



Su “l’anima e il suo destino”

di Roberta De Monticelli

Non mi immischierò in questioni di teologia, e tanto meno in questioni di politica. Purtroppo oggi le due sono connesse a filo doppio, e questo avvelena il linguaggio a tal punto che si è fraintesi o aggrediti appena si apre bocca. Vorrei invece spezzare un'altra lancia in difesa del libro di Vito Mancuso, non certamente perché ne abbia bisogno (semmai ora che anche Civiltà Cattolica lo stronca trionferà, e giustamente, ancora di più nelle librerie), ma per sottoporre a lettori e censori una considerazione assai vicina nello spirito a quelle che proponeva limpidamente Roberto Mordacci su “Europa” (1/02), che la prolunga però in una domanda. L'anima e il suo destino piace molto ai lettori non specialisti in teologia e in filosofia, ma suscita qualche benevola alzata di sopracciglio anche nei lettori “dotti” anche più simpatetici – per non parlare di quelli ostili. Perché? Vorrei escludere anzitutto la via facile: perché semplifica e rende “pop” la teologia, e così si spiega anche perché vende tanto bene... Questa spiegazione sarà rassicurante per alcuni, ma mi pare del tutto inadeguata. Vorrei invece proporre un'ipotesi diversa. Da sempre ci sono due vie aperte ai filosofi nei confronti della tradizione che per una religione è depositaria della rivelazione divina. La prima – che è per la religione cristiana la più antica, perché è quella lungo la quale ellenizzandosi essa ha formato i suoi dogmi (dal greco dokeo, “ciò che è apparso giusto”) - ha praticato la lezione paolina dello spirito che vivifica, dove la lettera uccide. Solo così la grande teologia neoplatonica ha potuto, in modo paradossale e a tutt'oggi spiritualmente e intellettualmente affascinante, unirsi ai grandi temi biblici e



paolini della creazione, dell'incarnazione e della croce, dell'amore oltre la legge, della resurrezione, della libertà cristiana. Il culmine di questa via si trova, per la teologia di lingua latina, nel XIII libro delle Confessioni di Agostino, una vera e propria teoria dell'ispirazione, cioè della lettura "spirituale" della Scrittura: lettura per la quale tutta la Genesi altro non è che racconto della creazione nuova, della ri-creazione che l'"anima viva" o rinnovata dell'uomo "rinato dallo spirito" esperisce, quando guarda le cose con occhi nuovi, e il mondo gli appare, letteralmente, una foresta di simboli del divino. Molti secoli dopo dopo risuonano i versi della Scuola di Chartres: "Omnis mundi creatura/quasi liber et pictura/nobis est in speculum...". Quasi tutti i grandi filosofi che parlano come tali, molti di essi del resto al di fuori della chiesa cattolica, hanno seguito questa via "agostiniana", anche quando hanno creato una metafisica, o un'antimetafisica, diversissime da quella di Agostino: in epoca moderna, da Leibniz a Kant a Hegel a Heidegger, ad esempio. L'altra via è molto più tardiva nell'ambito della tradizione teologica cristiana, e grosso modo risale alla Scolastica, vale a dire a una filosofia teologica che si confronta non certo soltanto con la tradizione biblica, ma con un ben consolidato sistema di saperi del mondo: logica fisica e metafisica, la nascente scienza della natura. E che poi continuerà a confrontarsi con le scienze. Chiamiamola, per intenderci, la via tomistica. La questione della lettera e dello spirito in questa via tende ad essere risolta diversamente. Anzitutto la lettera non è più soltanto quella della tradizione biblica, ma ormai quella della sacra dottrina, cioè proprio della teologia già formata: è insomma quella dei dogmi. In secondo luogo la questione principale diventa appunto quella del confronto, e della conciliazione o della rottura, con il sapere del mondo e delle scienze. Se è dalla lettura "spirituale", cioè simbolica e metaforica del dogma, che fioriscono in definitiva le grandi esperienze spirituali della cristianità moderna, sia dentro il cattolicesimo che fuori di esso, invece il confronto con le scienze della natura tende ad avvenire proprio a partire dalla "lettera" del dogma. Se ci si chiede ad esempio come conciliare creazionismo e neo-evoluzionismo, o la dottrina della resurrezione dei corpi con la biologia, bisognerà appunto non aver rinunciato a un nucleo di contenuto "letterale" del dogma, salvo dissolvere il problema in partenza.

Ed ecco il punto. Contrariamente a quello che si potrebbe superficialmente credere, la via di Mancuso è la seconda, almeno principalmente, e non la prima. Proprio qui è la sua novità, e insieme la sua rispondenza ai tempi. Finora, la maggior parte dei teologi più letti anche fuori dai seminari, i maestri stessi di Mancuso, ma anche i filosofi che con questi teologi da sempre discutono, e fra questi i più noti e amati dal pubblico italiano, hanno seguito la prima via. Tanto è vero che il contenuto, davvero arduo per la nostra intelligenza, di alcune formule del catechismo era ignoto alla maggior parte dei loro lettori, che solo dai libri di Mancuso le hanno apprese. Questa via spirituale ha naturalmente dalla sua tutti i vantaggi: soddisfa il bisogno di senso e anche di visione senza ferire l'intelligenza, senza mai veramente chiedere ai credenti di mettere a fuoco l'eventuale discrepanza fra la loro fede e l'articolazione dogmatica dei suoi contenuti, e dando ai perplessi e ai non credenti simpatetici l'illusione che la lettera dei dogmi non sia più veramente in questione, neppure per i credenti moderni. Come faceva per esempio Bruno Forte, con il suo per atei, scritto insieme con Massimo Cacciari, Giulio Giorello, Vincenzo Vitiello (Cortina 1996). Come fanno Piero Coda, Massimo Donà e altri dialogando ancora una volta di Dio - Trinità fra filosofi e teologi (Bompiani 2007). Ma il fatto nuovo è che oggi numerosi autori, nello stile di Odifreddi



o di Ferraris, attaccano proprio la lettera dei dogmi, alla radice della quale vedono una mentalità autoritaria e una costante antimodernistica che sarebbe alla base anche delle attuali forti campagne su temi di etica pubblica e politica. Come rispondere loro? Il perplesso, il “non indifferente”, diciamo il non credente simpatetico, tendeva a illudersi che la chiesa post-conciliare non tenesse veramente alla lettera delle formule più imbarazzanti, come alcune di quelle contestate da Mancuso (e da altri teologi prima di lui). Anche perché l’indifferenza, l’impermeabilità degli “ateologi” alla possibile interpretazione “spirituale” dei dogmi pareva confermare che, ora come sempre, la lettera può “uccidere” (l’anima), che la si attacchi o che la si difenda. La risposta di Mancuso è decisamente spiazzante, perché accetta il terreno della seconda via. Non scuote le mani, non si rifugia dietro l’ignoranza spirituale dell’avversario. Sceglie la via di un confronto sulla lettera, di una verifica della sua compatibilità, non tanto o soltanto con la sensibilità spirituale quanto con la sensibilità scientifica moderna, con la filosofia moderna della natura. E siccome al centro dell’avventura intellettuale e morale umana oggi sono indubbiamente la scienza e la sua filosofia, si capisce che suscita il più vivo interesse del pubblico. Il gesto coraggioso di Mancuso, quale che sia il giudizio su molte sue tesi così simili a quelle di un Teilhard de Chardin, sembra aver posto fine all’epoca del doppio binario: la gran dialettica filosofico-teologica fuori, il catechismo, un po’ nascosto, dentro. Mancuso ha tentato, con i suoi mezzi, di affrontare l’enorme disagio dell’intelligenza che affligge da secoli la coscienza di molti fra coloro che aspirerebbero ad essere cristiani. Almeno se non sono cinici abbastanza da diventare atei devoti.