

# C'è ateismo e ateismo. Confrontarcisi oggi

di Mauro Mantovani

## Introduzione

In questo contributo necessariamente breve, che senza pretese di completezza o esaustività nella trattazione del tema si inserisce nell'ambito della lodevole iniziativa di omaggio al caro professore Gaspare Mura, già direttore – tra l'altro – dell'Istituto per lo studio dell'ateismo della Pontificia Università Urbaniana, intendiamo offrire qualche semplice spunto di riflessione a proposito di alcune prospettive di pensiero che si qualificano come atee, facendo riferimento a quelle presenti nell'attuale contesto culturale e alle loro fonti di ispirazione.

Ciò non solo per rinnovare al prof. Mura i sentimenti di stima e di amicizia miei e dell'istituzione universitaria di cui faccio parte – luogo dove egli è stato più volte invitato per lezioni e conferenze, e dove ha molti amici ed estimatori –, ma anche per esprimere una speciale vicinanza e consonanza nell'attenzione a quel versante “più lontano” (anche se a volte solo apparentemente), perché dichiaratamente non credente, del mondo della cultura, attitudine che ha caratterizzato anche la storia della nostra Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana, ove fin dal 1966, sulle linee del dialogo avviato dal Concilio, fu fondato il *Centro Studi sull'Ateismo*<sup>1</sup>, di cui la pubblicazione dei quattro famosi volumi su *L'ateismo contemporaneo* fu un primo frutto molto significativo<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Nel 1974 diventò *Istituto per lo studio della religione e dell'ateismo*, poi modificato in *Istituto per lo studio dei problemi della religione, Centro per lo studio delle religioni e dell'ateismo*, e ora confluito nell'*Istituto di Scienze della Religione* della Facoltà.

<sup>2</sup> Cf. G. GIRARDI (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, 4 voll., SEI, Torino 1967-1970.

## 1. Il recupero di un autentico confronto con l'ateismo va oltre l'“ateismo ironico”

Non intendiamo entrare in merito alla vasta e significativa produzione di G. Mura a proposito dell'ateismo e del fenomeno della non credenza, ma ci limitiamo – facendo qui spesso riferimento solo alla voce *Ateismo* da lui scritta nel 2002 per il *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede* [DISF]<sup>3</sup> – a recensire alcune opere e/o posizioni di autori che oggi costituiscono – con più o meno merito, almeno secondo noi – dei punti di riferimento nella attuale *koiné*, fatta di pubblicazioni scientifiche e divulgative ma anche di comparse televisive, *talk-show*, *pamphlet* o dichiarazioni “a effetto”, oltre alle varie discussioni legate alla laicità e al ruolo della religione nella società, a partire da fatti di cronaca o temi “sensibili”, dal *burka* ai crocifissi nelle scuole<sup>4</sup>. Numerosi libri, trasmissioni televisive, dibattiti e convegni hanno riproposto con forza, negli ultimi tempi, a volte anche in chiave di confronti serrati e di interventi che in certi casi parevano quasi vere e proprie provocazioni, il tema di Dio, della sua esistenza, della sua... credibilità.

È indubbio che l'attuale dibattito culturale, se anche solo ci limitiamo al contesto degli autori italiani o della ricaduta nel dibattito in Italia a proposito di alcuni pensatori stranieri, registra un notevole incremento di interesse sulla “questione Dio”<sup>5</sup> e del suo “vol-

<sup>3</sup> Cf. G. MURA, *Ateismo*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA (edd.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, Urbaniana University Press-Città Nuova, Città del Vaticano-Roma 2002, pp. 133-152. Oltre a un'ottima bibliografia scelta (pp. 151-152), alle pp. 143-145 e 147-151 Mura presenta in modo sintetico rispettivamente le interpretazioni dell'ateismo date da Maritain, Fabro, Del Noce e Gilson, e la riflessione della Chiesa cattolica sul fenomeno dell'ateismo dal Concilio Vaticano I fino all'enciclica *Fides et ratio*.

<sup>4</sup> Cf., per esempio, M. TOSO, *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, Lussografica, Caltanissetta 2002; M. PERA - BENEDETTO XVI, *Senza radici. Europa, relativismo, Cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano 2004; M. PERA - G. VITTADINI, *Libertà e laicità*, Cantagalli, Siena 2006; M. TEODORI, *Contro i clericali. Dal divorzio al testamento biologico. La grande sfida dei laici*, Longanesi, Milano 2009; G. BOSETTI, *Il fallimento dei laici furiosi. Come stanno perdendo la scommessa contro Dio*, Rizzoli, Milano 2009; P. ZINI, *Il segno della croce e i Simboli della Pasqua*, in «Teologia» 34 (2009), *in progress*.

<sup>5</sup> A titolo esemplificativo, ricordiamo qui soltanto il dibattito suscitato attorno al recente evento internazionale promosso dal Comitato per il Progetto Culturale della CEI (10-12 dicembre 2009) dal tema *Dio oggi. Con Lui o senza di Lui cambia tutto* ([www.progettoculturale.it/questionedio](http://www.progettoculturale.it/questionedio)). In modo particolare risultano assai interessanti, oltre al *Messaggio* di papa Benedetto XVI, i contributi di U. Amaldi (*Dio e le scien-*

to”<sup>6</sup>, e dunque stimola in molti casi a prendere posizione circa la sua esistenza o la sua non esistenza, ripresentando la fondamentale domanda circa quali siano le argomentazioni che ci permettono di affermarLo o di negarLo<sup>7</sup>. Se è vero infatti che il diffondersi del relativismo, della secolarizzazione<sup>8</sup> e dell'indifferenza religiosa<sup>9</sup> ha in qualche modo preso il posto di quell'ateismo militante presente nella cultura perlomeno europea fino alla caduta del muro di Berlino<sup>10</sup>. Ciò tuttavia all'interno di un curioso fenomeno culturale che non si

ze [Introduzione]), A. Bagnasco (*Il Dio della fede e della filosofia [Saluto introduttivo]*), R. Brague (*La religione e gli dèi*), G.V. Coyne (*Dio creatore di un universo in evoluzione*), R. Fisichella («Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto» [Conclusioni]), B. Forte (*Dio, la storia, la politica*), M.A. Nowak (*Dio e l'evoluzione*), G. Ravasi («Nessuna figura vedevate... solo una voce»), C. Ruini (*Le vie di Dio nella ragione contemporanea*), A. Scola (*Fine della modernità: eclissi e ritorno di Dio*), R. Scruton (*La bellezza e il sacro*), R. Spaemann (*La ragionevolezza della fede in Dio*) e P. van Inwagen (*Dio e la scienza: il punto di vista di un filosofo*).

<sup>6</sup> Cf. G. FROSINI, *Un nuovo volto di Dio?*, Dehoniane, Bologna 2008. Si legge nella quarta di copertina: «Due ragioni convincono a riprendere oggi in mano l'argomento del nuovo volto di Dio: i progressi della ricerca biblica e teologica accumulati in questi anni e la rinascita decisa, per non dire violenta, dell'ateismo. Le pubblicazioni che dimostrano l'inesistenza di Dio, la sua contraddittorietà, la sua pericolosità, si stanno moltiplicando ai nostri giorni in Italia e all'estero. Un teologo d'eccezione come W. Kasper, giunto oggi ai vertici della Chiesa, ci ha insegnato a prendere “sul serio, molto sul serio, le richieste dell'ateismo”. Perché da questa critica, a volte anche mordente e aggressiva, noi abbiamo imparato e possiamo imparare ancora a purificare il nostro concetto di Dio».

<sup>7</sup> Cf., per esempio, l'intero numero su *La teologia filosofica oggi*, in «Humanitas», 59 (2004/3).

<sup>8</sup> Ch. Taylor parla di una “secolarizzazione” la cui natura «consiste nel considerare la fede in Dio come un'opzione tra le altre. Siamo passati da una società in cui era “virtualmente impossibile non credere in Dio, ad una in cui anche per il credente più devoto questa è solo una possibilità umana tra le altre”. La nascita di un “umanesimo esclusivo”, in cui l'eclissi di tutti i fini che trascendono la prosperità terrena dell'umanità è diventata concepibile, elimina ogni possibilità di una considerazione “ingenua” della fede religiosa e apre il campo a una pluralità di opzioni. Tutti, credenti e non credenti, debbono ormai, secondo Taylor, far riferimento ad un nuovo sfondo “riflessivo” che ha cambiato radicalmente il peso e il posto della religione nella nostra società», A. SCOLA, *Paideia e Università. Prolusione alla Solenne Inaugurazione dell'anno accademico 2009/2010*, Università Pontificia Salesiana, Roma 2009, p. 14. Cf. CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 14.

<sup>9</sup> «Per descrivere la fase attuale del processo di secolarizzazione Pierpaolo Donati ha coniato con molta acutezza una formula assai efficace: “la società plurale dell'inizio del secolo XXI è caratterizzata da una fondamentale contraddizione: la contemporanea esaltazione delle differenze culturali e delle disuguaglianze fra le differenze. La cultura della globalizzazione porta con sé l'idea che siamo *tutti differenti, tutti uguali*”. Questo vale per le “visioni sostantive” e in modo particolare per le religioni. Paradossalmente l'esaltazione della differenza [...] porta all'indifferenza», *ibid.*

<sup>10</sup> Cf. G. MURA (ed.), *Fede, culture e non credenza. Integrazione europea e nuove sfide per la Chiesa*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano-Roma 2004.

è avuto timore di definire “post-religione”, e che si può descrivere come «il conformismo ideologico dell’età postmoderna, che vorrebbe imporre all’uomo le nuove regole di ciò che gli sarebbe permesso o non permesso di essere, con il pericolo di introdurre nuove e più insidiose forme di discriminazione. [...] La post-religione, che nulla ovviamente ha a che fare né con la religione né con la scienza, cerc[a] di estirpare le radici ebraiche e cristiane della nostra cultura, per imporre nuove e più cupe credenze»<sup>11</sup>.

È innegabile infatti che nel giro di questi ultimi pochi anni si sia data una grande abbondanza di produzioni che implicitamente o esplicitamente si pongono in prospettiva fortemente contraria alle tradizioni umanistiche e religiose della nostra cultura, quasi a consolidare la presenza di un clima ideologico che, a partire dallo scientismo e dal relativismo etico e da un atteggiamento antiumanistico e antireligioso, si configura come una vera e propria “post-religione atea”.

A proposito di questo tema, molti sono gli autori che si potrebbero citare, tra i quali F. Crespi, R. Dawkins, D.C. Dennett, S. Harris, C. Hitchens, R. Kick, T.C. Leedom e M. Murdy, M. Onfray, J.A. Paulos, F. Savater e S. Žižek<sup>12</sup>. Nel suo testo *Contro la post-religione*, R. Oniga – dopo aver ricordato diversi di questi pensatori – opera un serrato confronto con il noto intellettuale italiano G. Odifreddi: «per descrivere il nuovo clima ideologico che si è venuto a creare, farò riferimento soprattutto al volume *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)* [...]. Diversamente da tanti altri contributi più modesti, spesso frettolosamente tradotti in italiano, il suo trattato ha il merito dell’originalità e riesce ad esprimere in sintesi, con l’esemplare chiarezza e l’intelligenza viva che caratterizza i matematici, le argomentazioni più tipiche della nuova propaganda.

<sup>11</sup> R. ONIGA, *Contro la post-religione. Per un nuovo umanesimo cristiano*, Fede e cultura, Verona 2009, p. 14.

<sup>12</sup> Cf. rispettivamente: F. CRESPI, *Contro l’aldilà. Per una nuova cultura laica*, il Mulino, Bologna 2008; R. DAWKINS, *L’illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007; D.C. DENNETT, *Rompere l’incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Raffaello Cortina, Milano 2007; S. HARRIS, *La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione*, Nuovi Mondi, Modena, 2006; ID., *Lettera ad una nazione cristiana*, Nuovi Mondi, Modena 2008; C. HITCHENS, *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, Einaudi, Torino 2007; R. KICK, *Tutto quello che sai su Dio è falso*, Nuovi Mondi, Modena 2008; T.C. LEEDOM - M. MURDY (edd.), *Il libro che la tua Chiesa non ti farebbe mai leggere*, Newton&Compton, Roma 2008; M. ONFRAY, *Trattato di ateologia. Fisica della metafisica*, Fazi, Roma 2007; J.A. PAULOS, *La prova matematica dell’inesistenza di Dio*, Rizzoli, Milano 2008; F. SAVATER, *La vita eterna*, Laterza, Roma-Bari 2007; S. ŽIŽEK, *Il cuore perverso del cristianesimo*, Meltemi, Roma 2006.

Ma soprattutto, essendo io umanista, mi è sembrato divertente prendere parte come quarto proporzionale al gioco inventato dall'autore, che si presenta terzo dopo Croce e Russell, affermando che "ogni epoca ha non solo i suoi filosofi collaborazionisti, ma anche i suoi matematici resistenti" [...]. Ovviamente, l'affermazione va rovesciata [...]. L'umanesimo è dunque il vero bersaglio di chi, dopo più di sessant'anni, riecheggia fin dal titolo il celebre saggio *Perché non possiamo non dirci cristiani* di Benedetto Croce»<sup>13</sup>.

Un esempio questo di come la non credenza abbia assunto oggi anche un volto che, diverso da quello dell'indifferenza religiosa, si caratterizza piuttosto per un ateismo vissuto in alcuni casi quasi come *divertissement* autocompiacente e nutrito di ironia, qualche volta anche di sarcasmo. Quella relativa a Dio è però "la" questione fondamentale, e poco si presta non solo alla spettacolarizzazione ma anche ad affermazioni – nel parlato ma, peggio ancora, nello scritto – mal documentate, al pressapochismo e alla superficialità. Un simile tema richiede al contrario di essere ponderato, riflesso più in profondità. Proprio perché "tocca" il desiderio di verità e di senso che ciascuno si porta dentro, lì dove ci si misura con la bellezza e insieme con la drammaticità del proprio vissuto, col "perché" ultimo dell'esistenza.

Nel suo testo<sup>14</sup> Odifreddi, dopo un'introduzione intitolata *Cristiani e cretini*, affronta con troppa leggerezza i contenuti fondamentali della fede cristiana e specificamente cattolica. Il "verdetto" emesso dal nuovo "sacerdote" (che conclude infatti con la benedizione *Benedicat vos omnipotens Logos: Pater Pythagoras, Filius Archimedes, et Spiritus Sanctus Newtonius*) è inequivocabile: «non possiamo essere cristiani, e meno che mai cattolici, se vogliamo allo stesso tempo essere razionali o onesti». Quanto riportato nella quarta di copertina è sufficiente per confermarsi in questa idea: «Se la Bibbia fosse un'opera ispirata da un Dio, non dovrebbe essere corretta, coerente, veritiera, intelligente, giusta e bella? E come mai trabocca invece di assurdità scientifiche, contraddizioni logiche, falsità storiche, sciocchezze umane, perversioni etiche e bruttezze letterarie?». Dispiace che l'autore annoveri in meno di 230 pagine una serie così numerosa di "autogol" proprio dal punto di vista della metodologia della ricerca scientifica, storica, filosofica e teologica. Se anche quel-

<sup>13</sup> R. ONIGA, *Contro la post-religione*, cit., p. 11.

<sup>14</sup> Cf. P. ODIFREDDI, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano 2007.

la di Odifreddi è una voce da rispettare e con la quale interloquire, in un atteggiamento di apertura e di dialogo accogliente, tuttavia ci sembra che un serio confronto con l'ateismo debba porsi a un livello diverso di profondità, anche scientifica<sup>15</sup>.

## 2. L'ateismo, tra cultura e antropologia

Quando nel 1841 L. Feuerbach, uno dei massimi esponenti dell'umanesimo ateo, scriveva *L'essenza del cristianesimo*, anch'egli intendeva sottoporre a una serrata critica la fede cristiana e i suoi contenuti. A giudizio del filosofo tedesco l'esistenza di un essere assoluto e trascendente, e in particolare del Dio cristiano, risultava essere alienante per l'uomo, a partire dalle esigenze fondamentali del suo stesso pensiero. Ogni credente, sosteneva Feuerbach, è costretto a fare proprie delle affermazioni dogmatiche che sono in urto con le verità inviolabili della ragione: il cristiano è obbligato a credere in un Dio che è "allo stesso tempo" sia uno che trino. Egli deve inoltre "violentare" le leggi della natura ammettendo la possibilità di interventi arbitrari da parte di Dio, fino al punto che attraverso azioni miracolistiche la divinità darebbe addirittura voce e intelligenza a ciò che per definizione è irragionevole (si cita a proposito l'episodio biblico – *Nm* 22, 28.30 – dell'asina di Balaam). Questa alienazione dell'intelligenza cui si sottopone il credente proprio in quanto credente si amplia, secondo Feuerbach, anche alla sua prassi. Egli infatti sarebbe sollecitato dalla religione a comportamenti intrinsecamente deleteri, contrassegnati dal disimpegno nei confronti delle realtà terrene e spesso crudeli, fanatici, intolleranti e violenti, attuati nel nome stesso di Dio.

Questa critica così compatta al cristianesimo, coerente e sistematica, che per il filosofo tedesco diventò anche una proposta di "religione dell'umanità", si caratterizzava per una forza argomentativa e una conoscenza dei contenuti sottoposti a esame che non può certo essere liquidata con superficialità. Essa è stata giustamente indicata come un'espressione di «ateismo della cultura»<sup>16</sup>.

La storia del "pensiero ateo contemporaneo" ci presenta altrettante forme di ateismo "impegnato", "nobilmente pensoso", mani-

<sup>15</sup> Cf. anche P. ODIFREDDI, *Hai vinto, Galileo! La vita, il pensiero, il dibattito su scienza e fede*, Mondadori, Milano 2009.

<sup>16</sup> Cf. G. MURA, *Ateismo*, cit., p. 139.

festatesi come principalmente pervase dall'istanza "umanistica" di voler affermare, quasi "salvare" l'uomo, ponendolo di fronte a un "aut-aut" rispetto a Dio. Sono note in questo senso, per esempio, le posizioni atee di Sartre<sup>17</sup>, Camus<sup>18</sup> o Gide<sup>19</sup> che si presentano proprio come un umanesimo senza Dio, attraverso l'esistenzialismo ateo che viene scelto – per noi erroneamente – come la necessaria premessa e l'irrinunciabile garanzia alla libertà dell'uomo, dotato così della possibilità radicale di dare senso da solo alla propria esistenza: «è come se la frase che Fëdor Dostoevskij [...] mette in bocca ad Ivan Karamazov [...] "se Dio non esiste, tutto è possibile" fosse stata rovesciata dalle varie correnti dell'ateismo umanistico, assumendo ora il significato che tutto sarebbe possibile, e non solo il male, ad un uomo che ha perduto Dio ma non ha perso la volontà di costruire la propria esistenza nella solidarietà con gli altri. Utopia votata al fallimento più tragico, però, come riconoscerà lo stesso Sartre: una volta ucciso Dio, "rimarrò solo, con questo cielo vuoto sopra la mia testa, poiché non ho altro modo di essere con tutti". Lo stesso Dostoevskij aveva lucidamente previsto il fallimento del progetto dell'ateismo umanistico e "solidaristico". Kirillov, il celebre personaggio de *I demoni* (1872), dice che "l'uomo ha fatto in modo di inventare Dio, solo per vivere senza uccidersi", nel senso, cioè, che resta impossibile trovare il senso di vita senza Dio. L'ateismo radicale [...] trova nell'apologia del suicidio il suo esito compiuto: e per testimoniare la verità dell'ateismo, Kirillov sceglierà di uccidersi. Ma proprio nel personaggio di Kirillov, Dostoevskij tratteggia un inedito connubio tra ateismo e fede, nel senso che oltre l'ateismo può esserci solo la fede»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Cf. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1972; ID., *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano 1968; ID., *Il diavolo e il buon Dio*, Mondadori, Milano 1976; ID., *Cabiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983.

<sup>18</sup> Cf. A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1980; ID., *La peste*, Bompiani, Milano 1963; ID., *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1965.

<sup>19</sup> «Anche André Gide (1869-1951), dopo una sorta di conversione alla rovescia dalla fede all'ateismo, scriveva che l'uomo deve diventare, per l'altro uomo, la provvidenza e le mani di Dio, per ovviare così alla sua assenza (cf. *Dio, figlio dell'uomo*, 1944; *Tesée*, 1946). In Gide, come nella non-credenza contemporanea, non vi è l'opposizione polemica contro l'idea metafisica o teologica di Dio, ma un invito a "vivere come se Dio non esistesse", nella consapevolezza che questa scelta richiede molta più virtù di quella testimoniata da chi si affida "passivamente" alla Provvidenza divina. Alla "santità religiosa" Gide contrapponeva la responsabilità spoglia di chi sa amare puramente, senza speranza di ricompense e di premi», G. MURA, *Ateismo*, cit., p. 138.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 138. Cf. anche J.P. SARTRE, *Il diavolo e il buon Dio*, cit., p. 171.

Uno degli aspetti più centrali dell'ateismo, non solo contemporaneo, e della sua dimensione culturale e antropologica, è il legame profondo con la questione – anzi lo “scandalo” – della presenza del male nel mondo, con la sofferenza dell'innocente. Essa è stata ed è tuttora la più dura difficoltà a credere in Dio: «Perché soffro? Questa è la roccia dell'ateismo»<sup>21</sup>.

Il tema della presenza del male e del suo rapporto con l'esistenza di Dio è stato sempre presente nella storia della filosofia<sup>22</sup>, e continua evidentemente ad esserlo<sup>23</sup>. La realtà del male e dell'ingiusta sofferenza, e la presenza di Dio, spesso sono stati considerati in forma di insanabile antagonismo, anche in questo caso di “aut-aut”: «man mano che l'idea di una potenza infinita, di una libertà suprema diviene inseparabile dall'idea di Dio, Dio stesso perde ogni scusa, poiché l'assoluto non dipende da nulla, non è solidale con nulla e, al contrario, tutto dipende da lui, tutto ha in lui la sua ragione. Ogni colpa risale così fino a Lui. Ammettere un “creatore” del mondo è, per così dire, concentrare tutto il male in un unico focolare, concentrare tutta l'immoralità in un essere e giustificare il paradosso “Dio è il male”»<sup>24</sup>.

Emblematico, a proposito, è il noto rifiuto, da parte di Ivan Karamazov (*Dostoevskij*), di accettare l'“armonia universale” di un Dio che fa soffrire il bambino innocente, e il suo restituire rispettosamente, ma il più presto possibile, il “biglietto”, perché «l'ingresso è davvero troppo caro per la nostra tasca»<sup>25</sup>. Camus commenta: «Anche se Dio esistesse Ivan non si arrenderebbe di fronte all'ingiustizia

<sup>21</sup> G. BÜCHNER, *La morte di Danton*, in ID., *Opere*, Adelphi, Milano 1963, p. 50.

<sup>22</sup> Già Sesto Empirico affermava che la divinità «o vuole e può provvedere a tutte le cose, o vuole ma non può, o può ma non vuole, o né vuole né può. [...] Se vuole ma non può, è più debole di quella causa per cui non può provvedere alle cose cui non provvede. Ma è contrario al concetto di divinità l'essere più debole di qualche cosa. Se può provvedere a tutte le cose, ma non vuole, si dovrebbe credere che sia invidiosa», cf. EPICURO, fr. 36, in M.F. SCIACCA (ed.), *Con Dio e contro Dio. Raccolta sistematica degli argomenti pro e contro l'esistenza di Dio*, I, Marzorati, Milano 1988, p. 122. Scrive a sua volta Diderot: «Se le meraviglie che brillano nell'ordine fisico manifestano qualche intelligenza, i disordini che regnano nell'ordine morale annientano ogni provvidenza [...] Poiché se tutto non è il meglio che sia possibile, si tratta di un Dio impotenza o cattiva volontà», cf. D. DIDEROT, *Pensées philosophiques*, E. Droz, Genève 1965, p. 10. Si pensi anche all'ironia del *Candide* di Voltaire di fronte alla teodicea.

<sup>23</sup> P. Flores d'Arcais sentenza lapidariamente: «In Dio infinita potenza e infinita bontà si escludono. Il credente deve scegliere: o l'una o l'altra. Oppure l'assoluto silenzio», P. FLORES D'ARCAIS, *Dio esiste?*, in «MicroMega», (2000/2), p. 35.

<sup>24</sup> Cf. J.M. GUYAU, *L'irreligion de l'avenir*, Alcan, Paris 1930, p. 380.

<sup>25</sup> Cf. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Edizioni del Centro Internazionale del Libro, Firenze 1958, p. 356.



fatta all'uomo. Ma una più lunga ruminazione di questa ingiustizia, una fiamma più amara, hanno trasformato l'“anche se tu esisti” in un “tu non meriti di esistere”, poi in un “tu non esisti”»<sup>26</sup>.

Il tema della presenza del male nel mondo è stato collegato nel pensiero della seconda metà del Novecento con l'olocausto di Auschwitz<sup>27</sup>. Di particolare interesse la lettura di autori come E. Wiesel, H. Jonas, M. Buber e A. Neher. «“Dio e Birkenhau non vanno insieme”, ha scritto Elie Wiesel, scampato da Auschwitz. “Come si può conciliare il Creatore con la distruzione mediante il fuoco di un milione di bambini ebrei? Io ho letto le risposte, le ipotesi. Ho letto le soluzioni teologiche offerte: la domanda rimane domanda. Quanto alle risposte, non ce ne sono”. [...] Nello scritto *La notte*, Wiesel rievoca l'impiccagione di un bambino: “Più di una mezz'ora restò così a lottare tra la vita e la morte agonizzando sotto i nostri occhi”. I detenuti si chiedono: “Dov'è il Buon Dio? Dov'è?”. Dove è la bontà di Dio di fronte alla sofferenza di un bambino innocente? Wiesel non risponde, come Camus, con la “rivolta” né, come Ivan Karamazov, con il rifiuto di capire, ma con il tentativo di un'intuizione religiosa, capace di leggere una più profonda verità nel volto di Dio. “Dov'è dunque Dio? E io sentivo in me una voce che gli rispondeva: Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forza”. Dio l'impiccato, Dio che soffre con noi e in noi. Questa è l'unica risposta per Wiesel all'“assenza” e al “silenzio” di Dio, che – come nel *Libro di Giobbe* – hanno reso vane le risposte della teodicea metafisica alle questioni della sofferenza e del male»<sup>28</sup>.

A proposito di questo tema risultano particolarmente interessanti le posizioni espresse da H. Jonas e da L. Pareyson, discusse da V. Possenti nel volume *Dio e il male*<sup>29</sup>. Pareyson, a partire dalla considerazione del male come “atto di libertà”, giunge a elaborare una ve-

<sup>26</sup> Cf. A. CAMUS, *L'homme révolté*, cit., p. 128. Dinanzi all'agonia di un ragazzo di dodici anni, così risponde il dottor Rieux a padre Paneloux ne *La peste* di Camus: «No, Padre, io mi faccio un'altra idea dell'amore; e mi rifiuterò fino alla morte di amare questa creazione dove i bambini sono torturati», A. CAMUS, *La peste*, cit., p. 169.

<sup>27</sup> Cf., a proposito, G.M. PIZZUTI, *L'eredità teo-logica del pensiero occidentale: Auschwitz*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997; M. GIULIANI, *Auschwitz nel pensiero ebraico. Frammenti dalle “teologie dell'Olocausto”*, Morcelliana, Brescia 1998.

<sup>28</sup> G. MURA, *Ateismo*, cit., pp. 141-142. Cf. P. DE BENEDETTI, *Quale Dio?*, Morcelliana, Brescia 1999; E. WIESEL, *La notte*, Giuntina, Firenze 1980, pp. 66-67. Nella citata voce *Ateismo* (pp. 142-143), Mura prosegue la sua esposizione facendo riferimento alla riflessione proposta da Jacques e Raïssa Maritain e da Giovanni Paolo II (in *Varcare La soglia della speranza*, 1994) proprio su questo tema.

<sup>29</sup> Cf. V. POSSENTI, *Dio e il male*, SEI, Torino 1995.

ra e propria “spiritualità del male”, che viene considerato come “qualcosa di energico”. Circa il rapporto tra il male e la realtà di Dio la posizione del filosofo torinese non è di rifiuto di Dio, ma di indicare che nella divinità non è presente tanto il male, ma la possibilità del male vinta e superata, proprio perché originariamente la libertà si pone come scelta. Non è estraneo a queste considerazioni il riferimento anche alla sofferenza in Dio, che Pareyson ammette come “con sofferenza”. In questa categoria, per il filosofo torinese, sarebbero contenuti il senso della libertà e il segreto della storia, che coinvolgono Dio, l’uomo e il mondo<sup>30</sup>. Al termine del suo confronto con Pareyson, Possenti si pone la domanda se la soluzione pareysoniana circa “il male in Dio” sia in grado di nutrire la speranza. Così risponde: «la tragedia del male e del peccato diventa più suscettibile di redenzione, se il male tocca in qualche modo anche Dio? O non è piuttosto vero il contrario, che quella tragedia ha tante più *chances* di soluzione quanto più Dio è totalmente esente da essa, ed è inteso come amore agapico [...]. La meditazione sul male avanza a dovere, se è simultaneamente riflessione sul bene e soprattutto dimora presso di esso. [...] Un cristianesimo tragico è più autentico di uno razionalistico, che banalizza il peso del male. Tuttavia la tragicità non costituisce il *non plus ultra* del cristianesimo»<sup>31</sup>.

A questo proposito è assai significativa anche una pubblicazione del 2002 di V. Mancuso<sup>32</sup> dedicata al tema dell’*handicap* come *problema filosofico e teologico*: si tratta di uno studio su Dio, di un lavoro teologico in senso proprio, che indaga la natura di Dio e la sua azione sul mondo, e lo fa a partire dal caso serio della nascita di creature umane malformate, o fisicamente o psichicamente o per entrambi gli aspetti<sup>33</sup>. Nel volume è possibile trovare testi di alto “spessore esistenziale”, a partire dai pensieri di E. Mounier davanti al corpo malato della figlia. Se «ogni giorno vengono al mondo oltre 8000 bambini

<sup>30</sup> Cf. L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, in «Annuario di filosofia», 2 (1986), pp. 7-69; ID., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995. Cf. anche F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993; G. CASTRONUOVO, *È terribile cadere nelle mani del Dio vivente: il cristianesimo tragico di Luigi Pareyson*, Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, Napoli 1999; R. DI NAPOLI *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.

<sup>31</sup> V. POSSENTI, *Dio e il male*, cit., pp. 35-36.

<sup>32</sup> Cf. V. MANCUSO, *Il dolore innocente. L’handicap, la natura e Dio*, Mondadori, Milano 2002.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, p. 5.

gravemente handicappati», è legittimo chiedersi: *Perché? Perché nascono così?* «Ciò che appare assolutamente indubitabile già in linea di principio è che Dio, o voglia direttamente la nascita di bambini affetti da handicap, oppure non la voglia in sé ma solo come possibilità per la condizione necessaria della libertà della natura [...], in un caso e nell'altro, è personalmente in gioco di fronte a queste nascite»<sup>34</sup>.

Dopo aver indicato tutto l'insieme delle tematiche coinvolte nella discussione, Mancuso nel quinto capitolo (*La creazione e l'Agnello*) intende raggiungere il "centro del centro" della questione, che è anche quella dello stesso "evento Cristo": «il centro più intimo del cristianesimo è dato dal nesso salvezza-sofferenza, o, ancora più precisamente, redenzione-morte. [...] Perché Cristo, al fine di redimere l'uomo, ha dovuto soffrire? Anzi, morire? Anzi, venire ucciso? [...] La creazione porta in sé la necessità che Dio soffra; di più: che Dio venga sacrificato. Dentro qui, dentro questa rivelazione assurda, sta l'assurdità dei bambini che nascono handicappati. Il rapporto di Dio col mondo fa prendere a Dio la forma dell'agnello, fa sorgere la figura dell'Agnello destinato al sacrificio. Dio, che è amore, scegliendo di porre il mondo e di porlo libero, diventa agnello sacrificale. È un'assurdità che l'onnipotenza divina debba soffrire, essere sgozzata, e questo proprio nell'atto che più di ogni altro rivela la sua onnipotenza. Ma questa assurdità è l'unico spazio concettuale per pensare l'assurdità dei bimbi nati malformati»<sup>35</sup>. La soluzione prospettata da Mancuso intrattiene tra creazione e croce una "relazione di identità", perché contenente in sé il negativo e ultimamente connessa con la "nascita della libertà"<sup>36</sup>.

A nostro avviso va riconosciuto invece il fatto che la drammaticità del male fisico e del male morale risultano essere delle vere provocazioni per la pretesa razionalista di ogni teodicea immanentista, ma sono anche appello e invocazione alla presenza di una realtà Assoluta che, proprio perché in se stessa non segnata dal dramma della sofferenza e del male, sia in grado di "assumerlo" perché sia sollevato dall'assurdità e trovi redenzione. Il mistero dell'Incarnazione del Verbo e della Pasqua ne costituisce così la piena realizzazione.

L'appello che dall'esperienza del male si staglia verso ciò che non è segnato da questi limiti risulta così essere un'invocazione dramma-

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 148-149 e 156-157.

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, pp. 184-186 e 206-208.

tica che tuttavia, paradossalmente, oltre a poter risultare non solo non in urto con la provvidenza divina, effettivamente non troverebbe risposta se non all'interno della prospettiva che ammette l'esistenza di una metastoria "abitata" da un Essere onnipotente e buono: «la presenza del male nell'universo più che una difficoltà contro l'Assoluto è, o dovrebbe essere, una comprova indiretta del suo esistere. Infatti, la negazione dell'esserci di Dio, lungi dal risolvere il problema del male, lo rende insolubile. Infatti, se i mali dei quali soffriamo fossero senza rimedio o compensazione, il mondo sarebbe definitivamente assurdo, privo di senso e radicalmente cattivo. L'unica speranza di redenzione può cioè venire da un Dio provvidente e buono che sappia ricavare, per vie a lui solo note, dal male un bene maggiore»<sup>37</sup>. Effettivamente, quando l'uomo, in nome della sua libertà e di un assoluto intrastorico, canta il *requiem aeternam Deo*, si dimostra ancora più folle di quanto non sia stato descritto da Nietzsche, perché diventa *sein eingener Totegrabber*<sup>38</sup>, becchino di se stesso.

C. Morerod saggiamente rileva che «la riflessione sulla causa degli esseri contingenti aiuta a pensare al male. Come dice giustamente R. Douglas Geivett, è meglio impostare la questione dell'esistenza di Dio non a partire dal male, ma a partire da vie cosmologiche grazie alle quali poi il male si percepisce in una prospettiva più giusta. Una volta percepito che il contingente non può esistere senza una causa necessaria, si può capire una risposta di san Tommaso: "Boezio infatti riferisce questa domanda di un Filosofo: Se Dio esiste, da dove viene il male? Invece bisognerebbe fare questo ragionamento: Se c'è il male, Dio esiste. Infatti il male non ci sarebbe, se non esistesse l'ordine del bene, la cui privazione costituisce il male. Ma codesto ordine non esisterebbe, se non esistesse Dio". Non ci sarebbe male se non ci fossero esseri ai quali può mancare qualcosa. Ma la stessa esistenza di tali esseri è il miglior motivo d'affermare l'esistenza di Dio»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> A. ALESSI, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Las, Roma 2004, p. 324. Cf. anche TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles* III, 10-12; *Summa Theologiae* Ia, q. II, a. 3.

<sup>38</sup> Cf. C. BRUAIRE, *Die Aufgabe Gott zu denken, Religionskritik Ontologischer Gottesbeweis. Die Freiheit des Menschen*, Herder, Freiburg i.B. 1973, p. 59.

<sup>39</sup> C. MOREROD, *L'argomento della causalità nell'ateismo contemporaneo*, in L. CONGIUNTI - G. PERILLO (edd.), *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino. In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A.*, Las, Roma 2009, p. 69. Cf. R. DOUGLAS GEIVETT, *Evil and the Evidence for God. The Challenge of John Hick's Theodicy*, Temple University Press, Philadelphia 1993, p. 80; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles* III, 71.

### 3. L'ateismo tra scienza e nichilismo

Nella voce *Ateismo* del DISF G. Mura di fronte alla domanda *se esiste un ateismo scientifico*, così scrive: «Sull'eredità dell'esaltazione della Ragione operata dal Secolo dei Lumi, si è progressivamente imposta per tutto il XIX secolo e per buona parte del XX l'opinione comune che la scienza e i suoi progressi abbiano costituito una delle più importanti cause dell'ateismo moderno e contemporaneo. In particolare, sono stati messi in luce due ambiti di discussione: l'uno è stato chiedersi se il pensiero scientifico, per restare fedele a se stesso, dovesse in qualche modo “postulare” l'ateismo come condizione di una vera conoscenza; l'altro riguardava l'idea che il progresso tecnico-scientifico potesse di fatto sostituire le richieste e le aspettative che l'uomo era stato abituato a riporre in Dio. Se quest'ultimo ambito ha dato origine ai noti dibattiti sul senso umanistico e in qualche modo secolarizzante del progresso, il primo, quello di carattere metodologico, ha invece raccolto la confluenza di due importanti correnti di pensiero: ovvero il riduzionismo (in sede fisico-biologica), come metodologia privilegiata di analisi e di conoscenza della natura, e la filosofia analitica (in sede logico-matematica), che legava la conoscenza stessa a precise regole del linguaggio. Ambedue, poi, si sono a lungo nutrite dell'impostazione gnoseologica kantiana»<sup>40</sup>.

La filosofia del Novecento si è così caratterizzata anche per il cosiddetto “ateismo semantico”, presente com'è noto in autori quali Carnap<sup>41</sup> o Ayer<sup>42</sup> che all'interno di una posizione neopositivistica e antimetafisica «ritengono “senza senso” o “insensato” ogni tipo di discorso su Dio, in quanto appartenente ad un linguaggio di tipo metafisico e, in quanto tale, non verificabile dai modelli del linguaggio scientifico, cui solo compete di stabilire il “vero” e il “falso” di un discorso. Il termine “Dio” [...] non ha un senso universalmente riconoscibile. Per questo l'ateismo semantico rifiuta non solo la possibilità di una risposta filosofica intorno a Dio, ma lo stesso valore di “senso linguistico” di ogni domanda concernente Dio»<sup>43</sup>. Bisogna

<sup>40</sup> G. MURA, *Ateismo*, cit., p. 140.

<sup>41</sup> Cf. R. CARNAP, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. PASQUINELLI (ed.), *Il neoempirismo logico*, UTET, Torino 1969, pp. 504-540.

<sup>42</sup> Cf. A.J. AYER, *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961.

<sup>43</sup> G. MURA, *Ateismo*, cit., p. 140. Mura giustamente nota di seguito che «tuttavia, la dimostrazione filosofica che tale impostazione non debba condurre affatto a una posizione atea è ben evidenziata dall'itinerario di pensiero di Ludwig Wittgenstein

notare in ogni caso, come evidenzia D. Antiseri, che all'interno della stessa filosofia analitica si è aperta la strada, a partire dallo stesso Wittgenstein, a un'interpretazione più benevola della metafisica e del linguaggio religioso<sup>44</sup>. E permane con tutto il suo peso l'interrogativo proposto da A. Alessi a commento delle ragioni che vengono presentate, dal punto di vista gnoseologico, per il "rifiuto di Dio": «Ma le difficoltà proposte sono davvero insuperabili? Non sono esse stesse suscettibili di interrogativi che le rendono meno cogenti di quanto non vorrebbero sembrare?»<sup>45</sup>.

Mura nota che in ogni caso «il pensiero scientifico è senza dubbio esposto, più di altri, a due "tentazioni". La prima è che lo studio della materia, negli aspetti più sensibili ed empirici evocati da questo termine, essendo in fondo l'oggetto proprio e definitorio della scienza, la rende per questo più vulnerabile all'attrazione del materialismo, favorendo quella visione riduttiva del reale che, nel presente come lo fu nel passato, continua ad offrire una base concettuale forte per la "scelta" dell'ateismo. In secondo luogo la visione totalizzante e fortemente unitaria della scienza, rinforzata dall'estensione e dalla profondità della ricerca scientifica contemporanea, la spinge a coniare modelli che si vogliono esaustivi dell'essere, fino a postularne cause e fondamenti, sostituendo così più facilmente le proprie narrazioni alle istanze fondative della religione. [...] Se l'ateismo può essere presente nell'ambiente scientifico, non vi risiede come condizione di conoscenza, bensì come situazione esistenziale, né questa è dettata necessariamente da quella. [...] L'ateismo nella scienza prende più specificamente il qualificativo di "scientismo", ma non tutti gli scienziati sono scienziati, né tutti gli scienziati sono scienziati, sebbene sia opinione frequente che i due termini si sovrappongono e che la scienza sia in grado di rispondere oggi a domande che furono religiose in passato»<sup>46</sup>.

L'Enciclica *Fides et ratio* prende in considerazione al n. 88 proprio il "pericolo" dello scientismo, che «si rifiuta di ammettere come valide forme di conoscenza diverse da quelle che sono proprie

(1889-1951), il cui confronto dialettico con la posizione neopositivista classica fu esplicito», *ibid.*, pp. 140-141.

<sup>44</sup> Cf. D. ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Queriana, Brescia 1991.

<sup>45</sup> A. ALESSI, *Sui sentieri dell'Assoluto*, cit., p. 111.

<sup>46</sup> G. MURA, *Ateismo*, cit., p. 141.

delle scienze positive, relegando nei confini della mera immaginazione sia la conoscenza religiosa e teologica, sia il sapere etico ed estetico»<sup>47</sup>. Il rigore e l'oggettività rappresentati dalle scienze della natura hanno indubbiamente permesso di ampliare enormemente i limiti della conoscenza sensibile mediante l'invenzione di tutta una serie di strumenti e di tecniche cognitive, scoprendo nuove leggi che regolano il cosmo naturale e umano e organizzando la massa dei fenomeni in coerenti sintesi unitarie<sup>48</sup>.

Questo grande successo delle scienze fisico-matematiche nella modernità ha tuttavia comportato anche il *rischio di una concezione riduttiva della scienza*. All'interno della stessa riflessione epistemologica, specie negli ultimi decenni, questa concezione univoca della scienza è tuttavia *andata in crisi*, anzi si potrebbe dire che è stata ormai screditata dalla stessa critica epistemologica, facendo emergere una concezione della scientificità che, secondo un significato analogico, ammette altri modelli di lettura del reale rigorosi e oggettivi anche se diversi da quello matematico. Scrive F.T. Arecchi: «Il teorema di incompletezza, formulato da K. Gödel nel 1931 dimostra che la completa formalizzazione di un linguaggio naturale è impossibile. Anche nella matematica, un universo ben più ristretto del linguaggio ordinario, i teoremi dedotti da un sistema di assiomi ne includono alcuni che non sono decidibili. [...] Nella catena di teoremi si arriva sempre ad un teorema che non si sa provare. Il teorema di Gödel indica quindi una struttura aperta e prova che, all'interno di uno spazio dei simboli, non è possibile formulare una teoria completa fatta di una serie di proposizioni tutte decidibili»<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> *Fides et ratio*, n. 88.

<sup>48</sup> Cf. F.T. ARECCHI - I. ARECCHI, *I simboli e la realtà. Temi e metodi della scienza*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 15-17; 35-40; 197. «Il progresso ottenuto dalle scienze moderne e l'applicazione delle tecniche logico-formali di analisi del linguaggio ai più svariati campi della ricerca scientifica fecero nascere, nell'ambito del neopositivismo o empirismo logico del Circolo di Vienna, la speranza di arrivare finalmente all'unificazione di tutte le scienze e alla costruzione di un linguaggio unificato di tutto il sapere scientifico, da concepirsi come l'unica possibile razionalità e l'unico modo per conoscere la realtà, cioè la sola descrizione scientifica del mondo», G. GROPPPO, *Teologia e Scienze dell'educazione. Premesse per una collaborazione interdisciplinare finalizzata a risultati transdisciplinari*, in G. COFFELE (ed.), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, Las, Roma 1999, p. 260. Cf. anche R. MARTÍNEZ, *Unità e diversità delle scienze. Radici e prospettive di un dibattito*, in ID. (ed.), *Unità ed autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Armando, Roma 1994, pp. 7-19.

<sup>49</sup> F.T. ARECCHI - I. ARECCHI, *I simboli e la realtà*, cit., p. 155.

Il contributo della più recente riflessione epistemologica<sup>50</sup> permette a G. Groppo di scrivere: «L'unificazione di tutte le scienze in un'unica scienza pluriforme e la conseguente costruzione di un unico linguaggio formale di tipo logico-matematico, che la esprima in tutte le sue ramificazioni, dovranno considerarsi come irrealizzabili. La conoscenza scientifica della realtà resta perciò accessibile solo mediante una pluralità di scienze, differenti per oggetto e metodo di ricerca e utilizzanti per conseguenza linguaggi formali differenti. E il concetto di scientificità dovrà essere necessariamente inteso in senso analogico e non univoco. L'unificazione possibile del sapere umano sarà quella raggiungibile mediante la collaborazione interdisciplinare tra le differenti scienze in funzione di risultati transdisciplinari, i quali però saranno sempre imperfetti»<sup>51</sup>.

La "scientificità" accetta dunque altri modelli di interpretazione scientifica del reale, rigorosi e oggettivi, benché diversi dal modello puramente matematico, e ciò ovviamente riapre uno spazio epistemologico al pensiero metafisico e religioso, e costituisce uno stimolo – come ricorda *Fides et ratio* – per gli scienziati stessi, che attraverso le loro ricerche «ci forniscono una crescente conoscenza dell'universo nel suo insieme e della varietà incredibilmente ricca delle sue componenti, animate e inanimate, con le loro complesse strutture atomiche e molecolari. Il cammino da essi compiuto ha raggiunto, specialmente in questo secolo, traguardi che continuano a stupirci. Nell'esprimere la mia ammirazione e il mio incoraggiamento a questi valorosi pionieri della ricerca scientifica, ai quali l'umanità tanto deve del suo presente sviluppo, sento il dovere di esortarli a proseguire nei loro sforzi restando sempre in quell'orizzonte sapienziale, in cui alle acquisizioni scientifiche e tecnologiche s'affiancano i valori filosofici ed etici, che sono manifestazione caratteristica e imprescindibile della persona umana. Lo scienziato è ben consapevole che "la ricerca della verità, anche quando riguarda una realtà limitata del mondo o dell'uomo, non termina mai; rinvia

<sup>50</sup> Cf., per esempio, T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978; I. LAKATOS, *Dimostrazioni e confutazioni. La logica della scoperta matematica*, Feltrinelli, Milano 1979; L. LAUDAN, *Il progresso scientifico. Prospettive per una teoria*, Armando, Roma 1979; ID., *Scienza e ipotesi*, Armando, Roma 1984.

<sup>51</sup> G. GROPPA, *Teologia e Scienze dell'educazione*, cit., p. 261. Cf. anche V. POSSENTI, *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?*, Morcelliana, Brescia 1994. Cf. anche J.M. PRELLEZO - J.M. GARCÍA, *Invito alla ricerca. Metodologia del lavoro scientifico*, Las, Roma 1998, p. 27.



sempre verso qualcosa che è al di sopra dell'immediato oggetto degli studi, verso gli interrogativi che aprono l'accesso al Mistero»<sup>52</sup>.

Nonostante dunque la permanenza di prospettive riduttivistiche, che si sono trasferite oggi anche a campi come per esempio la biologia applicata e le neuroscienze<sup>53</sup>, la situazione circa il nostro tema si è resa quasi paradossale, perché pur continuando lo scientismo è pur vero che le scienze contemporanee sono tornate, come nota G. Mura, a «suscitare domande religiose, senza voler per questo controbattervi necessariamente delle risposte atee. Occorre però evitare di coniare, a partire dalla riflessione delle scienze, false immagini di Dio che catalizzino attorno a sé il confronto fra credenza e non credenza, rischio tanto più alto quanto meno si opera un paziente ritorno sul reale. Gli aspetti sociologici del rapporto fra scienza e religione, invece, posseggono indicatori contrastanti, a volte di difficile interpretazione, sebbene vi sia ormai un certo consenso sul fatto che la scienza non debba essere considerata un fattore di crescita dell'ateismo, né l'attività dello scienziato essere un sinonimo di ateismo postulatorio»<sup>54</sup>.

La forma di ateismo che nel contesto di una cultura postmoderna e postmetafisica ha oggi piuttosto soppiantato quella dell'«ateismo scientifico classico» è caratterizzata da una certa adesione «ad un «Sacro anonimo» che si pone al di là non solo di ogni concettualizzazione di Dio, ma anche di ogni rapporto religioso con il Tu personale di Dio. Si desidera così prescindere esplicitamente da ogni collegamento con una tradizione religiosa storica, prima fra tutte dalla Rivelazione biblica. È questa una forma di «religione senza Dio» che convive con (e in certo modo postula) la rinuncia alle «grandi narrazioni» dell'essere e della storia, evitando accuratamente ogni riferimento a tradizioni fondative forti o anche esercizi del pensiero teoreticamente vincolanti per la ragione»<sup>55</sup>.

Ci troviamo così in quella galassia semantica che raggruppa, non a scampo di notevoli equivoci, tutto ciò che fa riferimento al termine *nichilismo*<sup>56</sup>, prospettiva che ha segnato la letteratura e la filosofia

<sup>52</sup> *Fides et ratio*, n. 106.

<sup>53</sup> Cf. per esempio A. DINIS, *Neuroteologia*, in M. MANTOVANI - M. AMERISE (edd.), *Fede, cultura e scienza. Discipline in dialogo*, LEV, Città del Vaticano-Roma 2008, pp. 493-504.

<sup>54</sup> G. MURA, *Ateismo*, cit., p. 141.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>56</sup> Cf. F. VOLPI, *Nichilismo*, in N. ABBAGNANO (ed.), *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino 1998, pp. 756-759. Cf. anche V. POSSENTI, *Il nichilismo teoretico e la «morte del-*

del secolo scorso<sup>57</sup>. Una versione particolare di nichilismo neoradicale è quella che ha realizzato un particolare collegamento con una certa interpretazione, assai riduttiva, dell'ermeneutica, con l'intento di "liquidare" sia Dio che l'uomo. Emblematica a proposito la posizione assunta come asse del proprio pensiero da E. Cioran, secondo cui l'uomo "non è più di moda" e va "disormeggiato" con tutta la sua storia, proprio a seguito della deriva dell'antropologia dibattuta tra ipertrofie umanistiche e depressioni nichilistiche<sup>58</sup>. Impressiona come tutto ciò, per Cioran, si ripercuota in riferimento alla realtà dell'Assoluto: «È un abito logoro di cui bisogna spogliarsi: come avvolgerci ancora in un Dio cencioso? La sua degradazione, la sua agonia si protrae attraverso i secoli, ma Egli non sopravvivrà a noi, sta invecchiando: i suoi rantoli precederanno i nostri. Una volta esauriti i suoi attributi, nessuno avrà più l'energia di fabbricargliene di nuovi; e la creatura, che li ha assunti e poi respinti, andrà a raggiungere nel nulla la sua più alta invenzione: il suo creatore»<sup>59</sup>. Il Nulla, secondo Cioran, sarebbe la versione più pura di Dio.

Non ci occupiamo qui, per averne trattato già in altre occasioni, dell'originale posizione di G. Vattimo, secondo la quale il recupero di un "cristianesimo non religioso" deve passare per il congedo del concetto stesso di verità<sup>60</sup>.

Anche nei riguardi del pensiero di V. Mancuso, se si può forse convenire nell'individuazione delle sfide al livello della "diagnosi"<sup>61</sup>,

*la metafisica*", Armando, Roma 1995; ID., *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Armando, Roma 1998; M. GERMINARIO, *Chi ha paura del Dio biblico? Dall'eclissi di Dio al tramonto dell'uomo*, Schena, Fasano di Brindisi 2001. Di quest'ultimo testo è particolarmente interessante lo studio del rapporto tra nichilismo e tecnica, pp. 170-214, che si può ricordare con il n. 91 di *Fides et ratio*.

<sup>57</sup> Per quanto riguarda la letteratura, la figura dell'ubriaco dei 49 *Racconti* di E. Hemingway, erede forse del folle nietzscheano, trasforma la preghiera del Padre Nostro in una dichiarazione di nichilismo assoluto, segnando il passaggio dall'epoca del rifiuto positivo di Dio alla caduta nel nulla di senso della domanda e/o invocazione circa l'Assoluto: «nada y pues nada y nada y pues nada»: «O *nada* [niente] nostro, che sei nel *nada* sia *nada* il nome tuo *nada* il tuo regno e sia *nada* la tua volontà così in *nada* come in *nada*. Dacci oggi il nostro *nada* quotidiano e *nada* a noi i nostri *nada* come noi li *nadiamo* ai nostri *nada* e non *nadare* noi in *nada* ma liberaci dal *nada*; *pues nada*», E. HEMINGWAY, *Un posto pulito, illuminato bene*, in ID., *I quarantanove racconti*, UTET, Torino 1953, p. 403. Cf. anche I.S. TURGENJEV, *Padri e figli*, Club degli Editori, Milano 1974; F. DOSTOEVSKIJ, *I Demoni*, Einaudi, Torino 1942.

<sup>58</sup> Cf. E. CIORAN, *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano 1984.

<sup>59</sup> E. CIORAN, *Sommario di decomposizione*, Adelphi, Milano 1997, p. 115.

<sup>60</sup> Cf. G. VATTIMO, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009.

<sup>61</sup> «La sfida della postmodernità alla fede in Dio non è più l'ateismo materialista.

non ci sembra tuttavia adeguata la prospettiva di soluzione, peraltro presentata con così notevole “autorevolezza”: «La teologia deve intraprendere una lotta all'interno della Chiesa e della sua dottrina, talora persino *contro* la Chiesa e la sua dottrina, senza timore di dare scandalo ai fedeli perché il vero scandalo è il tradimento della verità e l'ipocrisia»<sup>62</sup>.

#### 4. Una chiave di lettura: quale Dio rifiutare?

Quando C. Fabro nell'*Introduzione all'ateismo moderno* si impegna a mostrare come la cultura moderna abbia visto la sostituzione progressiva della trascendenza aperta all'Assoluto con un immanentismo antropocentrico proprio perché «l'indirizzo antitrascendente dell'immanentismo gnoseologico cartesiano sviluppa con coerenza le sue virtualità lungo il decorso del pensiero moderno e contemporaneo, fino ad approdare alle forme più radicali di ateismo e di ermetica immanenza»<sup>63</sup>, egli forse presagiva come la questione del “superamento” della metafisica fosse uno dei “nodi” fondamentali anche dell'epoca successiva, quella caratterizzata dal cosiddetto postmoderno.

Lo scientismo, il neopositivismo logico o il marxismo sono stati esempi di visioni immanentistiche che hanno assunto la forma di una negazione della metafisica, anche se rovesciata e ideologica, in nome della scienza, ma con dichiarazioni che non erano di carattere scientifico, ma filosofico. Proprio per questo motivo tali correnti ideologiche di pensiero hanno via via perso la fiducia di cui hanno goduto. Oggi, paradossalmente, si sono aperti dei nuovi spazi di considerazione dell'Assoluto proprio a partire da questa “crisi” anche delle “dogmatiche immanentistiche”, perché molti di questi “assoluti” sono venuti meno.

[...] gli odierni alfieri dell'ateismo vogliono distruggere la religione proprio mentre si connota il presente come “rivincita di Dio”, anzi la vogliono distruggere proprio perché ne percepiscono il ritorno, ma i loro stessi libri anti-religiosi, trattando a piene mani di religione, finiscono per alimentare la rivincita di Dio. La questione epocale è piuttosto un'altra, cioè che tale rivincita non corrisponde per nulla a una rivincita del Dio cristiano», V. MANCUSO, *La libertà di pensare Dio sfidando la Chiesa*, in «la Repubblica», 10 dicembre 2009, p. 1. Cf. anche pp. 52-53.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>63</sup> L. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, Armando, Roma 1996, p. 70.

Muoversi più agevolmente all'interno di questi spazi non esime tuttavia dal mantenere costante l'attenzione per non incorrere nella crescente ambiguità. Non mancano riflessioni competenti proprio su questo tema<sup>64</sup>.

In molti degli autori che abbiamo citato, e che rappresentano in alcuni casi i "classici" dell'ateismo, anche con espressioni "estreme"<sup>65</sup>, si riscontra spesso l'attitudine a un serio confronto e a una rispettosa comparazione di idee, che per essere tali richiedono studio e competenza, specie sulle tematiche che poi eventualmente si criticano. E così avviene in diversi autori, anche tra i pensatori tuttora viventi che, pur affrontando con interesse la questione e le questioni della fede (paradossalmente oggi assai gettonate tra quelli che poi dicono di rifiutarle), dichiarano alla fine di optare "a ragion veduta" per l'agnosticismo o per la negazione esplicita di Dio.

Una originale – e pur criticabile – posizione, come segnala un volume di I. Bertolotti, è per esempio la particolare e inedita forma di ateismo presente nel percorso intellettuale del filosofo italiano M. Cacciari: «un a-teismo trascendentale che non nega l'esistenza di Dio, ma si chiede da dove Dio venga, cosa sta prima di Dio. Appunto il concetto di "Inizio" inteso come origine abissale delle cose, e di cui lo stesso Dio ebraico-cristiano è *una* delle possibili figure. Un ateismo che diventa stile di pensiero [...]. Come in *Alétheia* l'alpha non è privativo, ma mostra il perenne provenire di ogni presenza

<sup>64</sup> Cf., per esempio, A. MATTEO, *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001; F. COSENTINO, *Un Dio possibile. Cristianesimo, immaginazione e "morte di Dio"*, Cittadella, Assisi 2009.

<sup>65</sup> «Sono di buon umore: Dio è buono; sono triste: Dio è cattivo; indifferente: è neutro. I miei stati d'animo gli conferiscono attributi corrispondenti: quando amo il sapere, egli è onnisciente, e quando adoro la forza, è onnipotente. Mi sembra che le cose esistano? Egli esiste. Mi paiono illusorie? Sparisce. Mille argomenti lo sostengono, mille lo demoliscono; se i miei entusiasmi lo animano, le mie collere lo soffocano. Non potremmo creare un'immagine più mutevole: lo temiamo come un mostro e lo schiacciamo come un insetto; lo idolatriamo: è l'Essere; lo respingiamo: è il Nulla. La Preghiera, se anche dovesse soppiantare la gravitazione, non riuscirebbe a garantirgli una durata universale: resterebbe sempre in balia delle nostre ore. Il suo destino ha voluto che fosse immutabile solo agli occhi degli ingenui e dei ritardati. Un esame lo rivela: causa inutile, assoluto insensato, patrono dei babbei, passatempo dei solitari, fuscello o fantasma a seconda che diverta il nostro spirito oppure ossessioni le nostre febbri. Se sono generoso, si gonfia di attributi; se sono esacerbato, è carico d'assenza. L'ho vissuto in tutte le sue forme: non resiste né alla curiosità né alla ricerca: il suo mistero, il suo infinito si svisciva; il suo splendore si appanna, le sue malie si attenuano», E. CIORAN, *Sommario di decomposizione*, cit., p. 115.

dall'eterno nascondimento, così in *atheía* si potrebbe intendere il perenne doversi separare da ogni rappresentazione di Dio proprio per poterlo di nuovo incontrare – nelle forme, nei nomi e nelle congetture che l'*Adveniens* soltanto custodisce»<sup>66</sup>.

Può inoltre risultare interessante anche il genere dei racconti autobiografici, come per esempio quello proposto da E. Scalfari nel suo ultimo libro<sup>67</sup>. Non mancano testi con esperienze nelle quali il credente o il non credente si mettono “in gioco” sul “problema Dio”. E vi è chi, nel raccontarsi e nel comunicare le risposte sulle quali appoggia la propria esistenza, dice di non avere bisogno di Dio: questi tipi di agnosticismo e di ateismo risultano sempre stimolanti per un fruttuoso dialogo – soprattutto quando supportato anche dall'amicizia o da relazioni comunque positive – con chi vive l'esperienza credente. I “perché” ultimi e fondamentali appartengono infatti alla vita di tutti e in alcuni casi, come hanno sottolineato autori quali Guardini, Bonhöffer e Buber, si riscontra quasi, nell'ateismo, una “dimensione religiosa”<sup>68</sup>.

Quello che ci sembra importante oggi da recuperare è il confronto “serio”, possibile dove si dà un “ateismo pensoso”, riflesso e competente, e non quello sbandierato a effetto. Ogni autore diventa così un interlocutore con cui dialogare a fondo ritrovando la possibilità di confrontarsi su categorie fondamentali nella nostra tradizione di pensiero, e non ignote ad altre. Un esempio di questo dialogo è quello instaurato da Possenti con Pareyson, lì dove si fa notare che «con l'assunto del male in Dio il male finisce per assumere una dimensione divina [...]. Una tale enormità del male, a cui corrisponde un eccesso di sofferenza e di maledizione, non troverebbe una suprema conferma nella morte di Cristo in croce? Morte di colui che fu fatto peccato e condanna, schiacciato da un infinito soffrire? Nella pagina pareysoniana le rapide ma penetranti, ma significative allusioni alla morte di Gesù sembrano percorrere tale cammino. Interpretazione possibile e perfino consueta, sebbene forse non la più profonda, sulla croce. Noi ardiremmo sostenere, sulla scorta di una

<sup>66</sup> I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, ETS, Pisa 2008, quarta e terza di copertina. Cf. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 2001; ID., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004. Cf. anche l'intervento tenuto in occasione del Convegno *Dio oggi. Con Lui o senza di Lui cambia tutto*, dicembre 2009.

<sup>67</sup> Cf. E. SCALFARI, *L'uomo che non credeva in Dio*, Einaudi, Torino 2008.

<sup>68</sup> Cf. G. MURA, *Ateismo*, cit., pp. 145-147.

lunga tradizione mistica, che il Cristo non è morto per un eccesso di dolore, sfigurato, martoriato, sovrastato dalla sofferenza, ma per un eccesso di amore»<sup>69</sup>.

Da questo punto di vista le posizioni atee o esplicitamente eterodosse, quando ben “pensate”, possono essere per il credente un incentivo, quasi un “dono”, perché svolgono un ruolo di purificazione stimolando ad andare in profondità e a chiarire gli elementi specifici del “Dio cristiano”. Come ha notato G.M. Zanghí in un significativo contributo volto a fornire una chiave di lettura dell’ateismo europeo, «il pensiero contemporaneo non si è rivoltato originariamente contro un Dio in generale, se così posso dire, ma contro il Dio di Gesù Cristo non capito a fondo nella sua dimensione trinitaria»<sup>70</sup>.

## Conclusioni

Giuseppe Riconda, sintetizzando la peculiarità del rapporto tra il pensiero della “modernità” e il tema di Dio, ha giustamente affermato che nel moderno non vi è solo l’affermazione dell’ateismo, ma anche la sua stessa critica: «Il moderno può essere pensato non come l’epoca della morte di Dio, l’epoca che ha la morte di Dio come suo destino ultimo, ma come l’epoca in cui l’ateismo si è manifestato ed è divenuto problema imprescindibile, sicché l’affermazione della Trascendenza può essere compiuta solo partendo da esso e sconfiggendolo»<sup>71</sup>.

Il card. C.M. Martini in un testo scritto nell’anno del Grande Giubileo dell’anno 2000 notava che «dal punto di vista della metodologia dell’incontro, la differenza da marcare non sarà tanto quella tra credenti e non credenti, ma tra pensanti e non pensanti, tra uomini e donne che hanno il coraggio di vivere la sofferenza, di continuare a cercare per credere, sperare e amare, e uomini e donne che hanno rinunciato alla lotta, che sembrano essersi accontentati dell’orizzonte penultimo e non sanno più accendersi di desiderio e di nostalgia al pensiero dell’ultimo orizzonte e dell’ultima patria. La sfida pastorale

<sup>69</sup> V. POSSENTI, *Dio e il male*, cit., p. 28.

<sup>70</sup> Cf. G.M. ZANGHÍ, *Una chiave di lettura dell’ateismo dell’Europa*, in «Nuova Umanità», 27 (2005/5), 161, p. 648.

<sup>71</sup> G. RICONDA, *Metafisica classica e pensiero moderno*, in M. BARALE (ed.), *Metafisica ed ermeneutica*, Tilgher, Genova 1987, p. 54.

che ne deriva è allora quella di ascoltare le domande vere del pensiero davanti al mistero dell'esistenza, ponendosi insieme, credenti e non credenti pensosi, a capire ciascuno le ragioni dell'altro. Per chi crede ciò potrà significare una purificazione delle motivazioni dell'atto di fede e al tempo stesso una nuova possibilità di proporle a chi non crede con la fedeltà del testimone e il rispetto del compagno di strada, che si riconosce nell'altro e scopre l'altro in sé»<sup>72</sup>.

Così ogni forma di ateismo, a partire anche da quella dell'"ateismo ironico", non può essere considerata con indifferenza, anche se è indispensabile poterne valutare singolarmente la portata. Ogni ateo è a tutti gli effetti un compagno di strada, e – ancor più – un amico e fratello nel comune cammino della ricerca della verità. In un tempo nel quale Benedetto XVI invita in tante occasioni proprio il mondo accademico e scientifico ad "allargare gli orizzonti della razionalità" nella prospettiva di un nuovo e più fecondo dialogo tra fede e scienza<sup>73</sup>, la ragione che può e deve rapportarsi oggi con l'esperienza di fede evidentemente non è la "razionalità scientifico-tecnologica", né una ragione debole, né utilitaristica o strumentale, e nemmeno una ragione così spregiudicatamente forte (quella scienziata o radicalmente razionalista) da caratterizzarsi – come afferma *Fides et ratio* – per la «rivendicazione di un'autosufficienza del pensiero che si rivela chiaramente illegittima»<sup>74</sup>. La ragione e la fede possono e devono ritrovarsi unite «in un modo nuovo»<sup>75</sup>: se si fa scienza con una razionalità aperta al trascendente, e quindi uscendo dalle strettoie di quella ragione o scienziata o relativista oggi ancora ampiamente dominante, «è nuovamente possibile, nel 2000, coniugare fede e scienza»<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Cf. C.M. MARTINI, *In dialogo con i non credenti. Fondamenti teologico-pastorali*, in «Culture e Fedes» (2000).

<sup>73</sup> In continuità con l'insegnamento di Giovanni Paolo II sono particolarmente significativi gli interventi di Benedetto XVI in occasione degli incontri con il mondo universitario (Regensburg, Parigi, il discorso previsto per il mancato incontro all'Università di Roma La Sapienza, ecc.) che mettono particolarmente in luce la categoria dell'*allargamento degli orizzonti della razionalità* e stimolano alla ricerca dell'adeguato rapporto tra cristianesimo e filosofia (e tra cristianesimo e altre religioni) soprattutto nella linea dell'approfondimento del concetto di *logos*.

<sup>74</sup> *Fides et ratio*, n. 75.

<sup>75</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione dell'incontro con i rappresentanti della scienza*, Regensburg, 12 settembre 2006. Interessante a tale proposito consultare anche C. RUINI, *Verità e libertà. Il ruolo della Chiesa in una società aperta*, Mondadori, Milano 2006, pp. 12-18.

<sup>76</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 25 novembre 2005.

Tra i vari interventi di Benedetto XVI che vanno in questa specifica direzione ricordiamo ancora il Discorso al Convegno di Verona del 19 ottobre 2006: «È di nuovo possibile allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell'intrinseca unità che le tiene insieme»<sup>77</sup>. È infatti solo all'interno di questo ampio orizzonte di senso, assicurato da una *razionalità allargata*, che si può scoprire quell'intrinseca unità che collega i diversi rami del sapere: la teologia, la filosofia, la medicina, l'economia...: «Ogni disciplina, fino alle tecnologie più specializzate, perché tutto è collegato»<sup>78</sup>. Una ragione che, «per così dire, “respira”»: si muove, cioè, in un orizzonte ampio, aperto, dove può esprimere il meglio di sé»<sup>79</sup>. E questo è un compito per tutti.

Ciò che invece non rappresenta un utile servizio alla verità e al dialogo si dà quando l'interpretazione contraria delle radici ebraiche e cristiane della nostra cultura è condotta in modo violentemente riduttivistico. In più di un caso si possono mostrare l'inconsistenza e il carattere decisamente antiscientifico e ideologico (in senso peggiore) delle critiche rivolte anche recentemente contro i valori rappresentati da queste radici umanistiche e religiose.

Concludendo, possiamo affermare che a più di dieci anni dalla sua pubblicazione vale sempre, come nota G. Mura, la constatazione che oggi di fronte all'ateismo «che è stato il frutto emblematico della *ratio separata* della modernità, la *Fides et ratio* propone come terapia la retta comprensione della Rivelazione, che ancora oggi è la stella di orientamento verso la verità di Dio, per le filosofie e le culture di Oriente e di Occidente, oltre l'“eclissi di Dio” nella modernità»<sup>80</sup>. Questo vale anche nel contesto dell'ambiguità della rinasci-

<sup>77</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso al Convegno ecclesiale di Verona*, 19 ottobre 2006.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> BENEDETTO XVI, *Angelus*, 28 gennaio 2007. «È urgente, pertanto, riscoprire in modo nuovo la razionalità umana aperta alla luce del *Logos* divino e alla sua perfetta rivelazione che è Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo. Quando è autentica la fede cristiana non mortifica la libertà e la ragione umana; ed allora, perché fede e ragione devono avere paura l'una dell'altra, se incontrandosi e dialogando possono esprimersi al meglio? La fede suppone la ragione e la perfeziona, e la ragione, illuminata dalla fede, trova la forza per elevarsi alla conoscenza di Dio e delle realtà spirituali. La ragione umana non perde nulla aprendosi ai contenuti di fede, anzi, questi richiedono la sua libera e consapevole adesione», *ibid.*

<sup>80</sup> G. MURA, *Ateismo*, cit., p. 151. Cf. *Fides et ratio*, nn. 15, 45-48, 86-91.



ta e della spettacolarizzazione della “questione Dio”, che – proprio perché è la “questione fondamentale” – merita considerazioni forse meno “a effetto”, più pacate<sup>81</sup>, ma proprio grazie al fatto di essere state più pensate.

È dunque possibile andare “oltre l’ateismo”, mostrando che non è la stessa cosa vivere come se Dio esistesse e come se non esistesse, anzi potendo mostrare, come scritto da L. Kolakowski – autore non sospetto – che un ateismo “virulento”, nel “provocare” l’assenza di Dio, «demolisce e defrauda di significato tutto ciò che noi siamo e tutto ciò che amiamo pensare dell’essenza dell’essere umano»<sup>82</sup>.

Giovanni Paolo II parlando al V Simposio dei Vescovi d’Europa ha affermato che «le crisi dell’uomo europeo sono le crisi dell’uomo cristiano. Le crisi della cultura europea sono le crisi della cultura cristiana. [...] Ancor più profondamente possiamo affermare che queste prove, queste tentazioni e questo esito del dramma europeo non solo interpellano il cristianesimo e la Chiesa dal di fuori come una difficoltà o un ostacolo esterno [...] ma in un certo senso vero sono interiori al cristianesimo e alla Chiesa. [...] Scopriamo forse non senza meraviglia che le crisi e le tentazioni dell’uomo europeo e dell’Europa sono crisi e tentazioni del cristianesimo e della Chiesa in Europa. [...] In questa luce il cristianesimo può scoprire nell’avventura dello spirito europeo le tentazioni, le infedeltà e i rischi che sono propri dell’uomo nel suo rapporto essenziale con Dio in Cristo»<sup>83</sup>.

Kolakowski – sopra citato –, a proposito dell’ateismo contemporaneo, richiamava l’espressione profetica di Geremia «Maledetto l’uomo che confida nell’uomo, che pone nella carne il suo sostegno e dal Signore allontana il suo cuore» (*Ger* 17, 5); a ragione, ci sembra, si potrebbero aggiungere oggi a quella di Geremia – come saggiamente fa G.M. Zanghí – anche le figure di Giacobbe e di Giobbe: «La Trinità, versione dell’Assoluto inaudita per qualsiasi fede religiosa non cristiana, combatte con l’uomo come l’angelo con Giacobbe, per farsi accogliere da lui per accoglierlo in Sé. È la Trinità che preme sul pensiero, sui rapporti interpersonali, per informarli di

<sup>81</sup> Un emblematico esempio di dialogo “a tutto campo” condotto in modo rispettoso e nel contempo assai chiaro ed efficace è quello rappresentato dall’ottimo volume di P. CODA - S. GAETA, *Dio crede in te. Perché vale la pena di prenderlo sul serio*, Rizzoli, Milano 2009.

<sup>82</sup> Cf. L. KOLAKOWSKI, *Se non esiste Dio*, il Mulino, Bologna 1999.

<sup>83</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al V Simposio dei Vescovi d’Europa*, in «L’Osservatore Romano», 7 ottobre 1982.

Sé. Se potessimo separare in Giobbe la fede, che mai gli venne meno nel dubbio tormentoso, nel lamento che a tratti raggiunse momenti di rivolta, potremmo vedere nella più nobile cultura “laica” dell’Europa il lamento di Giobbe nella sua crudezza e nella sua rivolta; e nella cultura cristiana d’oggi, più attenta e aperta, la ricerca di una fede calata nel tempo, che ascoltando quel lamento cerca una risposta che, senza cadere nell’errore degli amici di Giobbe, possa far dire all’uomo che cerca: “Il mio orecchio aveva udito di te, ma ora i miei occhi ti vedono” (*Gb* 42, 5)»<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> G.M. ZANGHÌ, *Una chiave di lettura dell’ateismo dell’Europa*, cit., p. 648. Cf. anche ID., *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008.