

## Etica narrativa e conoscenza di Dio

ROBERT A. GAHL, JR.\*

### 1. Teoria narrativa e azione morale

Dopo le critiche di Elizabeth Anscombe e Alasdair MacIntyre seguite dal rinnovato interesse per la nozione classica di virtù, sembrerebbe decretata di fatto la fine della filosofia morale moderna. Nel tentativo di recuperare la fitta trama della riflessione etica classica assieme al riconoscimento delle problematiche epistemologiche contemporanee, numerosi sono gli studiosi che oggi si rivolgono alla ricca miniera scoperta applicando la nozione letteraria o ermeneutica di narrativa all'esperienza morale<sup>1</sup>. Se molti di questi autori mettono in evidenza l'effetto terapeutico e pedagogico che i racconti possano suscitare sul lettore<sup>2</sup>, un più esiguo numero di

\* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di S. Apollinare 49, 00186 Roma.

<sup>1</sup> Per ulteriori informazioni su alcune recenti applicazioni della narratologia allo studio della virtù, rinvio al mio *From the Virtue of a Fragile Good to a Narrative Account of Natural Law*, «International Philosophical Quarterly», 37 (1997), pp. 459-474.

<sup>2</sup> Su questo tema una serie di interessanti studi sono stati dedicati da Martha Nussbaum (M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy*, Cambridge University Press, New York 1986, trad. it. *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1997; *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1990; *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994) e da Wayne C. Booth (W. BOOTH, *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, University of California Press, Berkeley 1988; *The Rhetoric of Fiction*, Penguin, London 1991<sup>2</sup>). Un puntuale e originale sguardo d'insieme sui più recenti studi sull'effetto etico dei racconti sul lettore è rappresentato da A. FUMAGALLI, *Etica e Narrazione*, «Studi Cattolici», 41 (1997), pp. 585-594. Una versione più ampia dell'analisi si trova nel III capitolo del volume G. BETTETINI - A. FUMAGALLI, *Quel che resta dei media. Idee per un'etica della comunicazione*, F. Angeli, Milano 1998.

autori più ambiziosamente tenta di spiegare l'azione morale a partire dall'autocomprensione narrativa dell'agente<sup>3</sup>. In altri termini, l'agire morale presuppone l'autocomprensione del soggetto in quanto al contempo interprete del ruolo di uno dei personaggi coinvolti nella storia di cui è coautore<sup>4</sup>. Mentre le ramificazioni di questa più ambiziosa tesi trovano progressiva conferma nei fondamenti della storiografia, della filosofia della storia, della critica letteraria, e — naturalmente — della teologia, in questo saggio è mia esclusiva intenzione abbozzare un argomento per l'esistenza di Dio muovendo dalla prospettiva di una teoria narrativa dell'azione morale.

Dopo aver rilevato che la narrazione è cronaca portata a compimento, Hayden White conclude il saggio *Narrativity in the Representation of Reality* ponendo la seguente domanda retorica: «Potremmo mai narrare senza moralizzare?»<sup>5</sup>. A questa domanda è l'autore stesso qualche riga prima a dare una risposta: «Laddove, in qualsiasi considerazione della realtà, è presente la narratività, possiamo essere certi della presenza della moralità o dell'impulso moralizzante»<sup>6</sup>. Siccome l'azione morale implica la libera scelta di un oggetto compreso in vista di un fine futuro, l'azione morale presenta gli elementi della narrazione. Vivere razionalmente la propria vita vuol dire avere uno scopo per vivere, significa insomma che la propria vita assuma la forma di una ricerca. La chiusura narrativa nella

<sup>3</sup> Il più influente di questi autori è certamente Alasdair MacIntyre, di cui si veda, in particolare, *After Virtue*. Duckworth, London 1985<sup>2</sup> (trad. it. di P. Capriolo, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988).

<sup>4</sup> Per una lucida considerazione filosofica di alcune importanti implicazioni connesse alla distinzione tra coautore e autore dell'agente morale, si rinvia a D. CARR, *Time, Narrative, and History*. Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1986, in particolare pp. 81-99. Si noti però che il Carr non prende in considerazione la successiva, certamente più sofisticata e teologicamente perspicace spiegazione di MacIntyre, formulata in *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia Genealogy, and Tradition*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990 (trad. it di A. Bochese - M. D'Avenia, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993).

<sup>5</sup> H. WHITE, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987, p. 25. White descrive il tipo di conclusione necessaria per ottenere la narratività attraverso la distinzione tra racconto e cronaca: «The chronicle usually is marked by a failure to achieve narrative closure. It does not so much conclude as simply terminate. It starts out to tell a story but breaks off *in media res*, in the chronicler's own present; it leaves things unresolved, or rather, it leaves them unresolved in a storylike way» (*ibid.*, p. 5).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 24. Nel passo immediatamente successivo, afferma provocatoriamente che «there is no other way that reality can be endowed with the kind of meaning that both displays itself in its consummation and withholds itself by its displacement to another story "waiting to be told" just beyond the confines of "the end"» (*ibidem*).

propria autocomprensione è esattamente la determinazione del fine ultimo della propria ricerca. Come rileva White, non c'è altro modo di concludere una considerazione di avvenimenti reali se non mettendo in atto quel «passaggio da un ordine morale a un altro»<sup>7</sup>. Mentre i racconti di totale fallimento finiscono senza via di uscita, tutti gli altri si concludono con nuovi inizi all'insegna del «e vissero felici e contenti».

Forse la più famosa e significativa autobiografia in relazione alle componenti della narrazione sono le *Confessioni* di sant'Agostino. Nel primo paragrafo del capitolo XI, sant'Agostino — mentre riflette sulla sua autobiografia apparentemente conclusa e anticipa il compimento del proprio lavoro — introduce un cambio di stile ponendo la seguente domanda retorica: «Perché allora presentarti i racconti di tanti eventi?» (*Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero?*). A partire da tale interrogativo si apre una fase sostanzialmente nuova delle *Confessioni* caratterizzata da un'analisi fenomenologica sul tempo, sulla memoria e sull'eternità. Perché proprio una simile analisi? Perché una tale digressione dalla sua precedente autobiografia storica? La risposta, a mio avviso, è di particolare rilievo per il tema del presente convegno *Dio e il senso dell'esistenza umana*. Le *Confessioni*, che possono senz'altro essere annoverate tra le più grandi opere della letteratura, sono molto più di un'autobiografia e di una teologia spirituale. Le *Confessioni* sono in realtà un trattato filosofico intorno alla presenza di Dio nella narrazione. Ritengo infatti che Dio in un modo o nell'altro (vuoi per esplicita menzione, vuoi per implicazione) sia presente in ogni storia pienamente umana, in ogni narrazione. Quando affermo la presenza di Dio nella narrazione drammatica, non voglio con ciò dire semplicemente che i narratori tendono a inserire una persona divina nell'ordine dei personaggi. No, sono invece fermamente convinto che proprio la struttura della narrazione umana, delle storie di vita, presupponga la presenza — talvolta come rifiuto — di Dio all'interno dell'esistenza dei singoli personaggi.

La mia proposta si presenta come una sfida nei confronti di molti filosofi contemporanei, oltretutto di teologi. John Rawls, ad esempio, ritiene che la convinzione secondo la quale la propria vita morale debba essere indirizzata verso un fine divino, cioè un unico e supremo fine di tutte le proprie azioni, sarebbe non solo irrazionale, ma addirittura assurda<sup>8</sup>. I cat-

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>8</sup> J. RAWLS, *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971, p. 554, tr. it. a cura di S. Maffettone, *Teoria della Giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 451: «Sebbene la subordinazione di tutti i nostri scopi a un unico fine non violi in senso stretto i principi della scelta razionale [...] essa continua a colpirci come irrazionale, o più precisamente folle». Rawls vede nell'Aquinata e in sant'Ignazio di Loyola gli esponenti di un simile insensato progetto.

tolici Germain Grisez e John Finnis, sostenitori di quella che loro stessi chiamano "nuova teoria classica della legge naturale" propongono un'irriducibilità dei fini. Per Grisez e Finnis — e per gli altri esponenti della teoria — la vita morale, a meno che noi non ci si riferisca esplicitamente alla Persona di Gesù Cristo, avrà sempre una pluralità di fini<sup>9</sup>. Cosicché, il tentativo filosofico di ridurre i diversi fini umani a un unico e supremo fine non sarebbe altro che fanatismo.

La mia convinzione sull'ineluttabile presenza di Dio nella narrazione drammatica, invece, si basa sulla considerazione filosofico-letteraria che il racconto è un insieme di elementi unificati dal significato espresso nel suo fine. Nella *Poetica* Aristotele spiega come il racconto è più di una mera sequenza descrittiva di avvenimenti. Se questo si riducesse a tale successione, allora non si avrebbe né principio né fine: nessun avvenimento dipenderebbe da quello precedente. I personaggi, che compongono il racconto, non sarebbero altro che agenti isolati del tutto indipendenti dal tempo. Per usare una terminologia di Charles Taylor, essi sarebbero individui *puntiformi*<sup>10</sup>. Contro tale visione atomistica dell'«io» prigioniero in un fugace momento sempre fluttuante si pone la concezione aristotelica secondo la quale la narrazione è imitazione o rappresentazione attiva di un'intera azione che ha lo scopo di insegnare, di svelare significati della realtà ancora nascosti<sup>11</sup>. Come il poeta, il narratore rappresenta un universo di significati di un μῦθος, racconto, o intrigo, che riunisce i diversi elementi, cronologicamente dispersi, dell'azione<sup>12</sup>. La narrazione perciò ricomponne la discordanza dell'esperienza temporale mettendo assieme in un unico racconto passato, presente e futuro. In accordo con Aristotele e Agostino (e contro Freud), considero il tempo come essenzialmente lineare e unidirezionale: ogni momento è irripetibile, solo il presente è vissu-

<sup>9</sup> Per un critica recente al "politismo" (termine suggeritomi da Russell Hittinger) di Finnis-Grisez, si veda B. M. ASHLEY, *What Is the End of the Human Person? The Vision of God and Integral Human Fulfillment*, in L. GORMALLY (ed. by), *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in Honor of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Four Courts, Dublin 1994, pp. 68-96. Per un'estesa critica, si veda R. HITTINGER, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1987, oltre al mio *Practical Reason in the Foundation of Natural Law according to Grisez, Finnis, and Boyle* (extractum ex dissertatione ad Doctoratum), Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Roma 1994.

<sup>10</sup> Cfr. TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, in particolare pp. 105-106 e cap. IX, (trad. it. *Radice dell'io: la costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993).

<sup>11</sup> Cfr. P. RICOEUR, *Time and Narrative*, Chicago University Press, Chicago 1984 vol. 1, p. 238: «For Aristotle, imitation is an activity and one that teaches us something».

<sup>12</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Dell'arte poetica*, 50a4 e 59a18.

to. Il passato rimane nel passato e non può essere modificato. Ciò nonostante, la cronologia fissata all'interno del racconto non è una mera sequenza lineare. Mentre il racconto completo dev'essere composto da un principio, una parte centrale e una conclusione, l'ordine cronologico del racconto rivela un ordine logico-causale. La priorità-posteriorità di ogni momento è dovuta a un intrinseco ordine causale. Una delle finalità della narrazione sta proprio nel cogliere e comunicare la dipendenza causalmente strutturata dell'azione umana<sup>13</sup>. Ciò che è successivo viene determinato da ciò che lo precede, e viceversa.

La prima forma di narrazione fu il semplice monologo di un unico narratore. Con la nascita della tragedia greca verso la fine del sesto secolo a.C. si estese il concetto di narrazione dal semplice raccontare monologico alla recita sul palcoscenico. Vi sono perciò due tipi di narrazioni: quella semplice e quella drammatica. Entrambe le modalità di rappresentare una storia — cioè, il racconto schietto monologico di una storia e la sua interpretazione teatrale multipersonale — possono essere considerate narrative. Il vero significato originario di ogni atto morale dipende dalla narrazione drammatica messa in atto dall'agente o, in altri termini, il significato di un'azione umana dipende dall'autocomprensione temporale di un agente nel contesto di una storia. Nel compimento di ogni atto morale, la persona recita la narrazione che costituisce la sua autobiografia. Perciò, il racconto è reale, fissato all'interno dell'azione umana, e costitutivo dell'individuo in quanto singolo e in quanto membro di una comunità.

## 2. Frammenti temporali e unità narrativa

In *Tempo e racconto*, Paul Ricoeur analizza la concezione agostiniana del tempo come discordanza, così come viene formulata nel libro XI delle

<sup>13</sup> Secondo Aristotele, «il poeta deve essere poeta più dei racconti che dei versi, perché è poeta per la mimesi, e ciò che imita sono le azioni; e quindi, se anche gli conviene di narrare fatti reali, nondimeno è poeta, perché nulla impedisce che certi fatti reali siano in verità quali è solo verosimile che accadessero, e possibile che accadessero, nella misura in cui il poeta è l'artefice di quelli» (*ibid.*, 51b27-32; tr. it. di C. Gallavotti, *Dell'arte poetica*, Fondazione Lorenzo Valla, [Milano] 1974). La dipendenza causale delle azioni è intrecciata fintantoché ognuna delle azioni di una persona è dipendente da quella delle altre. Considerando la narrazione semplicemente una tecnica per dare significato agli avvenimenti e non come costitutivo della realtà stessa, Hayden White descrive l'unificazione della narrazione mediante la trama senza alcun riferimento alla causalità. Cfr. H. WHITE, *The Content of the Form*, cit., p. 9: «If by plot we mean a structure of relationships by which the events contained in the account are endowed with a meaning by being identified as parts of an integrated whole».

*Confessioni*, insieme all'espedito unificante dell'atto di raccontare trovato nella *Poetica*. Pur ammettendo l'esistenza di un'esperienza pre-narrativa dell'azione, per una più profonda — possiamo anche dire compiuta — esperienza dell'azione Ricoeur ritiene indispensabili la discordanza del tempo e l'unificazione del racconto. Husserl però va ben al di là: infatti, per lui oltre al fatto di essere psicologicamente possibile per l'uomo avvertire la discordanza cronologica (cioè la diversità tra ricordo del passato, vivere il presente e anticipazione del futuro), ogni esperienza umana di ciò che accade, in quanto presenza, necessariamente implica la «ritenzione» del passato e tacitamente l'anticipazione — in termini husserliani «protensione» — del futuro. Sicché ogni esperienza del presente si pone sullo sfondo di ciò che è successo e di quanto prevediamo accadrà. Sulle tracce della concezione di Merleau-Ponty secondo cui le sensazioni sono prodotti estremamente astratti dell'analisi — e non elementi basilari della percezione sensoriale come vorrebbe un empirista — David Carr considera una vera assurdità l'idea di una "mera" e "pura" successione di avvenimenti isolati separati dalla struttura fondamentale dell'autobiografia<sup>14</sup>. Sulla base dell'analisi husserliana dell'esperienza-tempo, l'idea di una "mera" o "pura" sequenza di fatti isolati si dimostra perciò una finzione. Di questo possiamo facilmente renderci conto. Infatti, se è vero che si può sottoporre la finzione teoretica di una mera sequenza di avvenimenti isolati all'analisi filosofica, dissezionando ogni singolo frammento, è altrettanto vero che tutto ciò non trova nessuna rispondenza nella nostra esperienza comune, si tratta cioè di un costrutto teoretico. Così, data la capacità della narrazione di unire la discordanza temporale senza eliminarla e in tal modo contribuire alla formazione di un individuo intero e riflessivo, la narrazione (o l'atto di raccontare) non è soltanto un importante strumento filosofico per la comprensione dell'azione umana, ma è anche un mezzo necessario per l'autentica esistenza dell'azione morale. Insomma, l'azione umana ha bisogno dell'autocomprensione narrativa. All'inizio della vita morale — momento in cui s'inizia ad agire per un fine — il racconto è al tempo stesso creato e scoperto. L'autocomprensione unificata

<sup>14</sup> Cfr. D. CARR, *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity* «History and Theory», 25 (1986), pp. 121-122: «Merleau-Ponty concludes that, far from being basic units of experience, sensations are highly abstract products of analysis. On the basis of Husserl's analysis of time-experience, one would have to say the same of the idea of a "mere" or "pure" sequence of isolated events. It is this that proves to be a fiction, in this case a theoretical fiction: perhaps we can conceive of it, but it is not real for our experience [...] The means-end structure of action displays some of the features of the beginning-middle-end structure which the discontinuity view says is absent in real life».

viene raggiunta attraverso l'azione autodeterminante che comporta l'organizzazione dell'individuo nella sua interezza e di tutti i suoi desideri attorno alla tensione di un fine.

L'Aquinate descrive questo primo momento morale nell'articolo della *Summa theologiae* resa famosa dai sostenitori di una teoria dell'opzione fondamentale: *Prima Secundae*, questione 89, articolo 6 dal titolo *Utrum Peccatum Veniale Possit Esse in Aliquo cum Solo Originali*. Verso la conclusione della risposta si legge: «Ma la prima cosa che allora è tenuto a pensare, è deliberare di se stesso. E se uno ordina se stesso al debito fine, con la grazia riceve la remissione del peccato originale»<sup>15</sup>. E nella terza risposta alla terza obiezione (una volta che il *puer* ha la capacità di commettere il peccato attuale, egli può astenersi dal peccato mortale, seppure per brevissimo tempo, e tuttavia commettere un peccato veniale), l'Aquinate osserva che «infatti il primo oggetto che si presenta a chi raggiunge la discrezione è di provvedere a se stesso, ordinando se medesimo e le altre cose all'ultimo fine: poiché il fine è la prima cosa in ordine d'intenzione»<sup>16</sup>. Di particolare interesse in questi brani è il riferimento di notevole modernità a quella che può essere definita non solo l'autocomprensione ma anche totalità. Per Tommaso, la capacità di un agire morale comporta pensare se stessi come principio unificante, cui (cioè, a se stesso) si ordinano le altre cose (*alia*). Inoltre, per Tommaso, l'agire morale presuppone la sufficiente conoscenza del proprio fine allo scopo di ordinare in modo libero e consapevole se stesso a quel fine dovuto. In definitiva, per l'Aquinate l'azione morale richiede l'autocomprensione unitiva e la conoscenza del proprio fine.

L'atto di narrare non è soltanto un compito tra altri che si dispiega per una vita intera, ma anzi si può considerare il compito per eccellenza di tutta una vita. Come scrive David Carr, «riguardo alle nostre proprie vite, noi continuamente ci sforziamo, con più o meno successo, di prendere il posto del narratore. Per evitare che questo pensiero si riduca a una metafora un po' troppo ricercata, è necessario sottolineare l'importanza nel processo riflessivo e decisionale dell'attività propria del raccontare, ad altri e a se stessi, quanto noi stiamo facendo [...] l'attività narrativa, anche a prescindere dal suo ruolo sociale, è una parte costitutiva dell'azione, e non

<sup>15</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 89, a. 6: «Sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinauerit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati» (trad. it. a cura dei Domenicani italiani, preso da *La somma teologica*, Casa Editrice Adriano Salani, 1964).

<sup>16</sup> *Ibidem*: «primum enim quod occurrit homini discretionem habenti est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. finis enim est prior in intentione».

solo un abbellimento, commento, o altro accessorio incidentale»<sup>17</sup>. Le storie «sono raccontate nel viverle e vissute nel raccontarle»<sup>18</sup>. Di continuo raccontiamo e ri-raccontiamo le nostre storie; come Abigail Rosenthal scrive nel suo *A Good Look at Evil*, «una storia è, quanto meno, un obiettivo trasformato in una esperienza sufficiente per essere un po' meglio compresa»<sup>19</sup>.

Oggi, alcuni teorici dell'analisi letteraria tendono a fissare una rigida separazione tra i racconti e le vite reali, tra la verità narrativa e quella oggettiva. Louis Mink, ad esempio, afferma che «le narrazioni non sono vissute ma raccontate [...] La vita non ha principio, mezzo e fine [...] Le qualità narrative sono trasferite dall'arte alla vita»<sup>20</sup>. E Hayden White afferma che «la nozione che le successioni di avvenimenti reali posseggano gli attributi formali delle storie che raccontiamo su fatti immaginari può avere la sua origine soltanto nei desideri, nei sogni ad occhi aperti, nelle fantasticherie»<sup>21</sup>. E aggiunge: annali e cronache, invece, ci offrono i «paradigmi dei modi in cui la realtà offre se stessa alla percezione». E, in un modo simile, Seymour Chatman in *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film*, afferma che la struttura principio-mezzo-fine si applica soltanto «al racconto, agli eventi-storia in quanto narrati, piuttosto che [...] alle azioni stesse, semplicemente perché tali termini sono senza significato nel mondo reale»<sup>22</sup>. Contro molte teorie moderne

letterarie ma in sintonia con l'aristotelismo realistico di MacIntyre, David Carr in *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity*, è dell'avviso che il racconto non è semplicemente un costruito linguistico. Il poeta aristotelico o, più propriamente parlando, il narratore di storie realistiche (incluso il regista), imita e rappresenta l'universale in modo da rivelare mediante la conoscenza del particolare ciò che non è immediatamente evidente a tutti. In effetti, secondo Carr, «la narrazione non è semplicemente un possibile modo di descrivere con successo degli avvenimenti; la sua struttura inerisce gli avvenimenti stessi»<sup>23</sup>. Il racconto è reale, fissato all'azione umana, e costitutivo dell'individuo sia come singolo che come membro della comunità.

La responsabilità, una caratteristica dell'azione morale, può essere raggiunta solo per mezzo del racconto. Come MacIntyre ha scritto in *Dopo la virtù*: «Essere il tema di una narrazione che va dalla nascita alla morte significa [...] essere responsabile delle azioni e delle esperienze che compongono una vita narrabile. Significa cioè essere pronti a soddisfare la richiesta di una spiegazione su ciò che abbiamo fatto, che ci è accaduto o di cui siamo stati testimoni in qualsiasi momento della nostra vita anteriore a quello in cui ci viene posta la domanda»<sup>24</sup>. La responsabilità morale presuppone la consapevolezza di essere autori delle proprie azioni. Oltre a questo, la responsabilità morale implica anche la consapevolezza della propria appartenenza a una comunità. Essere responsabile significa esserlo verso gli altri per essere consapevole di dover rispondere alle questioni come «perché (mi) hai fatto questo?», «perché non (mi) hai fatto questo?» o la molto più comune «cosa hai pensato di fare per il prossimo fine settimana?». Far parte di una comunità significa essere in grado di dare una spiegazione coerente, o una narrazione, del proprio comportamento nel racconto della propria storia. È come pensare di recitare sul palcoscenico la nostra vita assieme ad altri attori. Le diverse storie personali sono interdipendenti.

L'autoconsapevolezza necessaria per l'azione morale implica tre ruoli: l'agente morale, il narratore e il pubblico<sup>25</sup>. Mentre recita sempre tutti e

<sup>17</sup> D. CARR, *Narrative and the Real World*, cit., p. 125.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>19</sup> A. ROSENTHAL, *A Good Look at Evil*, Temple University Press, Philadelphia 1987, p. 13. A tale riguardo, si veda A. MACINTYRE, *After Virtue*, cit., p. 219; tr. it. cit., p. 262: «Una ricerca è sempre un processo di apprendimento, sia quanto alla natura del suo soggetto sia nel senso della conoscenza di se stessi». E ancora A. MACINTYRE, *Epistemological Crisis and Drammatic Narrative*, «The Monist», 60 (1977), p. 455: «To be unable to render oneself intelligible is to risk being taken to be mad, is, if carried far enough, to be mad. And madness or death may always be the outcomes which prevent the resolution of an epistemological crisis».

<sup>20</sup> L. MINK, *History and Fiction as Modes of Comprehension*, «New Literary History», 1 (1970), pp. 557 s.

<sup>21</sup> H. WHITE, *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, in W.J.T. MITCHELL (ed.), *On Narrative*, Chicago 1981, p. 23.

<sup>22</sup> S. CHATMAN, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Cornell University Press, Ithaca 1978 (trad. it. *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film*, Pratiche Editrice, Parma 1981). *Tempo e racconto* può essere dunque inquadrato in tale prospettiva. Si consideri, ad esempio, il passo di Ricoeur in cui si afferma che «the ideas of beginning, middle, and end are not taken from experience; they are not traits of real action but effects of poetic ordering» (P. RICOEUR, o.c., p. 113).

<sup>23</sup> D. CARR, *Narrative and the Real World*, cit., p. 117.

<sup>24</sup> A. MACINTYRE, *After Virtue*, cit., p. 217; tr. it. cit., p. 260.

<sup>25</sup> D. CARR, *Time, Narrative, and History*, cit., p. 126: «In this sense the narrative activity I am referring to is practical before it becomes cognitive or aesthetic in history and fiction [...] I am the subject of a life-story which is constantly being told and retold in the process of being lived. I am also the principal teller of this tale, and belong as well to the audience to which it is told. The ethical-practical problem of self-identity and self-coherence may be seen as the problem of unifying these three roles. MacIntyre is probably right to attack the ideal of self-*authorship* or authenticity as an

tre i ruoli, l'individuo deve allo stesso tempo tener presente come gli altri, a loro volta, recitano questi ruoli in modo da sviluppare la capacità all'agire morale, alla narrazione e al suo "ascolto". Prima della creazione della propria storia, la si è quindi già ascoltata da altri, soprattutto dai propri genitori, quando addirittura non si sono ascoltati altri narrare ipotetiche versioni sulla propria storia futura. Dal momento che ognuno cresce in una famiglia, si ascoltano i fratelli e le sorelle prevedere come si diventerà adulti. Inoltre, nei loro giochi i bambini recitano diversi ruoli al fine di mettere alla prova le diverse autobiografie. In definitiva, l'agire morale richiede la costruzione della propria narrazione all'interno della propria comunità e come membro della stessa.

### 3. Dio nel racconto compiuto: dalla tragedia alla commedia

Dopo avere trattato l'effetto unificante della narrazione intorno a un unico fine e la struttura narrativa della vita morale, nonché indicato la struttura intrinsecamente morale del racconto (una tematica che però per ragioni di spazio non è possibile sviluppare in modo più approfondito), prenderò ora in considerazione come la narrazione inevitabilmente implichi Dio<sup>26</sup>. A questo riguardo, occorre specificare una distinzione tra due generi letterari basilari: la tragedia e la commedia.

Aristotele definisce la tragedia come «opera imitativa di un'azione seria, completa, con una certa estensione; eseguita con un linguaggio adorno [...] adatta a suscitare pietà e paura, producendo di tali sentimenti la purificazione che i patimenti rappresentati comportano»<sup>27</sup>. Lo Stagirita prosegue: «La tragedia è mimesi di un'azione completa (τελείας) ed intera (ὅλης), che ha inoltre una certa grandezza (μέγεθος)<sup>28</sup>. «La tragedia è imitazione non di uomini, ma di un'azione e di un modo di vita [...] Perciò i fatti e il racconto sono il fine della tragedia, e il fine è precisamente il punto capitale»<sup>29</sup>. Oltre gli elementi che Aristotele esplicitamente indica come essenziali alla tragedia — serietà, completezza e grandezza —, ne

idol of modern individualism and self-centeredness. But the problem of coherence cannot always be settled, as he seems to think, by the security of a story laid out in advance by society and its roles».

<sup>26</sup> Per alcuni recenti esempi dell'ampio lavoro sulla struttura morale della narrazione, si vedano i lavori precedentemente citati di Booth and Fumagalli (cfr. *supra*, nota 2).

<sup>27</sup> ARISTOTELE, *Dell'arte poetica*, 49b24-28 (trad. it. cit., p. 19).

<sup>28</sup> *Ibid.*, 50b23-25 (trad. it. cit., p. 27).

<sup>29</sup> *Ibid.*, 50a16-25 (trad. it. cit., p. 23).

possiamo rintracciare un altro allo stesso modo essenziale al fine di «suscitare pietà e paura, producendo da tali sentimenti la purificazione»<sup>30</sup>. Questo tratto distintivo della tragedia consiste nell'impossibilità per l'eroe di fare quanto è migliore, a causa del dilemma morale, del condizionamento esterno così come l'intervento soprannaturale, o a causa dell'insormontabile personale debolezza mai deliberatamente scelta.

La descrizione di san Tommaso dell'esperienza morale comporta questa caratteristica del tragico. Riprendendo da Aristotele, la teoria tomista della legge e delle virtù sottolinea la natura sociale e storica della nostra ricerca del bene<sup>31</sup>. Crescere nelle virtù richiede la formazione ricevuta sotto il consiglio e l'imitazione dei modelli umani. Ma siamo nati in una razza e in un popolo che è tragicamente segnato dal peccato. Come ha recentemente scritto Pamela Hall, per san Tommaso «c'è una particolarissima comunità e storia cui noi tutti apparteniamo. Siamo tutti figli di Adamo ed Eva, quindi la nostra storia è situata all'interno della storia della salvezza»<sup>32</sup>. Il fatto di essere figli di Adamo ed Eva significa sopportare le conseguenze del loro peccato conservando, al contempo, il desiderio del paradiso. Far parte della storia della salvezza è perciò avvertire il tragico conflitto interiore tra la propria debolezza e il proprio desiderio: essere destinato a qualcosa di più alto delle nostre capacità. La legge naturale mira a un fine che la natura non può raggiungere. La natura tende a un fine più grande e originario. L'esperienza della propria incapacità, non solo di realizzare quello che si desidera, ma anche quella di agire come si deve, è estremamente e universalmente tragica. Nulla è più tragico del fatto che i membri di una specie sono consapevoli che tra di loro nessuno è in grado di raggiungere quello che ognuno desidera più di ogni altra cosa. La sintesi tommasiana della tradizione aristotelica con quella agostiniana si realizza trasformando l'etica aristotelica tragica in un'etica di una libertà vissuta con la grazia, secondo la quale il male morale avviene solo per scelta. Infatti, essendo per l'Aquinate assurda l'idea che sia inevitabile agire male, nulla è più contrario al vero concetto di libertà della nozione che tutti noi siamo inevitabilmente prigionieri del tragico. Ciò indicherebbe, se non un ordine irrazionale dell'universo, quanto meno una mancanza di intelligibilità, di significato, nell'universo<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 49b8-9 (trad. it. cit., p. 19).

<sup>31</sup> Cfr. L. HONNEFELDER, *Rationalization and Natural Law: Max Weber's and Ernst Troeltsch's Interpretation of the Medieval Doctrine of Natural Law*, «Review of Metaphysics», 49 (1995), pp. 275-94, in particolare p. 289.

<sup>32</sup> P. HALL, *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994.

<sup>33</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 6, ad 3, dove

Perciò, esclusa la possibilità di un Dio malvagio, solo la debolezza della volontà — nonché il groviglio —, se non addirittura il carattere confuso delle cose umane —, può determinare l'esperienza della tragedia. Quando, invece, si vive con integrità virtuosa per un bene trascendente, un bene oltre e al di sopra delle occupazioni contingenti del quotidiano, un bene come quello che Charles Taylor chiama *iperbene* (*hypergood*), l'esperienza tragica può sempre essere evitata<sup>34</sup>. La persona prudente e forte può comunque trovare una via virtuosa per uscire anche dalle situazioni più complicate. Vivere nell'interesse di un tale *iperbene* risolve l'inintelligibilità intrinseca al genere tragico della storia.

Perché si considera inintelligibile il tragico? La nozione secondo la quale noi tutti siamo inevitabilmente rinchiusi nel tragico rifletterebbe, se non proprio un ordine irrazionale dell'universo, quanto meno un bisogno di intelligibilità, di significato, nell'universo. La biografia tragica è un racconto mancato: è nello stesso tempo sia la storia di un fallimento sia una storia fallita. Il principio e la fine della narrazione tragica sono diretti a un *telos* non raggiunto. La tragedia manca di intelligibilità proprio in quanto la sua fine non rende sensati gli obiettivi posti dai personaggi. L'intensità del fallimento tragico aumenta se si considera che, nonostante sia modellata sul temporale, l'esperienza umana è sempre vissuta, di fronte all'eternità, in modo alternativo, o come voragine dell'abisso o come elevazione suprema. Come ha scritto Ricoeur in *Tempo e racconto*, «il racconto è possibile se l'eternità attrae e innalza il tempo, non se l'abolisce»<sup>35</sup>. Se la vita fosse fondamentalmente tragica, l'angoscia heideggeriana ne sarebbe la caratteristica inevitabile. Poiché l'atto di narrare riunisce la discordanza degli atti individuali in un insieme integrato, l'importanza morale di ogni atto è inseparabile dal significato attribuito alla propria intera vita, cioè dal significato della propria autobiografia. Per l'Aquinata, il fine dell'autobiografia può coincidere con lo stesso autore o riguardare l'Altro trascendente. Come egli scrive nella *Prima Secundae* della *Summa theologiae* (q. 89, a. 6), o le proprie azioni morali si orientano verso il fine dovuto, o si fallisce nella ricerca assurda di se stessi, infrangendo, perciò, il dovuto ordine dell'universo. La ricerca di un fine trascendente, estrinseco a se stessi, esige farsi carico di una ricerca estatica del bene, lunga quanto una

l'Aquinata spiega che solo il peccato genera il male morale. La tragedia esiste soltanto quando uno ha peccato e non se è ancora pentito. Per salvaguardare il riconoscimento della gratuità della redenzione, si dovrebbe ricordare che la ferita causata dal peccato è anche una ferita che paradossalmente sana, e perciò forma parte del piano salvifico di Dio.

<sup>34</sup> CH. TAYLOR, o.c., p. 63.

<sup>35</sup> P. RICOEUR, o.c., p. 237.

vita; un bene che comunque si è già conosciuto come proprio fine nel primo principio della ragione pratica.

Come mostra l'Aquinata all'inizio della *Prima Secundae* (q. 1, a. 5), la ricerca pienamente razionale — quella ricerca che dura un'intera vita —, alla quale si dovrebbero modellare tutte le nostre azioni e per la quale dovremmo fare tutto ciò che facciamo, dev'essere indirizzata a un unico fine ultimo, anche se questo può certamente essere visto come la fondazione trascendente dei molti, apparentemente eterogenei beni desiderati. Siccome, stando a quanto mostrato da Charles Taylor in *The Sources of the Self*, l'identità personale dipende dall'orizzonte della propria ricerca, cioè del proprio bene, un bene frammentario sarebbe conseguentemente il segno della frammentarietà dell'individuo. La razionalità e la virtù risultano quindi incompatibili con la frammentarietà dell'individuo<sup>36</sup>. La vita virtuosa rimane possibile solo a partire da questo fine divino nella misura in cui l'unicità del fine ultimo, o unità teleologica, appare necessaria alla virtù. Per quelli che si rivolgono ai loro fini, con un atto di fede capace di rafforzare la loro personale ricerca verso il bene trascendente, il tragico si trasforma in comico. Infatti, uno dei tratti che distingue il comico dal tragico e conduce alla sua caratteristica ilarità è «la temporanea liberazione dalle norme restrittive»<sup>37</sup>. Qualcosa di meraviglioso e inaspettato irrompe sulla scena risolvendo tutte le difficoltà, tutti i motivi di catarsi tragica, mediante un cambiamento di direzione della narrazione verso quel fine sempre desiderato. Questa esattamente è la divina commedia che permea l'esperienza morale virtuosa. Inoltre, si può affermare che soltanto la commedia, e in particolare la divina commedia, svolge un racconto pienamente riuscito. Non sarebbe un'esagerazione ritenere la commedia modello di ogni racconto in quanto racconto.

Concludo il presente contributo riprendendo il passo di Agostino citato all'inizio: «*Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero?*». Nei capitoli IX e XII, l'autore spiega che la sua autobiografia, il suo narrare di nuovo la storia della propria vita, è un ri-narrare davanti a Dio nel desiderio di pensarlo come coautore della propria storia. Le *Confessioni* sono, ovviamente, un raccontare la propria biografia esistenziale, consapevoli del fine della propria vita, alla presenza di Colui che dà significato all'intera storia. Solamente un bene trascendente, che sia simultaneamente immanente ed estrinseco alla storia della propria vita, può dare significato alla propria esistenza intesa come totalità. Le sole alternative all'autobiografia agostiniana-

<sup>36</sup> CH. TAYLOR, o.c., pp. 49-52.

<sup>37</sup> T. HONDERICH (ed. by), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 141.

na svolta alla presenza di un Dio che si ama e si cerca di conoscere sopra ogni cosa, sono le opere che includono la reiezione del significato trascendente affermata nell'*Übermensch* niciano, dal Raskolnikov di Dostojewski (*Delitto e castigo*), dal narratore della *Nausea* di Sartre, o dal Lancelot di Walker Percy. A queste possiamo aggiungere, non solo la vita inevitabilmente tragica promossa dal concetto egoistico di trascendenza descritto da Martha Nussbaum nel suo *Love's Knowledge*, come una discesa sempre più profonda dentro se stessi, ma anche l'irriducibile pluralità di fini della cosiddetta nuova teoria classica della legge naturale<sup>38</sup>. Nessuna di queste alternative, tuttavia, raggiunge la piena intelligibilità della gioiosa divina commedia testimoniata dalla ricerca estatica propria delle *Confessioni*, della *Summa theologiae* o, per citare una grande opera contemporanea, del *Kristin Lavransdatter* scritto dal premio Nobel Sigred Undset.

I racconti biografici o autobiografici possono essere di due tipi: da una parte, una narcisistica ricerca di sé segnata da un tragico vuoto di significato che, in ultima istanza, porta a una nichilistica autodistruzione, dall'altra l'estatica ricerca di un *iperbene* divino conformemente alla raccomandazione di Aristotele secondo cui «quello che possiamo mediante gli amici in qualche modo lo possiamo da noi stessi»<sup>39</sup>. La Divina Commedia è il genere di un'autobiografia di amicizia con un Dio che come Creatore è principio di ogni storia personale, come Amato ne rappresenta il fine morale, e come Amico è coautore del solo racconto, in cui il protagonista può spiegare appieno se stesso.

<sup>38</sup> Cfr. NUSSBAUM, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 379 dove descrive la trascendenza come una «descent, delving more deeply into oneself and one's humanity, and becoming more deeper and spacious as a result».

<sup>39</sup> La citazione è dalla riformulazione tommasiana del detto aristotelico: *Summa theologiae*, I-II, q.5, a.5, ad 1. Il passo originale si trova in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* (III, 3, 1112 b27).

## Nota sugli autori

Il Cardinal PAUL POUPARD, nato in Francia (1930), è stato rettore dell'Istituto Cattolico di Parigi (1971-1981) e Vescovo Ausiliare di Parigi. È Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura. Dottore in Teologia e Storia, ha ricevuto diverse onorificenze francesi e internazionali. È inoltre dottore *honoris causa* di varie università. Nelle sue ultime, numerose pubblicazioni analizza il rapporto tra fede, religione e cultura nella situazione contemporanea. Tra queste possono essere citate: *La Chiesa davanti alla sfida dell'ateismo contemporaneo* (1984), *Scienza e fede* (1986), *Il Concilio Vaticano II verso il 2000* (1987), *Grande Dizionario delle Religioni* (1988), *Le religioni nel mondo* (1991), *Parlare di Dio all'uomo postmoderno* (1994), *Creare con fede una nuova cultura* (1996).

THOMAS F. TORRANCE, nato nel 1913, ha studiato Lettere classiche, Filosofia e Teologia a Edimburgo, Basel, Oxford, e inoltre a Gerusalemme, Atene e Berlino. Dottore in teologia, è stato professore di teologia e storia della chiesa ricevendo numerosi dottorati *honoris causa* e onorificenze in Scozia e all'estero. È stato *Moderator* dell'Assemblea Generale della Chiesa di Scozia. I suoi copiosi saggi riguardano la Teologia Sistemica, la Patrologia e la Filosofia e la Teologia della Scienza. In quest'ultimo ambito sono da citare le seguenti pubblicazioni: *Space, Time and Incarnation* (1969, seconda edizione: 1997), *Theological Science* (1969, seconda edizione: 1996), *God and Rationality* (1971), *Divine and Contingent Order* (1981, seconda edizione: 1998), *Senso del divino e scienza moderna* (1992).

LUIS ROMERA è Professore di Metafisica della Pontificia Università della Santa Croce (Roma), della cui Facoltà di Filosofia è Vicedecano. La sua attività di ricerca è incentrata sulla questione dell'essere come domanda ontologica fondamentale, con l'analisi delle dimensioni noetiche ed esistenziali della metafisica e sul rapporto tra pensiero metafisico, esistenza umana e Dio. Tra le sue pubblicazioni possono essere indicate: *Dalla differenza alla trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino* (1996), *Pensar el ser* (1994).

LEONARDO POLO, nato in Spagna (1926), è Professore Ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università di Navarra (Spagna) e professore invitato in numerose università latino-americane. Il suo studio, in cui spicca la prospettiva teoretica e a cui è subordinata quella storica, va dalla teoria della conoscenza, alla metafisica e all'antropologia. Gli studiosi del suo pensiero ne rilevano l'originalità profonda con cui sono impostati i temi della conoscenza e della libertà, dell'es-



Luis Romera

---

(a cura di)

## **Dio e il senso dell'esistenza umana**

Scritti di:

Angela Ales Bello, Robert A. Gahl, Jr., Gaspare Mura,  
Leonardo Polo, Paul Poupard, Luis Romera,  
Maria Teresa Russo e Thomas F. Torrance



**ARMANDO  
EDITORE**

**ROMERA, Luis**

Dio e il senso dell'esistenza umana / a cura di  
Luis Romera [scritti di Angela Ales Bello et al.]  
Roma : Armando, © 1999  
207 p. : 22 cm.- (Studi di filosofia)

ISBN 88-7144-814-6

I. Ales Bello, Angela  
1. Teologia 2. Gnoseologia

CDD 230

*Imprimatur* del Vicariato di Roma, 7 gennaio 1999

© 1999 Apollinare Studi  
Piazza S. Apollinare, 49 - 00186 Roma

Edizione pubblicata da Armando Armando s.r.l., 1999  
Viale Trastevere, 236 - 00153 Roma  
Direzione - Ufficio Stampa 06/5894525  
Direzione editoriale e Redazione 06/5817245  
Amministrazione - Ufficio Abbonamenti 06/5806420  
Fax 06/5818564  
Internet: <http://www.armando.it>  
E-Mail: [armando@palomar.it](mailto:armando@palomar.it)

I diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i paesi.

L'editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste di riproduzione vanno inoltrate a: Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'ingegno (AIDRO), via delle Erbe 2, 20121 Milano, tel. e fax 02/809506.

## Sommario

---

<b>Presentazione</b>	7
LUIS ROMERA	
<b>Dio nella cultura del passaggio di millennio: prospettiva teologica</b>	11
PAUL POUPARD	
1. La cultura del passaggio di millennio	12
2. Il problema di Dio e del senso dell'esistenza	15
3. La prospettiva teologica cristiana	21
4. Conclusione: Dio è il senso della vita	27
<b>Il pensiero scientifico e l'accesso a Dio: prospettiva epistemologica</b>	29
THOMAS F. TORRANCE	
I. Prima parte	29
1. La dottrina cristiana della creazione dal punto di vista dell'incarnazione spazio-temporale del Verbo di Dio	32
2. La distinzione teologica tra luce creata e increata	33
II. Seconda parte	37
<b>Pensiero metafisico e apertura a Dio: prospettiva metafisica</b>	43
LUIS ROMERA	
1. La negazione filosofica della metafisica	43
2. Il rifiuto teologico della metafisica	47
3. L'esigenza teologica della metafisica	49
4. La critica al "Dio della metafisica"	54
5. Il pensiero dell'essere e l'apertura a Dio	64
6. Metafisica e riconoscimento di Dio	72
<b>L'uomo, via verso Dio</b>	89
LEONARDO POLO	
1. La dottrina dei trascendentali	89
2. Antropologia e metafisica	91
3. L'apertura della persona umana a Dio	96

<b>La questione di Dio nella prospettiva fenomenologica</b>	101
ANGELA ALFES BELLO	
1. Husserl: teo-logia e religione	102
2. E. Stein: filosofia teologia mistica	109
3. H. Conrad-Martius: Ragione e fede - Natura e creazione	117
4. Heidegger: la critica all'onto-teologia	122
5. M. Scheler: il tema del sacro	128
<b>Dio nella prospettiva ermeneutica</b>	135
GASPARE MURA	
1. Una tematica aperta	135
2. L'eredità di Heidegger	136
3. Il Nulla Sacro	142
4. Il Dio "assente" come "mistero del mondo"	145
5. L'ermeneutica del "segno" e l'ontologia della "parola"	150
6. Narrare Dio	158
7. Dio come "essere" e come "amore"	161
<b>La mistica come via d'accesso all'assoluto</b>	171
MARIA TERESA RUSSO	
1. Il significato dell'attuale interesse per la mistica	171
2. Il problema di Dio come punto di arrivo dell'itinerario intellettuale di H. Bergson	175
3. La mistica come possibilità di "mostrare" Dio	177
4. Filosofia ed analisi dell'esperienza mistica	179
5. Il misticismo come ideale di perfezione umana	184
6. Il <i>Deus absconditus</i> e l'esperienza mistica	186
<b>Etica narrativa e conoscenza di Dio</b>	189
ROBERT A. GAHL, Jr.	
1. Teoria narrativa e azione morale	189
2. Frammenti temporali e unità narrativa	193
3. Dio nel racconto compiuto: dalla tragedia alla commedia	198
<b>Nota sugli autori</b>	203
<b>Indice dei nomi</b>	205

## Presentazione

LUIS ROMERA

La domanda su Dio non si è mai limitata ad una questione esclusivamente teoretica: nell'interrogarsi dell'uomo su Dio è sempre emersa la dimensione esistenziale in esso implicata. Infatti, la domanda su Dio è collegata in un modo diretto con la domanda sull'origine radicale e sul senso definitivo dell'esistenza, e viceversa. Ma altrettanto vale l'affermazione opposta, in quanto la questione esistenziale sul senso e su Dio è mosso da sempre il pensiero verso la riflessione teoreticamente rigorosa. In questo ambito le dimensioni teoretiche ed esistenziali si richiamano a vicenda.

La dimensione esistenziale della domanda su Dio si pone, tra l'altro, in questi termini: l'uomo non ha forse raggiunto l'età nella quale è in grado di fare serenamente i conti con la realtà della sua esistenza finita senza la funzione culturale o psicologica di un Dio? Nella nota lettera del 30 aprile 1944, scritta nella prigionia nazista, Dietrich Bonhoeffer osservava: «L'intera nostra predicazione e teologia cristiana [del ventesimo secolo] fino a oggi mille novecento anni è costruita sull'*a priori* religioso dell'uomo. Il cristianesimo è sempre stato una forma (forse la vera forma) della *religione*. Ma quando un giorno sarà evidente che questo *a priori* non esiste affatto ma che è stato una forma espressiva dell'uomo, storicamente determinata e transitoria, quando cioè gli uomini diventeranno realmente non religiosi in maniera radicale — e io penso che più o meno è già il nostro caso — che cosa significherà allora questo per il cristianesimo? Viene sottinteso il terreno su cui poggiava finora tutto il nostro *cristianesimo*»<sup>1</sup>.

Se l'uomo ricorresse all'idea di Dio unicamente come soluzione di ripiego quando la conoscenza umana raggiunge il suo limite in un momento di sconforto e non vuole accettare i suoi confini o quando le forze umane si levano impotenti contro il divenire avverso, il Dio posseduto si ridur-

<sup>1</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969, p. 213 (cfr. *id.*, *Verstand und Ergebung*, München 1951, pp. 179-182).