

Il ritorno degli idoli nell'epoca dell'indifferenza

Luigi Alici

1. *Un nuovo pantheon per la società postsecolare?*

In attesa di una nuova grammatica interpretativa con la quale caratterizzare in positivo il nostro tempo, dobbiamo accontentarci di un'intera famiglia di neologismi, che oggi si pongono accanto all'aggettivo sostantivato "postmoderno": da "postdemocrazia" a "postumano", da "postmetafisica" a "postmorale", fino a "postsecolare"¹. Vorrei partire da quest'ultimo termine, che, pur con tutti i limiti di una definizione sbrigativa, coglie un'ambivalenza profonda della cultura e del costume odierni: per un verso, infatti, siamo in presenza di un fenomeno macroscopico di ritorno del religioso sulla scena pubblica, che coincide con un'eclisse della politica o comunque con un indebolimento (se non addirittura con una vera e propria delegittimazione) dei collanti sociali, in concomitanza con il consolidarsi dei processi di globalizzazione; per altro verso, tale ritorno coincide con una rilettura critica di quel complesso fenomeno che va sotto il nome di secolarizzazione.

Nella modernità questo fenomeno sembra essersi sviluppato secondo un processo graduale, che conosce almeno tre grandi fasi: anzitutto, una differenziazione fra religione, politica ed etica; successivamente, una forma di privatizzazione della religione e dell'etica; infine, un vero e proprio declino della religione stessa². Non tutti sono d'accordo, però, nel porre cesure troppo nette tra passato e presente; Charles Taylor, ad esempio, invita a rileggere la secolarizzazione non solo come rimozione della religione dallo spazio pubblico o diminuzione della credenza, ma anche come «comparsa di nuove condizioni della credenza, in una nuova forma dell'esperienza che ci sprona alla credenza ed è definita da essa»³.

Facendo tesoro di questa osservazione di Taylor, che mette in luce l'attitudine plastica e multiforme del credere e la sua capacità di lasciarsi sfidare da culture nuove, senza per questo doversi necessariamente snaturare, anche noi, credo, dovremmo cercare di interpretare in modo più attento e articolato le forme del religioso che oggi rivendicano nuovo spazio, senza declassarle come una cieca rivalse fideistica, frutto del rifiuto di aprire l'universo della fede agli orizzonti della razionalità. Proprio come una secolarizzazione non appiattita sulle forme più estreme di chiusura secolaristica può aver provocato la visione cristiana del mondo e della vita, suscitando modalità nuove e persino più autentiche di fede, allo stesso modo nemmeno il rinascere di un bisogno del religioso può essere *a priori* squalificato come una forma di consumo selvaggio del sacro oppure di supplenza civile dinanzi alla crisi della ragione moderna, sempre meno capace di legittimare le ragioni della convivenza.

Proprio dal rifiuto di una qualsiasi interlocuzione critica con la ragione derivano i pericoli maggiori di regressione fideistica e di accecamento in senso fondamentalista della religione, premessa di quella deriva violenta che offende il senso di un'autentica fede religiosa e fornisce un alibi per non meno preoccupanti e sproporzionate reazioni laiciste. Come spesso

¹ Non si può parlare invece, secondo Dossetti, di epoca "post-cristiana": «Non c'è un'età post-cristiana per chi ha fede. C'è un'età che ha un regime mutato; un regime globale (culturale, sociale, politico, giuridico, estetico), non ispirato al cristianesimo. Cioè un'età non più di cristianità. Questo sì. E di questo dobbiamo convincerci. La cristianità è finita» (G. Dossetti, *Conversazioni*, In Dialogo, Milano 1994, pp. 18-19).

² È questa la tesi di J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica* (1994), tr. it., Il Mulino, Bologna 2000. Cfr. anche P.L. Berger (ed.), *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, Eerdmans, Grand Rapids 1999.

³ Ch. Taylor, *L'età secolare* (2007), tr. it., Feltrinelli, Milano 2009, p. 36.

accade in questi casi, quando le tensioni si polarizzano, il quadro culturale si semplifica, lasciando il campo a pericolosi irrigidimenti ideologici. Uno dei sintomi più eloquenti di questo scenario può essere colto nella tendenza ad interpretare l'antitesi fra religione e ateismo come opposizione irriducibile tra fede e ragione: un gigantesco equivoco – spesso purtroppo avallato da una parte e dall'altra – con il risultato paradossale che i due estremi si rafforzano a vicenda.

Una variante di questo scenario è rappresentata da una possibile identificazione del fondamentalismo religioso con il monoteismo in quanto tale (dunque le maggiori religioni monoteiste: Ebraismo, Cristianesimo, Islam). Di conseguenza, l'unico modo per sottrarsi alla contrapposizione consisterebbe nel liberare la fede religiosa dalla camicia di forza del monoteismo e restituirla alla libertà "leggera" e variopinta del politeismo. L'alternativa tra fideismo e razionalismo sarebbe offerta dalla possibilità di scavarsi una nuova nicchia politeista. La rinuncia alla verità equivale al costo del biglietto d'ingresso in un nuovo e ancor più capiente pantheon postmoderno. Per non restare fuori, si deve imparare a coabitare – ahimè – anche con vicini scomodi e francamente impresentabili, dall'astrologia alla New Age: sarebbe questo, in fin dei conti, un prezzo onesto da pagare per una religione che oggi voglia continuare a "stare sul mercato".

2. Politeismo e idolatria

La rinnovata simpatia verso il politeismo, tipica della cultura postmoderna, viene in realtà da lontano. Fra gli indizi premonitori di questa nuova stagione si potrebbe collocare anzitutto, sullo sfondo, la nozione di "politeismo dei valori", che Max Weber, richiamandosi a Stuart Mill, evocava per sottolineare l'esistenza di una pluralità di sfere valoriali tra loro irriducibili e in un rapporto di insuperabile conflittualità; nell'epoca del disincanto del mondo e della perdita di un senso unificato del cosmo, l'uomo è chiamato a scegliere in modo inevitabilmente selettivo, in modo tale che ad ogni opzione di alcuni valori corrisponde sempre anche una rinuncia rispetto ad altri⁴.

Ma il manifesto che radicalizza questa tendenza, portandola sino ai suoi esiti nichilistici più estremi, può essere rintracciato nelle celebri parole di Nietzsche: «Che il singolo eriga il proprio ideale e derivi da esso la sua legge, le sue gioie e i suoi diritti è stato fin oggi considerato come la più moderna di tutte le aberrazioni e come idolatria in sé [...] Fu nell'arte e nella forza mirabili di plasmare dèi – il politeismo – che questo istinto poté sgravarsi, purificarsi, giungere e a perfezione, nobilitarsi [...] Il monoteismo, invece, questa rigida conseguenza della dottrina di un uomo normativo e unico – la fede quindi in un dio normativo, accanto al quale non ci sono che dèi falsi e bugiardi – costituì forse il pericolo più grande nel corso dell'umanità fino ad oggi»⁵. In un'altra opera lo *Zarathustra* di Nietzsche immagina che gli dèi «risero una volta da morire, fino ad uccidere se stessi! Questo accadde, quando la più empia delle frasi fu pronunciata da un dio stesso. È questa: "Vi è un solo dio! Non avrai altro dio accanto a me!"»⁶.

In Nietzsche tale affermazione presuppone una dissoluzione nichilistica della verità e dei valori, che esclude la possibilità di approdare a una radice ultima: «contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo

⁴ Cfr. M. Weber, *Il politeismo dei valori*, tr. it., Morcelliana, Brescia 2010.

⁵ F. Nietzsche, *Il vantaggio più grande del politeismo*, in *La gaia scienza*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, V,2, Adelphi, Milano 1967, pp. 137-138.

⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., VI,1, Adelphi, Milano 1968, pp. 222.

interpretazioni»⁷. La radicalizzazione di questa tesi, slittando dal piano ermeneutico a quello ontologico, si trasforma nella inquietante profezia di un mondo fluido, che si può riassumere nel messaggio posto al centro del *Crepuscolo degli idoli* («come il mondo vero alla fine è diventato favola»⁸), che sembra rappresentare la cifra stessa della postmodernità e trova nel sistema mediatico la sua metafora più inquietante⁹.

Tale tesi di Nietzsche può essere tuttavia liberata dalla tensione titanica attraverso la quale vorrebbe riscattarsi in una forma di nichilismo attivo, riproponendosi in una versione più “leggera” e speculativamente disimpegnata. Si potrebbero ricordare, ad esempio, le parole di Cioran: «Il politeismo corrisponde meglio alla diversità delle nostre tendenze e dei nostri impulsi ai quali offre la possibilità di esercitarsi, di manifestarsi, ognuno di essi rimanendo libero di volgersi, secondo la propria natura, verso il dio che sul momento gli conviene. Ma come trattare con un unico dio? Come contemplarlo, come *utilizzarlo*? In sua presenza si vive sempre *sotto pressione*. Il monoteismo comprime la nostra sensibilità; ci approfondisce, restringendoci»¹⁰.

Commentando questa riabilitazione, David Miller ha scritto: «Abbiamo patito una morte di Dio. Ma, passate le prime ombre della disperazione, scopriamo una nuova opportunità proveniente dalla perdita di un centro singolo che teneva insieme il tutto. La morte di Dio – egli aggiunge – è stata in effetti il decesso di un modo monoteistico di pensare e parlare di Dio e, in genere, di un modo monoteistico di pensare e di parlare del significato e dell’essere umano generale»¹¹. Con un passaggio piuttosto disinvolto, Miller denuncia anche le conseguenze politiche di queste diverse forme religiose: «Dal punto di vista sociale, il politeismo si trova eternamente in conflitto col monoteismo sociale, che nella sua forma peggiore è fascismo e, nelle sue forme meno distruttive, è imperialismo, capitalismo, feudalesimo, monarchia».

Si dovrebbe quindi porre un legame stretto tra la forma politica della democrazia e la forma religiosa del politeismo, con una conclusione che mette in crisi lo stesso principio di laicità: «In una democrazia c’è sempre nascosto un politeismo incipiente. E questo politeismo, nella storia della democrazia, verrà sempre alla superficie, a meno che la civiltà non soccomba, prima, all’anarchia»¹². Seguendo questa pista si finisce con il postulare un’equazione fra democrazia e relativismo, che risolve l’intero capitolo del rapporto tra etica e politica in nome di un’opzione relativista, eludendo alcune domande di fondo intorno alle radici della convivenza e al rapporto tra democrazia e bene comune¹³.

⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, 7 [60], in *Opere*, cit., VIII,1, Adelphi, Milano 1975, p. 299.

⁸ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (1889), in *Opere*, cit., VI,3, Adelphi, Milano 1970, p. 75. Su questo mi permetto di rinviare a L. Alici, *Filosofia morale*, La Scuola, Brescia 2011, pp. 209-213.

⁹ Cfr. su questo punto anche G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, p. 14. Cfr. anche A. Pieretti, *TV metafora del postmoderno*, La Scuola, Brescia 2000.

¹⁰ E.M. CIORAN, *I nuovi dèi*, tr. it., Edizioni del Borghese, Milano 1971, pp. 38-39.

¹¹ D. Miller, *Il nuovo politeismo*, in D. L. Miller, J. Hillman, *Il nuovo politeismo. La rinascita degli Dei e delle Dee*, tr. it. di M. Bonacci e P. Donfrancesco, Ed. di Comunità, Milano 1983, p. 33

¹² *Ivi*, p. 34. Ho cercato di approfondire questo tema nel saggio *Bene comune e laicità*, in P. Donati (a cura di), *Laicità: la ricerca dell’universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 365-414.

¹³ Rimando in proposito alle lucide puntualizzazioni di R. Gatti, *Fede, ragione e politica nella città secolare*, Ave, Roma 2010, che si colloca nella migliore tradizione del pensiero politico

Chi avrebbe immaginato, dopo la ricerca rigorosa e instancabile del pensiero antico in favore di una unificazione del senso in direzione “verticale” e metafisica, e dopo la severa critica levatasi nella modernità, cercando di trascrivere tale istanza in senso storico e immanente (senza tuttavia rinunciarvi in radice), che la postmodernità si sarebbe riposizionata sotto il segno della disseminazione – tema particolarmente caro a Jacques Derrida – finendo quasi per fornire una sorta di alibi culturale a questo disinvolto politeismo di ritorno?

L’ammonimento di Gesù: «Nessuno può servire due padroni, perché o odierà l’uno e amerà l’altro, oppure si affezionerà all’uno e disprezzerà l’altro» (Mt 6,24) sancisce un’istanza che attraversa anche l’intero pensiero greco. Il senso stesso del *logos* filosofico consiste infatti nel porre una differenza irriducibile fra la molteplicità insensata del *kaos* e l’ordine unificato del *kosmos*, che non può non mettere capo ad un unico principio: il Bene “al di sopra” dell’essere o un Primo Motore che muove senza essere mosso. Si possono anche ricordare gli argomenti – più che mai attuali – con i quali i Padri della Chiesa hanno combattuto il politeismo pagano¹⁴. Fra questi, in particolare, la polemica di Agostino con il dualismo gnostico del Manichei si concentra su alcune domande di fondo: come possono darsi due Principi infiniti e insieme distinti, per di più in lotta tra di loro? La totalità delle perfezioni non ammette sfumature né differenze; due assoluti totalmente perfetti sarebbero anche totalmente identici, quindi non potrebbero essere che uno soltanto!

Il pensiero moderno ha cercato d’imprimere una direzione storicistica a questa istanza di unità: ne ha fatto un principio razionale, un’idea assoluta, una “grande narrazione”, un ideale politico, persino una bandiera ideologica, continuando sempre a pensare però, in ultima analisi, che non si possono servire due padroni. L’ateismo come fenomeno filosoficamente motivato nasce, soprattutto nella cultura occidentale, proprio su questa base, come un’alternativa alla fede religiosa. Per la cultura illuminista, rispetto a uno scenario arcaico, tutto giocato su una rozza e incoerente ipostatizzazione del magico, il Cristianesimo avrebbe rappresentato un passo avanti, depurando le rappresentazioni del sacro da qualsiasi grossolano antropomorfismo; con la modernità e grazie ai lumi di una ragione, la vera alternativa non si pone tra mitologie diverse, ma fra l’irrazionalità del mito e la razionalità del sapere.

A questo schema interpretativo, si potrebbero opporre una serie di obiezioni: anzitutto è davvero difficile porre tutta l’epoca antica, tardo-antica e medievale sotto il segno di un ottuso irrazionalismo (dimenticando che il pensiero filosofico nasce e si sviluppa proprio facendo valere criticamente una differenza fra *mythos* e *logos*); in secondo luogo, è altrettanto difficile rimuovere la domanda posta da Horkheimer e Adorno al centro della loro rilettura critica dell’illuminismo, perché cioè «l’umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie»¹⁵. Infine, come azzerare la differenza fra fede monoteistica e fede idolatrica, ponendole entro la medesima scala – sia pure a livelli diversi – del più dogmatico irrazionalismo, quando appartiene proprio alla rivelazione biblica la denuncia insistita e durissima contro le contraffazioni idolatriche? Come scambiare la condanna più esplicita con una forma di sostanziale complicità, anche se implicita?

Con la crisi della ragione moderna, con il suo indebolimento in senso narrativo e prospettico, esposto a una deriva relativistica, si riaffaccia un sospetto nuovo sull’ambizioso

di ispirazione cristiana, richiamando con forza “il valore della persona e il discernimento delle mete”.

¹⁴ Cfr. in particolare L. Lugaresi, *Perché non possiamo più dirci pagani. Spunti patristici per una lettura critica del neopoliteismo contemporaneo*, in M. Mengozzi (a cura di), *Sondaggi sulla contemporaneità*, Stilgraf, Cesena 2006, pp. 79-130.

¹⁵ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo* (1947), tr. it., Einaudi, Torino 1997, p. 3.

disegno di unificazione del senso, comunque inteso: mettere in *standby* ogni pretesa veritativa, che è in sé una forma prevaricatrice e violenta, significa affrancarsi dalla ricerca ossessiva dell'unità. Senza dover scegliere per forza tra due padroni, possiamo accontentarci di essere figli di un dio minore, di volta in volta in volta diverso, a seconda dei bisogni, delle circostanze, delle convenienze. Il pantheon dei culti compatibili non ha più una legittimazione storico-geografica, non raccoglie più gli dèi di popoli, culture e tradizioni diverse; può trasformarsi però in una sorta di ipermercato del vissuto individuale, in cui un'antropologia spaesata e scomposta cerca di surrogare la perdita dell'unità con una moltiplicazione di offerte emozionali e simboliche a prezzi stracciati.

Ecco un fenomeno nuovo del nostro tempo: nell'epoca della globalizzazione si riducono le distanze fra gli orizzonti lontani dello spazio pubblico, ma si approfondisce la frammentazione interna fra gli orizzonti vicini del vissuto privato. L'idolatria antica era legata alla storia culturale dei popoli e ne rappresentava in modo simbolico i bisogni e insieme le povertà spirituali; l'idolatria postmoderna appare invece per lo più come un fenomeno antropologico e fotografa bene la solitudine metropolitana dell'uomo contemporaneo, che soffre di un surplus di contatti virtuali e di un deficit di relazioni reali. Il pantheon diventa un "cielo di plastica"¹⁶, dentro il quale il nostro vissuto solubile cerca di difendersi dai troppi solventi, esterni e interni, che lo aggrediscono, smontando e rimontando in modo frenetico la gerarchia a geometria variabile dei valori penultimi ai quali aggrapparsi come se fossero ultimi.

In questo senso, rispetto alla staticità rassicurante del politeismo antico, il politeismo idolatrico postmoderno ha in sé qualcosa di convulsamente ipertrofico: s'illude di compensare la nostalgia dell'unico e dell'originale, moltiplicando in modo vertiginoso i surrogati e consumandoli con una voracità insaziabile. Gli idoli postmoderni hanno per lo più profili postmoderni e si scrivono quasi sempre con la lettera minuscola: il mio *weekend*, la mia automobile, il mio telefonino, le mie voglie... Quando gli idoli sono piccoli, il consumo dev'essere alto e c'è bisogno di un *turnover* vorticoso, per saziare il proprio *ego* e prevenire crisi d'astinenza; ma alla fine, non essendo possibile compensare la domanda d'infinito con una moltiplicazione delle risposte finite, si rischia l'anoressia, mentre si fa strada la sensazione angosciante di una continua e inarrestabile caduta degli dèi.

3. Oltre l'ateismo

La rilevanza che oggi assume il politeismo idolatrico è un fenomeno nuovo, che ci obbliga a rivedere alcuni stereotipi: questa forma di neopaganesimo, che attesta il ritorno del credere sulla scena pubblica sembra assumere nei confronti della fede cristiana il carattere di un'alternativa ancora più radicale dell'ateismo. Del resto, come ci hanno ricordato, tra gli altri, anche Bonhoeffer e Scheler, il contrario della fede non è l'ateismo, ma l'idolatria: non è forse questo, del resto, il messaggio che attraversa da cima a fondo la Scrittura? È nel contesto di uno slittamento – solo apparentemente indolore – dal pluralismo al relativismo che il postsecolarismo è tentato da una deriva idolatrica, che scredita l'idea di una "fede amica dell'intelligenza" (Benedetto XVI) e insieme accredita l'idea di una pulsione fondamentalista interna allo statuto monoteistico delle religioni rivelate.

Siamo così posti dinanzi ad una sorta di "nodo gordiano", che può essere sciolto solo con un taglio netto alla radice stessa del problema. Vorrei motivare questa tesi, provando ad articolare in tre passaggi fondamentali: anzitutto, la via idolatrica rappresenta la vera

¹⁶ È questa l'idea posta al centro del mio libro *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, le cui tesi di fondo sono in parte riprese e sviluppate in questo testo.

alternativa alla fede religiosa, più ancora – in un certo senso – dell’ateismo. In secondo luogo, se questo è vero, l’antitesi dinanzi alla quale siamo posti non è tanto tra credere e non credere, quasi fossero due opzioni in qualche modo “esterne” rispetto a un presunto “grado zero” dell’umano, ma tra forme opposte del credere, che si differenziano in relazione alla distanza – finita o infinita – entro la quale siamo disposti a vivere il nostro rapporto, di natura fiduciale e salvifica, con l’Ultimo. Infine tali forme, pur collocandosi agli antipodi nella medesima scala del credere, attestano l’intenzionalità religiosa come una modalità costitutiva dell’umano, che tuttavia si annuncia nella forma di una paradossale “anomalia antropologica” in cui la tensione tra finito e infinito è esposta a una insuperabilità fragilità di ordine spirituale e morale. Se tale tensione attraversa il cuore stesso dell’uomo, deve considerarsi come il fattore costitutivo della sua “anatomia spirituale”, da cui scaturiscono quindi il versante “fisiologico” e quello “patologico” del credere, che possono interessare anche le forme stesse della vita cristiana.

In questa prospettiva il politeismo non appare affatto come una variante *soft* alla contrapposizione tra credenti e non credenti, che potrebbe stemperare l’antitesi tra fede e ragione in nome della rinuncia ad ogni pretesa veritativa, in favore di una semplice opzione di ordine estetico o simbolico. Al contrario, qui appare la radice letteralmente diabolica dell’idolatria, che s’impone come un’alternativa tangibile (e per questo letteralmente incredibile) alla trascendenza: «Il dio che si può indicare col dito – ammonisce Kierkegaard – è un idolo e la religiosità che si può indicare col dito è una forma imperfetta di religiosità»¹⁷. Gli fa eco Marion: «L’idolo tenta di avvicinarci al divino e di adattarlo: poiché teme l’ateismo (nel senso originale: essere abbandonato dagli dèi) l’adoratore mette le mani sul divino nella forma di un dio; ma questo colpo di mano perde ciò che afferra: resta solo un amuleto troppo conosciuto, troppo alla mano, troppo garantito». In questo modo, «l’idolo perde la distanza che identifica e autentica il divino come tale – come ciò che non ci appartiene, ma ci viene incontro»¹⁸.

4. L’eclisse della differenza

4.1. Proviamo allora ad esplorare i fattori fondamentali che stanno alla base di questo nodo gordiano, a cominciare dall’antitesi tra fede e ateismo. In un certo senso, in quanto “non credente” l’ateo appare a prima vista come il nemico dichiarato del credente, mentre l’idolatra potrebbe essere definito solo come “diversamente credente”. In realtà, le cose stanno diversamente: l’ateismo, a suo modo, tende a presentarsi come una forma di anti-idolatria; il rifiuto di Dio è quasi sempre motivato con l’impossibilità della ragione umana di sporgersi oltre se stessa. In questa negazione atea si può leggere, in negativo, nella sua versione più militante, il rifiuto di piegare la testa dinanzi a un orizzonte che ci oltrepassa; in positivo, nella sua versione più agnostica, la rinuncia a pronunciarsi su una dimensione di ulteriorità irraggiungibile. In questo senso Dostoevskij afferma che «l’ateo assoluto sta sul penultimo gradino della più perfetta fede (e non si sa se lo varchi, o no), mentre l’indifferente non ha più nessuna fede, tranne la cattiva paura, e anche quella di rado, se è un uomo sensibile»¹⁹.

Al contrario, l’idolatria compie proprio l’atto che l’ateo teme di più: una volgare contraffazione della trascendenza, che trapianta e coltiva il seme pernicioso degli assoluti terrestri. Egli infatti ritiene di poter scavalcare – anzi, cavalcare – la differenza, illudendosi in questo modo di tenerla in pugno e quindi di azzerarla. Dio non è lontano, ma a portata di

¹⁷ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Opere*, tr. it., Santoni, Firenze 1972, p. 522.

¹⁸ J.-L. Marion, *L’idolo e la distanza*, tr. it., Jaca Book, Milano 1979, pp. 18-19.

¹⁹ F. Dostoevskij, *I demoni*, tr. it., II, Garzanti, Milano 1973, p. 437.

mano; l'idolo è precisamente il risultato – sciagurato e insieme ridicolo – di un corto circuito tra finito e infinito che ci consente di toccare il cielo con un dito. Ecco il sogno patetico e sfrontato dell'idolatria: toccare il cielo con un dito!

4.2. Proviamo allora a compiere il secondo passo: la vera antitesi non chiama in causa la differenza tra credere e sapere, ma la capacità umana fondamentale di riconoscere la differenza assoluta tra finito e infinito, quindi tra ultimo e penultimo. Il vero *aut-aut* non è quello che oppone fede e ragione (in questo caso, la tradizione cristiana, insegnando a distinguere senza separare, offre una valida risposta ad ogni altro approccio che invece tende a separare senza distinguere); il vero *aut-aut* investe piuttosto l'oggetto e le forme del credere. In fondo, la vera partita della vita si gioca entro il perimetro di un medesimo campo di gioco, in cui fede e ragione debbono confrontarsi lealmente. Come la fede autentica non ha nulla da temere dalla ragione ed è anzi esposta a una deriva idolatrica se pretende di fare a meno della compagnia dell'intelligenza, allo stesso modo anche la ragione, quando pretende di chiudere gli occhi sulla trascendenza, rischia di trasformarsi anch'essa in una fede; come ci ricorda anche Marion, «la fede ha le sue ragioni e la ragione scientifica le sue credenze»²⁰.

Secondo Meyer le religioni sono di per sé una risposta al grande enigma della differenza: «Tale è il fine dei riti: consacrare la differenza, renderla efficace immettendo il sacro nel profano»²¹. In questa prospettiva egli interpreta anche la condanna a morte di Gesù: «La sua differenza offende. Chi crede di essere costui? Il re degli Ebrei? Un profeta?»²². A questo proposito Kierkegaard ci riporta al cuore antropologico della questione: «L'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e di necessità, insomma una sintesi». Solo lo spirito riesce a “contenere” questa sintesi paradossale, fondata su un dislivello assolutamente asimmetrico. L'infinito non è una dimensione “esterna”, alla quale un io compiutamente autosussistente può aprirsi, *se vuole* correre un'avventura metafisica opzionale; l'io quindi non può essere spettatore passivo dinanzi a tale rapporto, ma è il «terzo positivo», in quanto «il rapporto si mette in rapporto con se stesso»²³. Secondo il filosofo danese, la “malattia mortale” è precisamente questo, figlia cioè della disperazione, che nasce dal vano tentativo di negare l'io come paradossale punto d'incontro di finito e infinito: «Il disperato vuole separare il suo io dalla potenza che l'ha posto. Ma questo, nonostante tutta la sua disperazione, egli non lo può fare [...] Essere un io come lo vuole lui, sarebbe [...] tutta la sua gioia; ma venir costretto a essere un io com'egli non vuol essere, è il suo tormento, il tormento di non poter sbarazzarsi di se stesso»²⁴.

In questa chiave potrebbe essere letto il terribile ammonimento contenuto nel settimo messaggio dell'Apocalisse, diretto alla Chiesa di Laodicea: «Conosco le tue opere: tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca. Tu dici: Sono ricco, mi sono arricchito, non ho bisogno di nulla. Ma non sai di essere un infelice, un miserabile, un povero, cieco e nudo» (Ap 3,15-17). Il testo denuncia, con una durezza insolita, un pericolo mortale, rappresentato dall'indifferenza, che, nella sua forma più radicale, è la perdita del senso stesso delle differenze. Siamo così rinviati a un problema che urta un nervo scoperto della cultura odierna, non a caso al centro del magistero di Benedetto XVI: il problema del relativismo. Tecnicamente, il relativismo è proprio questo: indifferenza alle differenze. Portando ancora

²⁰ J.-L. Marion, *Fede e ragione, dialogo ancora possibile?*, “Vita e pensiero”, 5, 2006, p. 73.

²¹ M. Meyer, *Piccola metafisica della differenza. Religione, arte e società*, tr. it., Il melangolo, Genova 2009, p. 41.

²² *Ivi*, p. 50.

²³ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, tr. it., Sansoni, Firenze 1970, p. 215

²⁴ *Ivi*, p. 225.

più avanti il discorso, si potrebbe esplorare il rapporto che collega in modo sotterraneo relativismo e nichilismo. Oltre lo smarrimento di alcune differenze fondamentali (a livello estetico: tra bello e brutto; epistemologico: tra vero e falso; etico: tra bene e male; antropologico: tra persona e animale, e – in un ordine diverso – tra maschile e femminile), la forma estrema di indifferenza va ricercata a un livello se possibile ancora più profondo: nell'annullamento della differenza ontologica elementare fra essere e nulla. La volontà di potenza assume il volto di un'assoluta libertà creatrice, che può essere tale solo a condizione di considerare le differenze come prodotti, non condizioni del proprio atto. In questo modo, la stessa differenza fra l'essere e il nulla è azzerata, ricondotta interamente a un atto con cui l'individuo sogna di essere il creatore di se stesso. *Ex nihilo*: proprio come Dio.

4.3. L'ultimo passaggio riassume, in un certo senso, l'intero percorso che si è cercato di delineare fino a questo punto: l'idolatria non è semplicemente un errore marginale e indolore, frutto di una mera distorsione conoscitiva; molto più radicalmente, è un inganno con micidiali effetti autodistruttivi. Lo smarrimento dell'infinito è uno smarrimento infinito, che può investire l'oggetto o la forma della fede: anzitutto, il termine ultimo della nostra fede può essere una Persona infinita oppure un idoletto banale che riesce malamente a dissimulare la sua insignificanza; in secondo luogo, l'apertura di credito che identifica la relazione di fede può risolversi in un rapporto sospettoso, opportunistico, infantile o, al contrario, in un vero atto di fiducia e affidamento, che ci impegna in una sofferta purificazione spirituale, in una continua conversione della vita e dell'intelligenza. Insomma, si può adorare fedelmente il penultimo come se fosse l'ultimo, ma si può anche adorare infedelmente l'ultimo come se fosse penultimo!

In entrambi i casi entra in crisi, in forma diversa, la capacità di onorare la trascendenza, che nel cristiano può assumere il volto deludente – e persino alienante – di una religione senza fede, fatta di un culto abitudinario e mortificato dalla *routine*: «Questo popolo si avvicina a me solo con la sua bocca e mi onora con le sue labbra, mentre il suo cuore è lontano da me e la venerazione che ha verso di me è un imparaticcio di precetti umani» (Is 29,13). Non nasce forse da qui la infeconda frigidità di molte comunità ecclesiali, che sembrano incapaci di stupore, di gratitudine e di contagio?

Secondo un'importante tradizione di pensiero cristiano (da Agostino a Tommaso, da Pascal a Kierkegaard), l'eteronomia ci costituisce come la radice stessa del nostro essere fragile e prezioso. Come poter restare indifferenti dinanzi a questa infinita differenza che ci abita? Agostino lo ha affermato con una di quelle forzature lessicali di cui è maestro; interiorità e trascendenza sono così poco in alternativa, che proprio *in interiore homine* si può scoprire l'enigma di un inaudito punto di tangenza fra finito e infinito: «*interior intimo meo et superior summo meo*»²⁵. Il grado superlativo di *intra* e di *supra* non è l'ultima parola: c'è paradossalmente un comparativo del superlativo (*interior intimo, superior summo*) che attesta un vertiginoso dilatarsi di orizzonti, in cui la scoperta di sé e la scoperta dell'Altro vanno di pari passo. Dinanzi a questa enigmatica e irriducibile anomalia antropologica, per cui nella persona umana finito e infinito si toccano, si decide la differenza ultima fra fede e idolatria, e nasce l'appello etico a una scelta di campo conseguente.

Lo stesso rifiuto energico di ogni dualismo esterno va letto in Agostino in parallelo con una presa di distanza dall'idea stoica di una "cittadella dell'anima" in cui il saggio coltiva l'illusione di potersi rifugiare, stendendo intorno ad essa una specie di "cordone sanitario" in cui le passioni si sterilizzano e ci si può stabilizzare nell'*apatheia*. La vita cristiana è combattimento e lotta spirituale, che raggiunge il suo acme proprio *in interiore homine*: «Sei

²⁵ Agostino, *Conf.* 3,6,11. Ho cercato di sviluppare le radici agostiniane di quest'idea nel volume *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma, Città Nuova, 1999.

un essere diviso contro te stesso, a causa del peccato. Porti una natura inficiata dalla concupiscenza e innestata con la morte. Hai in te stesso di che combattere, hai in te il nemico da debellare. Ma hai anche chi invocare, hai chi ti aiuterà nel combattimento, e ti coronerà dopo la vittoria»²⁶.

Denunciando la natura diabolica dell'idolatria, anche Fabrice Hadjadj oggi invita a guardare oltre l'ateismo, riportando in primo piano il tema scomodo e spinoso della demonologia; la fede autentica è un vero e proprio combattimento e l'essere diabolico non è così lontano come ci si immagina: il demonio che sa e non ama è più vicino al credente che non cerca, che all'ateo che ricerca. Per questo, solo attraverso un combattimento instancabile contro la radice del male che alligna al fondo di noi stessi, la nostra fede può essere costantemente purificata: la conversione è una prova che dura sino alla morte²⁷.

Il vero problema, allora, come ha scritto Borghello, «è capire la propria idolatria. È idolatria vedere le persone in funzione del proprio apostolato; come pure è idolatria vedere le istituzioni come ostacolo all'amore e alla libertà. Se chi accusa non riconosce il proprio inganno vedrà gli atteggiamenti idolatrici degli altri come assolutamente insopportabili [...] Solo se si sa ringraziare sinceramente per l'insuccesso, si può sperare di agire autenticamente nel successo; solo se si è liberi di stare all'ultimo posto si può pensare che lo Spirito Santo ci ha liberati dall'idolatria del "carrierismo" presente anche tra i cristiani»²⁸.

Considerata nella sua genesi, l'idolatria è dunque una patologia endogena, che nasce dal cuore stesso dell'uomo, non è una proprietà delle cose. Qualsiasi realtà creata, persino l'esperienza religiosa del sacro, può diventare la materia prima della caduta idolatrica. «Non attiratevi la rovina con le opere delle vostre mani – ci ricorda il Salmista –, perché Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutte le cose perché esistano; le creature del mondo sono portatrici di salvezza, in esse non c'è veleno di morte, né il regno dei morti è sulla terra» (Sap 1,12-14).

Questo aiuta a comprendere il radicalismo dei profeti, quando mettono in guardia contro l'impotenza degli idoli, che sono «opera delle mani dell'uomo. Hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono; no, non c'è respiro nella loro bocca» (Sal 135,15-17). Geremia spinge questa impietosa demitizzazione fino ad un sarcasmo che sarebbe umoristico se non fosse drammatico: «Gli idoli sono come uno spauracchio in un campo di cetrioli: non sanno parlare; bisogna portarli, perché non possono camminare. Non temeteli: non fanno alcun male, come non possono neppure fare del bene» (Ger 10,5). Gli idoli sono ridicoli, ma l'idolatria è megalomane: per questo non la si può minimizzare: «Terribile sarà il Signore con loro, poiché annienterà tutti gli dèi della terra» (Sof 2,11).

5. La sfida del nichilismo

Siamo così rinviiati alla questione di partenza. Determinando un corto circuito tra finito e infinito, l'idolatria si configura come una sorta di "via pratica" al nichilismo, per certi versi molto più insidiosa, per il carattere pervasivo di un fenomeno di costume che rifiuta di lasciarsi misurare sul piano delle affermazioni di principio. Schiacciando di fatto la domanda di salvezza su un ente minuscolo, che l'io cerca di riscattare dalla sua impotenza salvifica appellandosi in modo empio e blasfemo unicamente alla propria volontà di potenza, si annulla ogni differenza ontologica, illudendosi di bypassare la questione del rapporto tra fede e

²⁶ Agostino, *En. in Ps.* 143,5.

²⁷ Cfr. F. Hadjadj, *La fede dei demoni: ovvero il superamento dell'ateismo* (2009), tr. it., Marietti, Genova 2010.

²⁸ U. Borghello, *Liberare l'amore. La comune idolatria, l'angoscia in agguato, la salvezza cristiana*, Ares, Milano 1997, pp. 200-201.

ragione, in nome di un consumo disinvolto e disimpegnato del sacro, che – appunto per questo – appare come sospeso nel vuoto. Vuoto di essere, vuoto di senso.

Si possono comprendere in questo modo tanti comportamenti di caparbia ostinazione, frutto di accecamento più che di eroismo. Se, per la sua fragilità, un povero idolo di terra si sbriciola fra le mie mani e la mia intelligenza si rifiuta di continuare ad inginocchiarsi dinanzi ad esso, posso sempre inchinarmi dinanzi alla mia intelligenza, al mio sapere, alle mie certezze. Nasce in questo modo l'estrema tentazione: se io credo in me stesso, nessuno mi potrà deludere. Ecco un controsenso incredibile: credere nella propria fede! Il narcisismo appare come la fragile diga oltre la quale si profila il nulla come l'ultima parola, cioè un abisso muto di perdizione, verso il quale possiamo incamminarci solo per il gusto perverso di saperci perduti.

L'epoca postsecolare, da questo punto di vista, manifesta tutta la sua ambivalente instabilità, in bilico tra la radicalizzazione dell'indifferenza e la nostalgia della Grande Differenza. L'ammonimento anti-idolatrigo può anche trasformarsi in un atto di purificazione da qualsiasi forma impropria di "soprannaturalismo" religioso, senza con questo giustificare il ritorno a una forma di religiosità naturale, come sostiene invece Mark Johnston in una sua opera recente. La sua preoccupazione di fondo è proprio quella di salvare Dio da ogni nostra pretesa di cattura idolatrigo, prendendo nello stesso tempo le distanze da varie forme di ateismo ingenuo, che non riescono a sottrarsi all'alternativa tra scientismo e superstizione. In nome della pregiudiziale anti-idolatrigo, Johnston vuole purificare i monoteismi tradizionali dal loro soprannaturalismo invocando una sorta di "naturalismo religioso", che non comporta una visione fideista, non nega il male e non elude la domanda di una fonte esterna di salvezza. Una visione di Dio purificata dall'idolatria sarebbe rintracciabile, secondo l'autore, in una prospettiva panenteista, che egli riconosce al culmine di un processo di progressivo superamento del politeismo, dell'enotheismo (che pone uno degli dèi al di sopra degli altri) e quindi del monoteismo (che accompagna il culto di tale Dio con la negazione di tutti gli altri). A differenza del panteismo, il panenteismo rompe l'alternativa tra teismo e panteismo, considerando Dio come l'Essere sommo e la forza animatrice che pervade il cosmo e di cui tutte le cose sono costituite. Secondo Johnston, una religione intesa in senso panenteistico è un ritorno a Dio prima degli dèi: cioè all'Essere sommo, inteso come automanifestazione che si rende presente alle cose e costituisce il regno del senso²⁹.

È lungo questo difficile crinale, in cui la fede dev'essere sottratta ad ogni patologia idolatrigo ma anche restituita alla sua originaria "fisiologia" religiosa, che la testimonianza cristiana oggi deve farsi strada, adottando un approccio coraggiosamente dialogico e profetico: anziché lasciarsi imprigionare nell'antitesi fra fede e ateismo, che può prestarsi ad arroccamenti sterili, alimentando anacronistiche voglie identitarie, fondate sulla dicotomia non troppo evangelica fra "noi" e "loro", il riconoscimento di un neopaganesimo diffuso, che investe la stessa comunità cristiana, può innescare un potenziale di discernimento più ricco, una dinamica penitenziale più credibile, un clima più favorevole all'annuncio della buona Notizia, sostituendo quindi, nell'ordine spirituale, il contagio della salute al contagio della malattia. La disponibilità a rimuovere prima di tutto la trave della fede impura che acceca il nostro occhio può ridurre le distanze dagli "altri", senza rinunciare a riconoscere e testimoniare la Grande Differenza: «E non chiamate "Padre" nessuno di voi sulla terra, perché

²⁹ Cfr. M. Johnston, *Saving God. Religion after Idolatry*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2009. In quanto non è soprannaturalista, il panenteismo pone in termini diversi (non privi di suggestioni spinoziane) il problema della sopravvivenza dopo la morte (al quale l'autore dedica un suo secondo libro: *Surviving death*, Princeton University Press, Princeton 2010).

uno solo è il Padre vostro, quello celeste. E non fatevi chiamare “guide”, perché uno solo è la vostra Guida, il Cristo» (Mt 23,9-10).

Il confronto con l'idolatria ci interpella e ci provoca, ricordandoci continuamente che il mistero di Dio e il problema dell'uomo “viaggiano insieme”. Oltre il carattere ondivago di una cultura in cui si alternano le stagioni della “morte di Dio” a quelle del suo “ritorno”, emerge prepotentemente, ancora una volta, una ineludibile “questione antropologica” che ci domanda un attento discernimento: oltre ad affermare l'esistenza di Dio, sembra che il nostro tempo abbia bisogno di riaffermare anche l'esistenza dell'uomo, riabilitando antiche domande sulla nostra vocazione originaria e quindi sulla “capienza infinita” della nostra fragile umanità.