



**Istituto avventista di cultura biblica**

Facoltà di teologia  
Corso di laurea in teologia  
Tesi di laurea in teologia  
Anno accademico 2005-2006

# Volti di Dio all'alba della postmodernità

Possibili percorsi di ricerca

Ambito disciplinare:  
Teologia sistematica

Candidato:  
*Eugen Josef Havresciuc*

Relatore:  
*Prof. Vittorio Fantoni*

# INDICE

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUZIONE.....</b>   | <b>3</b>  |
| <b>PRIMA PARTE - VISIONI CONTEMPORANEE DI DIO .....</b>            | <b>6</b>  |
| <b>Il Dio sconfitto .....</b>                                      | <b>8</b>  |
| Novità o continuità con il passato.....                            | 11        |
| <b>L’Iddio dell’onnipotenza povera .....</b>                       | <b>14</b> |
| Novità o continuità con il passato.....                            | 15        |
| <b>Dio come dono di sé.....</b>                                    | <b>16</b> |
| Novità o continuità con il passato.....                            | 23        |
| <b>Il Dio crocifisso.....</b>                                      | <b>26</b> |
| Novità e continuità con il passato.....                            | 28        |
| <b>Il Dio debole.....</b>  | <b>30</b> |
| <b>Il Dio debole.....</b>  | <b>30</b> |
| Novità o continuità con il passato.....                            | 31        |
| <b>Il Dio Pathos .....</b>   | <b>32</b> |
| Novità o continuità con il passato.....                            | 34        |
| <b>L’Iddio ambiguo .....</b>                                       | <b>36</b> |
| Novità o continuità con il passato.....                            | 38        |
| <b>Il Dio della continua sorpresa .....</b>                        | <b>40</b> |
| Novità o continuità con il passato.....                            | 44        |
| <b>L’Iddio Creatore .....</b>                                      | <b>45</b> |
| Novità o continuità con il passato.....                            | 47        |
| <b>Conclusione.....</b>  | <b>49</b> |
| <b>SECONDA PARTE - ESIGENZE CHE HANNO RICHIESTO IL CAMBIAMENTO</b> | <b>54</b> |
| <b>La morte di Dio .....</b>                                       | <b>54</b> |
| <b>Le speranze deluse .....</b>                                    | <b>55</b> |
| <b>Le nuove tecnologie e il consumismo .....</b>                   | <b>56</b> |
| <b>La “privatizzazione della religione personale”.....</b>         | <b>57</b> |
| <b>Dall’istituzione all’associazione .....</b>                     | <b>59</b> |
| <b>Sintesi.....</b>  | <b>60</b> |
| <b>CONCLUSIONE .....</b>   | <b>61</b> |
| <b>Prospettive future.....</b>                                     | <b>61</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA .....</b>  | <b>65</b> |

## INTRODUZIONE

Da sempre l'uomo si è interrogato su se stesso, sulla sua origine, su cosa gli riservi il futuro. Di fronte a questi interrogativi si colgono dei sentimenti opposti ed è quasi naturale avvertire la presenza di un Essere diverso da sé, un qualcuno al di là di tutto ciò. Dio è un po' il terzo incomodo e molte volte si rivela un tormento dell'animo umano. Esiste una piccola domanda, densa di desiderio di risposta: Quale Dio? Per Eraclito Dio era *“giorno e notte, inverno ed estate, guerra e pace, sazietà e fame, e muta come il fuoco quando si mischia ai profumi odorosi, prendendo di volta in volta il loro aroma”*.<sup>1</sup> Quale Dio? *“Il Dio violento, castigatore, tiranno, oppure così indulgente da non interessarsi dell'uomo; un Dio senza volto né nome, con tutti i volti e i nomi con cui l'uomo lo chiamo o lo immagina?”*<sup>2</sup> Anche noi ci siamo proposti di trovare una risposta a questo quesito aggiungendo l'espressione *“nella postmodernità”*, esprimendo così un confine della nostra ricerca sul volto di Dio. Il confronto con la cultura *“è un compito che accompagna il cammino del popolo di Dio in ogni tempo ed in ogni luogo”*.<sup>3</sup>

Per evitare equivoci premettiamo che la riflessione che intendiamo intraprendere ha come presupposto che Dio esiste e che le persone interessate alla nostra riflessione credono già in Dio. È nostra intenzione scoprire nella maggior parte di coloro che oggi credono, nell'Occidente, qual è il volto di Dio prediletto, accarezzato, temuto, e tentare, per quanto possibile, di cogliere il perché un autore preferisca un volto a differenza di un altro. Le persone che credono in Dio si potrebbero dividere, secondo il tipo di Dio, in due categorie: la prima è che *“Egli sia aldilà del bene e del male”*; la seconda, contraria a questa, è che Dio *“sia certamente 'buono' o 'giusto', un Dio che prende posizione”*. La prima s'identifica col panteismo, e grazie a Hegel è arrivata a noi probabilmente dagli induisti. L'altra posizione è sostenuta da ebrei, islamici e cristiani.<sup>4</sup> Naturalmente una descrizione panteista di Dio porrebbe fine a tutti i quesiti, perché se tutto è Dio e quindi buono si tratta semplicemente di trovare il significato positivo di ogni cosa, e questo dipenderà solo da noi. Quando invece si ritiene, come fanno i cristiani, la veridicità della creazione, lo spazio e il tempo, i colori e i gusti, il caldo e il freddo, ecc... tutto questo pone un forte quesito: ma se Dio è buono, e la creazione era perfetta, perché tutto è finito così male? Qualcuno potrebbe filosofeggiare e chiedere come si fa a sapere cosa sia bene o male. Non lo sappiamo. Capiamo solo che di fronte al male, alla sofferenza, alle

---

<sup>1</sup> Eraclito, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983, frammento B 67.

<sup>2</sup> Giorgio Basadonna, *Quale Dio?*, Paoline, Milano 2002, p. 5. Seppure la domanda potrebbe essere ampliata per dare visione di ogni possibilità di volto proposto nella postmodernità, essa coglie in se le principali caratteristiche postmoderne che potremo cogliere nel modo d'immaginare il volto di Dio nelle pagine a seguire.

<sup>3</sup> Leonardo De Chirico, *Modernità e postmodernità*, in Studi di Teologia, Anno VIII, 1997/1, N° 17, CLEUP, Padova, p. 1.

<sup>4</sup> Clives S. Lewis, *Scusi, qual è il suo Dio?*, Edizioni GBU, Roma 1981, p. 58.

guerre, noi ci sentiamo come pesci fuor d'acqua ed è questa sensazione che ci impone di riflettere e ci rende determinati nella ricerca di risposte.

Dopo la presentazione di ogni volto da noi considerato, cercheremo brevemente, sotto il titolo di “*Novità o continuità con il passato*”, di scoprire se il pensiero dell'autore apporti dei cambiamenti rispetto alle visioni tradizionali. Nella seconda parte del presente lavoro, più breve, ci chiederemo quali esigenze hanno richiesto un cambiamento, l'aggiunta o l'invenzione di un nuovo aggettivo che descriva il volto di Dio. Ci chiederemo se si tratta di un cambiamento sostanziale oppure di una semplice revisione di linguaggio; tutto ciò per tradurre Dio all'uomo contemporaneo. Nell'ultimissima parte cercheremo di ipotizzare lo sviluppo del soggetto nel prossimo avvenire.

Abbiamo scelto di prendere in considerazione alcune delle immagini particolarmente considerate e visitate nel periodo presente. Non abbiamo la pretesa di aver individuato gli autori più importanti, e la nostra presentazione, lo ribadiamo, riguarda soltanto il mondo occidentale.

Prima di entrare nel merito della questione è proficuo dedicare un paragrafo a comprendere l'espressione *volto* presente nel nostro titolo. Col semplice ausilio di un vocabolario della lingua italiana<sup>5</sup> si può acquisire già un importante dato sulla parola *volto*: essa è definita come “*viso*”, “*faccia*”. Ciò ci fa comprendere che il termine è applicabile solo all'essere umano e non agli animali (che hanno un “*muso*”) o alle cose (che invece hanno una “*superficie*”). Il volto è proprio dell'uomo, anche se tutto ciò che esiste può mostrare, in senso figurato, il proprio volto. Sfogliando lo stesso vocabolario, alla voce “*viso*” leggiamo: “*volto, faccia*”. Diremmo allora che il volto ha un'espressione che è il viso. Al punto secondo traduce l'espressione volto con “*aspetto esteriore, modo di presentarsi*”, “*carattere, natura*”. Un altro dizionario<sup>6</sup> aggiunge l'espressione “*maschera*”. Possiamo ora approfondire meglio il significato di volto. Considerando un certo “*carattere*” o “*natura*”, nel desiderio di esporre questo “*volto*” non possiamo che esternare le considerazioni di quel carattere, in base alla natura che gli abbiamo attribuito. Il volto, che l'artista riflette, con la maschera plasmata, è quello che egli o altri vogliono mostrare.

Dunque, il “*volto*” è l'immagine, lo specchio, la rappresentazione della persona: la rappresentazione di ciò che vorremmo essere. Considerato in questi termini, non è possibile parlare di volto oggettivo di Dio. Esso sarà sempre rappresentazione, immagine, maschera, sia di quello che riusciamo a cogliere del suo essere, che di quello che vorremo lui fosse. Pertanto, cogliere il volto di Dio nella postmodernità, è il tentativo di cogliere le rappresentazioni che oggi si danno di Dio che altro non è, per noi, che il risultato di ciò che con la nostra griglia di sensibilità, riusciremo a cogliere nelle rappresentazioni degli altri. Anche la Bibbia è piena di

---

<sup>5</sup> *Dizionario Garzanti di Italiano*, Garzanti Editrice, Milano 1998, p. 1405.

<sup>6</sup> Giacomo Devoto e Gian Carlo Oli, *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1993, p. 2127.

volti di Dio, ma il più delle volte sono maschere che gli uomini hanno costruito in base alle loro sensibilità. Una volta anche Dio si è “*mascherato*” in una persona con l’intento preciso di rivelarsi al mondo terrestre, ed è proprio in quella rappresentazione che possiamo cogliere il “*volto*” di Dio, o meglio la rappresentazione che egli vuole dare di se stesso.

## Prima parte - VISIONI CONTEMPORANEE DI DIO

Nel libro *“Dio che viene all’uomo”*, Joseph Moingt, seguendo i mutamenti che hanno portato *“dal lutto allo svelamento di Dio”*, osserva che oggi nella teologia si cerca d’identificare Dio col Cristo. Questo mutamento può essere colto nella novità del linguaggio utilizzato per descrivere Dio. Moingt elenca le *“espressioni favorite: croce, morte di Dio, umanità di Dio, sofferenza, impotenza di Dio, amore”*.<sup>7</sup> Tutte sono d’origine biblica, *“salvo che danno un suono strano, quando lette a proposito di Gesù, sono subito comprese come riferite a Dio: sofferenza, impotenza... Sta qui la grande novità nella quale il pensiero della fede si sente obbligato ad impegnarsi”*. Nasce un nuovo linguaggio che prende la sua necessità da un *“esigenza di etica”* e ciò in una *“rivendicazione di giustizia”* secondo la quale sembra giusto *“far condividere al Padre le sofferenze che egli non risparmia a suo Figlio, e al Creatore quelle alle quali egli abbandona le sue creature”*.<sup>8</sup> Risulta necessario dunque, come molti teologi si sono apprestati a fare, aggiungere aggettivi accanto a quelli soliti, oppure trovarne di nuovi; spesso si trattava di aggettivi solitamente attribuiti a Gesù, al Cristo-uomo. Avremmo modo di visitarli man mano che andremo avanti nella nostra riflessione.

Giorgio Basadonna afferma che *“cercare Dio è compiere lo stesso cammino per cercare se stessi”*, perché l’ipotesi religiosa *“nasce sempre da un’analisi leale e coraggiosa di se stessi”*.<sup>9</sup> Traducendo, diremo che, in seguito ai fatti della modernità, il postmoderno, nell’analizzare se stesso, delinea un volto di Dio.

Questo capitolo è volutamente impostato in modo da capire il pensiero di alcuni autori e dell’immagine di Dio che essi cercano di presentare. I volti li presenteremo senza metterli a confronto, con lo scopo di mantenere integro il quadro del pensiero degli autori citati, assieme alle loro argomentazioni in modo lineare. Segue, poi, una parte descrittiva che non vuole indicare il nostro pensiero, ma identificarsi con quelli descritti, nello sforzo di tradurre la loro presentazione del volto di Dio. La scelta delle immagini prospettava una selezione arbitraria ma necessaria; il criterio utilizzato è stato quello di trovare quelle più significativamente visitate dal contemporaneo. Il quadro di riferimento è quello occidentale, europeo, seppure la condizione postmoderna implichi - grazie alle tecnologie avanzate di comunicazione - la difficoltà di cogliere il luogo natale di un’idea. Restringiamo il campo anche alle considerazioni degli ultimi anni, seppur la riflessione sia iniziata da sempre; nel passato era però mancato il precedente della globalità e della possibilità di riscontrare idee scaturite dalla mente di un professore africano in rete con un gommista occidentale, un guru, un rappresentante del

---

<sup>7</sup> Joseph Moingt, *Dio che viene all’uomo*, Queriniana, Brescia 2005, p. 406.

<sup>8</sup> Joseph Moingt, *Dio che viene all’uomo*, pp. 406- 407.

<sup>9</sup> Giorgio Basadonna, *Quale Dio?*, p. 13.

Vaticano, un giornalista, un sociologo ateo ... tutti capaci di comunicare in tempo reale, di avere informazioni su tradizioni religiose – sociologiche – filosofiche – esistenziali, sconosciute fino ad allora. Lo limitiamo anche alla bibliografia a noi disponibile ed allo spazio fisico di questa tesi.

Alla fine di ogni presentazione – che rappresenta un autore – cercheremo nella parte finale di ogni capitolo, d'identificare la *novità* del volto descritto oppure la sua *continuità* con le presentazioni passate, siano esse presenti nella filosofia e/o nella teologia. Utilizzeremo principalmente le obiezioni o gli apprezzamenti degli stessi autori a proposito del volto in questione.

Entriamo, ora, in una giungla di volti, notturni e diurni, buoni e cattivi, insieme nello stesso terreno ideologico. Potremmo scorgere il volto del Dio d'amore infinito, dell'orrore tremendo, il Dio mediatico, quello del buio dei monasteri, quello delle chiese, o quello filosofico, sociologico ed esistenziale.

## ***Il Dio sconfitto***

“...gli sconfitti sono dalla parte di Dio, la parte di Dio è la sconfitta”<sup>10</sup>  
“Il Dio delle sconfitte può servirci, perché è il nostro modello, l’unico modello di cui possiamo ancora sperare di disporre”.<sup>11</sup>

Questo volto che vorremmo presentare è descritto da Sergio Quinzio, nel libro *La sconfitta di Dio*. Pare che ognuno narri la storia in base alla prospettiva del proprio vissuto. Da questo non è escluso Quinzio il quale ha subito il dramma della perdita della giovane moglie; in seguito ha dedicato il suo tempo a trovare delle risposte, forse anche delle speranze, per sopravvivere. Quinzio, riferendosi a Dio più precisamente e non solo alla religione in generale, pensa: “... perché o Dio parla, e allora lo si ascolta, o si parla a Dio, pregando, ma non si parla di Dio. Per noi comunque, e certo non soltanto oggi, il divino non può più essere l’orizzonte, ma tutt’al più il problema. Di Dio siamo condannati a parlare... parlare di Dio è possibile... anch’io, dunque parlo di Dio”.<sup>12</sup> Quinzio, prima che il dramma lo cambiasse, avrebbe fatto a meno di esprimersi sull’argomento; tuttavia nella storia di ognuno arriva sempre un momento in cui si sente il bisogno di rispondere a quesiti decisivi. In questo libro l’autore si prefigge di dimostrare, attraverso le promesse presenti nelle Scritture, che Dio è stato frequentemente, o quasi sempre, sconfitto nelle sue buone intenzioni. Ciò perché non vuole e non può accettare l’idea che un Dio onnipotente potesse restare indifferente, mentre sua moglie Stefania combatteva per un altro attimo di vita. Non basta più ribadire che gli altri, gli uomini, non erano pronti, sufficientemente fedeli, che non volevano queste promesse; “È facile dire che queste promesse sono ‘superate’, che appartengono a un momento remoto della ‘pedagogia divina’ attraverso il quale Dio innalza il popolo dei suoi fedeli alle verità spirituali, di cui i beni temporali sarebbero soltanto un simbolo”.<sup>13</sup> Infatti, così “... fin dai primi secoli della Chiesa, di tutti questi passi e di ciascuno isolatamente venne fatta una lettura allegorica, secondo la quale i beni ‘materiali’ promessi nell’Antico Testamento (come se fosse solo ‘materiale’ vivere senza angoscia sulla propria terra e vedere nella pace la propria sposa, i propri figli e i figli dei propri figli!) non sono che un simbolo dei beni spirituali promessi ai beati nell’eternità celeste”.<sup>14</sup> Questa è una lettura “ellenizzante”.<sup>15</sup> Non solo l’Antico Testamento, ma anche “i Vangeli, e in generale il Nuovo Testamento, sono stati ben presto letti secondo una pre-comprensione di tipo neoplatonico, e il loro significato è stato trasposto”.<sup>16</sup> Sostiene che Gesù, nella sua vita, offriva alle persone una liberazione fisica e spirituale,

<sup>10</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992, p. 53.

<sup>11</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 66.

<sup>12</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 13.

<sup>13</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 19.

<sup>14</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 21.

<sup>15</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 21.

<sup>16</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 21.



conferiva loro *Shalom*; che nel mandare i suoi discepoli ad evangelizzare egli chiede loro di dare risposta ai bisogni delle persone, guarendo, risuscitando i morti, cacciando i demoni, accordando dignità ai lebbrosi, mondandoli (Mt 10: 7-8); che le beatitudini di Gesù riguardano anche la realtà terrestre e non solo una soddisfazione spirituale;<sup>17</sup> che “*nel vangelo di Marco, Gesù innanzitutto è un potente mago, e ovunque nei vangeli le guarigioni che opera sono il segno dell’irrompere della potenza salvifica di Dio (Mc 9: 35)*”.<sup>18</sup> Quinzio insiste a gridare che Dio promette la salvezza della carne, non solo dello spirito e dell’anima. Si è continuato a spiritualizzare tutto, anche i primi cristiani lo hanno fatto<sup>19</sup> interpretando la “*resurrezione in senso puramente spirituale, mistico, come già operata dal battesimo*”. Paolo, dal canto suo, congiunge in Rm 8: 19-26 “*la prospettiva delle più antiche Scritture ebraiche, ancorata all’immediata realizzazione delle attese nell’attuale esistenza ‘naturale’ e ‘mondana’, con quella profetica, messianica e apocalittica che il Nuovo Testamento fa propria*”.<sup>20</sup> A Quinzio preme molto evidenziare l’urgenza della salvezza, espressa nelle promesse di salvezza della carne<sup>21</sup>, del ritorno imminente di Cristo.<sup>22</sup> Quindi, se le promesse di Dio sono fatte alla carne, la carne non può che esigere l’immediato compimento.

Dopo aver documentato con diversi passi biblici che ci sono molte promesse non adempite, Quinzio pone un quesito: “*Vogliamo continuare per altri millenni a giocare al gioco di Dio che non ci aiuta perché non meritiamo e dell’uomo che non è in grado di meritare nulla senza il suo aiuto?*”<sup>23</sup> Qual è la causa dell’inadempimento<sup>24</sup> di queste promesse? È evidente che “*la storia di Dio è, fin dalla prima pagina della Bibbia una storia di sconfitte*”.<sup>25</sup> Si tratta dunque di un Dio debole, così com’è presentato dalla cabbalistica ebraica.<sup>26</sup> Infatti, “*Dio, secondo la tradizione ebraica, non è l’Essere, ma piuttosto il go’el, il ‘vendicatore’, il redentore delle ingiustizie dell’essere*”.<sup>27</sup> Inizia quindi a descrivere i tratti del volto di questo Dio sconfitto, debole, citando Scholem e Jonas per affermare un Dio che “*diviene*” completo

<sup>17</sup> Ad esempio l’affermazione: “*gli umili erediteranno la terra*”.

<sup>18</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, pp. 21-23.

<sup>19</sup> Vedi: 2Tm 2: 18.

<sup>20</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, pp. 26 - 27.

<sup>21</sup> Per Quinzio, Rm 8: 19-26 “*mantiene intatto l’orizzonte della salvezza come orizzonte concreto, visibile e tangibile... ma consente nello stesso tempo di misurare un drammatico allontanamento*”, p. 28.

<sup>22</sup> L’autore pone in contrasto i molti testi del Nuovo Testamento in cui si parla dell’ultima ora. Del ritorno imminente di Cristo; del “*noi lo vedremo*”; “*vado a preparare per voi*”, ecc, con l’evidenza della storia. Con il fatto che l’attesa della generazione di Gesù è diventata nostra ormai da due millenni, e di fronte a tale attesa possiamo consolarci con il pensiero di Pietro (2Pt 3: 11-12) del dover/poter affrettare noi la venuta. La domanda di Luca (Lc 18: 8) che termina la parabola del giudice cattivo ci pone di fronte ad una responsabilità condivisa del ritardo: la nostra poca fede e la volontà del giudice di ritardare.

<sup>23</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 38.

<sup>24</sup> Quinzio considera che “*le promesse procrastinate per millenni sono dunque, di per sé, delle promesse non mantenute, delle promesse fallite. Resterebbero tali, anche se dovessero compiersi in questo istante...*”, Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 39.

<sup>25</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 39.

<sup>26</sup> Quinzio, chiarisce che “*il contrarsi cabbalistico di Dio non consiste nella concentrazione della sua potenza in un luogo, come nel tempio di Gerusalemme, ma nel suo ritirarsi dal luogo: il luogo esiste dal momento in cui Dio si ritrae*” si tratta dunque di ... “*un autolimitarsi di Dio*”, Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 40.

<sup>27</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 42.

“nel tempo”;<sup>28</sup> che, “in Cristo si percepisce come una preda, e cioè come fosse il frutto di una rapina, il proprio essere Dio”; che “ama, nella vita non ciò che è forte e necessario, ma ciò che è debole e mortale, bisognoso di consolazione”;<sup>29</sup> un Dio che “è separato da se stesso, lacerato nei confronti di ciò che costituisce la pienezza della propria divinità”; Dio che, restando all’Apocalisse, avrà la regalità, il regno e la vittoria definitiva; ma “questo è detto profeticamente, nella fede, nella speranza delusa da millenni”; un Dio che “deve misteriosamente pervenire alla propria divinità attraverso la lacerazione e la sconfitta”.<sup>30</sup>

Dio è sconfitto perché la storia della terra è una storia di fallimenti. Una storia documentata nel libro-guida della spiritualità e dell’alleanza, la Bibbia. Le Scritture presentano solo due capitoli in cui si può parlare di “buono” e “molto buono”, già dal terzo vi è la caduta, al quarto si assiste già al primo omicidio, al sesto al diluvio universale. Gesù stesso nacque per vivere una vita breve e poi morire da lì a poco. Gesù morì sulla croce, gridando dal dolore, e in solitudine. Egli conobbe le angosce della morte, e la discesa agli inferi (Ef 4: 9; 1Pt 3: 19). Dio stesso sprofonda ed annichilisce, è messo in croce.<sup>31</sup> Nondimeno, “le cose appaiono meno insensate se si osa sperare che ciò che ‘accade’ procede da Dio, ma da un Dio che non ha il dominio assoluto su ciò che ha creato”.<sup>32</sup>

Questo Dio, decide allora di salvare non solo i vittoriosi, ma passando dalla giustizia alla misericordia “si accontenta dell’uomo così com’è che non può non commettere il male (Ger 13: 23), e promette di dargli per pietà quello che non potrebbe conseguire secondo giustizia. Ma anche in questo perdono vi è una delusione, una sconfitta di Dio” perché “il Padre fa cadere sul Figlio, il perfetto innocente, tutto il peso della sua giustizia” ed è solo “in questo terribile modo si congiungono, in Gesù Cristo, la giustizia e la misericordia di Dio”.<sup>33</sup> Anche la storia di Gesù, per Quinzio, sembra una storia di continui fallimenti per Dio. Con l’incarnazione “Dio perde in Gesù la stessa coscienza di essere Dio”. Il primo effetto di questa nascita straordinariamente salvifica sarà la “strage degli innocenti”. Tutti aspettavano dal Messia la realizzazione di una vita piena, ma “non essendo venute la giustizia e la pace del regno di Dio, l’annuncio cristiano è diventato l’annuncio della ‘morte di Dio’...Il grido di Nietzsche è sembrato nuovo, ma non era che un’eco del grido di Cristo”.<sup>34</sup> Infatti, molti testi testimoniano

---

<sup>28</sup> “Scholem ha notato che la concezione biblica di un Dio vivente non è compatibile con il principio dell’immutabilità di Dio”. Jonas, usa l’immagine di un Dio diveniente, un Dio cioè “che diviene nel tempo” anziché possedere un essere completo, sempre identico a se stesso, nell’eternità. Del resto la tradizione ebraica ha parlato dell’unificazione di Dio con la sua Shekhinah, la sua presenza nel mondo, la sua gloria, interpretata come la sua sposa – soltanto nel futuro, traducendo le parole rivolte a Mosé dal rovetto ardente con “io sono colui che sarà” (Es 3: 14). Mentre noi, traducendo “io sono colui che è”, ne abbiamo fatto un argomento a favore del concetto di Dio “Essere”, in Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 43.

<sup>29</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 47. Come afferma Paolo, Dio “ha scelto ciò che non è” (1Co 1: 28).

<sup>30</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 49.

<sup>31</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, pp. 50-59.

<sup>32</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 51.

<sup>33</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, pp. 54-55.

<sup>34</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 56.

che sulla croce Dio è morto.<sup>35</sup> Se Gesù era Dio, allora sulla croce non è morto solo un uomo, ma anche Dio.

La resurrezione è un trionfo che però “*conserva una macchia cadaverica*” e “*non ha mai cancellato, nel cuore dei fedeli, l’immagine del Crocifisso*”.<sup>36</sup> Dopo la resurrezione la storia si ripete, Dio continua a fallire.<sup>37</sup> A cosa può essere utile un Dio sconfitto? Per l’autore “*il Dio delle sconfitte può servirci, perché è il nostro modello, l’unico modello di cui possiamo ancora sperare di disporre*”.<sup>38</sup>

Il Dio sconfitto presentato da Quinzio è il Dio dell’alleanza, coinvolto nella storia degli uomini, un Dio che combatte fino all’ultima lotta in cui tutto si deciderà. Il Dio che spera di salvare molti e di salvarsi. Il Dio che “*si è offerto a noi, che aspetta da noi la salvezza, è un Dio che dovremmo perfettamente amare, ma ci ha reso troppo stanchi, delusi, infelici per poterlo ancora*”. L’unica speranza che Dio ha, e che noi abbiamo, è l’impegno dello Spirito Santo e la sua vittoria nell’umanità.<sup>39</sup>

## **Novità o continuità con il passato**

Nel volto di Dio descritto da Quinzio possiamo notare una certa rottura, quasi una rabbia, col Dio descritto in precedenza. Egli dichiara che alcuni volti divini sono – non soltanto sbagliati o strampalati ma – idolatrici.

In Quinzio non c’è una significativa continuità con il modo precedente di credere in Dio. Il nostro autore antepone in realtà questo volto del *Dio sconfitto* all’immagine “*idolatrica*” presentata da tanti cristiani. Idolatra, perché ha cercato di evitare, ad esempio, tutti i testi del Nuovo Testamento<sup>40</sup> dove Dio è altrettanto violento che nell’Antico allo scopo di evitare di affermare un “*Dio coinvolto*”, tanto meno in una guerra (che per sua natura presenta anche la possibilità di sconfitta).<sup>41</sup> Il Dio debole e sconfitto di Quinzio è quello che si “*sporca le mani*”; a differenza del Dio onnipotente che non vuole intervenire nello svolgimento della storia, è un Dio d’amore che tollera e prova con sofferenze immani quelli che ama; Quinzio preferisce un Dio debole e sconfitto ma presente nella storia, che sa cos’è il dolore, che è vicino e presente alla storia umana. Un Dio che non è separato della sua e nostra salvezza.

<sup>35</sup> Ad esempio: At 20: 28; Col 2: 9; Gv 14: 9. 1: 1-14.

<sup>36</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 62.

<sup>37</sup> Per Quinzio, questo lo testimonieranno i dannati, ma anche la sofferenza di oggi è per lui una sconfitta Dio.

<sup>38</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 66.

<sup>39</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 104.

<sup>40</sup> Mt 11: 12; Lc 16: 16; Ef 6: 12; 1Co 15: 24-26; Ap 16: 19.

<sup>41</sup> Questo perché “*l’orizzonte della guerra è proprio l’opposto dell’orizzonte filosofico e teologico dell’essere, che eternamente è, da sempre già tutto necessariamente dato nel suo principio*”. L’orizzonte della guerra “*è l’orizzonte del rischio supremo, il più radicale degli orizzonti temporali e storici, quello in cui tutto viene messo in gioco e tutto viene esposto a destini contrari*”... “*non c’è nessuna guerra laddove non si dia, al tempo stesso, la possibilità della vittoria e la possibilità della sconfitta*”. Se Dio è in guerra, allora vuol dire che “*nessun esito è già prestabilito, che la Signoria di Dio sul mondo e la sua stessa divinità non sono garantite per nulla*”, Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 93.

Il volto di Dio appare idolatra perché *“hanno sempre cercato di razionalizzare, giungendo a identificare Dio della Bibbia con il Dio di Aristotele, e dissolvendosi così l’uno nell’altro fino a rendere totalmente impensabile e inimmaginabile dell’uomo moderno il divino in qualunque sua forma”*,<sup>42</sup> mentre il Dio della Bibbia può e desidera rivelarsi.

Idolatra, dunque, perché *“si è compiuto un completo capovolgimento”*<sup>43</sup> di quella che era stata l’originaria istanza ebraico-cristiana. *L’incombere della colpa, del peccato, del castigo e della dannazione eterna finisce per prendere il posto del patto dell’alleanza di Dio con l’uomo, della promessa di vita, di pace, di gioia*”.<sup>44</sup> E oggi, noi *“non possiamo più credere nel Dio che esige un infinito prezzo di sangue e di lacrime per dare una salvezza che nessuno ha ancora visto con i suoi terrestri occhi”*.<sup>45</sup> La descrizione di un Dio d’amore nella modernità passava attraverso l’enfasi posta sul sacrificio di Cristo, visto come un riscatto, a prezzo di sangue, che il Dio d’amore richiedeva per offrire salvezza. Quinzio richiama invece l’attenzione al Dio dell’Alleanza, a colui che non fa tutto da sé, ma si trova in un rapporto scelto in cui desidera il bene dell’umanità non la sua dannazione.

Idolatra perché, *“la modernità è lo pseudo – Cristo, l’Anticristo”*.<sup>46</sup> Dove si vedono *“segni della totale storicizzazione anticristianità che sfociano nella consumazione del senso stesso della storia”*. Fra questi si possono enumerare:

- per primo, la *pseudo - redenzione*, che non prende sul serio il problema del male e dove *“l’uomo contemporaneo vuol vivere tutto nel presente, e questo appartiene alla contraffazione anticristica della pienezza messianica”*;
- secondo, la *tecnica*, come unica via di salvezza – imposta attraverso la vaccinazione, la tv, l’automobile;
- terzo, la *consumazione* della parola che segna un suo svuotamento per il silenzio di Dio.

Oggi può capitare che chi non crede in Dio e nella sua legge imponga la fedeltà a Dio.<sup>47</sup>

Il volto del Dio sconfitto è anche in contrapposizione con l’orgoglio moderno e la sua

---

<sup>42</sup> Quinzio spiega così la differenza fra un Dio essere e un Dio coinvolto: *“Ci sembra ferrea la logica dell’essere- che necessariamente o è o non è- quando l’applichiamo a Dio presumendo, di fatto, di poterlo incastrare nell’alternativa dell’esserci e del non esserci. Che Dio sia o che non sia, è un problema che, per il fatto stesso che Dio debba comunque stare al interno di questa alternativa che noi poniamo, consideriamo risolto. E le due soluzioni, apparentemente antitetiche, sono in definitiva identiche, in quanto la domanda stessa viene abolita. Se infatti diciamo che Dio c’è, diciamo che le cose di no in ultima analisi come lui le ha volute e decise, e cioè che sono come sono perché devono essere tali; se diciamo che non c’è Dio, diciamo pressappoco la stessa cosa: non c’è nessun altro modo in cui le cose debbano o possano essere, le cose, insomma, sono così come devono essere. Ma se invece Dio è coinvolto, come è scritto nella guerra, allora la vittoria o la sua sconfitta, il suo salire sul trono del suo regno o il suo non salirci più, in definitiva anche l’esserci o non esserci di Dio, tutto ha senso o non ha senso solo nell’esito della lotta. Dio è la salvezza di Dio, non c’è nessun Dio separato dalla sua e nostra salvezza”*, Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 95.

<sup>43</sup> Con Agostino nella sua teologia dell’umanità come *massa damnationis*.

<sup>44</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 76.

<sup>45</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, pp. 76-77.

<sup>46</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, pp. 79-80.

<sup>47</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, pp. 81-85.

arroganza nell'affermare la possibilità di realizzare la salvezza dell'umanità grazie alla tecnica, al progresso, alla moralità umana.

La novità del volto del Dio sconfitto è rappresentata principalmente dalla visione di un Dio alleato con l'umanità, che assieme ad essa subisce delle sconfitte, ma che spera e si adopera per la salvezza. È nuovo il tentativo di parlare di Dio in termini umani che offrono senso e possibilità di rivelazione. Tale visione offre risposte meno misteriose.

Nella fede il Dio sconfitto ha senso, ma anche questa affermazione non è che un atomo di fede. Ma *“finché la fede sussiste, la tenerezza, la pietà, la speranza della salvezza, anche se fossero destinate al più radicale scacco, sono piene di senso”*.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, pp. 98-99.

## ***L'Iddio dell'onnipotenza povera***

*“Il Dio potentissimo che ha creato i cieli e la terra è dovuto scendere con noi nell'afflizione, ha il volto insanguinato e combatte, fino all'ultimo, una battaglia che potrebbe anche perdere. Cerca aiuto”.*<sup>49</sup>

Il secondo volto, molto simile al primo, è descritto da Daniele Garota, nel libro *“L'onnipotenza povera di Dio”*, che dedica al suo maestro Sergio Quinzio. Seppure la terminologia del volto utilizzata è diversa, come anche le immagini utilizzate, la figliolanza d'idee e concetti è molto evidente. Non ci soffermeremo, dunque sulle argomentazioni, ma soltanto sulle particolarità del volto presentato. Il titolo rende perfettamente l'idea del contenuto in cui l'autore cerca di presentare il volto di Dio, descritto in categorie umane: nelle lacrime, nei palmi vuoti, nel sudore e nei gemiti, nello stridore dei denti, nella pazienza ed in altro ancora... Espressioni che pongono in questione due immagini di Dio: *“l'onnipotenza”* e la *“debolezza”*. Garota dichiara che *“il Dio biblico in cui fermamente credo si è manifestato nell'inimmaginabile potenza, ma che – per noi cristiani soprattutto- nell'altrettanto inimmaginabile impotenza”*.<sup>50</sup> Gesù fu mandato dal Padre a regnare, ma fu inchiodato in croce. Per l'autore, è importante capire la *“potenza del male che costringe Dio a percorrere le vie più terribili, quelle che mai avrebbe voluto conoscere”*, e se Dio in Gesù avesse rifiutato la croce sarebbe finito nella mani di Satana.<sup>51</sup> Seguendo questa linea di pensiero arriva ad affermare che la sofferenza, nata dal Diavolo, sia la prova che scagiona Dio ed i suoi figli, senza cui l'uomo non può dimostrare di amare Dio, come Gesù non avrebbe potuto dimostrare di amare abbastanza l'uomo. Qui la sofferenza dei cristiani è il compimento di quella di Cristo, è la vittoria di Dio. La sofferenza, per sua natura, è ingiusta, ma il credente che segue l'esempio di Dio e non si ribella cercando di farsi giustizia, dimostra di aver fiducia anche in un Dio onnipotente che un giorno farà giustizia. Dio tuttavia è libero d'intervenire nella Storia e quando si manifesta la sua onnipotenza ciò è evidente. Le Scritture ci raccontano momenti in cui Dio si è manifestato nella sua ira. Con questi episodi Garota vuole affermare *“l'onnipotenza”* di Dio, certo *“povera”* perché condizionata da un modo d'essere: Padre. Padre buono. Così *“ira e misericordia scaturiscono dallo stesso cuore affranto di Dio”*.<sup>52</sup> E il buon Padre che salva, *“non può essere quello che prevede tutto e tutto alla fine, come niente fosse, riaggiusta. Il Dio buono della salvezza è il Dio che reca in sé la possibilità del dolore e del fallimento, perciò dietro il suo gesto di collera c'è sempre un misericordioso ripensamento... Dio si pente poi si adira e poi torna a pentirsi di essersi adirato. Il Dio dell'ira*

---

<sup>49</sup> Daniele Garota, *L'Onnipotenza povera di Dio*, Paoline, Milano 2001, p. 127.

<sup>50</sup> Daniele Garota, *L'Onnipotenza povera di Dio*, p. 11.

<sup>51</sup> Daniele Garota, *L'Onnipotenza povera di Dio*, p. 115.

<sup>52</sup> Daniele Garota, *L'Onnipotenza povera di Dio*, p. 163.

*è anche il Dio crocifisso, il Dio che ha un estremo bisogno dell'uomo, il Dio che non può più vivere senza l'uomo, senza un popolo che lo ami ... (Mi 6: 3)".<sup>53</sup>*

Dunque, questo Dio, è molto simile a quello di Quinzio. Egli è altrettanto umano quanto quello di Quinzio, è altrettanto debole e bisognoso dell'aiuto dell'uomo per "salvarsi"; è altrettanto insicuro dell'esito della guerra per la salvezza dei suoi. È il Dio che cerca e vuole essere cercato, che consola e vuole essere consolato. L'unica certezza è la fede che Dio potrà manifestare la sua onnipotenza. Attributo che oggi non possiamo cogliere, ma solo credere e sperare.

### **Novità o continuità con il passato**

Come Quinzio, anche Garota, nega le visioni passate del Dio che tutto può e che tutto sa, e che tutto terminerà in bellezza. La novità sta nell'attribuire all'uomo un ruolo importante nella salvezza, attraverso l'impegno del cristiano nella continuazione della sofferenza di Cristo, come dimostrazione d'amore verso Dio, come prezzo di credibilità. L'uomo che vive in una presenza/assenza di Dio e che di fronte alle insicurezze della vita continua ad amarlo, dimostra all'universo che Dio è buono ed affidabile, e questo rappresenta la vittoria di Dio contro il Male.

Per quanto riguarda l'onnipotenza divina, la novità è data dal considerare tale attributo non nel suo Essere assoluto, ma nella debolezza della fede. Garota unisce all'idea di *onnipotenza* presente in tutte le epoche, ma poco frequentata oggi quando si parla di Dio, un aggettivo *povera* che lo limita. L'onnipotenza per il credente non è una certezza, ma una speranza di fede. Questo modo di vedere è molto diverso perché guarda Dio non dal punto di vista razionale, in cui importante è *l'essere* di Dio, ma dal punto di vista della fede, dove importante è il *sentimento* della presenza di Dio e del suo essere con noi. Le lenti attraverso cui s'individua tale volto divino sono nuove.

---

<sup>53</sup> Sergio Quinzio, *La sconfitta di Dio*, p. 163-164.

## ***Dio come dono di sé***

*“Ama come un folle... al punto da sembrare ingiusto... al punto da negare la propria libertà... al punto di rifiutare la potenza... al punto di farsi uno di noi”.*<sup>54</sup>

Di fronte al dolore provato per la perdita di un figlio, ogni uomo potrebbe gridare con Jacques Duquesne che nessun padre con un po' d'umanità potrebbe “gradire” la morte del figlio. La “*grandezza dell'uomo sarebbe quella di scappare da un tale padre, fosse pure Dio*”.<sup>55</sup> L'autore<sup>56</sup> decide di mettersi a studiare ed approfondire in un nuovo libro, “*Il vero Dio di Gesù*”, l'immagine di Dio presentata dal figlio, convinto che, come scrive nel sottotitolo, “*Dio non avrebbe mai lasciato morire suo figlio sulla croce*”. Apre il suo lavoro affermando che spesso le persone hanno un'immagine di Dio così certa che “... *sono sedotti, hanno la fede. Fedi molteplici. Certo differenti*”. Ma il volto di questo Dio di Gesù mantiene per molti un velo, “*è incomprendibile: il Dio di Gesù è radicalmente differente da ciò che fino ad allora gli uomini pensavano che fosse la divinità, dall'idea che della divinità, ancora oggi, se ne fa spontaneamente la maggior parte dell'umanità*”.<sup>57</sup> Anche i cristiani, come gli ebrei, hanno descritto ed immaginato il loro Dio “*spesso rivestito da molti degli attributi delle divinità antiche .... Tutte e tutti hanno lasciato delle tracce sul volto del Dio di Gesù. Delle tracce che occorre cercare di identificare, una dopo l'altra, per ritornare, per quanto possibile e se ci si riesce all'origine*”. Il libro senza la pretesa di “*esaurire la realtà di Dio, che non si potrà mai conoscere nella sua totalità*” si prefigge di “*aprire delle piste*” per “*cercare di vedere con chiarezza*”.<sup>58</sup>

Duquesne inizia sgombrando il terreno da due di quelle “*tracce*” rimaste sul volto di Dio che derivano da concezioni pagane: l'impossibilità di accettare le due nature di Cristo ed il motivo del sacrificio di Cristo come “*Agnello pasquale*”, al posto degli uomini, e come “*riscatto*” da pagare a Satana o a Dio.

L'incarnazione di Dio, se presa sul serio, mostra che “*Dio – e non un suo messaggero, un suo sostituto, ma Dio stesso – è stato martirizzato come milioni di uomini, di donne e di bambini lo sono stati e lo sono dall'alba dell'umanità. Dio è stato martirizzato e ha accettato di esserlo*”.<sup>59</sup> Volendo riassumere in un'espressione il Dio incarnato potremo dire che “*c'è dell'uomo in Dio; Dio ha dei tratti umani*”. Divenendo uomo egli ha accettato i limiti degli

---

<sup>54</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, Piemme, Casale Monferato 1998, pp. 196-197.

<sup>55</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 170.

<sup>56</sup> Jacques Duquesne è un laico credente che, dopo aver scritto un libro su Gesù, “*Jésus*”, ha ricevuto molti elogi, ma anche molte critiche. L'autore cita soprattutto teologi cattolici, e quando volge lo sguardo verso i protestanti cita solitamente Calvino, a volte Bonhoeffer e pochi altri. È molto attento ai documenti vaticani e offre spesso una voce ebraica, inoltre ha uno sguardo storico acuto e predilige il metodo storico-critico per l'esegesi dei testi biblici.

<sup>57</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, pp. 6-7.

<sup>58</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, pp. 7-9.

<sup>59</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 81.



uomini, quindi *“può avere in sé qualcosa d'imperfetto”*. Si deve, dunque, dire che il Dio che si è incarnato *“è in certo modo impotente”* e che, forse per amore, *“assume i rischi dell'impotenza”*.<sup>60</sup>

Significativa è l'idea di Gesù come *“dono di sé”* e come dono divino, non come *“riscatto”*, *“Agnello pasquale”*, ecc. Duquesne afferma plasticamente: *“Gesù non è – mi si perdoni l'espressione – l'idraulico-stagnino che viene a riparare una perdita, il paracadutista o l'elicottero venuti a recuperare l'uomo in difficoltà. Egli viene a dare un nuovo slancio alla creazione. Anzi, l'incarnazione è una nuova creazione, una ricreazione, una tappa essenziale, prevista e decisa nel momento della creazione”*.<sup>61</sup> L'autore sostiene l'idea di un Creatore che matura nel tempo la sua creazione e l'evento Gesù non è che un momento del progetto in cui *“Dio si è fatto uomo perché l'uomo divenisse Dio”*.<sup>62</sup> Quindi è un Dio d'amore, non certo un Dio fiscale, giudice, tiranno. Seppure tutte le espressioni cristiane parlano di un Dio d'amore, in pratica immaginano Cristo come *“l'idraulico-stagnino”* che è venuto a riparare un rapporto che non andava a causa di un blocco, per il cui scioglimento servivano il sangue di Cristo e la croce.

Questa descrizione di Dio come *“amore”* è oggi una delle più inflazionate. Ma come coniugare quest'amore con l'immagine così diffusa del Dio che tenta, uccide, punisce, fa soffrire i suoi figli per fargli crescere? Circola ancora l'idea di un Dio che ama tentare i suoi figli per *“provare la loro virtù, che uccide i bambini sul nascere perché desidera ‘contare un angioletto in più in cielo’ e che gli ‘piaceva richiamare a sé l'anima del suo servo’”*.<sup>63</sup> A queste risposte si è già ribellato Giobbe quando ha chiamato i suoi amici *“consolatori molesti”* (Gb 16: 2), *“medici da nulla e inventori di menzogne”* (Gb 13: 4). Egli rispose: *“Che cos'è l'uomo che tu ne faccia tanto caso, che tu t'interessi a lui, lo visiti ogni mattina e lo metta alla prova a ogni istante? Quando cesserai di tenere lo sguardo fisso su di me? Quando mi darai tempo d'inghiottire la mia saliva? Se ho peccato, che ho fatto a te, o guardiano degli uomini? Perché hai fatto di me il tuo bersaglio a tal punto che sono divenuto un peso a me stesso? Perché non perdoni le mie trasgressioni e non cancelli la mia iniquità? Poiché presto giacerò nella polvere; tu mi cercherai, ma io non sarò più”* (Gb 7: 17-21). Detto diversamente *“pur nella sua rivolta, Giobbe pensa che continuerà a contare su Dio, che esisterà ancora, per lui, dopo la sua morte”*. Già l'Antico Testamento presenta un *“Dio che si preoccupa sempre degli uomini. Anche del povero Giobbe”*. Negli altri episodi duri e tristi presenti nell'Antico Testamento il Dio d'Israele è diverso da tutti gli altri: egli *“si irritava certo, fu pure tentato, provocando il Diluvio, di distruggerli tutti (ad eccezione di Noe e dei suoi), ma cedeva alle domande degli*

---

<sup>60</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, pp. 90, 93.

<sup>61</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, pp. 94-95.

<sup>62</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 95.

<sup>63</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 101.

uomini, parlava, prometteva, consolava, perdonava”. L’Antico Testamento presenta un Dio pieno di sentimenti umani, vicino e presente nella storia di tutti.<sup>64</sup>

Il Nuovo Testamento inizia con i discorsi di Giovanni Battista che mostra un Dio severo nel giudicare. Gesù nel discorso della montagna (Mt 5-7), ripete spesso una frase: “*Voi avete udito che fu detto agli antichi: ...ma io vi dico*” (5: 21-22), quando poco prima aveva sottolineato: “*non pensate che io sia venuto per abolire la legge o i profeti; io sono venuto non per abolire ma per portare a compimento. Poiché in verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, neppure uno iota o un apice della legge passerà senza che tutto sia adempiuto*” (vv. 17-18). Questa sottolineatura di Cristo non è altro che un messaggio di continuità col passato e, allo stesso tempo, un messaggio d’approfondimento. In Gesù, l’immagine del Padre inizia a configurarsi. Dal modo d’essere di Gesù, come medico compassionevole (Mc 2: 17), “*pieno di grazia e di verità*” (Gv 1: 14), dalle sue parole, come anche quando esprime gli insegnamenti sul monte o quando racconta le parabole, nasce un volto di Dio. Il volto divino dipinto nella parabola del figlio prodigo è quella di un padre che non ha bisogno dell’umiliazione del figlio, per poterlo riabbracciare. L’amore di questo padre è “*immagine dell’amore divino*”.<sup>65</sup> Come scrive Joachim Jeremias commentando questa parabola: “*è così che è Dio, tanto buono, indulgente, pieno di misericordia e traboccante d’amore*”.<sup>66</sup>

Duquesne completa il discorso sull’immagine amorevole di Dio presentata da Gesù affermando che “*l’amore non è un attributo del Dio di Gesù, insieme ad altri attributi, ma l’amore è Dio*”.<sup>67</sup> Sarebbe forse bello fermarsi qui, afferma l’autore, ma bisogna trarre tutte le conseguenze di tale affermazione. Un Dio d’amore “*non può creare un uomo compiuto: un uomo compiuto non sarebbe libero*”. Un’altra conseguenza dell’affermazione “*Dio non è che amore*” è la realtà della Trinità: “*Se Dio non è che amore, non può essere racchiuso in un’unità monolitica; non può essere uno*”. Altrimenti Dio amerebbe se stesso e sarebbe un narcisista. Quindi, in riferimento alla Trinità, conclude che “*se Dio è amore, queste tre persone non possono essere che uguali in ogni cosa*”.<sup>68</sup> Un’altra questione aperta sul “*Dio che non è che amore*” nasce pensando al Calvario. Nelle concezioni arcaiche il sacrificio “*era un’operazione contrattuale*”, dove “*l’uomo, colpevole, doveva farsi perdonare*” e Dio “*impassibile, non si*

<sup>64</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, pp. 103, 106-107.

<sup>65</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 101.

<sup>66</sup> Joachim Jeremias, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 1973, p. 160.

<sup>67</sup> L’autore, riporta un’affermazione di François Varillon per descrivere ciò che intende dire con l’amore è Dio: “*Dio non è che amore... Tutto è nel non è che. Vi invito a passare attraverso il fuoco della negazione, dato che solo al di là di essa realmente si sprigiona la verità. Dio è Onnipotente? No, Dio non è che amore, non venite a dirmi che egli è Onnipotente. Dio è Infinito? No, Dio non è che amore, non mi parlate di altro. Dio è Sapiente? No.... A tutte le questioni che mi porrete, io vi risponderò: no e no, Dio non è che amore*”. Proseguendo la nostra analisi delle conseguenze dell’affermazione “*Dio non è che amore*”, ci scontriamo con il verso della preghiera insegnataci da Gesù: *e non c’indurre in tentazione, ma liberaci dal male* (Mt 6: 13). Qui si delinea una visione di un Dio - esaminatore, molto diverso da quello presentato da Gesù negli atti e le parole. A questo dilemma gli esegeti hanno spiegato che la traduzione di questa frase come riportata sopra è impropria. Si dovrebbe tradurre: “*Non lasciarci cadere sotto il potere della tentazione, ma liberaci dal Male*”, Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 115.

<sup>68</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, pp. 122-123.

*preoccuperà dell'uomo se questo non gli offre nulla in cambio*". Duquesne segue un suo itinerario per dimostrare la sua ipotesi. In essa egli si sofferma a rispondere di cosa l'uomo dovrebbe farsi perdonare, da chi, per chi e cosa centra in tutto questo Gesù e la sua morte. Per risolvere il problema Duquesne riprende la storia biblica dall'inizio e cerca di comprenderlo attraverso la concezione del "peccato originale" e della sua trasmissione genetica.<sup>69</sup> Conclude, in chiave evoluzionista, che se il processo della salvezza è in atto come anche il processo creativo ed evolutivo del mondo, il dogma del peccato originale non sussiste. Non essendo stata una creazione perfetta è impossibile una caduta. Togliendo l'ostacolo del dogma del peccato originale, non si è risposto ancora al come poter coniugare un Dio d'amore con la croce del proprio figlio. Duquesne riprende un'affermazione di Joseph Ratzinger secondo la quale "alcuni testi di devozione sembrano suggerire che la fede cristiana nella Croce rappresenti un Dio, la cui giustizia inesorabile ha reclamato un sacrificio umano, il sacrificio del proprio Figlio. Quanto è diffusa tanto è falsa tale immagine".<sup>70</sup> Il nostro autore fa sua l'idea di

<sup>69</sup> Fa alcune considerazioni a riguardo utili a chi vorrebbe comprendere il percorso del suo ragionamento.

Per primo Adamo non è solo un nome, ma il più delle volte indica il genere umano.

Secondo. Il peccato originale non svolge alcun ruolo nell'economia dell'Antico Testamento e non ne trova appoggio.

Infatti, l'unico parallelo che può trovare lo si trova nel Es 20: 5, dove Dio promette di punire i malvagi fino alla terza e quarta generazione, ma è in contrasto con altre promesse di Dio: "Non si metteranno a morte i padri per i figli né si metteranno a morte i figli per i padri; ognuno sarà messo a morte per il proprio peccato" (De 24: 16); oppure: "La persona che pecca, quella deve morire; il figlio non porterà l'iniquità del padre e il padre non porterà l'iniquità del figlio! La giustizia del giusto rimane su di lui e l'empietà dell'empio rimane su di lui" (Ez 18: 20).

Terzo. Gesù non ne ha mai parlato, ne ha fatto allusione al peccato originale, tanto meno ha sostenuto la colpevolezza ereditaria "poiché in base alle tue parole sarai giustificato, e in base alle tue parole sarai condannato" (Mt 12: 37).

Quarto. Paolo è quello che abbina Cristo a Adamo, in 1 Corinzi capitolo 15 dicendo che: "infatti, siccome per mezzo di un uomo è venuta la morte, così anche per mezzo di un uomo è venuta la risurrezione dei morti. Perché, come tutti muoiono in Adamo, così tutti saranno vivificati in Cristo", ma dopo riprendendo in Romani fa alcune considerazioni importanti:

"Perciò, come per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e per mezzo del peccato la morte, così la morte si è estesa a tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato... la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo... Infatti, se per la trasgressione di quell'uno solo la morte ha regnato a causa di quell'uno, molto di più coloro che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo di quell'uno, che è Gesù" (Rm 5: 12-21). Si discute ancora al livello esegetico sulla responsabilità personale. Infatti, Paolo non afferma che la morte arrivò a tutti a causa del suo peccato, ovvero quello d'Adamo, ma del proprio peccato. Inoltre la morte venne anche su quelli che "non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo". Non si può affermare con certezza che Paolo sostenesse il dogma del peccato originale.

Quinto. Agostino, fu l'artefice di tale dogma. Nei primi secoli, seppure ci si preoccupava teologicamente del peccato, esso era sempre, "qualcosa di individuale, per niente ereditario". Agostino dà un'immagine di Dio come "legalista che pesa e misura gli atti, i pensieri e le intenzioni come un essere umano, un creditore che intende farsi rimborsare"; un Dio che "aveva previsto tutto questo male e tuttavia non si è privato di mettere in scena tale tragedia" (p. 129).

Sesto. Guardiamo "l'albero" del dogma del peccato originale nei suoi frutti. È utile ricordare dove ha portato ciò nella teologia: il disprezzo della materialità, del lavoro, della sessualità, della donna, ecc. Forse la questione più difficile teologicamente parlando è la sorte dei bambini morti senza essere battezzati, che hanno la colpa di essere "un figlio di Adamo, ecco il suo crimine", diceva Luigi XVI. Duquesne, continuando il suo ragionamento, pone tutto questo sull'idea di creazione compiuta alla Genesi. La soluzione si trova nel considerare ancora la storia, anche della creazione stessa, incompiuta; così, il dolore esiste "per il fatto che la storia non è giunta al suo termine" (p. 144).

Settimo e ultimo. Il nucleo del dogma è la concezione arcaica della responsabilità collettiva. Dunque, per avere la colpa bisogna prima avere la perfezione all'inizio, poi la sua rovina. Duquesne è un evoluzionista convinto, anche dalle dichiarazioni del papa Giovanni Paolo II del 24 ottobre 1996 che afferma sull'ipotesi evoluzionista: "Nuove conoscenze conducono a riconoscere nella teoria dell'evoluzione più che una ipotesi. È, infatti, da notare come tale teoria si sia progressivamente imposta alle menti dei ricercatori, in seguito ad una serie di scoperte realizzate nelle varie discipline del sapere. La convergenza, per niente ricercata e provocata, dei risultati di lavori portati avanti indipendentemente gli uni dagli altri, costituisce per se stessa un argomento significativo a favore di tale teoria" in *Documenti cattolici*, 17 novembre 1996, (p. 952 in francese). Poi riportando un'affermazione dell'allora cardinale Ratzinger in un colloquio con Vittorio Messori e cioè che "in un'ipotesi evoluzionistica del mondo non c'è ovviamente posto per alcun peccato originale" (*Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 127, citato da Duquesne alla p. 156), riafferma la sua convinzione in una "storia in corso di realizzazione", dunque, abbandona il concetto del peccato originale e di una creazione compiuta.

<sup>70</sup>Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 156.

Ratzinger per la sua autorità teologica e perché di fronte alla morte di Cristo sulla Croce, non è facile prendere una netta posizione. Infatti, anche i discepoli stessi restarono senza alcuna risposta e non *“trovarono nella loro cassetta d’attrezzi intellettuali, nella loro Tradizione, se non una spiegazione: il sacrificio”*. Tuttavia, lo stesso sacrificio può essere interpretato in due modi diversi: come uno *“scambio con la Divinità”*, oppure *“come la più alta espressione di dono di sé per l’altro”*.<sup>71</sup> Generalmente, fino ad oggi, è stata accettata la prima interpretazione, seppure la seconda sia molto più congrua con l’idea di Dio che Gesù ha cercato di trasmettere. In seguito ad una citazione di Joseph Moingt, l’autore afferma che il linguaggio sacrificale è stato utilizzato in una *“prospettiva missionaria”*, ma, *“se tale linguaggio poteva risultare accettabile per la gente del primo secolo, esso oggi giustamente scandalizza molte persone di questo secolo”*. Quale interpretazione è possibile oggi riguardo alla morte di Gesù? Duquesne è convinto che *“il sacrificio di Gesù può essere interpretato come dono di sé a Dio e agli uomini. Ed è il suo senso autentico”*.<sup>72</sup>

Si tratta di una teoria affascinante, che però si scontra con alcune citazioni di Gesù. Quelle citazioni sono *“messe in bocca a Gesù”*, secondo Duquesne, dagli evangelisti ma non gli appartengono. Espressioni come *“riscatto”* (Mc 10: 45), *“sangue del patto, che è sparso per molti”* (14: 24) non aiutano, infatti, l’interpretazione offerta prima. C’è un particolare che l’autore mette in luce e che si rivela una chiave d’interpretazione della crocifissione di Cristo. In *“nessuna delle espressioni nelle quali egli richiama tale morte, Cristo lascia intendere di dover essere sacrificato ‘per la remissione dei peccati’ ”*. Gesù non si espresse mai, quando pre-annunciò quello che doveva patire, in termini di *riscatto*; affermava invece che la sua venuta nel mondo era per *“rendere testimonianza alla verità”* (Gv 18: 37). Ciò, nonostante fosse cosciente *“che la sua missione poteva portarlo fino alla morte, ed egli l’ accettava per compierla fino in fondo, ma non voleva morire”*, ovvero non cercava la morte.<sup>73</sup> Questa affermazione è sostenuta dal racconto della notte del Getsemani (Mc 14: 33-36) in cui egli chiede al Padre di allontanare il *“calice”*. Il suo desiderio di vivere è palese.

Non stiamo qui discutendo tanto il sacrificio di Gesù, quanto la sua importanza oggi nel disegnare un volto al Padre. Un Dio che perdona settanta volte sette avrebbe potuto inventarsi un *“meccanismo”* in cui *“per placare il proprio sdegno contro l’umanità peccatrice, egli si sarebbe fatto complice, e addirittura l’istigatore, dell’assassinio del proprio Figlio?”* Lo stesso Dio che disse a Mosè *“non uccidere”* come poteva *“augurarsi che si uccidesse il proprio figlio per la sua ‘soddisfazione’* di cui tanti teologi hanno parlato e continuano a parlare?<sup>74</sup> Se accettiamo questa interpretazione vuol dire che nemmeno Gesù ha compreso suo Padre. Lui che

---

<sup>71</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 157.

<sup>72</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 164.

<sup>73</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, pp. 166-167.

<sup>74</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, pp. 167-168.

era venuto a rivelarlo pienamente non lo conosceva dunque affatto? Nelle sue parabole - quella del Figlio prodigo (Lc 15: 11-32), del Dio re (Mt 18: 23-27) - Gesù presenta il Padre come colui che *“cancella il debito, senza richiedere controparte”*.<sup>75</sup> Gesù piuttosto *“è sacrificato nel senso in cui un soldato lo fa perché lo comporta la sua missione, nel senso in cui un soccorritore lo fa per strappare una persona alla morte”*. Gesù si è sacrificato anche in un altro senso. fondamentale. Se si afferma la divinità di Gesù, se Gesù è Dio, allora *“che Dio è? Non è il Dio che tuona per dettare la Legge, non è uno dei politici degli occupanti romani. Ma un Dio che porta così avanti lo svuotamento, l’umiliazione, l’annientamento di sé fino a lasciarsi torturare e fino a morire... Unicamente per amore”*. Questo è messo bene in risalto dall’apostolo Paolo: *“ma svuotò se stesso, prendendo la forma di servo, divenendo simile agli uomini; e, trovato nell’ esteriore simile ad un uomo, abbassò se stesso, divenendo ubbidiente fino alla morte e alla morte di croce”* (Fl 2: 7-8). Sulla croce mentre *“gli imbecilli gridano a Gesù: Se tu sei Dio discendi dalla croce. Gesù non lo fa. Altri gli dicono: ‘Ha confidato in Dio; lo liberi lui ora, se gli vuol bene’ (Mt 27: 39: 43). Il Padre non lo fa. Perché, condivide la sofferenza del Figlio, perché è lui stesso sulla croce”*. Quindi, il Dio presentato da Gesù, *“non s’impone come Dio poiché l’amore non s’impone. L’amore non può derivare che da un atto libero”*.<sup>76</sup>

Dio, Gesù, la croce, sono elementi che fanno capo ad un unico oggetto: la salvezza degli uomini. Questo aspetto trova coinvolto Dio in prima persona. A questo proposito alcune parabole di Gesù ci presentano un Dio diverso da quello crocifisso. Sembra che alla fine dei tempi Dio non voglia più stare in croce. Dio vorrà manifestare la sua onnipotenza. Ma, se tutti siamo peccatori, chi potrà salvarsi? La domanda fa nascere, anche nei piccoli fanciulli, paura, perché sin dalla culla, c’è stato insegnato che *“fuori della Chiesa non c’è salvezza”* che se il bambino non fa il bravo Gesù si arrabbia. A Firenze si può visitare il battistero di San Giovanni e godersi la vista della cupola. Qui, si può notare un *“Cristo gigantesco terribile: il Cristo-Giudice. Alla sua destra alcuni angeli accolgono gli eletti. Alleluia! La felicità. Dio è grande è buono. Dio non è che amore. Alla sua sinistra, al contrario, c’è l’orrore. Un mondo di suppliziati, sul quale regna un mostro verde, uno spaventoso e cornuto discendente dei dinosauri, indaffarato a degustare un corpo umano, mentre dei serpenti usciti dalle sue orecchie si nutrono anch’essi dei maledetti”*.<sup>77</sup> Dante fu battezzato lì e troverà utile la cupola per la descrizione che farà dell’Inferno. Nell’immagine dell’Inferno, *“il diavolo era sempre pronto a rapire i poveri peccatori, per farli arrostire. E Dio Padre, o il Cristo, sembravano sempre disposti a fornirgliene”*. Le immagini di un Dio terribile non mancano,<sup>78</sup> né nelle Sacre

<sup>75</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 169.

<sup>76</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 173.

<sup>77</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 175.

<sup>78</sup> Alcune di esse le vedremo da più vicino nella presentazione che fa Thomas Romer, nel libro *I Latini Oscuri di Dio*.

Scritture e tanto meno nell'immaginario collettivo. I profeti generalmente utilizzano immagini forti per descrivere il Dio-giudice: contro popoli *“l'Eterno si presenta per accusare e prende posto per giudicare i popoli”* (Is 3: 13); *“È giunta la fine per il mio popolo Israele; non lo risparmiarò più a lungo”* (Am 8:2); e contro individui *“chi cammina rettamente sarà salvato, ma l'uomo instabile che segue vie tortuose cadrà ad un tratto”* (Pr 28: 18). In questo caso Duquesne utilizza la regola ermeneutica secondo la quale i testi più difficili devono essere letti alla luce di quelli chiari, e vi sono molti testi chiari, oltre alla testimonianza di Gesù, che vedono del Dio Padre come *“amore”*.

Accanto a molti passi che parlano di un Dio-giudice, ne esistono tanti altri che descrivono la sua misericordia, il suo amore e il suo perdono: *“Egli non ci tratta come meritano i nostri peccati, e non ci castiga in base alle nostre colpe”* (Sl 103: 10); *“Non darò sfogo alla mia ira ardente, non distruggerò Efraim di nuovo, perché sono Dio e non un uomo, il Santo in mezzo a te, e non verrò con ira”* (Os 11: 9). C'è qui un'espressione chiave da notare: *“sono un Dio e non un uomo”*. A differenza dell'uomo, Dio è misericordioso. Questa misericordia è presentata anche nel libro di Giona e si contrappone alle minacce del libro di Nahum del primo capitolo. In Giona l'amore di Dio è universale, è tanto grande da far arrabbiare lo stesso profeta, che conosce il vero volto di Dio, ma vorrebbe che esso fosse così solo con il popolo eletto. Egli afferma rammaricato: *“Per questo sono fuggito in precedenza a Tarshish, perché sapevo che sei un Dio misericordioso e pieno di compassione lento all'ira e di gran benignità, e che ti penti del male minacciato”* (Gn 4: 2). Dio è misericordia! Duquesne dichiara che *“l'Antico Testamento passa quindi a poco a poco dall'immagine di un Dio che è insieme violento e misericordioso, a quella di un Dio che fa grazia”*. Ma tutto questo è *“insufficiente”* perché *“l'antica immagine, quella del vendicatore, capace di odio, scompaia del tutto”*. Per risolvere la questione *“...ecco Gesù”*.<sup>79</sup> Lui predica quello che nessuno dei profeti ha mai osato dire: occorre amare in modo incondizionato. Amare i propri nemici. In questi insegnamenti, Gesù, offre una motivazione utile alla nostra riflessione: *“Amate i vostri nemici, benedite coloro che vi maledicono, fate del bene a coloro che vi odiano, e pregate per coloro che vi maltrattano e vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro, che è nei cieli, poiché egli fa sorgere il suo sole sopra i buoni e sopra i malvagi e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti”* (Mt 5: 44-45). Essenziale la motivazione del comandamento: Mio Padre fa così! Dio ed Io siamo così!

Non mancano nella predicazione di Gesù dei riferimenti alla *“Geenna”* (Mt 10: 28; 23: 33; Mc 9: 47) e alle *“tenebre di fuori”* (Mt 8: 12; 22: 13), del *“rigore nel giorno del giudizio”* (Mt 11: 24), la parabola delle dieci vergini con la forte espressione *“non vi conosco”* (Mt 25: 12). Come spiegare tali affermazioni? Duquesne apre alcune piste:

- Gesù utilizza immagini forti tipiche del pensiero orientale;

---

<sup>79</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, pp. 179-180.

• è possibile, anzi probabile, che queste affermazioni siano state attribuite a Gesù in un secondo momento. Come afferma Barbaglio: *“Credo che non si possa evitare il seguente giudizio: si è trattato di una manifesta incoerenza, spiegabile e direi anche scusabile, se si tiene presente il pesante condizionamento culturale a cui si è soggiaciuto”*.<sup>80</sup> È risaputo che il contesto storico dei vangeli, ed in special modo quello di Matteo, permea l’animo della gente dell’insicurezza del domani, della paura e dal desiderio che tutto finisca per il meglio. Per altro, anche la letteratura apocalittica è molto diffusa in quel periodo;

• Giovanni Battista era un profeta apocalittico. Matteo attribuisce a Gesù un’affermazione che sarebbe stata bene in bocca a Giovanni che predica il giudizio, mentre Gesù è concentrato sul regno;

• a proposito del regno, la visione di Gesù contrasta con quella dei discepoli che aspettano un regno materiale. Gesù intende un regno spirituale, che può essere già presente. Gesù predica la fiducia. È deciso a salvare tutti: *“Ed io, quando sarò innalzato dalla terra, attirerò tutti a me”* (Gv 12: 32). Certo, questo non esclude il giudizio, ma, come dice Paolo, Dio vuole *“far misericordia a tutti”* (Rm 11: 32), vuole che *“... tutti gli uomini siano salvati, e che vengano alla conoscenza della verità”* (1Tm 2: 4).

L’autore è convinto che il desiderio di Gesù e l’opportunità offerta a tutti indistintamente siano le cose più belle da realizzarsi e che il contrario metterebbe Dio in *“scacco”*. Sarebbe un fallimento, ma è difficile pensare che un Dio onnipotente possa fallire. Dunque, il Dio di Gesù *“corre il rischio di fallire e di soffrire per sempre, per l’eternità, per un amore respinto”*.<sup>81</sup> Ma questo lo inquieta e allora decide di fermarsi su tale argomento, dicendo: *“non sono sicuro, non so; ma ciò sembra essere proprio nella logica del Dio di Gesù”*.

Il Dio presentato da Gesù non ama farsi notare con i miracoli. Siede a tavola con i peccatori. Ha tempo anche per ascoltare una samaritana di cattiva reputazione. Non ci sono esclusi per il Dio presentato da Gesù. Non ha bisogno di lunghe preghiere per intervenire (Mt 6: 7). Dio s’identifica come Padre, come papà. Ogni epoca ha cercato di disegnare il volto delle proprie divinità. Ma *“il Dio presentato da Gesù non è più ‘adeguato’ di altri a questo secolo. Egli resterà, per sempre, una sorpresa”*.<sup>82</sup>

## **Novità o continuità con il passato**

Fra le novità riscontrabili nella descrizione di Duquesne, troviamo una risposta alla prima difficoltà con cui alcuni cristiani, culturalmente imbevuti da un’univoca idea di Dio, s’imbattono, e cioè quella dell’impossibilità di accettare le due nature Cristo. Per molti Cristo

---

<sup>80</sup> Giuseppe Barbaglio, *Dio violento. Lettura delle scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi 1991, p. 221.

<sup>81</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 193.

<sup>82</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 205.

poteva essere un bravo uomo e basta. Per gli ebrei era difficile immaginare l'Altissimo che diventa creatura, tanto meno che Dio possa morire; per i greci, a causa della loro antropologia, era impossibile che un Dio potesse rivestirsi di corporeità. I discepoli stessi avevano questa difficoltà di credere e trovare delle spiegazioni nei profeti a riguardo, tanto che Gesù dedicava del tempo per spiegare questo ai discepoli d'Emmaus (Lc 24). In seguito, anche i seguaci di Cristo dovettero spiegare la morte del figlio di Dio, prendendo dalla loro "*casetta degli attrezzi intellettuali*" ciò che c'era. L'unica strada possibile per farsi comprendere dagli uomini del tempo passava per il concetto di *sacrificio*. In "*tutti i continenti le religioni antiche hanno anche loro fatto offrire agli dei quel che gli uomini avevano di più caro: le persone umane*".<sup>83</sup> Il Dio-uomo<sup>84</sup> cristiano è troppo diverso dalla concezione greca degli dèi. Egli è "*un Dio vivente, che ama e che soffre, che disprezza così poco il mondo e la materia da incarnarsi e avere un vero corpo*".<sup>85</sup> Quando Gesù soffre le torture, le umiliazioni, gli insulti "*è Dio che viene insultato, torturato, flagellato*". La novità sta proprio nell'urlare l'umanità di Dio in Cristo e, conseguentemente, lo spessore del suo coinvolgimento.

Continuando nella linea del coinvolgimento di Dio nella storia, Duquesne guarda da un'altra prospettiva il sacrificio di Cristo: propone non più l'idea di un Dio da soddisfare, ma di un Dio che fa " *dono di sé*", un Dio che "*non è che amore*". Un Dio d'amore, che però si contraddirebbe se presentasse la necessità d'intermediazione di tanti personaggi presso Dio per ottenere dei favori per coloro che non si sono rivelati meritevoli della grazia. Da questa prospettiva, l'autore cerca di sostenere anche la prescienza divina, perché, questo dono non è una *riparazione*, ma parte di un progetto di creazione o, meglio, di *ricreazione*.

Per affermare l'amore si ha però bisogno di un elemento che giustifichi il male. Per coerenza di pensiero,<sup>86</sup> l'autore include il Dio d'amore in una creazione incompiuta, rendendo così, lo stesso Creatore, imperfetto. La novità di questa tesi non sta nell'offrire spiragli alla teoria evoluzionista, ma nel costruire una teologia ed un volto di Dio.<sup>87</sup> Secondo tale tesi, Dio è amore proprio perché non ha creato l'uomo in tutto e per tutto compiuto conferendogli quindi la possibilità di scelta; è in questo contesto che s'inserisce la visione trinitaria di Dio. Con la

---

<sup>83</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 25.

<sup>84</sup> I cristiani hanno dovuto spiegare anche l'umanità di Gesù. Un percorso contrario a tutte le tradizioni. Non più un uomo che diventa Dio, ma un Dio che diventa uomo. Nella storia del cristianesimo questo soggetto è stato affermato, ma di rado approfondito. Sembra quasi blasfemo, anche oggi, affermare che "*Gesù stesso doveva soddisfare i suoi bisogni naturali*". Inoltre c'era più bisogno di dimostrare la divinità di Cristo, che era molto diverso dagli altri dèi, che "*non si curavano affatto degli uomini*". Loro sono lontani perché la "*materia è cattiva*" (Platone), è una "*realtà decaduta*" (Plotino discepolo di Platone). Di conseguenza l'uomo è un'unità dicotomica. Da Marcione in poi molti hanno voluto dimostrare che Gesù non era pienamente uomo, a causa dell'influsso della mentalità greca nel pensiero cristiano.

<sup>85</sup> Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, p. 66.

<sup>86</sup> Jonas aveva già mostrato che l'onnipotenza, l'amore e la conoscenza di Dio non possono coesistere. Per Duquesne Dio è onnipotente, e buono, e si può anche conoscere. Come? Affermando che il male c'è perché la perfezione non ha raggiunto il suo compimento.

<sup>87</sup> Non ci soffermeremo qui per confutare la tesi, ma restano però dei quesiti: Se il Dio è onnisciente, può creare in modo incompleto, o peggio difettoso? Se Dio è in divenire, come si può già affermare che è un Dio d'amore, prima di conoscere l'esito di questo divenire o perfezionarsi? Non c'è, forse, anche qui un'influenza pagana nel pensare Dio diversamente da come è descritto dalla Scrittura?



teoria evoluzionista, il concetto di *caduta* diventa insensato, così come l'idea del peccato originale.

Il Dio d'amore descritto da Duquesne viene presentato come proposta; egli non s'illude di dare delle risposte ultime. Chi potrebbe dire l'ultima parola su Dio? Tuttavia, alcuni tratti emergono dalla proposta di Duquesne. Egli propone un Dio che *“non assomiglia affatto agli dèi antichi”*, né a quello pensato dai filosofi. *“È una persona”*, è non solo quindi razionale, con dei sentimenti, con delle viscere, come noi. È quindi un Dio d'amore, *“ama come un folle... al punto da sembrare ingiusto... al punto da negare la propria libertà... al punto di rifiutare la potenza... al punto di farsi uno di noi”*.<sup>88</sup>

A differenza dalla razionalità moderna dove la verità deve essere una sola, qui l'autore, dopo oltre duecento pagine volte a sostenere la sua tesi, conclude affermando che questa può essere soltanto una *“proposta”*. Dio resterà una sorpresa! Lascia così spazio a possibili elaborazioni e mutazioni del volto di Dio, riconoscendo, oltre la propria pochezza, l'onnipotenza di Dio, la sua grandezza nell'essere sempre al di là di quello che noi riusciremo mai a cogliere.

---

<sup>88</sup> Questa proposta ad un certo punto sembra troppo positivista anche a Duquesne che si chiede: *“non stavo per delineare i tratti di un Dio ‘accettabile’, poco esigente, debole come quei genitori che permettono tutto, tollerano tutto per amore”*. Poi risponde: *“Ebbene no! L'amore di Dio è paziente, ma esigente”* (p. 199). Il Dio ricercato oggi è *“il più delle volte quello che compie i miracoli, moltiplica i fenomeni soprannaturali, alimenta i sogni e si nutre dell'insoddisfazione degli uomini. Ovvero il Dio poco esigente, che ci ritaglia a propria misura, risponde a dei vaghi bisogni di valori spirituali. Il Dio che permette di dimenticare questo mondo, la pena e gli insuccessi dei giorni, con lo sprofondare nella contemplazione e ricercare sapienza che libera dalla sofferenza... Il Dio che assicurerà agli sventurati, ai vinti, il piacere di gustare una rivincita in un'altra vita. Il Dio inconoscibile, inaccessibile, forse benevolo, ma lontano, che si crede di pregare meditando su se stessi, e del quale bisogna negoziare i favori mediante i sacrifici, preghiere, offerte. Il Dio circondato da una moltitudine d'intermediari, di santi, di persone più o meno celebri, che egli ascolta meglio di quanto ascolta noi, poveri peccatori... Questo Dio non è ... il Dio annunciato da Gesù Cristo.”*, Jacques Duquesne, *Il vero Dio di Gesù*, pp. 196-197.

## ***Il Dio crocifisso***

*“Il Dio della libertà, il vero Dio, non lo si conosce dunque dalla potenza e gloria che manifesta nel mondo, ma dalla sua impotenza e agonia sofferente sul legno della vergogna, sulla croce di Cristo ... (croce che) traccia una linea di separazione tra il Dio umano, il Dio della libertà e del amore, e l’anti-Dio, che col suo predominio tiene prigionieri gli uomini, gli ossessiona con le paure che in loro istilla, come fanno i demoni...”*<sup>89</sup>

La presentazione di Dio più sconvolgente e più commovente è data dalla croce. Dopo aver espresso la *“teologia del Crocifisso”*, Jurgen Moltmann vuole indicare le conseguenze che ne derivano per il concetto di Dio. Inizia la sua esposizione chiarendo che *“la morte di Gesù non può essere compresa come morte di Dio, ma soltanto come morte in Dio”*.<sup>90</sup> Ancora spiega *“nella croce di Cristo, Dio non solo prese su di sé la morte per rendere possibile all’uomo un morire rassegnato, per conferirgli certezza che nemmeno la morte lo potrà separare da Dio, ma soprattutto al fine di costituire il Crocifisso quale fondamento della sua nuova creazione”*.<sup>91</sup> Questo implica che bisognerà leggere *“la storia di Dio come orizzonte del mondo, non il mondo come orizzonte della sua storia”*. In altre parole, la croce è *“innalzata nel cosmo per conferire futuro a ciò che passa, solidità a ciò che è instabile, apertura a ciò che è irrigidito, speranza a coloro che non sperano”*.<sup>92</sup>

In base a queste premesse, qual è il volto del Dio crocifisso descritto da Moltmann? Egli interpreta per il mondo contemporaneo il volto di Dio partendo dall’immagine del *Dio crocifisso*, in parallelo con l’immagine del *bambino sulla forca*, descritto da Elie Wiesel e col *Dio pathos* illustrato da Abraham Heschel. Da queste affermazioni, il volto del Dio crocifisso è quello di un liberatore capace di migliorare il futuro dell’umanità e desideroso di farlo, è un Dio che ama, coinvolto nella storia tanto da aprire alla storia terrestre un orizzonte uguale a quello della sua storia. Un Dio che soffre *“all’interno dello stesso Iddio”*. È il Dio il cui essere è nella *“sofferenza e la sofferenza è nell’essere stesso di Dio, perché Dio è amore”*. Il senso di questa sofferenza potrebbe essere ampliato alle *croci* di ognuno di noi, croci che Dio condivide, porta e con cui s’immedesima. Questo Dio opera una rivolta in se stesso: *“è Dio stesso che ama e soffre nel suo amore la morte di Cristo. Il Dio della croce è presente là dove ci sia dolore umano, è la risposta più vera all’interrogativo disperato: dov’è Dio nei momenti più burrascosi della vita dell’uomo? Dio è là dove c’è un uomo crocifisso, e gli cambia in vita la morte. Egli non è la ‘fredda potenza celeste’ e non ‘elegia sui cadaveri’, ma è conosciuto come Dio umano nel Figlio di Dio crocifisso”*.<sup>93</sup> Guardando il Dio crocifisso, l’uomo non può più accettare un

---

<sup>89</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 225, 227.

<sup>90</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, p. 241.

<sup>91</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, p. 253.

<sup>92</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, p. 255.

<sup>93</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, p. 266.

volto freddo e disinteressato di Dio. Per Moltmann, la teologia cristiana può “*utilizzare*” la conoscenza e la nostalgia presenti nella “*teologia apathetica*” dell’ellenismo soltanto “*come presupposti per una conoscenza della libertà di Dio e della liberazione di un uomo ancora vincolato*”. Ma, nella sostanza, questa teologia “*subisce una radicale inversione di prospettiva: non l’ascesa dell’uomo a Dio, bensì la rivelazione di Dio nella sua autoalienazione nel Crocifisso schiude all’uomo l’ambito vitale di Dio e consente in esso uno sviluppo umano*”.<sup>94</sup>

Affermando che Gesù crocifisso è *l’immagine dell’invisibile*, si vuole dire che: “*questo è Dio e così Dio è. Dio non è più grande di quanto non lo sia in questa umiliazione, non più glorioso che in questa donazione, non più potente che in questa sua impotenza, non più divino che in questa umanità*”. Ciò significa che l’evento della croce va “*compreso trinitariamente e in termini personali, all’interno dell’essere di Dio*”.<sup>95</sup> Nella visione trinitaria il sacrificio di Cristo è la modalità che Dio ha scelto di rivelarsi. La morte di Gesù rivela che “*Dio era in Cristo, che Dio stesso si è umiliato, che Dio stesso era in croce*”.<sup>96</sup> L’idea di un Dio realmente sofferente, non soltanto nel Figlio e nella sua natura umana, rende necessario il concetto di un Dio capace di nutrire *passioni*. Bisogna capire ciò che accadde alla croce tra Cristo ed il Padre e cosa significa il fatto che Dio ha *abbandonato* il Figlio: qui si delinea il particolare rapporto di Gesù con il Padre.

Nel commento che l’autore fa di alcuni brani di Paolo, ricorda che è l’empietà umana a provocare l’abbandono di Dio; sulla croce “*il Figlio soffre l’agonia, il Padre soffre la morte del Figlio. Il dolore del Padre qui è della stessa intensità dalla sofferenza sperimentata dal Figlio morente. La mancanza del Padre, che il Figlio prova, risponde alla mancanza del Figlio che il Padre sente*”.<sup>97</sup> L’amore del Padre corrisponde pienamente a quello del Figlio e, nella pienezza dell’agire trinitario di Dio, lo Spirito mette entrambi in relazione con l’uomo. Perché tale abbandono? Moltmann risponde “*Il vangelo dice: ciò è avvenuto ‘per noi’, per te e per me, affinché non siamo più soli. Dio ha dato il proprio Figlio ‘per noi’, perché divenisse fratello di tutti gli abbandonati e li conducesse a Dio*”.<sup>98</sup>

Dunque, il Dio crocifisso è colui che “*si umilia e prende su di sé la morte eterna del senza Dio e dell’abbandonato da Dio, così che tutti gli empi e gli abbandonati ora possono sperimentare la loro comunione con lui*”.<sup>99</sup> Un Dio dal volto umano, tanto vicino da poter scorgerne e comprenderne la sua mancanza. Quel “*Dio umano che s’incontra nel Crocifisso conduce dunque l’uomo ad una divinizzazione che va intesa in termini realistici. A livello di comunione con Cristo si può dire che gli uomini vivono in Dio e di Dio, che essi ‘in lui vivono,*

<sup>94</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, pp. 322-323.

<sup>95</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, p. 239.

<sup>96</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, p. 236.

<sup>97</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, p. 284.

<sup>98</sup> Jurgen Moltmann, *Chi è Cristo per noi oggi?*, Queriniana, Brescia 1995, p. 41.

<sup>99</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, p. 324.

si muovono e sono' (At 17: 28)".<sup>100</sup> Si tratta di un Dio reperibile nella sua debole presenza o assenza, un Dio vicino e presente in ogni sofferenza umana, impedito di agire nella sua onnipotenza, a causa del proprio amore.

## **Novità e continuità con il passato**

Moltmann propone un nuovo percorso nella conoscenza di Dio. L'uomo è dotato di una conoscenza naturale di Dio che però ha sfruttato "*per soddisfare la propria hybris*". Allora Dio ha scelto di rivelarsi nella stoltezza della predicazione. Quindi, il volto divino nella cristianità non deve essere più conosciuto "*sul fondamento delle sue opere*", ma "*nella contraddizione, nel dolore e nella sofferenza*".<sup>101</sup> L'autore, percorrendo la strada trinitaria, giunge a proporre un volto di Dio molto diverso dalle concezioni teiste.<sup>102</sup>

Il Dio crocifisso "*rappresenta la distanza infinita tra la concezione del Dio cristiano e la creazione di innumerevoli idoli della religiosità umana*".<sup>103</sup> La novità del Dio crocifisso sta nella "*radicale inversione di prospettiva: non l'ascesa dell'uomo a Dio, bensì la rivelazione di Dio nella sua autoalienazione nel Crocifisso*" che apre all'uomo l'ambito vitale di Dio e consente in lui un reale sviluppo umano.<sup>104</sup> Questo è possibile se tutte le esperienze vissute da Cristo sono attribuite anche a Dio.

Espressioni come "*Dio crocifisso*", "*Dio morto*", "*Dio sofferente*", "*Dio sulla forca*", rappresentano una novità che ha permesso il concepimento di una nuova teologia, in cui i fantasmi del Dio apatico, di matrice greca, sono scomparsi. Il Dio crocifisso è lo "*scandalo più infamante è la distruzione stessa dell'idea comune della divinità, intesa come onnipotenza, come prestigio e dominio assoluto sulle cose gli uomini*".<sup>105</sup> Moltmann pensando al grido di Cristo sulla croce: "*Dio mio, perché mi hai abbandonato?*" afferma che si potrebbe benissimo tradurre "*Mio Dio, perché ti hai abbandonato?*".<sup>106</sup> La lacerazione non si verifica solo in Cristo, ma in Dio stesso; Dio stesso è abbandonato da Dio, è Dio che espelle Dio. Solo così si potrebbe sottolineare sufficientemente l'unità tra Gesù e Dio. Questa interpretazione della croce in chiave trinitaria è sostanzialmente nuova.

Tale elemento innovativo contrasta molto con la visione consueta in cui il Dio Santo e Giusto per "*amore*" fa morire il proprio figlio, come riscatto, per appagare la sua insuperabile giustizia. Nell'immagine del Dio Crocifisso, c'è dunque il volto di un Dio d'amore che risolve

---

<sup>100</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, p. 325.

<sup>101</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, pp. 246-147.

<sup>102</sup> Moltmann afferma che "*il teismo dice che Dio non può patire, non può soffrire*". Quindi Dio non ha sofferto sulla croce e non poteva morire. Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, p. 251.

<sup>103</sup> Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2002, p. 334.

<sup>104</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, pp. 322-323.

<sup>105</sup> Giorgio Basadonna, *Quale Dio?*, p. 113.

<sup>106</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, p. 179.

un problema di coerenza con se stesso ed i suoi principi, a danno di se stesso, dimostrando ingiustizia verso se stesso ed amore infinito per l'uomo che continua a rifiutarlo.

## ***Il Dio debole***

*“Ma Dio tacque. Ed allora aggiungo: non intervenne, non perché non lo vuole, ma perché non fu in condizione di farlo... propongo quindi l’idea di un Dio che per un’epoca determinata – l’epoca del processo cosmico – ha abdicato ad ogni potere di intervento nel corso fisico del mondo;”<sup>107</sup>*

Hans Jonas ha avuto un ruolo determinante nella definizione dell’immagine di Dio negli ultimi decenni. Nell’opuscolo *“Il concetto di Dio dopo Auschwitz”* l’autore inizia la sua presentazione parlando di un Dio muto, in contrasto col concetto ebraico di un Dio che parla al suo popolo e comunica la sua volontà. Il Dio che parla è colui che guida la storia, che tutto può e tutto fa. Tuttavia, di fronte all’evento di Auschwitz nulla del Dio conosciuto può giustificare il suo silenzio. Afferma Jonas: *“Non vi è più posto per la fedeltà o infedeltà, fede o agnosticismo, colpa o pena, o per termini come testimonianza, prova, speranza di salvezza e neppure per forza o debolezza, eroismo e viltà, resistenza o rassegnazione. Di tutto ciò non sapeva nulla Auschwitz che divorò bambini che non possedevano ancora l’uso della parola e ai quali questa opportunità non fu neppure concessa”*.<sup>108</sup> Se nulla di tutto ciò c’entra, allora la domanda spontanea di Jonas è: *“Ma quale Dio poteva permetterlo?”*

Per un ebreo questa domanda, riconosce Jonas, è più difficile che per un cristiano. Il secondo attende l’autentica salvezza dall’al-di-là, mentre per l’ebreo (che vede nell’al di qua il luogo della creazione, della giustizia e della salvezza divina) Dio è *“in modo eminente il Signore della storia”* e, dunque, Auschwitz problematizza il concetto stesso di Dio.

Rifacendosi sempre alla tradizione ebraica ed alla dottrina dello *Tzimtzum*,<sup>109</sup> Jonas inizia a ragionare nei termini di *“Dio sofferente”* e di *“Dio diveniente”*.<sup>110</sup> La prima immagine indica un Dio che dal momento della creazione ha iniziato a soffrire. Non si tratta di una sofferenza dovuta all’atto di creare, ma perché *“Dio si sente ignorato e misconosciuto”, “deluso”* dall’uomo. Diveniente, perché *“è un Dio che si cala nel tempo, anziché possedere un’essenza perfetta destinata a restare identica a se stessa in eternità”*. Ciò significa che l’Eterno *“si è temporalizzato e che muta progressivamente attraverso le realizzazioni del processo cosmico”*. Ora, se Dio è sofferente e diveniente, vuol dire che è coinvolto nella storia. Possiamo allora parlare di un Dio che *“non è lontano e distante e chiuso in se stesso, ma coinvolto in ciò di cui si preoccupa”*. Ma, diversamente da come ci si aspetterebbe, *“Dio ha fatto intervenire altri attori e in questo modo ha fatto dipendere da loro la sua preoccupazione. Egli è perciò un Dio in costante situazione di pericolo, un Dio che rischia in proprio”*. Pertanto, dovremmo

<sup>107</sup> Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 1993, p. 35.

<sup>108</sup> Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, pp. 21-22.

<sup>109</sup> Lo *“Tzimtzum”* è per Quinzio il *“contrarsi di Dio”*, per Scholem è *“un autolimitarsi di Dio”*. Questo teologia è riferita al momento della creazione in cui Dio si è autolimitato per lasciar posto al *“altro da se”*, rendendo così possibile la realtà del mondo, in quanto *“il luogo esiste dal momento in cui Dio si ritrae”*, Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* pp. 39-40.

<sup>110</sup> Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, pp. 27- 29.

rinunciare alla dottrina tradizionale della “*assoluta, illimitata onnipotenza divina*”. Sono in questione i tre tradizionali attributi di Dio: “*bontà assoluta, potenza assoluta e comprensibilità*” i quali, pur in relazione fra loro, possono coesistere, alla luce della sofferenza umana solo due per volta. Per Jonas, l’onnipotenza divina può coesistere con la bontà assoluta solo al prezzo di una “*totale non-comprensibilità di Dio*”. Allora quale attributo abbandonare? Per la comprensione della teologia ebraica, l’idea della non conoscenza di Dio è esclusa. Dio può essere conosciuto, anche se, ovviamente, in parte. Ma se Egli è buono e può essere conosciuto, allora non può essere onnipotente, perché, se Dio lo fosse, il male non potrebbe esistere. Il male c’è e, ad Auschwitz, si è mostrato in tutta la sua crudeltà. Dunque, Dio non è onnipotente. Occorre, ovviamente, capire se non è onnipotente per sua natura o per sua volontà. Jonas afferma che “*la creazione fu l’atto di assoluta sovranità, con cui la Divinità ha consentito a non essere più, per lungo tempo, assoluta ...un atto dell’autoalienazione divina*”.<sup>111</sup> Il Dio debole di Jonas è, dunque, l’altra faccia della libertà concessa all’uomo. È un Dio debole per scelta, nel suo rivelarsi a noi; ciò non riguarda quindi la sua natura. Interessante notare che, per descrivere il volto divino, l’autore fa riferimento all’immagine di un “*muto*”, non per natura, ma perché non vuole parlare. Nell’affermare che non parla, non si vuole umanizzare Dio misconoscendone le qualità, ma descrivere il suo rivelarsi in debolezza e silenzio. Il Dio debole è colui che scandalizza gli ebrei ed è pazzo per i pagani (1Co 1: 23), ma è anche colui che “*risponde alla pazzia della malvagità con la pazzia dell’amore che s’incarna*”.<sup>112</sup>

Il volto divino di Jonas è il più noto tra quelli già presentati ed ha notevolmente influenzato gli autori che abbiamo precedentemente descritto.

## **Novità o continuità con il passato**

A conclusione di questo breve capitolo, vorremo evidenziare la novità del Dio diveniente, debole, che si prende cura. Sicuramente, come lo stesso Jonas afferma, questa rappresentazione sconvolge l’interpretazione della teologia ebraica che vedeva in Dio l’Onnipotente che guida e sorregge la storia. Si scontra con la “*sovratemporalità, impassibilità, immutabilità*” che sono considerati gli attributi necessari di Dio, presi a prestito dalla cultura greca; come lo stesso autore afferma “*questo concetto greco-ellenistico non ha nulla a che vedere né con lo spirito né con la lettera della Bibbia*”.<sup>113</sup>

La novità di questo volto di Dio, toccato dal processo storico e dalle relazioni col creato, sta nel fatto che demolisce l’idea di un “*eterno ritorno dell’identico*”, poiché Dio non può essere se stesso, se è partecipe all’esperienza di un processo cosmico.

---

<sup>111</sup> Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, p. 37.

<sup>112</sup> Vittorio Fantoni, *Ritorno a casa*, Edizioni ADV, Falciani-Impruneta 1994, p. 114.

<sup>113</sup> Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, p. 29.

## ***Il Dio Pathos***

*“Il Dio d’Israele al contrario è un Dio che ama, è un Dio conosciuto dall’uomo che si occupa dell’uomo...egli reagisce intimamente agli eventi della storia... egli è personalmente coinvolto, perfino influenzato dalla condotta e dal destino dell’uomo. Il pathos non denota un’idea di bontà, ma una viva preoccupazione”.*<sup>114</sup>

Abraham Heschel evidenzia che *“i profeti non avevano né teorie né ‘idee’ di Dio. Ciò che avevano era una comprensione”*.<sup>115</sup> Per comprendere qualcuno non basta una lettera, bisogna incontrarsi, avere un vissuto in comune; l’autore usa l’immagine dell’amicizia, dice: *“avere un’idea dell’amicizia non equivale ad avere un amico o vivere con un amico e la storia di un’amicizia non può essere raccontata a fondo, dicendo ciò che uno dei due amici pensa della personalità e delle qualità dell’altro”*.<sup>116</sup> Questa comprensione era dovuta alla reale, travolgente e schiacciante presenza di Dio. Su questa premessa Heschel basa la sua visione del *Dio pathos*. Infatti, egli dimostra con il cambio dalla prima alla terza persona e viceversa, come le due realtà entravano in comunione. Spesso il profeta s’identifica con Dio, anche quando questi parla di un giudizio severo per il suo popolo. Ciò che i profeti presentano è *“un’interpretazione della presenza di Dio nell’uomo, della sua sollecitudine. Essi svelarono atteggiamenti di Dio più che idee su Dio”*.<sup>117</sup>

Il Dio patetico di Heschel è evidentemente contraria alle divinità greche indifferenti alle sorti del mondo. Il Dio pathos è *“un Dio che ama, è un Dio conosciuto dall’uomo, che si occupa dell’uomo. Egli non solo governa il mondo con la maestà del suo potere e sapienza, ma reagisce intimamente agli eventi della storia. Egli non giudica le azioni degli uomini con impassibilità e distacco; il suo giudizio è pervaso dall’atteggiamento di colui al quale quelle azioni stanno intimamente e profondamente a cuore. Dio non se ne sta fuori del raggio della sofferenza e del dolore umano. Egli è personalmente coinvolto, persino influenzato dalla condotta e dal destino umano. Il pathos non denota un’idea di bontà, ma una viva preoccupazione; non un esempio immutabile, ma una sfida suprema, un rapporto dinamico tra Dio e l’uomo; non un semplice sentimento o uno stato d’animo ma un atto o atteggiamento composto di vari elementi spirituali; non un semplice sguardo contemplativo sul mondo, ma un appassionato invito”*.<sup>118</sup> Risulta quindi che l’uomo è molto importante per Dio; egli è *“l’eterna premura di Dio... è un compagno, un partner, ha un ruolo attivo nella vita di Dio”*.<sup>119</sup> Dio, dunque, non può essere totalmente diverso, altro *“ma il Dio dell’alleanza, del quale essi*

---

<sup>114</sup> Abraham Heschel, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1993, p. 9.

<sup>115</sup> Abraham Heschel, *Il messaggio dei profeti*, p. 5.

<sup>116</sup> Abraham Heschel, *Il messaggio dei profeti*, p. 5.

<sup>117</sup> Abraham Heschel, *Il messaggio dei profeti*, p. 6.

<sup>118</sup> Abraham Heschel, *Il messaggio dei profeti*, p. 9.

<sup>119</sup> Abraham Heschel, *Il messaggio dei profeti*, p. 12.



conoscono la volontà, che sono chiamati a portare agli altri”. Il Dio pathos è “coinvolto, vicino, interessato”.<sup>120</sup>

Affermando che Dio è *Pathos* ed *Alleanza*, l'autore, richiama in causa l'alleato, ovvero l'uomo. Dove il pathos implica un costante interessamento e coinvolgimento emotivo, l'alleanza stabilisce un impegno giuridico ed implica un reciproco rapporto fra Dio e l'uomo. Moltmann, commentando queste idee di Heschel, afferma che “quando si prende invece come punto di partenza il pathos divino, non si pensa più Dio nella sua assolutezza e libertà, ma lo si coglie nella sua sofferenza e interesse per la storia dell'alleanza... e... se Dio ha dischiuso il suo cuore nell'alleanza subirà anche le lesioni e sofferenze per il suo popolo che la disobbedienza dell'uomo gli arreca”.

Per Heschel, anche l'ira di Dio s'iscrive nel pathos divino. La sua ira “è amore ferito e quindi un modo di reagire all'uomo”.<sup>121</sup> Nelle Scritture, oltre all'amore di Dio, è descritta anche la sua collera. I profeti predicano la giustizia e celebrano l'eterno amore di Dio, ma proclamano anche il pericolo della presunzione umana, lo scandalo dell'ipocrisia, dell'idolatria e della crudeltà umane, al di sopra di tutto ciò c'è “la serietà della collera divina”. L'ira di Dio è considerata dai giudei come “santa”, a differenza della cultura europea che è incapace di immaginare questa realtà in modo così positivo. Esiste, nella parola di Dio, la coscienza e la certezza di una misericordia divina elargita al di là dei meriti umani, però, mai un'ira che consumi e affligga all'infinito senza una giustificazione morale. Inoltre, il pathos dell'ira è transitorio (Gr 18: 23). L'amore a confronto dell'ira è proclamato eterno.<sup>122</sup> Il pathos normale di Dio è amore e misericordia, mentre l'ira è sempre accompagnata dalla compassione e mai dal sentimento di vendetta.<sup>123</sup> Tutte e due le azioni sono frutto di una decisione, mai costituiscono l'esito di un capriccio di Dio.

Fra le argomentazioni presentate da Heschel, ci sono quelle della “pazienza divina” che, nella maggior parte delle volte, si rivela come “il suo astenersi da una giusta ira”; c'è la precisazione che a differenza delle altre divinità, il Dio patetico non gode né nel veder soffrire né nel conferire punizioni, ma nel benedire;<sup>124</sup> c'è anche la promessa che mentre il suo amore dura per sempre, la sua ira dura un istante;<sup>125</sup> c'è anche, come per Gesù sulla croce, oltre all'oscurità causata da Dio, la luce (Mi 7: 8-9) che rinnova tutti i giorni.

L'ira di Dio è segno della sua “sollecitudine” per l'uomo. Heschel dichiara che in realtà l'ira è “misericordia sospesa” (Gr 12: 14-15), essa è la controparte dell'amore (ma non l'antitesi) e che, essendo un appoggio alla giustizia richiesta dal vero amore, viene utilizzata

<sup>120</sup> Abraham Heschel, *Il messaggio dei profeti*, p. 13.

<sup>121</sup> Jürgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, pp. 318-319.

<sup>122</sup> Vedi: Gr 33: 11; Sl 100: 5; Es 3: 11.

<sup>123</sup> Vedi: Gr 12: 15; 33: 26; 16: 5; 9: 23.

<sup>124</sup> Vedi Gr 32: 41.

<sup>125</sup> Esempi in cui l'amore di Dio è eterno: Os 2: 21; Gr 33: 11; Sl 100: 5; 106: 1; 118: 1-4; Ed 3: 11. Mentre la sua ira dura un “breve istante”, ma poi “ti riprenderà con immenso amore” (Is 26: 20; 54: 7-8; Sl 30: 6).

solo quando mitezza e bontà hanno fallito. La collera di Dio è sempre giustificata (Gr 30: 14-16). Il suo amore trascende l'ira più intensa, esso è un amore che riconosce pienamente la debolezza umana, ma la *“severità deve soggiogare ciò che l'amore non può conquistare”*.<sup>126</sup> L'autore porta l'immagine di un chirurgo che, di fronte al paziente, deve decidere se togliere il cancro, oppure lasciarlo morire; certo, egli deve sopprimere le sue emozioni per salvare la vita, deve ferire per poter guarire. Il pathos divino è principalmente misericordia, che a volte implica l'ira come terapia, ma è preceduta ed accompagnata dalla compassione (Gr 12: 15; 33: 26).

Dunque, il Dio pathos si riveste di una misericordia eterna, ma, per rispondere al grido dei suoi figli, egli utilizza anche la sua ira laddove l'amore fallisce. Egli si presenta come pienamente coinvolto nella storia di tutti. Un Dio deciso a mantenere il suo patto d'amore con l'umanità, ed, ancor più fermamente, a salvarla.

### **Novità o continuità con il passato**

Il Dio pathos nasce sempre dalla teologia ebraica e contiene elementi di novità. Il cristianesimo primitivo non riuscì ad opporsi al concetto di *“apatheia”* che il mondo antico proponeva come assioma metafisico e ideale etico. Col termine *“apatheia”* s'intendeva esprimere *“sia l'immunità da influenze esterne... come pure la libertà dello spirito da bisogni interiori e da lesioni provocate da fenomeni esterni”*. *Apatheia*, in senso fisico, significa immutabilità, in quello psichico, insensibilità e, in senso etico, libertà. Dunque, il Dio pathos, è contrario al Dio perfetto, descritto da Platone e Aristotele, perché pathos esprime: *“bisogno, costrizione, istinto, dipendenza, passioni interiori e sofferenze non volute”*,<sup>127</sup>

L'idea del pathos porta novità perché implica un rapporto quotidiano, un vissuto comune. Per Heschel, il Pathos di Dio s'inserisce e può essere compreso solo nell'Alleanza di Dio col suo popolo. Per la cristianità tradizionale, Dio è presente nella storia in Cristo, ma è sempre abbastanza distante e mantiene un rapporto molto mediato.

Un elemento di novità è anche la nuova comprensione dell'ira di Dio come il bisturi che ferisce per salvare. Dio provoca le ferite e poi le cura. Il suo intervento è indirizzato soltanto alla salvezza. L'ira di Dio è parte del pathos divino. In questo senso, anche la sofferenza, che nessuno immaginava aver a che fare con Dio, diventa parte di Lui e spesso si dimostra un'efficace via di salvezza per i duri di cuore.

Un elemento di continuità è rappresentato dal tentativo di parlare del Dio biblico, non soltanto di quello dei Vangeli, o di parti della Scrittura solitamente più apprezzate e di facile comprensione. Da sempre nella storia ci sono stati tentativi di selezionare arbitrariamente

---

<sup>126</sup> Abraham Heschel, *Il messaggio del profeta*, p. 103.

<sup>127</sup> Jurgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, p. 314.

affermazioni o sezioni della Bibbia che avessero qualche macchia di sangue, sofferenza o dubbio, da Marcione a Harnack.<sup>128</sup>

Per Heschel, Dio è Dio, la sua parola è veritiera in ogni pagina e con il tempo capiremo l'operato di Dio. Facendo così, l'autore congiunge la debolezza di Dio, manifesta nella libertà dell'amore, con la sua grandezza e onnipotenza.

---

<sup>128</sup> Adolfo Harnack dichiarava: *“Il rifiuto dell’Antico Testamento nel secondo secolo fu uno sbaglio che la grande chiesa giustamente rifiutò di commettere; l’averlo conservato nel sedicesimo secolo fu un fatale retaggio che la Riforma non poté a quel tempo evitare; ma che il protestantesimo lo consideri un prezioso documento canonico a partire dal diciannovesimo secolo, è il risultato di una paralisi che colpisce la religione, e la chiesa. Farne piazza pulita è rendere omaggio alla verità nella confessione e nell’istruzione è l’azione eroica richiesta dal protestantesimo ai nostri giorni, ed è quasi tardi”*. A. Harnack, Marcion, 2<sup>o</sup>ed., Leipzig, 1924, pp. 127, 222. (citato da Heschel a p. 113).

## **L'Iddio ambiguo**

*“L'umanità ha sempre saputo che il volto di Dio è ambiguo. ‘Benedetto’ e ‘maledetto’, che indifferentemente traducono la parola ‘sacro’, esprimono in modo radicale questa insuperabile ambiguità che incute nell'uomo il timor di Dio. Per emanciparsi da questo timore gli uomini hanno inventato la ragione che è un sistema di regole che consente di distinguere il vero dal falso e, con la ragione, hanno inventato la morale che consente di discernere il bene dal male”.*<sup>129</sup>

Secondo Umberto Galimberti con l'ausilio della ragione e della morale l'uomo ha cercato di avere quello che Dio non ha mai desiderato che conoscesse, ovvero la distinzione fra il bene ed il male. Tradotto in termini pratici questo desiderio nasconde la volontà dell'uomo di legiferare, d'essere indipendente da Dio. L'insicurezza ed il bisogno di dipendere da qualcuno, sia esso Dio, è stato bandito dagli uomini. Spesso però, Dio infrange questo equilibrio, mantenendo una distanza fra Lui e la legge morale. Uno spazio che rende impossibile *“costringere il giudizio di Dio nelle regole con cui gli uomini hanno organizzato la loro ragione e confezionato le loro morali”*.<sup>130</sup> Si pensava che chi era fedele doveva ricevere sempre il bene. Galimberti, come Gesù, dichiara che *“anche per l'uomo ‘giusto’, anche per l'uomo che si attiene ai comandamenti non c'è quiete e sicurezza”*. Questo mette in crisi tutti quelli che *“s'insidiano nella religione come in un'assicurazione sulla vita, a quanti interpretano la salvezza come un diritto acquisito...”*.<sup>131</sup> L'ambiguità di Dio nasce dal suo agire. Egli infrange quelle leggi che chiede all'uomo di rispettare e manca nel compimento delle benedizioni anche quando la controparte è fedele.

Il volto divino è ambiguo anche perché la sua presenza può essere colta nella negazione, nell'assenza. Nietzsche, nel suo discorso sulla redenzione, affermava che *“se si toglie la gobba al gobbo, gli si toglie lo spirito”*;<sup>132</sup> volendo esplicitare che, ricevuto l'oggetto desiderato, si perde l'entusiasmo, la ricerca, la volontà, si muore pian piano. Galimberti dichiara che: *“Dio è presente in quanto negato, smentito, bestemmiato, ma solo nella negazione, nella smentita, nella bestemmia si dà all'uomo la presenza di Dio”*.<sup>133</sup> Nell'esperienza di Cristo si può osservare un movimento analogo: *“Ciò che annuncia non è la redenzione, ma l'accettazione della condizione umana. In questa incondizionata accettazione c'è redenzione”*.<sup>134</sup> Differentemente dal nostro immaginario sulla redenzione, Gesù - venuto per la nostra redenzione - si mostra pronto a diventare formica con le formiche e ad impegnarsi nelle stesse problematiche quotidiane, accettando pienamente la nuova condizione di vita. È solo in questo

---

<sup>129</sup> Umberto Galimberti, *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 70.

<sup>130</sup> Umberto Galimberti, *Orme del sacro*, p. 71.

<sup>131</sup> Umberto Galimberti, *Orme del sacro*, p. 72.

<sup>132</sup> Nietzsche W. Friedrich, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1973, vol VI 1, parte seconda: “Della redenzione”, p. 168.

<sup>133</sup> Umberto Galimberti, *Orme del sacro*, p. 83.

<sup>134</sup> Umberto Galimberti, *Orme del sacro*, p. 83.

movimento descritto da Paolo, nella lettera ai Filippesi, che Gesù, dopo aver vuotato la gloria della sua divinità, dopo essersi abbassato, dopo aver vissuto pienamente fino alla morte in ubbidienza a Dio, dopo e soltanto dopo, è stato sovranamente innalzato. In questo processo la redenzione degli altri avviene mentre lui accettava pienamente la sua condizione, mentre la redenzione umana è offerta da Dio ed è molto di più della condizione di partenza.<sup>135</sup> Per il cristiano, coinvolto nella problematicità della vita, sempre in tensione fra sperare e disperare, senza certezze, nell'ambiguità, trova il volto di Dio. Il grido di Gesù *“Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?”* (Mc 15: 34) rende ancora più forte questo legame con il Dio invocato nel momento in cui non c'è.

Galimberti afferma che *“scoperto di avere a che fare con un Dio sottomesso al morto concetto o con un Dio custode di una castità idolatra, l'amore si fa atrofico, dall'andamento cadenzato sul ritmo di morte, dove è dato incontrare un desiderio di possesso, di appropriazione e uso dell'altro, in una relazione dove la vita si è già congedata, e con lei lo stupore sull'atemporale e sull'illimitato che ogni relazione d'amore dischiude”*.<sup>136</sup> La postmodernità ha scoperto che i discorsi concettuali e l'idea di un legislatore perfetto non sono adatti ad un rapporto. Perché qui l'amore si atrofizza e la relazione diventa un succedersi di desideri di possesso dell'Altro, un approfittarsi a vicenda, un rapporto senza progetti comuni. Tuttavia, il Dio – amore, è privilegio di tutti, nessuno escluso. *“Ed è la sola pregustazione del Regno, il solo reale superamento della morte. Solo chi ama, di un amore atrofico, può capire Dio”*. Perché *“solo se esci dal tuo IO, sia pure per gli occhi belli di una zingara, sai cosa domandi a Dio e perché corri dietro di lui”*.<sup>137</sup> Questa è un'altra ambiguità.

Parlando del Dio che *“nel mondo, patisce, muore e risorge”*, l'autore afferma che in realtà nell'interpretazione cristiana, anche se il *“linguaggio continua a parlare in nome di Dio, ciò che articola è in realtà la storia dell'uomo, quella ‘rupe bronzea’ contro cui i ‘flutti’ del linguaggio teologico si infrangono, senza poterla mai sommergere se non per il respiro di un onda”*. Le rappresentazioni che facciamo e la cui autorità attribuiamo a Dio, secondo Galimberti, sono sempre riflessi condizionati della storia. Risulta così che la morte di Dio, che Nietzsche proclama, *“è la morte di un'epoca storica in cui l'umanità ha prodotto se stessa nel nome di Dio”*.<sup>138</sup> Ovvero, l'immagine odierna di Dio che nel mondo patisce, muore e risorge dipende, come al tempo di Nietzsche, *“se attorno all'idea di Dio ancora si organizza o non si organizza un mondo”*. Perché se il mondo non si organizza *“prescindendo dall'idea di Dio,*

---

<sup>135</sup> Paolo afferma che Gesù *“vuotò se stesso, prendendo la forma di servo, divenendo simile agli uomini; e, trovato nell'esteriore simile ad un uomo, abbassò se stesso, divenendo ubbidiente fino alla morte e alla morte di croce. Perciò anche Dio lo ha sovranamente innalzato e gli ha dato un nome che è al di sopra di ogni nome, affinché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio delle creature (o cose) celesti, terrestri e sotterranee”* Fl 2: 7-10.

<sup>136</sup> Umberto Galimberti, *Orme del sacro*, p. 91.

<sup>137</sup> Yanaras Ch, *Variazioni sul Cantico dei Cantici*, Interlogos, Schio 1994, p. 63. (riportato da Umberto Galimberti, *Orme del sacro*, p. 93).

<sup>138</sup> Umberto Galimberti, *Orme del sacro*, p. 110.

*allora 'Dio è morto' e ad annunciarlo non sarà certo l'ateo, ma il folle che lo rivela sia ai credenti sia agli atei, legati gli uni agli altri dal problema dell'esistenza di Dio, invece che dal problema della sua presenza nella storia, della sua efficacia nel fare mondo*".<sup>139</sup> Sostenendo che Dio stesso e, conseguentemente, il suo volto, non sono altro che un'invenzione umana, il quadro si mostra ancora più ambiguo. Le rappresentazioni sono ambigue perché c'è la possibilità che non corrispondano al vero e che domani potrebbero mostrarsi diverse.

Il volto divino presentato dal pontefice romano, nell'analisi di Galimberti, è ambiguo perché *"segnato dalle fattezze dell'Occidente, dalla sua storia, dalla sua cultura e persino dalla sua tecnica mediatica" costretto ad assumere "i lineamenti del Vicario in terra"*.<sup>140</sup>

Il Dio ambiguo di Galimberti è il Dio che raccoglie in sé molte cose, spesso contrastanti, ma che sempre ci sfugge. Abbiamo cercato di creare un volto divino, ma ci siamo subito resi conto che Dio è sempre al di là delle sue stesse parole. Questo Dio ambiguo è tale perché di fronte alla preoccupazione di dargli un volto ognuno di noi ha messo del suo; un esempio eclatante, nell'analisi di Galimberti è costituito dallo scomparso Giovanni Paolo II, che ha dipinto un Dio occidentale, latino, che assomigliava molto a se stesso. Il Dio ambiguo è forte nel suo essere, ma anche debole giacché dipende dalla storia del mondo per esistere. Dunque, ambiguo per sua natura, per l'impossibilità di conoscerlo appieno, per il suo amore, per la sua presenza nel mondo, per la difficoltà di sapere se veramente di lui si tratta o di un volto umano idealizzato.

## **Novità o continuità con il passato**

Il Dio di Galimberti mostra sia rottura che continuità col passato. L'ambiguità del volto divino è frutto di una società che non divide fra il bianco e il nero, ma che, più d'altri tempi coglie, piuttosto che lo sfondo, le sottili sfumature. L'ambiguità del volto divino si presta ad una duplice valutazione: positiva, in quanto riflette la presa di coscienza dell'essere creature, e quindi riconosce l'onnipotenza di Dio; negativa, in quanto non mostra certezze su Dio e fa dipendere tutto dalla fede personale. La novità, dunque, è data da questa tensione fra affermare e negare qualcosa su Dio.

Un elemento di continuità è rappresentato dal desiderio di dipingere un volto di Dio migliore di quello dell'uomo; ma, al contempo, è un elemento di novità, in quanto oggi l'etica e la morale stessa dei cristiani è cambiata, o meglio migliorata. Nella modernità, l'ateismo era ampiamente rappresentato in occidente e cercava di diventare *"un fenomeno universale"*.<sup>141</sup> Le rappresentazioni di Dio erano molto rigide, di un esasperante e tagliente prendere o lasciare. Oggi, gli atei rappresentano una minoranza. Coffy, citando Proudhon afferma che, *"gli uomini*

<sup>139</sup> Umberto Galimberti, *Orme del sacro*, p. 124.

<sup>140</sup> Umberto Galimberti, *Orme del sacro*, pp. 135-136.

<sup>141</sup> Robert Coffy, *Dio degli atei*, Paoline, Modena 1969, p. 11.

*diventano atei quando scoprono di essere migliori di Dio*".<sup>142</sup> Questa frase, per quanto dura, è rivelatrice di una verità: l'ateismo è frutto delle caricature di Dio che la cristianità ha proposto. Volti duri, tristi, arrabbiati, vendicativi, peggiori di quelli pagani, del Dio immobile ed indifferente. Per rivedere uno di questi volti basta pensare al Medioevo e alle manipolazioni delle masse atterrite dalla paura dell'inferno, del Dio punitore, alla vendita delle indulgenze, o ai battesimi ed alle conversioni forzate. Nella postmodernità, con la possibilità d'immaginare e scoprire un volto diverso, anche se ambiguo, rinasce la fede in Dio, quindi anche il suo volto. In questo vi è dunque una continuità con il passato, in cui Dio era la causa di tutto, ed allo stesso momento una rottura perché la riflessione umana parte da un'esigenza personale che rischia di modificare il *motivo* e la *causa* di tutto, ovvero Dio. L'ambiguità sta nell'incertezza di affermare un volto che sia quello di Dio.

---

<sup>142</sup> Una frase di Proudhon citata da Robert Coffy, *Dio degli atei*, p. 27.

## ***Il Dio della continua sorpresa***

*“Come tu non conosci la via del vento, né come si formino le ossa nel grembo della donna incinta, così non conosci l'opera di DIO che fa tutto” (Ec 11: 5)*

Questo volto è descritto da Thomas Romer, in un libro che fonda la sua tesi principalmente attorno a quattro racconti biblici in cui il volto di Dio è difficilmente riconoscibile; secondo l'autore, i passi in questione presentano dei lati *“oscuri di Dio”*. Nelle scritture ebraiche Dio è presentato in modo molto variegato. YHWH, nella concezione sacerdotale, è visto come il Dio di *“tutta l'umanità”*; Egli *“vuole il benessere e la benedizione di tutti gli esseri umani”*. Tuttavia, l'uscita del suo popolo dall'Egitto è intesa come *“un combattimento contro gli dèi di quel paese”*. Con ciò Dio vuol mostrare la sua sovranità sugli altri dèi (Es 12: 12).<sup>143</sup> Romer afferma che l'immagine divina presente nelle Scritture ebraiche è composta da una *“sintesi di enunciati su YHWH e il suo popolo”*. Non si tratta di un'unica *“dottrina coerente e unilaterale su Dio”*. Infatti, *“YHWH è al tempo stesso il Dio adorato dalle origini dell'umanità (Ge 4: 26) e il Dio che ha rivelato il suo nome soltanto a partire da Mosè (Es 3). YHWH è al tempo stesso il Dio che entra in rapporto con gli arabi, i filistei e gli egiziani (nel libro della Genesi) e il Dio che vieta a Israele ogni contatto con altri popoli, ordinandone perfino lo sterminio (per esempio in alcuni testi del Deuteronomio) YHWH è al tempo stesso un Dio misericordioso e un Dio che s'incollerisce”*.<sup>144</sup>

Nel pensiero ebraico-cristiano Dio è colui che *“interviene nella storia degli uomini e delle donne, che comunica con loro, cioè, un Dio che s'incarna”*. Questo è il motivo che ha portato sia l'ebraismo sia il cristianesimo a tramandare tradizioni inerenti Dio per le generazioni future;<sup>145</sup> ma nel fare questo hanno dovuto utilizzare concetti umani, spesso maschili.<sup>146</sup>

Una fra queste è l'immagine del *“Dio Padre”*.<sup>147</sup> Seppure vi siano molti tratti femminili<sup>148</sup> nel Dio biblico, non si trova mai l'espressione *“madre”* attribuita all'Eterno, né nelle Scritture canoniche ebraiche, né in quelle cristiane.<sup>149</sup>

Molte pagine dell'Antico Testamento descrivono un Dio incomprensibile, in quanto *“avversario dell'uomo”*. Gli oracoli di Osea, Amos e Michea sono saturi di annunci di giudizi, tanto crudeli da sembrare *“una dichiarazione di guerra di Dio contro il suo popolo”*.<sup>150</sup> Tutto questo può essere giustificato dalla mancanza di fedeltà del popolo al patto con Dio; ciò che è

<sup>143</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, Claudiana, Torino 2002, p. 19.

<sup>144</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p. 21.

<sup>145</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p. 25.

<sup>146</sup> In libri come Osea, Geremia, ed Ezechiele, YHWH è definito come marito o amante del suo popolo. È Lui a prendere l'iniziativa relazionale e, in tale cultura, questo è un carattere tipicamente maschile.

<sup>147</sup> Ad esempio: Is 63: 16; 64: 7,8; Sl 103: 13. De 32: 6.

<sup>148</sup> Ad esempio: De 32: 6, 18; Sl 29: 9; 90: 2; Is 42: 14; 49: 15; 51: 2; Nu 11: 12;

<sup>149</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p. 40.

<sup>150</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p. 41.



invece inaccettabile si trova nei racconti dove Dio mette alla prova le sue creature, oppure richiede o accetta sacrifici umani che vieta quando nascono per iniziativa umana.<sup>151</sup>

Il fatto che l'episodio di Abramo ed Isacco abbia un lieto fine non risolve il problema, restano da ricercare le motivazioni reali di una tale evento. Un altro caso bizzarro è quello che vede protagonista Iefte, che appare come la fotocopia, al femminile, della stessa situazione. Dio qui non richiede il sacrificio, ma accetta la pazzia di questo uomo. Per Romer, questo passaggio *“dipinge un Dio che può sembrarci crudele, ma che è soprattutto un Dio lontano che tace d'avanti alle aberrazioni degli uomini e che li mette davanti alle loro crudeltà”*.<sup>152</sup> È consolante sapere che: *“i due episodi che abbiamo considerato insistono su un Dio lontano dalla logica del credente che non riesce ad afferrare. Ma esistono anche dei testi in cui Dio si trova vicinissimo all'essere umano, con lo scopo preciso di sopprimerlo”*.<sup>153</sup>

A sostegno di tale affermazione, l'autore cita due esempi: la lotta di Giacobbe<sup>154</sup> e il tentativo di Dio di uccidere Mosè.<sup>155</sup> Nei due eventi resta *“il fatto che la condotta di Dio sembra crudele e sfugge ad ogni spiegazione”*. Com'è possibile che il Dio che acconsente a Giacobbe di tornare a casa sua, voglia ucciderlo per strada? Come immaginare un qualcuno che cerca di uccidere colui che ha appena chiamato al suo servizio? Di fronte a testi di tale natura in cui si presenta *“il deus absconditus”* di Lutero, la soluzione proposta è di *“resistere alla tentazione di negare il lato inesplicabile del Dio biblico”*.<sup>156</sup> Romer conclude assicurando che il Dio presentato nelle pagine sacre non è crudele. Tali racconti, infatti, sono *“nati in contrapposizione a pratiche umane crudeli, perfino mortali, con tendenze integraliste e sacrifici di bambini. Il comportamento divino che ci sembra oggi crudele è quello che viene a mettere in causa la crudeltà dell'umanità”*.<sup>157</sup> Laddove Dio appare oscuro, meglio piuttosto *“imparare da Giobbe”* che nel momento della denuncia della crudeltà divina si appella a Dio stesso.

Quanto al *Dio guerriero*, descritto principalmente nel libro di Giosuè, ma di cui troviamo i tratti anche in altri libri (De, Cr, Gc, Re, ecc), alcune considerazioni sono utili. Un'esegesi attenta osserverà che il libro dei Giudici mostra molte somiglianze con il mondo assiro. Nell'intento di dimostrare che il Dio d'Israele è il più forte, l'unico Dio, esso deve essere descritto come il miglior guerriero, ancora più atroce di Assur, il dio della Guerra assiro.<sup>158</sup> In secondo luogo, non è il popolo che cerca delle vittorie per il suo Dio; nel caso d'Israele è Dio che combatte per il suo popolo, che non deve fare altro che credere (2Cr 20: 15-17). Così

---

<sup>151</sup> Vedi De 18: 10-12.

<sup>152</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p. 52.

<sup>153</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p. 52

<sup>154</sup> Ge 32: 24-31.

<sup>155</sup> Es 4: 24-26.

<sup>156</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p.57.

<sup>157</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p. 58.

<sup>158</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, pp. 65-66.

l'immagine di Dio guerriero “*non serve più a giustificare la guerra umana, ma a formulare la speranza di un intervento salvifico di Dio a favore del suo popolo*”.<sup>159</sup> Lasciando da parte le guerre di conquista e quelle difensive in cui Dio è sempre protagonista, resta inquietante l'immagine del Dio della “*purificazione etnica*”. Oggi, quando s'incontra un testo come quello di De 7, in seguito allo sterminio degli ebrei e più recentemente ai drammi avvenuti in Jugoslavia, non si tollera l'idea di un Dio razzista. Com'è facile capire, questa immagine divina è poco presente nelle Scritture ebraiche. L'autore spiega che tali testi riflettono un atteggiamento di difesa di fronte alla forte preoccupazione di perdere l'identità del popolo, soprattutto nei periodi più difficili. Chiudendo la riflessione sul Dio guerriero della Bibbia, “*non possiamo nascondere la presenza dei testi bellicosi... ma dobbiamo insistere sul fatto che il Dio guerriero non è mai stato un punto di riferimento assoluto. L'epopea del popolo ebraico comincia, infatti, presentando l'immagine di un Dio antimilitarista e universale e la Bibbia ebraica termina... evocando lo stesso Dio universale che è il Dio re dei persiani, come pure quello del popolo ebraico (2Cr 36: 21)*”.<sup>160</sup>

Romer affronta anche i testi in cui Dio non risponde alle domande o che si comporta diversamente da come chiede al suo popolo di fare. Domande come: *Cosa ho fatto per meritare questo? Se c'è un Dio d'amore lassù perché permette le guerre, le carestie, le catastrofi naturali? Perché Dio si contraddice, chiedendoci una cosa, mentre lui si comporta diversamente?* Questi interrogativi dimostrano la difficoltà dell'uomo nel comprendere Dio.

È presente nella tradizione ebraico-cristiana il concetto di retribuzione, secondo cui chi si comporta bene riceve il bene e viceversa; tutto ciò all'interno di un contratto fra l'uomo e la divinità. Ciò che regola questo rapporto è l'atteggiamento dualista (saggio - stolto, puro - impuro, giusto - malvagio, ecc...) che poggia su un codice morale. Spesso si è cercato di spiegare Dio attraverso l'idea della retribuzione presente nelle pagine sacre (Sl 1; 140; Pr 13: 21; 24: 12), ma la realtà non può essere ridotta a questo. Spesso l'idea della retribuzione è stata messa in crisi da esperienze come quelle di Giobbe e Manasse (2Re 21: 1). Il salmista, per suo conto, grida a Dio di non capire (Sl 73: 3-5). Giobbe, convinto d'essere innocente e non avendo ricevuto altro che benedizioni da parte di Dio, fa altrettanto chiedendo agli amici: “*Istruitemi, starò in silenzio; fatemi capire in che cosa ho sbagliato*” (Gb 6: 4). Inizialmente, anche Giobbe condivide l'idea della retribuzione con gli amici, ma in seguito accusa Dio d'essere violento: “*Sei divenuto crudele verso di me; mi perseguiti con la potenza della tua mano*” (30: 21). Oltre a Giobbe e Davide, anche Qohelet trova impossibile capire tutto e, specialmente, i disegni divini. Lui, come gli altri, si trova sconvolto dalla realtà che contraddice le spiegazioni ricevute: “*ci sono dei giusti che sono trattati come spetterebbe all'opera degli empi, e ci sono degli empi*

---

<sup>159</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p. 69.

<sup>160</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p. 74.

*che sono trattati come spetterebbe all' opera dei giusti*” (Ec 8:14). Romer enuncia che “*il Dio di Qohelet appare come autore del mondo, ma non per questo il mondo è più comprensibile*”.<sup>161</sup> Infatti, l’Ecclesiaste afferma: “*Come tu non conosci la via del vento, né come si formino le ossa nel grembo della donna incinta, così non conosci l'opera di Dio che fa tutto*” (Ec 11: 5), proponendosi di mettere in guardia sul desiderio di procurarci una “*facile immagine di Dio*”, oppure del desiderio d’impadronirsi di Dio.<sup>162</sup>

A cosa è dovuta questa incomprendibilità di Dio? Certamente uno dei più grandi ostacoli è quello di conciliare un Dio creatore della vita e un suo possibile rapporto con il male e con la morte. È interessante un episodio riportato da due libri storici veterotestamentari, una volta in Samuele (24: 1), poi nel primo libro delle Cronache (21: 1). Parlando del censimento ordinato da Davide, Samuele dichiara che: “*L'ira dell'Eterno si accese di nuovo contro Israele e incitò Davide contro il popolo, dicendo: "Va' a fare il censimento, d'Israele e di Giuda"*”; l’autore delle Cronache invece narra: “*Or Satana si levò contro Israele, e istigò Davide a fare il censimento d' Israele*”. Dunque, la domanda ritorna: da chi deriva il male? Isaia, che considera l’onnipresenza di Dio, non può ammettere che a Lui sfugga qualcosa ed allora fa una dichiarazione che è unica nella Bibbia: “*Io sono l'Eterno e non c' è alcun altro; fuori di me non c' è DIO. Ti ho cinto, anche se non mi conoscevi, perché dall'est all'ovest si riconosca che non c' è nessun Dio fuori di me. Io sono l'Eterno e non c' è alcun altro. Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il benessere e creo la calamità. Io l'Eterno, faccio tutte queste cose*”, dichiara così Dio come autore di tutte le cose, compreso il Male. L’autore non s’illude di aver chiarito tutto con questa affermazione di Isaia, ma vi trova qualcosa di chiaro: l’idea della retribuzione non funziona. Dio ci sorprende sempre. Ecco due esempi a sostegno di questa affermazione: Elia impara che Dio non è solo tempesta, fuoco, terremoto, ma può essere un suono soave; poi il libro di Giona - che a differenza di tutti gli altri libri profetici che mostrano come la salvezza di Israele coincide con la distruzione dei nemici - indica la volontà ultima di Dio che è: “*salvare l'umanità intera*”.<sup>163</sup>

Dunque, il Dio terribile dell’Antico Testamento è frutto, il più delle volte, di “*discorsi fatti in epoche storiche precise*” che spesso volevano “*mettere in guardia i loro destinatari contro concezioni troppo umane di Dio e insistere sui limiti dei discorsi teologici*”.<sup>164</sup> Anche il Nuovo Testamento, in cui predomina un clima amorevole, presenta un Dio maschio, guerriero, incomprendibile che dichiara sia la retribuzione (Rm 2: 6-8), sia la grazia (Rm 3: 31-31).

Bisogna, allora, ricordare che Dio ci sorprenderà sempre e comunque, perché i nostri limiti sono tanti. Afferma l’apostolo: “*Piuttosto chi sei tu, o uomo, che disputi con Dio? La*

---

<sup>161</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p. 82.

<sup>162</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p. 82.

<sup>163</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p. 87.

<sup>164</sup> Thomas Romer, *I lati oscuri di Dio*, p. 89.

*cosa formata dirà a colui che la formò: 'Perché mi hai fatto così' (Rm 9: 20).* Dio è sorprendente e al di là della nostra percezione. Forse la risposta sta proprio nella parola Dio: è Altro. Non totalmente Altro, ma sicuramente più profondo, bello, giusto, buono, di ciò che siamo in grado di cogliere nella nostra pochezza di tempo e spazio, nella spiccia e spasmodica nostra storia personale.

## **Novità o continuità con il passato**

I lati oscuri di Dio che Romer ha descritto presentano sia novità sia continuità col passato.

La novità consiste nell'affrontare il tema in modo molto postmoderno, dove ciò che si cerca non è il quadro, lo sfondo, ma il particolare e la sfumatura. Così, nell'analisi di Romer, quei testi, che nell'ermeneutica moderna erano considerati poco chiari e che si capivano alla luce di altri testi più chiari e alla luce dell'intero canone, oggi sono presi singolarmente per parlare della grandezza di Dio, della sua singolarità, del suo essere altro.

La continuità col passato è data principalmente dal desiderio di mettere Dio a riparo dagli uomini, proteggendolo per non essere imprigionato in una formula. Romer ha bisogno di sapere che il suo Dio è più forte di lui e che può sempre intervenire non essendo condizionato da nulla, neanche dalle sue stesse parole. Spera che il suo Dio possa stupirci ancora, salvando l'insalvabile.

Il suo tentativo è portatore di novità anche perché parte da altri presupposti rispetto alla "teologia debole". Romer non mette mai in dubbio l'amore di Dio, né la sua onnipotenza. Lui, a differenza di Jonas, esclude la possibilità di conoscere Dio. Non che non si possa cogliere qualcosa di Dio, ma Egli resterà sempre una sorpresa.

Nella sua analisi dei testi c'è una novità che sorprende. Romer usa il "metodo storico critico", precisamente "l'analisi diacronica", per sostenere la veridicità della Scrittura. Insolito, perché, generalmente, tale analisi usa le forbici per le pagine della Scrittura, considerando molte di esse insostenibili alla prova della storia. L'autore afferma i racconti, ma data diversamente la redazione degli scritti.

La novità del suo pensiero è che, proprio partendo dai lati oscuri, possiamo accogliere Dio. Iniziando da particolari per secoli evitati e ben nascosti in mezzo a tanti testi "chiari", Romer vuole presentare il Dio in cui crede. Bisogna riconoscere che alla fine della lettura, non si è meno credenti in Dio, ma certo molto più stupiti e sorpresi. Proprio in questo consiste la novità.

## ***L'Iddio Creatore***

*“Senza dubbio il Creatore del mondo, che ha plasmato all'origine l'uomo e ha provveduto alla generazione di tutti, per la sua misericordia vi restituirà di nuovo lo spirito e la vita”*

(2 Mac 7: 23)

Ignazio Sanna crede fermamente nella creazione, ciò lo porta a descrivere Dio come l'Onnipotente, l'Onnisciente, ecc...

Accade nel nostro tempo, la postmodernità, che anche i soggetti che *“stanno alla base di ogni forma di cultura, e cioè Dio, uomo, mondo, la cosiddetta triade metafisica”*,<sup>165</sup> si siano indeboliti. Essi indicavano la dimensione di Creatore, creatura e creato. Quando ciò non avviene si può parlare di *“antropologia debole”* o della decadenza e della dissoluzione della cultura cristiana. L'antropologia debole è dunque un dato nella nostra cultura postmoderna. Il quesito da porsi è: c'è la possibilità di coniugare *“l'antropologia debole”* con *“l'antropologia forte”*? Sanna risponde affermativamente: ciò è possibile nel rapporto Dio-uomo, Dio-mondo.<sup>166</sup>

Fra gli esempi che porta per dimostrare la sua tesi, egli cerca di confutare la tesi del *“Dio debole”* presentata da Hans Jonas, nella quale si riteneva che Auschwitz avesse *“condotto alla necessità di ripensare e rinominare l'onnipotenza di Dio”*. Tale riflessione è anche di altri pensatori ebrei come Elie Wiesel e Eliezer Berkovitz, che hanno proseguito e sviluppato il pensiero di Jonas. Per essi *l'olocausto* funge da crocevia nella storia e nella teologia; esso *“ci ha insegnato cose che non conoscevamo sulla natura dell'uomo”*. Si può affermare che, dopo la Shoah, sia il concetto di Dio, sia quello dell'uomo, non sono più gli stessi di prima, nel bene e nel male.<sup>167</sup>

Per proseguire la sua mediazione fra l'antropologia debole e quella forte, Sanna ricorre ad un'altra espressione. Accanto al termine *Shoah* o *olocausto* è utile considerare l'espressione *“l'altro olocausto”* utilizzata dallo storico Andrea Riccardi per indicare il martirio in massa dei cristiani.<sup>168</sup> Senza mancare di rispetto per il popolo ebreo, con una forte attenzione a non sminuire la tragicità del genocidio nazista, *“nel ricorrere all'espressione altro olocausto, intendiamo semplicemente mettere a confronto la reazione dell'ebreo davanti all'olocausto e la reazione del cristiano davanti al martirio di massa”*. Questo perché, mentre uno *“di fronte alla tragedia del genocidio arriva a mettere in discussione l'onnipotenza di Dio e parla di un Dio debole, impotente e incapace di dominare la storia, il secondo, di fronte alla morte dei martiri arriva alla conclusione della madre dei Maccabei: ‘Senza dubbio il Creatore del mondo, che ha*

---

<sup>165</sup> Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, p. 254.

<sup>166</sup> Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, p. 255.

<sup>167</sup> Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, p. 259.

<sup>168</sup> David Berett nella *Cristian Word Encyclopedia* sostiene che due terzi dei martiri cristiani nei venti secoli di storia della chiesa sarebbero da mettere sul conto del XX secolo, circa 27 milioni, citato da Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, p. 260.

*plasmato all'origine l'uomo e ha provveduto alla generazione di tutti, per la sua misericordia vi restituirà di nuovo lo spirito e la vita, come voi ora per le sue leggi non vi curate di voi stessi' (2 Mac 7: 23)".*<sup>169</sup> Questo vissuto diverso dell'esperienza dell'olocausto deriva dalla differente visione escatologica. Per Sanna, l'ebreo poggia la speranza di piena realizzazione di sé nella salvezza terrena. Egli con la morte vede la sua fine.<sup>170</sup> Il cristiano poggia la sua speranza in Cristo e aspetta la terra promessa dopo la propria morte e resurrezione. Per lui la morte non coincide con la morte della speranza, ma indica un passo nel cammino verso la terra promessa.<sup>171</sup>

Aldilà della reazione diversa fra cristiani ed ebrei, di fronte a momenti così drammatici una domanda è pressante: *“ma quale Dio poteva permetterlo?”*, sono qui in questione la bontà e l'onnipotenza di Dio. Molti, come i pensatori ebrei dopo un evento così drammatico, hanno cercato di spiegare *“quale Dio?”*. Per Sanna nessuna risposta postmoderna, compresa quella del Dio debole, offre una risposta soddisfacente. Egli ammonisce affermando che *“l'incapacità umana di capire il mistero... non dovrebbe essere una ragione sufficiente per affermare la debolezza di Dio e la sua impotenza”*. La debolezza di chi crede non significa necessariamente che *“deve essere debole anche il Dio creduto”*.<sup>172</sup> L'autore basa le sue affermazioni sull'interpretazione teologica di Rendtorff, relativa all'esperienza di Giobbe. Questi parla di Dio, parla a Dio, lo inscatola nella sua mente razionale e fiduciosa, ma sembra che neppure il più puro fra gli umani possa scorgere l'ampiezza di Dio. Quando Dio decide di rispondere, *“Giobbe riconosce la superiorità della sua controparte nel processo”*.<sup>173</sup> Segue un secondo discorso divino rivolto a Giobbe in cui Dio spiega che nessun uomo può domare certi animali, ma soltanto l'Eterno, esaltando così l'alterità di Dio. In questo modo, *“viene espressa ancora più fortemente la sproporzione della ribellione di Giobbe a Dio, il quale ha completamente disconosciuto e reso assurdi i criteri di giudizio... Giobbe ‘riconosce’ (jadà) che Dio può tutto, e riconosce di aver parlato di cose che erano troppo meravigliose per lui, senza averle comprese (jadà)”*. Il cambiamento che segue è un riposizionarsi di fronte a Dio. Rendtorff sostiene che *“Giobbe ha abbandonato la posizione che ha tenuto fino a questo momento poiché, dall'incontro con Dio, ha imparato che era una posizione sbagliata”*.<sup>174</sup> La conclusione di Rendtorff diviene anche la conclusione di Sanna: *“la risposta di Dio non è una risposta alla domanda che Giobbe ha posto. È qualcosa di più: essa rende palese che la domanda posta da Giobbe deriva dal falso presupposto che gli esseri umani possono racchiudere l'operare di Dio*

---

<sup>169</sup> Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, p. 260.

<sup>170</sup> È utile ricordare al lettore che ciò non può essere generalizzato, perché già al tempo di Gesù molti credevano alla risurrezione. Sono solo i sadducei a non crederci (Mt 22: 28-31; Lc 14: 14; Gv 5: 29).

<sup>171</sup> Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, p. 260.

<sup>172</sup> Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, p. 266.

<sup>173</sup> Rolf Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, Claudiana, Torino 2001, p. 376.

<sup>174</sup> Rolf Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*, p. 377.

*in regole concepibili e disponibili... in questo modo, Dio rimette i criteri al loro giusto posto. La domanda di Giobbe resta aperta, e non può che restare aperta”*.<sup>175</sup>

Sanna, grazie agli stessi esempi presentati dalla teologia del Dio debole, vuole indicare la grandezza di Dio, ricordando l'ordine gerarchico: Creatore - creatura - creato. Quando manca questa gerarchia tutto è in disordine, lo stesso pensiero prende strade sbagliate. La grandezza di Dio sta proprio nella assoluta bontà ed assoluta onnipotenza. Che Dio non possa essere conosciuto totalmente è conseguenza del suo essere divino, ma ciò non significa che a causa della nostra mancanza di comprensione Egli sia debole. Anzi, Dio resta tale finché non diventa una lettera aperta. La conclusione dell'esperienza di Giobbe può essere letta così: Dio, per quanto Creatore, resterà, per le sue creature e per il creato, una domanda aperta. Quindi, Dio è grandioso, è buono, è onnipotente, è altro da noi. È il Creatore.

Riferendosi alla grandezza di Dio, Sanna non intende non considerare il sacrificio di Cristo o la *kenosis* divina. Qui, infatti, si può parlare di una debolezza *di* Dio e *in* Dio: è quella del suo amore per l'uomo che, però, non sta ad indicare la fine della metafisica, ma fonda come unica possibile la metafisica dell'agape dischiusa dalla sapienza della croce. La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza ed alla sofferenza di Dio. Solo il Dio sofferente può aiutare. L'onnipotenza del Dio cristiano è immolata, è misurata dall'amore, è rivelata nel Crocifisso. Quindi il *Creatore* di cui Sanna vuole parlare è il “*Dio della vita nella morte, della forza nella debolezza, della sapienza nella stoltezza, del tutto nel frammento*”.<sup>176</sup>

## **Novità o continuità con il passato**

Sanna si mostra un'apologeta della tradizione cristiana. Egli tenta di mostrare che ciò che oggi è preferito da molti, ovvero l'idea del Dio debole, non è accettabile dai cristiani. La continuità con il passato è data dal tentativo di riconfermare la teologia cristiana come l'unica capace di rispondere a tutte le domande fondamentali. Il suo grido assomiglia a quello di Barth: “*che Dio sia Dio!*” Barth enfatizza la divinità di Dio e lo afferma come “*totalmente altro*”.<sup>177</sup> Questo *totalmente altro* non è soltanto “*totalmente altro dall'uomo, ma è nello stesso tempo il Dio totalmente altro da Dio*”.<sup>178</sup> È impossibile conoscere Dio in qualunque maniera se lui non si rivela. Anche la rivelazione, espressa negli atti e nella persona di Gesù, rimane pur sempre velata. Dio resterà sempre Dio, ovvero mai del tutto rivelato. Lo stesso Dio descritto da Barth, e di cui parla molta parte della filosofia religiosa, secondo Vattimo, “*non solo è il Dio cristiano incarnato; è ancora sempre il vecchio Dio della metafisica, almeno nel senso che viene*

---

<sup>175</sup> Rolf Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento*, p. 380.

<sup>176</sup> Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, p. 335.

<sup>177</sup> Tony Lane, *Compendio del pensiero cristiano*, Voce della Bibbia, Formigine (MO) 1994, p. 284.

<sup>178</sup> Vittorio Subilia, *Presenza e assenza di Dio nella coscienza moderna*, Claudiana, Torino 1976, p. 75.

*concepito come un fondamento ultimo inaccessibile alla nostra ragione*".<sup>179</sup> Dunque, il Dio Creatore, descritto da Sanna con i tratti del Dio barthiano, è quello già proposto per millenni. Sanna realizza una proposta nuova di un volto antico, forse filosofico, nel suo tentativo di impedire che il Dio vivente venga "ridotto all'equivalente simbolico di una relazione altruistica".<sup>180</sup>

Sanna si schiera contro la nuova tendenza alla "riduzione della fede a morale". Avverte un pericolo nel far prevalere una teologia basata sul comportamento umano, anziché sugli attributi dogmatici di Dio. Egli reagisce contro la logica che, a causa dell'indebolimento dei caratteri divini, non sia più possibile, né giustificabile, una concettualizzazione di Dio. Teme che la teologia cambi fondamento: non più "una logica concettuale", ma il "misticismo".<sup>181</sup> Evidenzia un altro mutamento: Dio non lo s'incontra più nell'ambito della religione istituzionale<sup>182</sup> o delle comunità ecclesiali, ma nel sentimento umano privato e nell'emozione personale,<sup>183</sup> quindi molto lontano dalle parole della Sacra Scrittura. Questi cambiamenti, per Sanna, sono "conseguenze dell'indebolimento della concezione di Dio".<sup>184</sup> Tutto ciò è continuità con il passato. Da sempre le chiese istituzionali hanno lottato perché i loro insegnamenti non fossero mutati nel tempo.

Un'ultima nuova situazione è espressa da Sanna nella seguente affermazione: "Un Dio così indebolito, così impersonale, così 'umano', creato a propria immagine e somiglianza e fruito nel segreto del proprio desiderio, non potrà mai essere pregato all'interno di una comunità ecclesiale autentica".<sup>185</sup> Il fedele che immagina Dio non vuole e non può immaginare un Dio siffatto. Se si trova in una condizione peggiore, o anche pari alla sua, che senso avrebbe chiedergli aiuto? Infatti, "un dio con la minuscola che non offre alcuna sponda di eternità, né garantisce alcuna certezza di futuro" non fa altro che scaricare sulle nostre spalle la sua e la propria salvezza, rendendoci incerti e disperati. Se dovessimo ritornare alle considerazioni fatte prima, ricorderemmo che in Dio c'è una debolezza intrinseca, si tratta del suo amore per l'uomo.<sup>186</sup> Cristo nella forza della sua debolezza ci ha salvati e solo un Dio sofferente può realmente aiutare. Diremmo, infine, che il volto del *Dio creatore* rappresenta un messaggio di continuità con il passato; ciò che di nuovo l'autore ha colto lo ha inserito in una luce oscura.

---

<sup>179</sup> Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità*, Garzanti, Italia 2002, p. 42.

<sup>180</sup> Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, p. 287.

<sup>181</sup> Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, pp. 281, 294.

<sup>182</sup> Vedi a riguardo Pino Luca Trombetta, *Il bricolage religioso*, Edizioni Dedalo, Bari 2004.

<sup>183</sup> Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, p. 302.

<sup>184</sup> Sanna dedica un ampio spazio a descrivere le conseguenze derivate dall'indebolimento della concezione di Dio. Vedi Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, pp. 280 – 331.

<sup>185</sup> Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, p. 321.

<sup>186</sup> Sarebbe interessante, ma non è oggetto della nostra indagine, vedere come nella teologia cristiana il sentimento, anche quello di Dio, è considerato debolezza e quanto di questo deriva dalla concezione greca, così diversa dal Dio pathos, dove anche l'ira è rivestita di santità.



## Conclusione

Abbiamo senz'altro notato come nella teologia si ragioni in ambiti separati, spesso contraddittori, al servizio di un bisogno. Manca sempre più un linguaggio universale e comune. Nella teologia stessa c'è chi si appresta a parlare di Dio al di fuori della metafisica<sup>187</sup>, intesa (come si fa da Heidegger in poi) come la struttura originaria del sapere e dell'essere. Pannenberg ha posto in rilievo che “*la dottrina teologica di Dio senza il confronto con la metafisica, decade in un soggettivismo kerigmatico o nella demitizzazione, o addirittura, più spesso, in entrambe, contemporaneamente*”.<sup>188</sup> Ciò che intendiamo affermare è che nella postmodernità il volto di Dio si delinea partendo dai bisogni umani, non più da concetti stabili. Il soggettivismo opera nel piccolo. La realtà a cui s'interessa è la propria necessità di risposta, di trovare Dio. Facendo così, però, la descrizione del volto divino assomiglia più a quella di un grande uomo, perdendo l'orizzonte, che gli è proprio, del trascendente.

Contemporaneamente di Dio si vuole conservare anche il suo essere “*altro da noi*”, senza eliminare la possibilità di descrivere il “*Dio incarnato*”. Si sceglie la strada del dualismo in cui si distingue l'essere di Dio in se stesso, dal modo in cui Dio si è rivelato a noi e nella storia. Così il Dio Onnipotente resta tale se considerato nella sua dimora celeste; in relazione alla storia e al tempo, Dio, per consentirne l'esistenza, diventa debole, assente, sconfitto. Egli è diverso dal modo con cui ha deciso di rivelarsi all'uomo. In questo senso parliamo dell'Onnipotente che, nel suo essere Amore, per conferire libertà all'uomo ha scelto di ritirarsi dal mondo.

Questo “*ritirarsi dal mondo*” è stato percepito nella postmodernità come “*debolezza di Dio*”, intesa come “*sconfitta*”, ma anche come “*dono di sé*”. La debolezza divina può essere considerata “*onnipotenza povera*” oppure “*Dio crocifisso*”. Quando si afferma il “*Dio sconfitto*” e la sua “*onnipotenza povera*” si vuole indicare quanto il dramma di Dio sia simile al nostro; si vuole indicare che Dio ha bisogno degli uomini per salvarsi. Quando invece si afferma il “*Dio crocifisso*” che fa “*dono di sé*” si vuole indicare un Dio che, essendo onnipotente, può intervenire a volte nella storia umana per ripristinarla. In tutti i due casi Dio in Cristo vive l'esperienza terrestre nelle vesti umane, soffrendo e subendo la sconfitta. Paradossalmente però Cristo vince nella debolezza, perché il Dio che accetta di essere crocifisso è anche il Dio risorto. Egli vince il nemico peggiore dell'uomo: la morte.

Descritto così, Dio diventa però relativo, tanto da sembrare sconfitto, ambiguo, sempre una sorpresa, spesso incomprensibile. È tuttavia speranzoso, come anche quelli che per vivere sono vincolati ad avere una speranza nel domani. È fiducioso di riuscire a salvare e salvarsi. Il

---

<sup>187</sup> Wolfhart Pannenberg, *Metafisica e idea di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 1991, p. 9-10.

<sup>188</sup> Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, p. 269.

desiderio di salvezza è caratteristico di qualunque essere umano. Così Dio non è solo parte della religione, ma dell'esistenza di tutti, atei compresi.

In conclusione, vorrei fare alcune ipotesi partendo da una ricerca condotta con il “*metodo qualitativo delle storie di vita*”, che esplora in profondità le principali dimensioni dell'esperienza religiosa degli adolescenti e dei giovani romani. L'indagine è stata realizzata da Mario Pollo, professore di *Animazione culturale e di Metodologia della ricerca positiva*. L'opera è ampia, circa 400 pagine; noi prenderemo in esame solo quelle riguardanti il rapporto fra adolescenti/giovani e Dio. L'utilità di tale ricerca è data dal fatto che il campione su cui è stata realizzata è venuto al mondo dopo l'inizio della postmodernità.

Il primo dato utile è quello della credenza in Dio. Fra gli adolescenti il 90% di coloro che hanno in qualche modo un legame con la comunità, e solo il 60% tra coloro che non hanno a che fare con la Chiesa, crede in Dio. È utile ricordare che per il 40% che non crede, solo il 10% è ateo, il restante si dichiara dubbioso.<sup>189</sup> Fra i giovani, invece, coloro che hanno a che fare con la comunità (gli *appartenenti*), la percentuale che crede è del 100%. Mentre tra coloro che “*non hanno un rapporto continuato*” con la Chiesa, i *non appartenenti*, la quota scende all'82,1%. I giovani, o credono oppure sono atei, non ci sono fra loro dubbiosi o agnostici.<sup>190</sup>

È chiaro ormai, dalle ultime statistiche, che quasi tutti credono nell'esistenza di Dio; ma riconoscere l'esistenza di Dio, muovendolo però in una dimensione trascendentale a noi impercettibile, equivale a dichiararlo morto, funzionalmente parlando. Ciò è utile quanto è utile ad un bambino “*sapere che i suoi genitori esistono*”. Per il suo sviluppo, questo sapere non incide che negativamente. Allo stesso modo, sapere che Dio c'è, ma è irraggiungibile, “*non toglie nulla all'angoscia umana*”.<sup>191</sup>

Il secondo dato utile che viene offerto è quello dell'immagine di Dio. Su questo ci soffermeremo un po' di più. Gli adolescenti hanno molte immagini di Dio, l'autore è riuscito a sintetizzarle in sette categorie:<sup>192</sup>

1. Dio “*entità impersonale e astratta*” che si manifesta nella natura o nella luce.
2. Dio “*amico*” che offre compassione, ascolto e conforto.
3. Dio “*Padre*” che protegge e ama l'uomo al punto di non aver esitato a sacrificare suo figlio.
4. Dio “*persona buona caritatevole*” che aiuta l'uomo.
5. Dio “*la cui immagine è prodotta dalle sue manifestazioni nella bellezza della natura e dell'arte*”.
6. Dio “*semplicemente amore*” (nessuno fra i maschi la pensa così).

---

<sup>189</sup> Mario Pollo, *Il volto giovane della ricerca di Dio*, Piemme Religio, Casale Monferrato 2003, p. 5.

<sup>190</sup> Mario Pollo, *Il volto giovane della ricerca di Dio*, p. 147.

<sup>191</sup> Rolando Rizzo, *Dio esiste?*, Edizioni ADV, Falciani- Impruneta (FI) 1981, p. 108.

<sup>192</sup> Mario Pollo, *Il volto giovane della ricerca di Dio*, pp. 15-16.

7. Dio “*antropomorfo*” con la barba bianca, il saggio (nessuna ragazza la pensa così).  
Fra i giovani, invece, le immagini di Dio possono essere raggruppate in due categorie.<sup>193</sup>

Il primo gruppo, più ampio tra i non appartenenti, è “*costituito dalle immagini che rimandano ad un Dio creatore, che governa la vita del mondo*”, anche se in alcuni casi questa immagine si mescola di “*una sorta di panteismo*”. Per quasi tutti i giovani che si sono espressi in questa direzione il Creatore è identificato con “*una sorta di forza vitale presente nella natura, (che) anima e regola la vita terrestre e cosmica*”.

Nel secondo gruppo, l’immagine di Dio più presente fra i maschi appartenenti e le ragazze appartenenti e non, è quella del “*Padre, che anche se giudica, è comunque un padre buono e misericordioso, che guida e protegge*”. Alcuni lo immaginano come il “*Padre amico*”, un Padre che chiama all’impegno sociale ed etico e che, pur essendo buono e comprensivo, è pur sempre esigente.

Da questi dati non si può che essere ottimisti. Conviene però verificare se la gioia del credere in Dio ed avere un’idea su di lui ha un qualche effetto nella vita quotidiana dei giovani. Un altro quesito della ricerca realizzata da Pollo si soffermava proprio sul rapporto che i giovani e gli adolescenti hanno con Dio. Fra gli adolescenti, la stragrande maggioranza ha una qualche forma di rapporto con Dio. Tra i non appartenenti, la “*totalità ha un rapporto personale e solitario con Dio, abbastanza discontinuo, e soprattutto al di fuori delle forme tradizionali della liturgia e della preghiera comunitaria*”. Tra gli appartenenti, “*salvo una minoranza formata prevalentemente da femmine, il rapporto con Dio è condiviso all’interno delle comunità ecclesiali*”. È interessante notare, seppur deducibile, che la metà degli appartenenti, ha un rapporto discontinuo con Dio, perché si rivolgono a Lui solo nei momenti di difficoltà o quando cercano un aiuto per i problemi grossi della vita. L’altra metà ha un rapporto più continuo, basato su una certa confidenza e fiducia, che si svolge solitamente all’interno delle comunità ecclesiali.<sup>194</sup>

Fra i giovani, “*la maggioranza assoluta*” dei non appartenenti e “*la totalità*” degli appartenenti afferma di avere un qualche tipo di rapporto con Dio. Come nel caso degli adolescenti, così anche fra i giovani, “*si rivela che il rapporto con Dio dei non appartenenti è personale e solitario, mentre quello degli appartenenti è sia personale che condiviso con gli altri*”. In qualche caso si trova invece, fra i non appartenenti, un rapporto di tipo comunitario; fra gli appartenenti, al contrario, un rapporto di tipo personale e solitario. Se volessimo approfondire le caratteristiche di questo rapporto, potremmo osservare che coloro che non hanno più una relazione con Dio, “*spesso nel passato hanno vissuto delle esperienze di rapporto personale intenso*”, si sono successivamente allontanati o per aver perso la pazienza

<sup>193</sup> Mario Pollo, *Il volto giovane della ricerca di Dio*, pp. 151- 152.

<sup>194</sup> Mario Pollo, *Il volto giovane della ricerca di Dio*, pp. 19-21.

nell'aspettare risposte, oppure senza un motivo particolare. Per i non appartenenti è comunque un legame intimo che guida le scelte di ogni giorno; per le ragazze in particolare, un rapporto padre-figlia, che offre sicurezza, aiuto e protezione. Mentre per gli appartenenti è un rapporto vago, quasi inesistente: a volte un rapporto padre-figlio, ma solo un padre amico, a cui non si deve render conto. Tra le femmine appartenenti il rapporto è impregnato di freschezza, che si può cogliere anche dal modo usato per descriverlo. Per esempio, lo si descrive come un rapporto in cui a volte capita di litigare.<sup>195</sup>

Restano dei quesiti. Le immagini di Dio descritte dai giovani riflettono molto la catechesi della Chiesa predominante, che immagina un Dio da non disturbare se non per ragioni molto serie, preferibilmente per via mediata. Fra gli adolescenti, invece, a causa di molteplici ragioni<sup>196</sup> i dati sono molto diversi. Qui, la percentuale di coloro che credono è inferiore, ma il numero di immagini presentate è molto superiore. Certo, la maturazione dei soggetti potrebbe incidere; difficilmente però la relatività dell'immagine di Dio che ha perso la sua storicità, potrà subire un radicale cambiamento. Nelle immagini precedenti, gli adolescenti o inchiodano Dio nell'aldilà, rendendolo "*Totalmente Altro*", quando lo immaginano come una forza astratta, un principio di "*amore*" o "*bellezza*", oppure considerano Dio semplicemente come un uomo meraviglioso, un bravissimo nonno, amico, caritatevole, idealizzato. Ne risulta allora un Dio debole, umano, ambiguo, munito di un'onnipotenza povera. Solo per alcuni, Dio è un "*Padre che ama a tal punto da sacrificare suo Figlio per salvarci*". Troviamo una fusione di culture e d'ideologie assai diverse fra loro, che tuttavia convivono. È interessante notare che nessuna delle immagini di Dio si è persa e che nessuna fra loro s'impone. È evidente che, all'alba della postmodernità, appare impossibile o blasfemo accontentarsi del teismo. Il quesito che rimane è: il volto del Dio postmoderno resterà quello che oggi possiamo veder consolidarsi, oppure muterà?

Da queste considerazioni abbiamo capito che il volto più diffuso è quello del Dio debole, espresso in molte maniere, come onnipotenza povera, ambiguo, sconfitto, un Dio dai tratti umani, molto vicino alla sofferenza e alle debolezze umane, un amico fedele. Romer incitava a pensare Dio come una continua sorpresa, come chi è oltre a ciò che potremo mai immaginare. A sostenere il Dio forte del Medioevo, Creatore ed Onnipotente, c'è anche Sanna, il quale antepone la nostra pochezza e la debolezza di pensiero alla grandezza di Dio; egli sostiene che è sciocco ridurre Dio alla nostra capacità di ragionare.

Concludendo, prendiamo atto di una teologia che è cambiata radicalmente. L'immagine che s'impone è quella del Dio debole. Vediamo anche gli sforzi, principalmente della teologia

---

<sup>195</sup> Mario Pollo, *Il volto giovane della ricerca di Dio*, pp. 157-161.

<sup>196</sup> Fra cui il clima postmoderno in cui sono immersi grazie ai mass-media, internet, la preparazione culturale e gli influssi sociali che subiscono.

cattolica, di sostenere la stessa immagine che nasce del pensiero dei Padri, nel tentativo disperato di salvare l'insalvabile della tradizione.

È nostra convinzione che la varietà dei volti presenti negli adolescenti non sia dovuta solo alla loro immaturità, ma rappresenti il clima culturale del nostro tempo e che, quindi, seppure queste immagini dovranno sedimentarsi, siamo convinti che non svaniranno. Di questo ci hanno già avvertito diversi teologi. Servirà dunque impegnarsi non tanto a combattere il volto del Dio debole, quanto a collocarlo negli ambiti cristiani, per ridurre il più possibile l'influenza delle concezioni orientali ed evitare un pericoloso miscuglio con tali visioni che prendono sempre più piede nella cultura giovanile.

## Seconda parte - ESIGENZE CHE HANNO RICHIESTO IL CAMBIAMENTO

Ogni talvolta che una società è in crisi cerca di ritrovare le sue origini. La storia è piena di strade solcate e intrecciate tutte miranti al desiderio di ritrovare le proprie origini. Persino il periodo moderno che sembrava non voler sapere di tradizione e passato, per Eliade è pieno di ritorni. Infatti “*la Riforma ha inaugurato il ritorno alla Bibbia... la Rivoluzione Francese si è data come paradigmi i Romani e gli Spartani*”.<sup>197</sup> Ogni cultura ha dei miti a cui ritorna volentieri. Pare che nella postmodernità questi miti siano molti e molto intrecciati. Talvolta non sono altro che dei desideri di ritorno alle origini, oppure semplicemente un tentativo di far rivivere un passato che è sentito come importante.

### *La morte di Dio*

David Bosch così descrive la cosmologia medievale: Dio → Chiesa → Re e nobili → popolo → animali, piante e oggetti.<sup>198</sup> Possiamo supporre che, almeno fino all’inizio della modernità, questa scaletta indicava il ruolo primordiale di Dio nella vita delle società e il ruolo mediatore della Chiesa, ma in tale passaggio storico Dio ha cominciato a perdere il suo primato.

L’uomo che non riusciva a padroneggiare la natura, la materia, le cose, ne riconosceva a Dio la padronanza. Di conseguenza, la religione dominava il mondo perché era la mediatrice della divinità. In seguito, con la nascita della modernità, la scienza ha analizzato i fenomeni naturali provando che essi ubbidivano a certi automatismi e ha escluso la possibilità di un continuo intervento divino.<sup>199</sup> Questo è il primo passo nel percorso della secolarizzazione, intesa come passaggio della realtà da Dio nelle mani dell’uomo.<sup>200</sup> Ogni qualvolta l’uomo ha capito qualcosa in più su un certo soggetto e scompariva il mistero, si evidenziava che Dio era superfluo. Con l’ausilio della ragione che offriva spiegazioni accettabili, il trascendente diventava sempre meno importante. In quel momento storico è avvenuto un cambiamento: Dio muore perché “*attorno all’idea di Dio...non si organizza un mondo*”.<sup>201</sup> Seguirà poi l’espandersi dell’ateismo che mette in crisi una religione già in difficoltà; si parlerà poi più specificamente di *morte di Dio*. Così Altizer, risponderà “*la proclamazione della morte di Dio è appunto un atto di fede del cristiano. Il vero cristiano afferma che Dio è morto in Cristo e che*

<sup>197</sup> Mircea Eliade, *Mito e realtà*, Libero C. E. L., Roma 2003, p. 179.

<sup>198</sup> David J. Bosch, *La trasformazione della missione*, Queriniana, Brescia 2003, p. 367.

<sup>199</sup> Jacques Duquesne, *Secondo lei, Dio chi è?*, Arnoldo Mondadori Editore, Vicenza 1971, p. 25.

<sup>200</sup> Giuseppe Angelini spiega che la rimozione sociale della religione, e anche di Dio, ha avuto principalmente due cause: “*il primato riconosciuto al sapere scientifico*” e la “*separazione tra le sfere del pubblico e del privato*”. Nel libro *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, p. 8.

<sup>201</sup> Umberto Galimberti, *Orme del sacro*, p. 124.

*la morte di Dio è irreversibile*".<sup>202</sup> Affermazioni come queste saranno alla base della teologia del Dio debole, certo in circostanze e momenti molto diversi.

### ***Le speranze deluse***

*"La sensibilità postmoderna testimonia in primo luogo il profondo disagio che l'uomo contemporaneo avverte di fronte alle conseguenze storiche del progetto della modernità"*<sup>203</sup>.

Con l'intronizzazione della dea ragione, nasce nell'uomo il desiderio di progresso e la convinzione di essere lui l'unico salvatore di sé e dell'umanità. Segue un periodo di forti ideologie, tutte volte al progresso, nella modernità Dio padre e guida del mondo è sostituito da altri padri. Ma, come Bruno Forte afferma, *"la moderna 'società senza padri' non genera figli più liberi e più uguali, ma produce dipendenze drammatiche da quelli che di volta in volta si offrono come i surrogati del padre: il 'capo', il 'partito', la 'causa' diventano i nuovi padroni, e la libertà promessa e sognata si risolve in una massificazione dolorosa e grigia, sostenuta dalla violenza e dalla paura"*.<sup>204</sup>

Le speranze *moderne* vanno abbastanza presto incontro ad un forte disincanto.

Moltmann descrive questa delusione e la fine della modernità in maniera incisiva: *"Dopo i massacri della prima guerra mondiale (1914-1918), i sogni messianici coltivati da Inghilterra, Germania, Russia e Francia si sono trasformati in sogni apocalittici di morte. La caduta dello zar durante la rivoluzione dell'ottobre 1917 ed il suo assassinio portarono alla secolarizzazione dell'idea russa ed al chiliasmo sovietico nello stalinismo. Entrando in guerra, gli USA decisero le sorti del conflitto e trasferirono la loro visione del mondo nella 'Lega delle Nazioni'. Ma nemmeno l'American Century che ne seguì doveva durare a lungo. In Germania, dal collasso dell'impero, dopo l'intermezzo della democrazia di Weimar, prese a formarsi il messianismo politico del Fuhrer, della 'rinascita' nazionale, del sogno del 'Terzo Reich' della razza germanica, del 'regno millenario e della volontà nichilistica della 'soluzione finale' del problema ebraico. È un sogno che conoscerà realmente la propria fine soltanto con la distruzione dell'intera Europa e la capitolazione incondizionata del 1945. Il mondo cristiano è orribilmente tramontato insieme alla sua età cristiana: nelle due guerre mondiali si è autodistrutto... Con 'Auschwitz' è svanito il sogno giudaico-cristiano di un'assimilazione degli ebrei nel mondo cristiano. E con 'Hiroshima' l'umanità ha perso la sua innocenza atomica, con 'Cernobyl' quella ecologica. Gli orrori che la storia del ventesimo secolo ha esibito hanno*

---

<sup>202</sup> Thomas Altizer, *The Gospel of Christian Altheim*, Westminster press, (citato da Jacques Duquesne, nel libro *Secondo lei, chi è Dio?*, p. 32).

<sup>203</sup> Leonardo De Chirico, *"L'evangelismo tra crisi della modernità e sfida della postmodernità"*, su *"Modernità e postmodernità"*, Studi di Teologia, Anno VIII, 1997/1, p. 18.

<sup>204</sup> Bruno Forte, *L'essenza del cristianesimo*, Mondatori, Milano, 2002, p. 17.

*irrimediabilmente compromesso tutti i progetti chiliastici e messianici, di marca religiosa e secolare. Ed al loro posto è subentrata, in diversi popoli e ambiti, l'apocalittica, anch'essa di stampo religioso o secolare*".<sup>205</sup> La *dea ragione* perde la sua R maiuscola. Ciò che resta sono la delusione e la paura per il domani. Si teme la nascita di altre pericolose ideologie, si diventa silenziosi e solitari. Di fronte alle speranze deluse il *moderno tardivo*, o postmoderno, cambia atteggiamento e lo stile di vita dell'Occidente. Dice Lyon "oggi il turista ha preso il posto del pellegrino, così come il senso del vivere-per-un-istante ha sostituito il progresso".<sup>206</sup>

Oltre alle delusioni vissute nell'ambito politico, scientifico, umano, c'è la delusione che il postmoderno coglie nel guardare la "Chiesa madre", alle sue "certezze", al suo operato. Pino Luca Trombetta, descrivendo il bricolage religioso caratteristico nella contemporaneità, osservava che i credenti delle chiese istituzionali, "preferiscono ricollocarsi, anche dissentendo, all'interno ... a volte si oppongono alla Chiesa, senza però abbandonarla con atto formale, riservandosi il diritto di attingere al suo patrimonio materiale e simbolico per la costruzione del proprio privato cosmo sacro".<sup>207</sup> Rinasce il sincretismo: esso rappresenta una "risposta soggettiva al venir meno della capacità delle grandi religioni tradizionali di rappresentare un serbatoio di evidenze etiche e linguistiche cui l'individuo possa attingere per orientare l'azione".<sup>208</sup> L'atteggiamento sincretista e il convivere del fedele che non abbandona ciò che non condivide, pone le basi per l'affermarsi di nuovi volti di Dio, di nuove dimensioni religiose, spesso contrapposti a quelli indicati dalla Chiesa istituzionale.

## ***Le nuove tecnologie e il consumismo***

I fattori "cruciali" per l'ascesa della postmodernità, secondo Lyon, sono due: "la diffusione delle tecnologie della comunicazione e dell'informazione e il decisivo spostamento verso un capitalismo consumistico e verso degli stili di vita consumistici".<sup>209</sup> Questi elementi hanno aiutato l'ascesa della postmodernità; essi hanno influenzato anche il volto di Dio che, con la diffusione dell'informazione e della comunicazione, è chiamato in causa da tutti in maniera personale e specifica. Chi ha il computer ed è collegato ad una rete, la utilizzerà per incontrare il volto di Dio presente in quella rete. Con la centralità del consumismo, l'immagine di Dio cambia, perché come afferma Lyon, "ai consumatori è stato sapientemente insegnato di non essere mai soddisfatti".<sup>210</sup> Dunque, il Dio lo si richiede a misura, non ci si affida più a

---

<sup>205</sup> Jurgen Moltmann, *L'avvento di Dio*, Queriniana, Brescia 1998, p. 15.

<sup>206</sup> David Lyon, *Gesù a Disneyland*, Editori Riuniti, Roma 2000, p. 153.

<sup>207</sup> Pino L. Trombetta, *Il bricolage religioso*, Edizioni Dedalo, Bari 2004, p. 154

<sup>208</sup> Pino L. Trombetta, *Il bricolage religioso*, p. 11.

<sup>209</sup> Pino L. Trombetta, *Il bricolage religioso*, p. 189.

<sup>210</sup> Pino L. Trombetta, *Il bricolage religioso*, p. 198.



modelli preconfezionati, di serie. Anzi, oltre che un volto personalizzato, si richiede la garanzia *soddisfatto o rimborsato*.

### ***La “privatizzazione della religione personale”<sup>211</sup>***

In seguito al “*disagio della modernità*”<sup>212</sup>, le persone iniziano a risentire della mancanza di una sana spiritualità. Per Eliade “*la semplice contemplazione della volta celeste è sufficiente a far scattare un’esperienza religiosa*”.<sup>213</sup> La nuova spiritualità è nata da presupposti molto diversi dai precedenti, dove tutto prendeva spunto da “*esigenze divine*”. Oggi la spiritualità ed il volto di Dio sono delineati da “*necessità o capacità umane*”. La spiritualità parte dal proprio bisogno e sentire personale e richiede la soddisfazione di tali necessità. Di conseguenza, la divinità consiste in quello che io posso comprendere, immaginare o desiderare. Avviene uno spostamento di attenzione dal Dio *Totalmente Altro*, all’*Altro* inteso come l’ha insegnato Levinas: “*Non è una metafora: negli Altri vi è una presenza reale di Dio (...); è letteralmente vero. Non dico che Altri sia Dio, ma nel suo volto io sento la parola di Dio*”.<sup>214</sup>

Nel libro “*Il pellegrino e il convertito*”, Daniele Hervieu-Lèger si esprime sulla dinamica interna alla religione. L’autore considera che, nel periodo illuminista, avvennero già forti movimenti a livello di percezione religiosa, che interessarono conseguentemente la percezione del volto di Dio. Il primo fra essi fu “*l’individualizzazione del religioso*”,<sup>215</sup> processo dovuto al passaggio da una “*religione rituale*”, che richiede unicamente l’osservazione minuziosa di regole e precetti, ad una “*religione dell’interiorità*”, che implica l’appropriazione delle verità religiose da parte di ogni credente.<sup>216</sup> Non si cercherà più di aderire ad una verità religiosa esistente al di fuori di sé, ma di “*sperimentare la propria verità, ciascuno per sé*”.<sup>217</sup> Ciò ha portato ad una “*valorizzazione del mondo*” ed all’affermazione “*dell’autonomia del soggetto credente*”.<sup>218</sup> L’autore ipotizza che “*se l’individualismo religioso premoderno cristiano ha realizzato la sua mutazione nel individualismo moderno, questo è avvenuto perché si è orientato in due direzioni: da un lato mettendo Dio alla portata del uomo; dall’altro allontanandolo radicalmente dalla sfera delle attività umane*”.<sup>219</sup> Questo movimento, descritto da Hervieu-Lèger, spiega bene il tipo di cambiamento avvenuto nella religiosità, che non è

---

<sup>211</sup> AA.VV. *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, p.

<sup>212</sup> Espressione coniata da Charles Taylor nel libro *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 2002.

<sup>213</sup> Mircea Eliade, *Il sacro ed il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 76.

<sup>214</sup> Emanuel Levinas, *Tra noi: saggi sul pensare l’altro*, a c. di E. Beccarini, Jaca Book, Milano 1988, p. 144.

<sup>215</sup> Danièle Hervieu-Lèger, *Il pellegrino e il convertito*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 127. È bene non confondere “*l’individualismo religioso*” con “*l’individualismo moderno*”. Due cose almeno sono chiaramente diverse: “*da una parte costituisce l’individuo nella dinamica attraverso la quale si distacca da se stesso per darsi a Dio; dall’altra parte valorizza nel modo più assoluto le realtà mondane che sono di ostacolo all’unione con il divino*”, p. 127.

<sup>216</sup> Danièle Hervieu-Lèger, *Il pellegrino e il convertito*, pp. 125-226.

<sup>217</sup> Danièle Hervieu-Lèger, *Il pellegrino e il convertito*, p. 129.

<sup>218</sup> Danièle Hervieu-Lèger, *Il pellegrino e il convertito*, p. 131.

<sup>219</sup> Danièle Hervieu-Lèger, *Il pellegrino e il convertito*, p. 132.

vissuta più in modo comunitario, ma in modo individualistico. Ciò nasce da un'altra esigenza, espressa nel bisogno di cogliere ed “*esaltare le particolarità*”,<sup>220</sup> ovvero il passaggio dall'universale al particolare. Il Dio concepito universalmente, per tutti e per l'eternità, deve diventare il mio Dio, per il mio tempo, nella mia esperienza. Si è giunti ad avere, tanti volti quante sono le persone.

Franco Crespi ci aiuta a capire l'esperienza religiosa postmoderna da ciò che non è più:<sup>221</sup>

1. non più di tipo “*prevalentemente cognitiva*”; non si concepisce più come depositaria di verità assolute e si costituisce solo come “*invito*” e mai come “*imposizione*”.
2. non più “*consolatoria e rassicurante*”; non esclude la possibilità di errore e vive nell'oscillazione “*fra speranza e disperazione*”, aspettando una redenzione “*nel tempo*” storico.
3. non più “*prevalentemente sociale*”; è il risultato di una elaborazione personale nella profondità e nella solitudine con noi stessi e con la propria vita.

Dobbiamo chiederci in quale misura le chiese istituzionali hanno contribuito a questa personalizzazione della religiosità. Due sarebbero le cause: la Riforma protestante con il dogma del “*sacerdozio universale*” ha responsabilizzato ognuno del peso della propria salvezza, il che ha favorito una ricerca personale che sboccia poi in una personale interpretazione del volto di Dio. La seconda causa, molto più recente, è identificata da Karl Frielingsdorf, egli domanda: “*Non sarà che proprio nella Chiesa si sono insediati, inavvertitamente, il Dio dell'efficienza, il Dio contabile, il Dio della morte? Quale immagine di Dio offre la Chiesa ufficiale ai credenti e ai non credenti, con i suoi documenti e le pubblicazioni di questi ultimi anni?*”, poi risponde che “*forse anche qui (nella Chiesa) ha sempre maggiore evidenza il Dio giudice severo e punitore, il Dio dell'efficienza... piuttosto che il Dio buono e misericordioso che si è rivelato in Gesù Cristo, il Dio che ha un cuore amorevole e pietoso per ogni uomo. Così può accadere che molti rifuggano proprio da queste inquietanti immagini di Dio, per eliminarle dalla loro vita. Al tempo stesso prendono le distanze dalla Chiesa, che mettono in relazione con queste immagini di Dio, o addirittura la identificano con esse*”.<sup>222</sup> L'influsso della Chiesa ha aiutato il singolo individuo a passare da un'esperienza religiosa liturgica ad una religiosità responsabile, che ha messo in crisi gli enunciati dalla Chiesa, ciò ha favorito un'esaltazione delle particolarità a scapito dei grandi dogmi. Solo così si spiega un'iniziativa come quella di un credente anonimo americano che ha investito 150.000 dollari per una campagna pubblicitaria che aveva come unico scopo quello di “*stimolare costoro (le persone in genere) a riflettere sulla propria spiritualità e sulla necessità di avere un rapporto con Dio nella vita di tutti i giorni*”.<sup>223</sup> Questa

<sup>220</sup> David Lyon, *Gesù a Disneyland*, p. 199.

<sup>221</sup> Franco Crespi, *L'esperienza religiosa nell'età postmoderna*, Donzelli, Roma 1997, pp. 54-55.

<sup>222</sup> Karl Frielingsdorf, *Ma Dio non è così*, ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, pp. 149,150

<sup>223</sup> Charles Robb, *Dio parla*, Corbaccio, Milano 2001, p. 7.

iniziativa è segno di un cambiamento radicale. La missione di evangelizzare si sta spostando dalle chiese ai singoli. La stessa idea di chiedere ad un'agenzia pubblicitaria il contenuto di queste affissioni, ha messo in crisi anche Charles Robb, l'artefice della campagna, la cui partecipazione alle funzioni religiose si "*limitava in pratica a matrimoni e funerali*". Il successo avuto<sup>224</sup> è indice di un altro mutamento. Il volto presentato era quello di un "*Dio che parla ... una divinità avvicicabile e amorevole... che capisce le nostre tribolazioni e le nostre sofferenze. Ci parla con gentilezza, con delicatezza*".<sup>225</sup> Questo oltre a rappresentare il bisogno dei credenti, che visitano poco le chiese, riflette bene il volto di un Dio più vicino all'animo postmoderno.

Al livello delle chiese tradizionali c'è oggi un mutamento di linguaggio. Parlando dell'Italia e della Chiesa cattolica non possiamo non cogliere un passaggio dalla voce univoca dei dogmi cattolici all'odierna variabilità degli stessi prelati. Da una parte, infatti, troviamo quella determinazione che abbiamo trovato in Sanna, il che fa sorgere una domanda: questa sicurezza deriva da una vocazione divina o semplicemente rappresenta un atteggiamento integralista?<sup>226</sup> Dall'altro canto nella stessa Chiesa vi sono teologi di fama che, con forte insistenza, parlano di un Dio d'amore. Carlo Maria Martini afferma: "*noi rifiutiamo istintivamente il pensiero che Dio si adiri e punisca le sue creature, che mandi la gente in esilio, che sia l'autore della fame e dello sterminio. Ci sembra che l'attribuire a Dio il castigo sia tipico di un tempo passato, quando Dio era considerato l'origine di tutto, del bene e del male. Oggi, credo con buoni motivi, preferiamo non parlare di un'ira esterna di Dio, quasi a dire che dal di fuori lui interviene per punire, ma piuttosto di un'ira immanente, nel senso che il popolo, abbandonando l'alleanza, perda il senso dei valori, decade, e il castigo è dunque immanente alla perdita dell'alleanza. In altre parole, è l'umanità che si prepara con le sue mani un castigo*".<sup>227</sup> Pare tuttavia che questo volto presentato da Martini sia poco diffuso e che la presenza inconscia del Dio giudice del Medioevo sia indelebile. Qualcosa però sta certamente cambiando anche nella Chiesa cattolica.

### ***Dall'istituzione all'associazione***

Il postmoderno si esprime con diffidenza verso le istituzioni. L'individuo a cui si chiede di sacrificare la sua particolarità teme di essere strumentalizzato dall'istituzione. Così, il

<sup>224</sup> La campagna è partita in una piccola città, Ford Lauderdale, poi pubblicizzata dalla CNN e da altre emittenti, fu riproposta un anno dopo, nel 1999, a livello nazionale in oltre 200 città degli Usa. Oggi è tradotta e realizzata in molti paesi latino-americani. Contiene messaggi come: "*Mi mancavi. Dio*"; "*Abbiamo proprio bisogno di parlare del nostro rapporto. Dio*"; "*Se solo potessi vederti come ti vedo io. Dio*". "*Facciamo qualcosa insieme questo week-end ? Dio*"; "*Ti ricordi quando parlavamo, prima di andare a dormire? Mi manca. Dio*"... ecc.

<sup>225</sup> Charles Robb, *Dio parla*, p. 11.

<sup>226</sup> Dunque, paradossalmente, si presentano a volte dei "*proprietari di verità eterne*" che vogliono imporre qualche cosa all'umanità.

<sup>227</sup> Carlo Maria Martini, *L'ira di Dio*, Longanesi, Milano 1995, pp. 165,166.

desiderio di garantire prevedibilità e stabilità, necessari per l'ordine sociale, rischia però di “costituirsì in modo autoreferenziale”. L'uomo d'oggi è molto più propenso verso il mondo associativo, che ha delle finalità, ma le “*persegue promuovendo l'autonomia dei membri, il loro arricchimento interiore e le loro potenzialità creative*”.<sup>228</sup> La finalità costituisce un'indicazione e non viene imposta. In rapporto al volto di Dio, l'associazione presenta la possibilità di esprimersi, di essere considerati, di scegliere in modo maturo se appartenervi o meno e anche la possibilità di svilupparsi. Certamente, realtà simili possono vantare più adesioni perché offrono degli spazi dove la creatività dei membri si può esprimere.

### **Sintesi**

Dunque, molte sono le esigenze che hanno richiesto una revisione dell'immagine di Dio. L'arrivo delle nuove tecnologie di comunicazione ed informazione, l'arrivo in particolare della televisione (che aiuta a dissolvere i confini fra la cultura alta e quella bassa e trasforma la “*simulazione*” in uno dei maggiori aspetti della produzione culturale), la ragione che ha “*perduto la sua R maiuscola*”, la scienza che “*ammorbidisce le sue spigolature*”, la conoscenza che è vista come “*(con)testuale, locale e relativa*”, il bisogno di spiritualità e di risposte, il consumismo, il passaggio dall'universale al particolare, la paura delle forti ideologie, sbocciata in tolleranza assoluta e relativismo, la comparsa delle associazioni: queste sono solo alcune delle trasformazioni avvenute che hanno influito sulla religiosità e, quindi, sulla stessa immagine di Dio.

---

<sup>228</sup> Franco Crespi, *L'esperienza religiosa...*, pp. 56-57.

## CONCLUSIONE

*“Tutti i volti sono il Suo, e questa è la ragione per cui Egli non ha volto”*<sup>229</sup>

### *Prospettive future*

Nel libro *“Credere di credere”*, Vattimo afferma che per decenni le religioni sono state una forma di esperienza *“residuale”*, oggi la stessa filosofia ha cambiato linguaggio ed esse *“appaiono nuovamente come possibili guide per il futuro”*.<sup>230</sup> In questa logica, nell’incontro della teologia e della filosofia all’interno dell’esperienza religiosa, il volto divino sarà descritto in modi molto diversi. Prospettiamo nuovi volti nati dal dialogo in cui il volto di Dio mostrerà dei tratti *“amichevoli”*.

Luigi Pozzoli afferma che il Vangelo è *buona notizia*, che è a sua volta portatrice di novità e, considerando che è anche buona, diventa *“soffio vitale”*. In riferimento alla buona notizia, Dio è il *“grande seduttore”* e per servirlo non si può essere dei semplici funzionari della parola, ma degli *“innamorati”*.<sup>231</sup> Nelle presentazioni dei volti che abbiamo descritto si è potuto osservare quanto i volti descritti siano nuovi. In prospettiva pensiamo che, se il Vangelo riuscirà ad essere un veicolo di notizie fresche e positive, diventerà un ingrediente essenziale nella società e quindi, i volti di Dio aumenteranno.

Pier Angelo Sequeri identifica il volto di Dio presente nella postmodernità con un’espressione singolare, *“ombra”*; in seguito ne proporrà un'altra, quella paterna, *“Abbà”*.<sup>232</sup> L’immagine *dell’ombra* da un lato offre la sensazione di sicurezza, quiete, dall’altro, è motivo di dubbio, mistero ed una possibile minaccia. L’ambiguità, come abbiamo osservato, è una delle caratteristiche del sentire religioso odierno dove si ama l’idea del Padre che salva, ma la parziale incomprendibilità di ciò produce ansia e/o curiosità. Si cerca di mantenere sia una spiritualità personificata che un’identità collettiva. In Italia, seppure il 97,5% si ritengono cattolici, più della metà ritiene che ci sia *“qualcosa di vero in tutte le religioni”* e 7 su 10 immaginano nel futuro una sola religione *“basata su poche credenze fondamentali, che unisca cristiani, musulmani, buddisti e altri credenti”*.<sup>233</sup> È plausibile prevedere, dunque, un periodo di convivenza di piccole verità, di molteplicità di volti divini.

Secondo Lewis, *“Dio può rivelarsi quale veramente è solo a veri uomini, e cioè non soltanto a uomini che siano individualmente buoni, ma che siano uniti insieme in un corpo, che*

---

<sup>229</sup> Edmond Jabès, *Je Batis ma demeure* (1943-1957), Galimard, Paris 1959, p. 61, riportato da Galimberti in *Orme del sacro*, p. 123.

<sup>230</sup> Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Cernusco s/N (MI) 1999, p. 17.

<sup>231</sup> Luigi Pozzoli, *Dio il grande seduttore*, Paoline, Milano 1988, p. 6.

<sup>232</sup> Pier Angelo Sequeri, in *Gesù è il Signore*, a cura di Marcella Farina e Maria L. Mozzarello, LAS, Roma 1992, p. 84. Sequeri è autore del capitolo *“L’ombra di Dio e la rivelazione del Figlio”*, pp. 81- 98.

<sup>233</sup> *Un singolare pluralismo*, a cura di Franco Garelli, Gustavo Giuzzardi e Enzo Pace, Il Mulino, Bologna 2003, p. 299.

*si amino, si aiutino gli uni gli altri si rivelino reciprocamente Dio*".<sup>234</sup> Questo pensiero teologicamente indica che solo nell'unità e nella comunione dei fedeli è possibile cogliere il volto di Dio nella sua grandezza. Socialmente parlando, l'affermazione implica l'idea che solo l'arrivo di una forte ideologia, capace di motivare le masse, renderà possibile una definizione più univoca e circoscritta di Dio. Pensiamo dunque, che una visione unitaria su Dio nell'occidente non può essere intravista nella vicinanza dei tempi.

È stata concepita, ultimamente, anche un'immagine mediatica di Dio. Egli è inserito in una dimensione magica, fantascientifica, pur tuttavia accessibile. David Lyon scrive un libro dal titolo interessante: *Gesù a Disneyland*. Dio è diventato un cartone, un attore di fama, un mito da seguire, una cosa divertente. Non esprimiamo giudizi a riguardo, osserviamo soltanto, con l'autore, che l'espressione *Gesù a Disneyland* è "una collaborazione che suona in modo bizzarro". Bizzarra non per la sua presenza lì, ma perché "adotta lo stile, il modello e addirittura i comportamenti di Disneyland".<sup>235</sup> Tuttavia, per quanto bizzarra, l'immagine mediatica di Dio avrà forti sviluppi negli anni a venire. La cinematografia ha già iniziato da tempo questo processo. Ricordiamo un film recente, "*Una settimana da Dio*"<sup>236</sup>, che ha cercato di immaginare, e giustificare l'operato divino: Dio è sì onnipotente, ma è limitato dalla libertà dei figli e dal suo amore.

Crediamo che ormai l'ingresso del volto umano e debole di Dio sia divenuto irreversibile. La metafisica, in tale visione, non è negata, ma non condiziona più i concetti. Gabriele Mura criticando Vattimo scrive che "*l'antimetafisica del pensiero debole diviene il presupposto di una concezione dell'ermeneutica consapevole della radicale debolezza dell'essere, e che si muove quindi non solo verso la comprensione dell'essere in declino, ma si declina essa stessa in un gioco infinito di interpretazioni che sono ormai storicamente libere perché non condizionate da nessun reale riferimento all'essere*".<sup>237</sup> Se le paure di Mura fossero obiettive, questa risposta, della teologia debole, finirebbe per umanizzare ogni cosa. Non esistendo più verità incontrovertibili, le verità metafisiche, Dio diventa frutto del "*fai da te*". Francis Fukuyama, invece, con un tono profetico sostiene che la storia postmoderna sarebbe "*New Gospel*", la buona novella della fine del millennio. Per l'autore ci "*siamo tanto abituati che il futuro ci prospetti cattive notizie... che facciamo fatica a riconoscere la buona novella quando compare; ma ecco, tuttavia, che questa buona novella è arrivata*".<sup>238</sup>

È simile la descrizione di Marco Gallizioli. Tale autore ha scritto il libro "*La religione fai da te*", in cui dimostra come la religiosità postmoderna sia il risultato di un miscuglio di

---

<sup>234</sup> Clives S. Lewis, *Scusi, qual è il suo Dio*, p. 167.

<sup>235</sup> David Lyon, *Gesù a Disneyland*, p. 15.

<sup>236</sup> Il film è di Tom Shadyac. Il regista è Bruce Almighty.

<sup>237</sup> G. Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990, p. 396.

<sup>238</sup> Richard Appignanesi e Chris Garratt, *Câte ceva despre Postmodernism*, Curtea Veche, Bucuresti 2003, p. 167, l'espressione è presa dal libro "*La fine della storia e l'ultimo uomo*", del 1992.

filosofie religiose e come ciò sia possibile solo grazie alla “*democrazia liberale*”.<sup>239</sup> Mostra anche il ritorno dell’idea apocalittica, infatti afferma che “*un Dio che, come l’uomo di oggi, ha smarrito la sua ‘personalità’ per rifrangersi nella bellezza del creato e risuonare nelle viscere del silenzio; un Dio forse troppo imbellettato ma con cui l’uomo contemporaneo riesce di nuovo a comunicare*”.<sup>240</sup> Da queste considerazioni possiamo intravedere il delinarsi, sempre più accentuato, di un volto diluito della divinità. Risulterà “*un Dio che è in qualche misura la proiezione della povertà spirituale del nostro tempo, perché ogni epoca ha, indiscutibilmente, accanto al Dio che trascende ogni contingenza, anche il dio che si merita*”.<sup>241</sup> Questo volto divino piace perché permette, come propone la *New Age*, “*il recupero di una profonda e intensa spiritualità*”, in cui l’elemento mistico, diviene, “*una sorte di detonatore cosmico della coscienza*” che porterà a liberarsi “*dall’illusione di essere noi quel senso globale di cui siamo a ricerca*”; e “*riconsegna l’uomo e tutto il creato nelle mani di Dio*”.<sup>242</sup> Piace perché si spera, tramite questa immagine divina senza “*personalità*”, che si manifesti una maturità spirituale che ci riporrà nelle mani di Dio.

Dalla descrizione di Gallizioli possiamo supporre per il prossimo avvenire un ritorno al politeismo, non quello di massa, ma un politeismo personale in cui ognuno sceglie o trova il proprio Dio. Si tratterebbe di un’unica divinità che, nella tolleranza, ognuno può e deve descrivere attraverso i propri occhiali... dunque, ad ognuno il proprio Dio.

Infine indicheremo alcune prospettive del volto divino che potrebbero coinvolgere la Chiesa avventista italiana. In alcuni pastori e teologi è nato il desiderio di approfondire il volto di Dio e descriverlo partendo da una nuova sensibilità. Riccardo Orsucci è stato missionario nei paesi africani e ha avuto modo di vedere popoli terrorizzati dalle divinità pagane. Nel desiderio di trasmettere il Dio della *buona novella* ai pagani dovette ripensare le proprie convinzioni. Lo ha ritrovato nella spiegazione che Gesù offre nei Vangeli e lo ha anche sovrapposto ad altre immagini presenti nelle Scritture. Parlando del modo di comprendere Dio, Orsucci afferma: “*Gesù, Parola vivente, non annulla la parola scritta (Mt 5:17) ma si sovrappone a essa, dandoci finalmente gli strumenti per capirla e, soprattutto, per conoscere l’Eterno degli eserciti. Senza il Cristo resteremmo nelle tenebre (Gv 1:4,5,9), non capiremmo né l’A.T., né Dio*”.<sup>243</sup> Questo sovrapporre indica anche un annullamento. George Stèveny, teologo francese, ha scritto a proposito: “*La fedeltà di Gesù Cristo richiede sicuramente il rispetto dell’A.T. Ma il*

---

<sup>239</sup>Fukuyama, citato da Appignanesi e Garratt, afferma: “*essenzialmente è straordinariamente semplice... un paradiso capitalista come fine della storia*”. Intende, per affermare la fine della storia nel raggiungimento “*dell’obiettivo supremo*”, costituito dalla “*democrazia liberale*” che cammina per mano con “*l’economia del mercato*” a formare la “*buona novella*”, pp. 168-169.

<sup>240</sup> Marco Gallizioli, *La religione fai da te*, Cittadella Editrice, Assisi 2004, p. 67.

<sup>241</sup> Marco Gallizioli, *La religione fai da te*, p. 67.

<sup>242</sup> Marco Gallizioli, *La religione fai da te*, pp. 95-96.

<sup>243</sup> Riccardo Orsucci, *Quale Dio ?* in «*Il Messaggero Avventista*», anno LXXVII, n. 6, giugno 2002, pp. 10-11.

vero problema consiste nel sapere se noi l'A.T. lo leggiamo correttamente".<sup>244</sup> Una propensione al cambiamento sarebbe rappresentata non dall'ostilità verso l'Antico Testamento, ma dalla necessità di una lettura diversa. In questo senso s'indirizza il pastore Adelio Pellegrini nel suo libro "Il volto di Dio". Egli scrive che "la peculiarità del messaggio biblico è data dalla caratteristica di Dio che ama incondizionatamente".<sup>245</sup> Il volto divino se "è concepito, sentito, presentato come chi è all'origine del bene e del male, va da sé che il testo biblico, nella sua letteralità, attribuisce a Dio sì la grazia, ma anche l'azione di castigo e morte, anche se nella natura di Dio queste due realtà non sono presenti perché una delle due è inesistente". Spiega tale autore che "un intervento di Dio nella logica della forza, di distruzione e morte, non è tanto in contrasto con il suo progetto iniziale, ma con il suo modo di essere, con la sua natura".<sup>246</sup> Il volto che scaturisce da queste citazioni non lascia dubbi sulla novità di tale descrizione. Dal Dio della storia, presente nei dogmi avventisti, si passa al Dio della vita che per il suo essere amore non infrange mai la libertà dell'uomo, neppure quando è descritto in modo improprio o gli si attribuiscono dei misfatti. Seppur proposto in termini diversi, il volto debole di Dio tende a emergere significativamente. Dai segnali che avvertiamo ci sembra di intravedere un cambiamento di sensibilità. L'attenzione stessa che viene data a tale soggetto indica un bisogno reale che nella riflessione personale e/o collettiva farà maturare una varietà di volti. A livello istituzionale non prevediamo, invece, rapidi mutamenti. Quindi la realtà postmoderna apporterà un certo distacco dai dogmi e il nuovo volto di Dio si collocherà nella sfera personale e risponderà ai bisogni specifici del fedele. Anzi, per esprimerci con un linguaggio avventista, l'ultimo periodo della storia sarà caratterizzato da un continuo tentativo di mescolanza del "ferro e dell'argilla", nella tolleranza reciproca e senza una reale coesione;<sup>247</sup> e questo vale anche per la Chiesa avventista.

Concludiamo convinti di vivere tempi particolarmente *liquidi*,<sup>248</sup> in cui Dio non potrà diventare un ostacolo ed i volti divini avranno caratteristiche di malleabilità, scioltezza, flessibilità, presenza; confidiamo che questa *liquefazione* non sciolga del tutto la fede.

<sup>244</sup> George Stèveny, *La non-violence de Dieu et des hommes*, Edition Vie et Santé, Dammarie les Lys 2001, pp. 21, 22.

<sup>245</sup> Adelio Pellegrini, *Il volto di Dio*, libro in preparazione stampa, presente su [www.vinsoft.net/pellegrini](http://www.vinsoft.net/pellegrini), p. 45.

<sup>246</sup> Adelio Pellegrini, *Il volto di Dio*, pp. 84-85.

<sup>247</sup> Antonio Caracciolo, *Capire Daniele*, Edizioni ADV, Falciani 1998, pp. 72-73. L'autore descrive la situazione politica dell'ultimo periodo della storia così: "La situazione e il deterioramento del quarto regno, gli aspetti differenziati sono la frammentazione del regno già compatto, il coesistere in esso e nei suoi frammenti di elementi di forza e di fragilità e i vani tentativi di ricompattazione". Doukhan, invece, indica il motivo di una religiosità ambigua: "La politica si sostituisce alla religione e i ragionamenti alla rivelazione, l'umano al divino. Questi mali si sono propagati nella cristianità stessa, presso coloro che dicono di attendere il regno di Dio", Jacques Doukhan, *Il grido del cielo*, Edizioni ADV, Falciani 2001, p. 61.

<sup>248</sup> Affermazione coniata da Zygmunt Bauman, in *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2005. "Abbandonate ogni speranza di totalità, futura come passata, voi che entrate nel mondo della modernità liquida..."; (dalla copertina) si tratta di una metafora per descrivere la fase attuale della nostra modernità, che vive e spera solo per il presente. Questa *liquidità* è il risultato della *liquefazione* dei grandi soggetti iniziata dalla modernità.



## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003.
- APIGNANESI Richard e GARRATT Chris, *Câte ceva despre Postmodernism*, Cartea Veche, Bucuresti 2003. (Titolo originale: *Postmodernism for Beginners*, pubblicato in Gran Bretagna da Icon Books Ltd., 1999).
- BARBAGLIO Giuseppe, *Dio violento. Lettura delle scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi 1991.
- BASADONNA Giorgio, *Quale Dio?*, Paoline, Milano 2002.
- BAUMAN Zygmunt, *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2005.
- BOSCH J. David, *La trasformazione della missione*, Queriniana, Brescia 2003.
- CARACCIOLO Antonio, *Capire Daniele*, Edizioni ADV, Falciani 1998.
- COFFY Robert, *Dio degli atei*, Paoline, Modena 1969.
- CRESPI Franco, *L'esperienza religiosa nell'età postmoderna*, Donzelli, Roma 1997.
- DE CHIRICO Leonardo, in "Modernità e postmodernità", Studi di Teologia, Anno VIII, 1997/1, N° 17, CLEUP, Padova.
- DEVOTO Giacomo e OLI Gian Carlo, *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1993.
- Dizionario Garzanti di Italiano*, Garzanti Editrice, Milano 1998, p. 1405.
- DOUKHAN Jacques, *Il grido del cielo*, Edizioni ADV, Falciani 2001.
- DUQUESNE Jacques, *Il vero Dio di Gesù*, Piemme, Casale Monferato 1998.
- DUQUESNE Jacques, *Secondo lei, Dio chi è?*, Arnoldo Mondadori Editore, Vicenza 1971.
- ELIADE Mircea, *Il sacro ed il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- ELIADE Mircea, *Mito e realtà*, Libero C. E. L., Roma 2003.
- FANTONI Vittorio, *Ritorno a casa*, Edizioni ADV, Falciani-Impruneta 1994.
- FORTE Bruno, *L'essenza del cristianesimo*, Mondadori, Milano, 2002.
- FRIELINGSDORF Karl, *Ma Dio non è così*, Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995.
- GALIMBERTI Umberto, *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000.
- GALLIZIOLI Marco, *La religione fai da te*, Cittadella Editrice, Assisi 2004.
- GAROTA Daniele, *L'Onnipotenza povera di Dio*, Paoline, Milano 2001.
- HERVIEU-LEGER Danièle, *Il pellegrino e il convertito*, Il Mulino, Bologna 2003.
- HESCHEL Abraham, *Il messaggio del profeti*, Borla, Roma 1993.
- LANE Tony, *Compendio del pensiero cristiano*, Voce della Bibbia, Formigine (MO) 1994.
- LEVINAS Emanuel, *Tra noi: saggi sul pensare l'altro*, a c. di E. Beccarini, Jaca Book, Milano 1988.

- LEWIS S. Clives, *Scusi, qual è il suo Dio?*, Edizioni GBU, Roma (distribuito dalla Claudiana) 1981.
- LYON David, *Gesù a Disneyland*, Editori Riuniti, Roma 2000.
- MARTINI Carlo Maria, *L'ira di Dio*, Longanesi, Milano 1995.
- MOINGT Joseph, *Dio che viene all'uomo*, Queriniana, Brescia 2005.
- MOLTMANN Jurgen, *Chi è Cristo per noi oggi?*, Queriniana, Brescia 1995.
- MOLTMANN Jurgen, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 2002.
- MOLTMANN Jurgen, *L'avvento di Dio*, Queriniana, Brescia 1998.
- NIETZSCHE W. Friedrich, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1973.
- ORSUCCI Riccardo, *Quale Dio ?* in «*Il Messaggero Avventista*», anno LXXVII, n. 6, giugno 2002, pp. 10-11.
- PANNENBERG Wolfhart, *Metafisica e idea di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 1991.
- PELLEGRINI Adelio, *Il volto di Dio*, libro in preparazione stampa, presente su [www.vinsoft.net/pellegrini](http://www.vinsoft.net/pellegrini).
- POLLO Mario, *Il volto giovane della ricerca di Dio*, Piemme Religio, Casale Monferrato 2003.
- POZZOLI Luigi, *Dio il grande seduttore*, Paoline, Milano 1988.
- QUINZIO Sergio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992.
- RENDTORFF Rolf, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1, Claudiana, Torino 2001.
- RIZZO Rolando, *Dio esiste?*, Edizioni ADV, Falciani- Impruneta (FI) 1981.
- ROBB Charles, *Dio parla*, Corbaccio, Milano 2001.
- ROMER Thomas, *I lati oscuri di Dio*, Claudiana, Torino 2002.
- SANNA Ignazio, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001.
- SEQUERI Pier Angelo, in *Gesù è il Signore*, a cura di Marcella Farina e Maria L. Mozzarello, LAS, Roma 1992.
- STEVENY George, *La non-violenza de Dieu et des hommes*, Edition Vie et Santé, Dammarie les Lys 2001.
- SUBILIA Vittorio, *Presenza e assenza di Dio nella coscienza moderna*, Claudiana, Torino 1976.
- TAYLOR Charles, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 2002.
- TROMBETTA Pino Luca, *Il bricolage religioso*, Edizioni Dedalo, Bari 2004.
- Un singolare pluralismo*, a cura di Franco Garelli, Gustavo Giuzzardi e Enzo Pace, Il Mulino, Bologna 2003.
- VATTIMO Gianni, *Credere di credere*, Garzanti, Cernusco (MI) 1999.
- VATTIMO Gianni, *Dopo la cristianità*, Garzanti, Italia 2002.