Planum Publisher, 2017, pp. 483-490.
- Grigg, R., «Inexhaustible Depth: the Role of the Nothing in Paul Tillich's *Systematic Theology*», in (Parrella, F.J., ed.) *Bulletin. The North American Paul Tillich Society*, XL, Spring 2014, n. 2, pp. 2-5.
- Larrabee, D.A., «Climate Change: Where Do We Place Our Hope?», July 2019, pp. 1-16: https://www.academia.edu/39945951/Climate_Change_Where_Do_We_Place_Our_Hope
- McFague, S., «Imaging a Theology of Nature. The World as God's Body», in C. Birch, *et al.* (eds.), *Liberating Life. Contemporary Approaches in Ecological Theology*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1990, pp. 201-227.
- Orlando, G., «Cultures of Sustainability in the Anthropocene: Understanding Organic Food in Palermo», in P. Collinson, *et al.*, *Food and Sustainability in the Twenty-First Century. Cross-Disciplinary Perspectives*, Oxford, Berghahn Books, 2019, pp. 71 ss.
- Pulcini, E., «Contaminazione e vulnerabilità: il Sé nell'età globale», in S. Caporale Bizzini, M. Richter Malabotta (a cura di), *Soggetti itineranti. Donne alla ricerca del Sé*, Milano, Alboversorio, 2013, pp. 23-38.
- Pulcini, E., «Paura, risentimento, indignazione: passioni e patologie dell'età globale», in M. Cerulo, F. Crespi (a cura di), *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Napoli, Orthotes, 2013, pp. 177-194

Pulcini, E., «Sfide globali e cura del mondo. Un mondo sempre più inospitale impone oggi all'uomo il compito di occuparsi responsabilmente del proprio futuro», pp. 78-83: https://www.academia.edu/33804420/SFIDE_GLOBALI_E_CURA_DEL_MONDO

Ronchi, F., «Paul Tillich: 1886-1965», in *Protestantesimo*, XX, 1965, n. 4, pp. 226-228.

Vater, M.G., «Ultimate Concern and Finitude: Schelling's Philosophy of Religion and Paul Tillich's *Systematic Theology*», in *Philosophy & Theology*, XXIX, 2017, n. 2, pp. 381-395.

Whistler, D., «Is Tillich a Schellingian?», Royal Holloway, University of London, s.d., pp. 1-24: https://www.academia.edu/39137984/Is_Tillich_a_Schellingian_forthcoming_in_R._Re_Manning_ed._The_Palgrave_Handbook_to_Paul_Tillich_and_German_Idealism