

Hermeneutica



Annuario di filosofia e teologia
fondato da Italo Mancini nel 1981

NUOVA SERIE

2012

Nuovi ateismi
e antiche idolatrie

ESTRATTO

MORCELLIANA

Hermeneutica

Annuario di filosofia e teologia
fondato da ITALO MANCINI nel 1981

NUOVA SERIE
2012

Nuovi ateismi e antiche idolatrie

P. GRASSI, <i>Fra ateismi e idolatrie</i>	3
PROSPETTIVE	
L. ALICI, <i>Differenze senza Differenza. L'idolatria nell'epoca postsecolare</i>	9
G. TANZELLA-NITTI, <i>Theologia physica? Razionalità scientifica e domanda su Dio</i>	37
C. CIANCIO, <i>Ateismo del credente e fideismo dell'ateo</i>	55
V. MELCHIORRE, <i>Dal "nuovo ateismo" verso Hume, e oltre</i>	73
M. MICHELETTI, <i>Nuovo ateismo, ateologia naturale e "naturalismo perenne"</i>	93
E. BACCARINI, <i>Smarrimento metafisico e infatuazione idolatrica</i>	137
I. BERTOLETTI, <i>Idealtipi dell'ateismo</i>	155
M. CANGIOTTI, <i>Ateismo e idolatria, oggi</i>	163
M. GIULIANI, <i>Figure dell'idolatria nel pensiero rabbinico</i>	179
R. PENNA, <i>Idolatria a ateismo negli scritti del Nuovo Testamento</i>	193
G. CANOBBIO, <i>La teologia di fronte all'ateismo</i>	215
C. DOTOLO, <i>Tra ateismo e monoteismo</i>	229

FIGURE E CONFRONTI

M. IIRITANO, <i>Kierkegaard e Dostoevskij fra ateismo e fede</i>	253
U. GALEAZZI, <i>Del Noce e l'ateismo prometeico</i>	271
L. ALFIERI, <i>Italo Mancini e il "Dio dei filosofi". Parole e tempi di salvezza</i>	289
W. FRANKE, <i>John Milbank. La teologia negativa come critica dell'idolatria</i>	315
L. GRION, <i>Postumanesimo: un neognosticismo?</i>	333

MATERIALI

J.-L. MARION, <i>Dalla "morte di Dio" ai nomi divini. L'itinerario teologico della metafisica</i> (a cura di C. Canullo)	353
--	-----

COLLABORATORI

PIERGIORGIO GRASSI, docente di Filosofia della Religione, Università di Urbino – LUIGI ALICI, docente di Filosofia morale, Università di Macerata – GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, docente di Teologia fondamentale, Pontificia Università della Santa Croce, Roma – CLAUDIO CIANCIO, docente di Filosofia teoretica, Università del Piemonte Orientale – VIRGILIO MELCHIORRE, docente emerito di Filosofia teoretica, Università Cattolica, Milano – MARIO MICHELETTI, docente di Filosofia delle religioni, Università di Siena-Arezzo – EMILIO BACCARINI, docente di Ermeneutica filosofica, Università di Tor Vergata, Roma – ILARIO BERTOLETTI, Editrice La Scuola - Editrice Morcelliana, Brescia – MARCO CANGIOTTI, docente di Filosofia Politica, Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo" – MASSIMO GIULIANI, docente di studi ebraici, Università di Trento – ROMANO PENNA, docente di Ermeneutiche cristologiche del Nuovo Testamento, Istituto Superiore di Scienze Religiose "I. Mancini", Urbino – GIACOMO CANOBBIO, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano – CARMELO DOTOLO, docente di Teologia delle religioni, Pontificia Università Urbaniana, Roma – MASSIMO IIRITANO, dottore di ricerca in Filosofia, Catanzaro – UMBERTO GALEAZZI, docente di Filosofia morale, Università di Chieti-Pescara – LUIGI ALFIERI, docente di Filosofia politica, Università di Urbino "Carlo Bo" – WILLIAM FRANKE, docente di Letteratura comparata e Studi religiosi, Vanderbilt University, USA – LUCA GRION, docente a contratto di Filosofia morale, Università di Udine – CARLA CANULLO, docente di Filosofia delle religioni, Università di Macerata

PROSPETTIVE

LUIGI ALICI

DIFFERENZE SENZA DIFFERENZA

L'idolatria nell'epoca postsecolare

1. *Le religioni nella società postsecolare*

È ormai consolidata la tendenza a caratterizzare il nostro tempo come l'epoca dei "post". All'aggettivo sostantivato "postmoderno" ha fatto seguito una ricca fioritura di neologismi: postdemocrazia, postumano, postmetafisica, postmorale... In tale prospettiva si situa anche il dibattito sulla cosiddetta società "postsecolare", che mette in luce il riemergere inatteso, sulla scena pubblica, di un residuo religioso mai del tutto assorbito e neutralizzato dal secolarismo moderno, in coincidenza con un'eclisse della politica e un indebolimento dei legami sociali. Com'è accaduto anche in passato, la fortuna di queste etichette è quasi sempre pari alla loro genericità. Per questo il termine "postsecolare" dev'essere contestualizzato, senza dimenticare il bilancio intorno alla secolarizzazione e al suo slittamento verso il secolarismo, che ha finito per legittimare un rapporto inversamente proporzionale fra liberazione e credenza religiosa.

Prendere atto dei nuovi scenari getta retrospettivamente una luce su questo processo, che nella modernità ha preso forma attraverso alcune grandi fasi: anzitutto, una differenziazione fra religione, politica ed etica; quindi una forma di privatizzazione della religione e dell'etica; infine un vero e proprio declino della religione stessa¹. È parte di tale dibattito riconsiderare gli effetti destabilizzanti della modernizzazione e il loro rapporto con forme più o meno radicali di atomismo sociale, determinando una delegittimazione della morale pubblica che la politica non è più in grado di estrarre da se stessa, secondo una tesi ricordata, tra gli altri, anche da Böckenförde («Lo stato liberale secolarizzato vive

¹ È questa la tesi di J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000. Cfr. anche P.L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids 1999.

Hermeneutica (2012) 9-36

di presupposti che non può garantire»²). In questo contesto si può altresì collocare l'invito di Taylor 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.

Può essere però riduttivo, se non addirittura fuorviante, esaminare il riemergere delle religioni soprattutto sul piano dell'etica pubblica, in quanto capaci di fornire un collante civile alla vita di relazione; ciò rischia di precludere una comprensione più profonda di tale fenomeno, commisurandolo solo al parametro estrinseco della funzionalità strumentale della fede religiosa e misconoscendo ogni riferimento più radicale e qualificante alla trascendenza e alla gratuità. Discende da qui un'attenzione prevalente al profilo più o meno fondamentalista del ritorno delle religioni sulla scena pubblica e alla conseguente possibilità di considerarlo compatibile, in uno scenario dominato da multiculturalismo e globalizzazione, con il principio di laicità; un principio invocato come unico baluardo per arbitrare i conflitti, privatizzando le opzioni etiche e le fedi religiose, e che non di rado può sconfinare in atteggiamenti di laicismo non meno aggressivo. In tali approcci s'insinua altresì la tendenza a sovrapporre fondamentalismo e monoteismo. Secondo questa tesi, la deriva identitaria non sarebbe addebitabile a un irrigidimento contingente delle gerarchie religiose, ma discenderebbe in modo univoco dal dogmatismo intrinseco a ogni fede monoteistica in quanto tale, frutto di un corto circuito fra fideismo e integralismo, che esclude la possibilità di forme plurali di incarnazione storica della fede. Il confronto tra monoteismo e politeismo torna così in primo piano, ma in modo per lo più obliquo, caricandosi surrettiziamente di valenze assiologiche.

Potrebbe partire da qui il tentativo di riconsiderare la cifra del "postsecolarismo" assumendo la chiave di lettura dell'idolatria, grazie alla quale appare sotto una luce diversa anche il "politeismo di ritorno" del nostro tempo. La cultura tardo-antica ci aveva abituato all'idea del

² E.-W. Böckenforde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006, p. 68.

³ Ch. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 36.

monoteismo come fenomeno storicamente e concettualmente “post-politeistico”, destinato per ragioni di ordine dottrinale e di costume ad egemonizzare l’universo religioso, al punto che l’antitesi moderna alla religione è stata in larga misura costruita all’insegna dell’ateismo. La cosiddetta postmodernità ci sta invece ponendo dinanzi a uno scenario del tutto nuovo, che riattualizza – capovolgendola – l’antica “gigantomachia” tra paganesimo e cristianesimo. La deriva idolatrica oggi appare un fenomeno pervasivo e dilagante, che sembra godere di una esplicita legittimazione culturale. Misurarsi con questa sfida, che precede e attraversa persino la differenza fra politeismo e monoteismo, consente di riconoscere l’antitesi profonda che investe la dinamica del credere e che sotto molti aspetti è più radicale di quella che oppone religione e ateismo, introducendo una cesura netta fra l’autenticità di una fede religiosa aperta alla trascendenza e la sua distorsione patologica.

2. Tra nichilismo e disincanto

Il primo passo di questo percorso porta a interrogarsi intorno al senso del ritorno di un neopaganesimo politeistico. Limitandoci al piano speculativo e accantonando altre motivazioni di ordine socio-economico e culturale, si possono individuare alle origini del fenomeno due diversi nuclei teorici: il primo (e più radicale) è quello elaborato da Nietzsche, che iscrive il politeismo in una cornice nichilistica; il secondo si sviluppa in una prospettiva “post-weberiana”, nel senso che collega il nuovo credito di cui torna a godere il politeismo al tramonto dell’“epoca del disincanto”.

La via di Nietzsche è esplicita e provocatoria: «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 dei – 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 dei falsi e bugiardi – costituì forse il pericolo più grande nel corso dell’umanità

fino ad oggi»⁴. In un'altra opera lo *Zarathustra* di Nietzsche immagina che gli dei «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!”»⁵.

Tali affermazioni presuppongono una forma “attiva” di dissoluzione nichilistica della verità e dei valori, che esclude la possibilità di approdare a una radice ultima, comunque intesa: «contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: “ci sono soltanto fatti”, direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni»⁶. La radicalizzazione di questa tesi, slittando dal piano ermeneutico a quello ontologico, si trasforma nella inquietante profezia di un mondo fluido, sintetizzabile nel messaggio posto al centro del *Crepuscolo degli idoli* («come il mondo vero alla fine è diventato favola»⁷) e che rappresenta una cifra della postmodernità, trovando nel sistema mediatico la sua metafora più inquietante⁸.

È interessante mettere a confronto questa tesi con quella, piuttosto diversa, di Freud, un altro “maestro del sospetto”. Partendo dall'assunto che «nella vita del genere umano sia accaduto qualcosa di simile a ciò che accade in quella dell'individuo»⁹, Freud interpreta in termini conflittuali il rapporto tra Mosè e il popolo ebraico. Il primo è un principe egizio, che professa il culto monoteistico di Atòn e organizza l'esodo dall'Egitto degli Ebrei; questi però lo uccidono, rinnegano il monoteismo, preferendo il culto di Yahweh, «un dio locale, rozzo, di animo meschino, violento e assetato di sangue»¹⁰. Un omicidio primordiale sarebbe dunque all'origine del popolo ebraico, creato da Mosè, al quale avrebbe fatto seguito un lungo periodo di latenza, prima che il forte divieto monoteistico di venerare Dio in forma visibile potesse riemergere: rispetto al politeismo delle religioni naturalistiche primi-

⁴ F. Nietzsche, *Il vantaggio più grande del politeismo, La gaia scienza*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli - M. Montinari, v,2, Adelphi, Milano 1967, pp. 137-138.

⁵ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in Id., *Opere*, cit., vi,1, Adelphi, Milano 1968, p. 222.

⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, 7 [60], in Id., *Opere*, cit., viii,1, Adelphi, Milano 1975, p. 299.

⁷ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (1889), in Id., *Opere*, cit., vi,3, Adelphi, Milano 1970, p. 75.

⁸ Cfr. su questo punto anche G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, p. 14.

⁹ S. Freud, *Mosè e il monoteismo*, a cura di R. Finelli - Paolo Vinci, Newton Compton, Roma 2010, p. 91.

¹⁰ *Ibi*, p. 66.

tive, il monoteismo universalizza l'idea della divinità, svincolandola dall'identificazione con una forza materiale e proclamandone l'onnipotenza. Questo culto ha un effetto positivo sulla vita del popolo ebraico, determinando una sorta di "rinuncia pulsionale" e di spiritualizzazione, che aiuta ad arginare la rozzezza e l'inclinazione alla violenza; un esito che conoscerebbe invece una regressione con il cristianesimo: «La religione cristiana non si mantenne al grado di spiritualità cui si era innalzato l'ebraismo. Essa non era più rigidamente monoteistica, dai popoli circostanti assunse nuovi riti simbolici, restaurò la grande Dea madre e trovò spazio ove collocare molte figure divine del politeismo, appena dissimulate, seppure in posizione subordinata»¹¹.

Al di là dei contenuti specifici di questa interpretazione e degli aspetti di arbitrarietà storica, funzionali all'impianto psicoanalitico dell'autore, qui l'antitesi fra politeismo e monoteismo risulta declinata per molti versi in modo opposto a Nietzsche e con una prevalente attenzione al versante storico-sociale. Tuttavia, anche in questo caso la religione si riduce a una «nevrosi dell'umanità»¹²; grazie a un processo genealogico di decostruzione, viene smascherata una postura antropologica dominata dalla "volontà di potenza", in cui l'atto di proclamarsi creatore di dio (o degli dei) libera un'immane e temibile potenza spirituale nella storia. A questo punto, la differenza fra politeismo e monoteismo, nonostante il tentativo freudiano di segnalarne la diversa tonalità psicologica, si ridimensiona drasticamente.

Il processo attraverso il quale l'equivoca commistione fra volontà di potenza e genesi del sacro viene ridimensionata nella tensione titanica che la costituisce e nella pretesa nietzscheana di una nichilistica "trasvalutazione" di tutti i valori consente l'approdo a una versione più "leggera" e speculativamente disimpegnata; una "piccola narrazione" che ci avvicina alla cifra più tipicamente postsecolare del fenomeno. Sullo sfondo troviamo l'ammonimento di Weber, che collega "politeismo dei valori" e "disincanto del mondo"¹³. In Weber il "politeismo

¹¹ *Ibi*, p. 97.

¹² *Ibi*, p. 70.

¹³ La nozione di "politeismo dei valori" è già presente in Stuart Mill, che antepone l'autoaffermazione pagana all'abnegazione cristiana: «La (cosiddetta) moralità cristiana ha tutti i caratteri di una reazione; in gran parte, è una protesta contro il paganesimo. Il suo è un ideale negativo, e non positivo; passivo, piuttosto che attivo [...] Nel suo orrore per la sensualità, ha fatto dell'asce-

dei valori” allude all’esistenza di una pluralità di sfere valoriali tra loro irriducibili e in rapporto d’insuperabile conflittualità. L’ingresso nella modernità coinciderebbe con un processo di razionalizzazione, in cui si guadagnano nuovi spazi di autonomia rispetto alla sfera della politica e dello Stato, in un contesto di fondamentale “disincanto del mondo”; con quest’ultima espressione, suggerita da un verso del poeta Hölderlin, Weber indica l’azzeramento del soprannaturale rispetto alla religiosità antica, magica e piena di misteri, e alle tradizionali convinzioni etiche.

Quello che Weber non ha potuto prevedere, tuttavia, è il movimento sotterraneo di “controsecolarizzazione” di cui stiamo parlando, che finisce con il produrre una sorta di “reincanto”, come sottolinea anche Berger¹⁴. Charles Taylor discute questa nozione, oltre che nella grande opera *L’età secolare*, già ricordata, in un recente intervento¹⁵. Nell’accezione più immediata e popolare, egli ricorda, si considerava “incantato” un mondo popolato di spiriti e forze morali, in cui il confine tra il sé e queste forze appariva estremamente permeabile. Questo modo di pensare si collegava, a un livello culturalmente più sofisticato, all’idea di una “Grande Catena dell’Essere”, in cui gli oggetti sono in se stessi sovraccarichi di significato. Il disincanto, inteso come processo di rimozione di questo mondo magico, in realtà nasce primariamente da ragioni di ordine religioso, in nome delle quali, secondo Taylor, si delegittimano tutte quelle pratiche – ritenute blasfeme (e, si potrebbe aggiungere, idolatriche) – che di fatto ignoravano la trascendenza di Dio.

In ogni caso, il cambiamento fondamentale consisterebbe nel passaggio da un io “poroso”, rispetto a un mondo di significati ritenuti realmente “presenti” nelle cose, a un io “schermato” (*buffered*) e disancorato (*unencumbered*) di cui Taylor ha trattato in *Secular Age*¹⁶, po-

tismo un idolo, via via trasformato, a furia di successivi compromessi, nell’idolo della legalità» (J. Stuart Mill, *La libertà*, in Id., *La libertà. L’utilitarismo. L’asservimento delle donne*, tr. it. di E. Mistretta, Rizzoli, Milano 1999, p. 131). Secondo Taylor «questo fenomeno è collegato, benché non identico, alla predilezione per il politeismo» (Ch. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, p. 67). Per quanto riguarda Weber si può rimandare a M. Weber, *Il politeismo dei valori*, a cura di F. Ghia, Morcelliana, Brescia 2010.

¹⁴ Cfr. P.L. Berger, *Una gloria remota. Avere fede nell’epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 1994. Al riguardo, cfr. anche P. Grassi, *La nostalgia del futuro nell’epoca del disincanto*, in «Dialoghi» I, 2(2011), pp. 6-11.

¹⁵ Cfr. Ch. Taylor, *Recovering the Sacred*, in «Inquiry» LIV, 2(2011), pp. 113-125.

¹⁶ Cfr. Ch. Taylor, *L’età secolare*, cit., p. 44.

nendolo all'origine del grande "sradicamento" dell'individuo moderno, per il quale i significati sono soltanto il risultato di una proiezione del soggetto. Non è certamente possibile tornare indietro, continua Taylor; tuttavia, la prospettiva proiettivista autorizzata dal "disincanto del mondo" non può azzerare tutte le "valutazioni forti" (*strong evaluations*¹⁷) e quindi i "significati umani" in qualche modo oggettivi, cioè non riducibili a opzioni arbitrarie e irrilevanti. Insomma, nel processo di declino del sacro qualcosa è stato abbandonato troppo in fretta. Il passaggio da una concezione del sacro come saldamente "ancorato" in una realtà esterna a una concezione "interstiziale", tipica del "reincanto" postsecolare, in cui il sacro s'insinua fra la nostra esistenza e il mondo, non deve far dimenticare l'esistenza di uno spazio ineludibile dell'ancoraggio (*inescapable place for the anchored*). Si può quindi parlare di "reincanto" nel senso del ristabilirsi di domande non arbitrarie né assimilabili all'*outlook* proiettivista¹⁸.

È interessante rilevare che anche autori di diverso orientamento su questo punto sembrano concordare con Taylor. Gauchet, ad esempio, riconosce il carattere complesso e ambivalente di un processo in cui, per un verso, «è venuta meno quella forza di attrazione che, pur da lontano, continuava a mantenerci nell'orbita del divino», fino al punto che «siamo divenuti metafisicamente democratici»¹⁹; per altro verso, però, «il contenuto di alterità che il religioso porta con sé non svanisce come per incanto nel momento in cui usciamo da una giustificazione religiosa del potere»²⁰. Di conseguenza, «nulla vieta di ritenere possibile la sopravvivenza indefinita di libere società di fede e di pensiero all'interno di una società interamente svincolata dall'influsso strutturante del credere». Anche cancellando ogni residuale funzione collettiva della religione, resta «forse una irriducibilità dell'apertura sull'invisibile»²¹.

¹⁷ Ch. Taylor, *Recovering the Sacred*, cit., pp. 116-117.

¹⁸ «It re-establishes the non-arbitrary, non-projective character of certain demands on us, which are firmly anchored in our being-in-the-world. These demands do not just emanate from us, but at the same time, they are not inscribed in the universe (or the Universe and God) independently of us. They arise in our world. By contrast, the enchanted world was one inhabited by forces that were held to exist independently of us» (*Ibi*, pp. 117-118).

¹⁹ Gauchet, *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari 2009, p. 20.

²⁰ *Ibi*, p. 24.

²¹ M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992, p. 134.

Questo scarto riapre il confronto tra monoteismo e politeismo. Molte declinazioni postmoderne del politeismo, come quella di Dreyfus e Kelly²², difendono, secondo Taylor, una forma di politeismo di tipo “interstiziale”; sarebbe questa la differenza fondamentale rispetto al politeismo antico, di tipo “ancorato”, che s’inquadra in uno sfondo di terrore per il fatto che il singolo si sentiva preda di pretese contrapposte e incompatibili avanzate dalle divinità. In ogni caso, un tratto costante in tutte queste forme di politeismo è il fatto che esse mettono sempre dinanzi a dilemmi insormontabili e impongono un costo sacrificale ai propri seguaci.

Se oggi sentiamo di esserci sottratti a ogni forma di fatalismo asfissiante, lo dobbiamo proprio alla “svolta Assiale”, prodotta dalle principali religioni che inaugurano una direzione opposta al politeismo: la speranza in una piena rigenerazione umana, così come la resistenza a ogni ideologia totalitaria nascono da un’apertura all’universalità e all’etica “secolare” dei diritti che si possono considerare una conseguenza dell’interiorizzazione di tale “svolta”. Per questo, Taylor prende le distanze da Dreyfus e Kelly, secondo i quali il monoteismo che riconosce il sacro come ontologicamente “ancorato” genererebbe intolleranza ed esclusione. D’altro canto, egli conclude, la portata sacrificale del politeismo resta drammaticamente attuale anche ai nostri giorni:

«We can’t forget that such “sacrifices” are still exacted today, when the unemployed are forced to propitiate the “gods” of neo-liberalism and the “Washington consensus”; or when we declare war on the “axis of evil”»²³.

Alla luce di questa severa ipotesi critica, sollevata dal pensatore canadese, risultano messi sotto accusa non solo il radicalismo nietzscheano, ma anche le varianti “leggere” di *happy polytheism*, che s’illudono di sbarazzarsi del monoteismo senza assumere gli oneri, speculativamente non meno impegnativi, del nichilismo. Si potrebbero ricordare, ad esempio, le parole di Cioran:

«Le polythéisme correspond mieux à la diversité de nos tendances et de nos impulsions, auxquelles il offre la possibilité de s’exercer, de se manifester,

²² Cfr. B. Dreyfus - S. Kelly, *All Things Shining*, The Free Press, New York 2011.

²³ Ch. Taylor, *Recovering the Sacred*, cit., p. 120.

chacune d'elles étant libre de tendre, selon sa nature, vers le dieu qui lui convient sur le moment [...] Le monothéisme comprime notre sensibilité: il nous approfondit en nous reserrant [...] Nous étions assurément plus *normaux* avec plusieurs dieux que nous ne le sommes avec un seul»²⁴.

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»²⁵.

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 postula quindi un legame stretto tra la forma politica della democrazia e la forma religiosa del politeismo:

«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»²⁶.

Su questa strada si è ormai ad un passo dal raggiungere esiti di una ingenuità francamente disarmante; ad esempio, un autore di successo che si chiede come “domare gli dei” dichiara di non avere «una particolare preferenza per il politeismo rispetto al monoteismo, pur riconoscendo il buon senso di tenere il piede in molte staffe, puntando su più di un dio»²⁷.

²⁴ E.M. Cioran, *Le mauvais démiurge*, Gallimard, Paris 1969, pp. 38-39.

²⁵ D. Miller, *Il nuovo politeismo*, in D.L. Miller - J. Hillman, *Il nuovo politeismo. La rinascita degli Dei e delle Dee*, Comunità, Milano 1983, p. 33.

²⁶ *Ibi*, p. 34. Ho cercato di approfondire questo tema nel saggio *Bene comune e laicità*, in P. Donati (ed.), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 365-414.

²⁷ I. Buruma, *Domare gli dei. Religione e democrazia in tre continenti*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. XVIII.

3. Oltre l'ateismo

Com'è noto, il concetto d'idolatria nasce nel contesto polemico caratterizzato dalla difesa del monoteismo di Israele, alimentato dalla fedeltà al primo e al secondo comandamento, ed energicamente rafforzato dalla messa in guardia dei profeti contro le infiltrazioni dei culti pagani. Il termine greco *eidolon* non aveva in origine un significato religioso, ma indicava semplicemente una specificazione ulteriore di *eidōs*, forma: quindi un simulacro, un'immagine riflessa, un prodotto della fantasia. Sarà soprattutto la traduzione biblica dei Settanta che gli conferirà un significato peggiorativo, puntualmente ripreso dai Padri²⁸. Sulla scorta di Paolo, che considerava l'idolatria un grave peccato, Tertulliano apre così la sua opera *De idololatria*: «Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idololatria» (1,1).

Agostino, come si dirà più avanti, interpreta in senso demonologico il contenuto idolatrico del *simulacrum*. D'altro canto, l'esperienza di lento affrancamento dalla gnosi manichea aveva insegnato al vescovo d'Ippona a diffidare di ogni tentativo di prolungare il dualismo etico in una forma di dualismo metafisico: non è possibile proiettare la matrice originaria del male a livello ontologico, ipostatizzando un Principio della tenebre come antagonista del Principio della luce. Non si danno due infiniti: né attribuendo ai due principi la "somma" indivisibile delle infinite perfezioni (il che li renderebbe perfettamente identici, facendo venir meno il dualismo), né immaginando una destabilizzante "controfigura negativa" (che li renderebbe indubbiamente diversi, facendo però venir meno la perfezione).

Secondo la più antica tradizione cristiana, che affonda le radici nella Bibbia, l'idolatria è la forma più radicale di antitesi alla fede autentica in un Dio unico, infinito e trascendente, che si è rivelato in Cristo nella Chiesa: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra» (*Es* 20,4). Per questo la distorsione politeistica dev'essere non soltanto denunciata e combattuta, ma anche esplorata nella sua pretesa empia e intrinsecamente contraddittoria di moltiplicare l'infinito. In senso rigoroso, si deve escludere per principio ogni uso plurale di questo

²⁸ Cfr. J. Ries, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 361 ss.

sostantivo, che implicherebbe in ogni caso la regressione in una cattiva infinità. Per questo, la questione della verità o falsità si pone inevitabilmente nei confronti dell'universo politeistico; senza la distinzione tra vero e falso verrebbe anche meno quella tra bene e male²⁹. L'assoluta incompatibilità fra politeismo e monoteismo impedisce dunque di considerare la prima prospettiva come più ampia e inclusiva della seconda. Il martirio dei cristiani si è consumato, in un certo senso, sulla soglia del *pantheon*, limite simbolico fra politeismo e monoteismo, dal quale discendeva anche il rifiuto di bruciare l'incenso all'imperatore; la relativizzazione dei culti presupponeva, infatti, il loro declassamento in senso territoriale e quindi l'accettazione di un superiore "contenitore" politico.

Nella modernità tale antitesi tra politeismo e monoteismo appare in larga misura ormai lontana. In un contesto culturale *naturaliter* religioso l'unica opposizione era tra Dio e gli dei, mentre l'epoca moderna conosce – soprattutto a livello filosofico – forme sempre più radicali di rifiuto del divino, o meglio di trascrizione della promessa escatologica in termini di utopia e di emancipazione storica. Da un certo momento in avanti l'ateismo, come rifiuto esibito di Dio, diventa la vera alternativa alla fede cristiana e, in questo senso, prende il posto dell'idolatria.

Una linea di continuità con l'ateismo contemporaneo la si potrebbe oggi individuare sul piano epistemologico, nel venir meno di una presunta "evidenza di Dio". Questa tesi, rilanciata polemicamente soprattutto da Russell, è ricordata e condivisa, tra gli altri, da Searle, il quale ne ricava una conclusione estrema:

«Il fatto che il mondo sia oggi un mondo demistificato, al punto che la religione non ha più così valore pubblicamente come ne aveva un tempo, non testimonia tanto che siamo diventati tutti atei, ma piuttosto che siamo andati oltre l'ateismo [...] Di fatto, penso che la migliore osservazione sulla questione sia stata fatta da Bertrand Russell, durante una cena cui partecipai da studente universitario. Dal momento che questo episodio è entrato nella leggenda e dal momento che un episodio simile è avvenuto in un'altra occasione in cui non ero presente, penso che dovrei raccontare al lettore ciò che realmente accadde, così come lo ricordo.

²⁹ Cfr. J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 223-244. Questa critica che Ratzinger rivolge all'interpretazione del politeismo da parte di Assman è ricordata anche da M. Pagano, *Politeismo, monoteismo, pluralismo religioso*, in *Unità e pluralità del vero: filosofia, religioni, culture*, a cura di L. Alici, in «Archivio di filosofia» LXXVIII, 1(2011), p. 75.

Periodicamente, circa ogni due anni – continua il filosofo americano –, la Voltaire Society, un’associazione di studenti di Oxford intellettualmente impegnati, era solita organizzare un banchetto con Bertrand Russell – il presidente ufficiale dell’associazione. Nell’occasione in questione, ci recammo tutti a Londra e cenammo con Russell in un ristorante. Allora egli aveva circa ottantacinque anni e godeva della reputazione di essere un famoso ateo. Per molti di noi era pressante la domanda su che tipo di prospettiva, riguardo all’immortalità, Russell prendesse in considerazione e, così, gli chiedemmo: “Supponga che Lei si sia sbagliato riguardo all’esistenza di Dio. Supponga che l’intera storia sia vera e che Lei giunga ai cancelli del Paradiso per venire ammesso da San Pietro. Avendo negato l’esistenza di Dio per tutta la vita, che cosa direbbe a[...] Lui?”. Russell rispose senza un attimo di esitazione: “Bene, andrei da Lui e gli direi: ‘non ci hai dato abbastanza evidenza!’”³⁰.

Sarebbe sin troppo facile chiedere a quale altezza si debba fissare l’asticella di un’evidenza accettabile e chi sia abilitato a determinarla una volta per tutte. Ma qui vorrei soprattutto riportare il discorso sui risvolti etico-antropologici di questa problematica determinazione dell’evidenza, chiamando in causa provocatoriamente un autore come Pascal, il quale giunge a conclusioni diametralmente opposte a partire da premesse non troppo dissimili. Searle parla di un “mondo demistificato”, ammettendo implicitamente un’antitesi quasi manichea fra conoscenza e ignoranza dinanzi a un osservatore imparziale; Pascal parla di “chiaroscuro del mondo” non solo come orizzonte culturale, ma anche come insuperabile dato antropologico, mettendo in guardia contro ogni velleità illuministica *ante litteram*. L’immaginazione, «questa maestra d’errore e di falsità» che «segna con il medesimo marchio il vero e il falso», è il più subdolo potere mistificante, che destabilizza e obnubila la ragione: «Questa superba potenza, nemica della ragione, che si compiace di controllarla e di dominarla, per dimostrare quanto potere abbia su ogni cosa – è ancora Pascal –, ha formato nell’uomo una seconda natura»³¹.

Dinanzi a quest’ambivalenza irriducibile dell’umano, in bilico tra miseria e salvezza, lo scenario religioso cambia completamente; la fede non è l’esibizione di un’evidenza né una forma parassitaria dell’oscurità:

³⁰ J.R. Searle, *Mente, linguaggio, società. La filosofia del mondo reale*, Cortina, Milano 2000, pp. 40-41.

³¹ B. Pascal, *Pensieri*, 104, (Chevalier), a cura di A. Bausola - R. Tapella, Bompiani, Milano 2009⁴, pp. 79-81.

«Tutto istruisce l'uomo intorno alla sua condizione, ma bisogna intenderlo bene: perché non è vero che tutto riveli Dio, e non è vero che tutto nasconda Dio. Ma è vero, insieme, che Egli si nasconde a quelli che lo tentano, e che si rivela a quelli che lo cercano, perché gli uomini sono insieme indegni di Dio, e capaci di Dio; indegni per la loro corruzione, capaci per la loro prima natura»³².

In altri termini, «vi è abbastanza luce per quelli che non desiderano che di vedere e abbastanza oscurità per quelli che hanno una disposizione opposta»³³. Alla provocazione di Russell si potrebbe allora rispondere con Pascal: «Invece di lamentarvi del fatto che Dio si è nascosto, ringraziatelo del fatto di essersi tanto rivelato»³⁴.

Se la semioscurità è la condizione insuperabile di un uomo “senza luce” in un “universo muto”³⁵, invocare “abbastanza evidenza” può essere addirittura una evasione banalizzante rispetto alla ricerca sofferta del “Dio nascosto”, che «si lascia trovare da quanti lo cercano»³⁶. L'impossibilità di stare nel chiaroscuro, che sembrerebbe motivare l'opzione atea, si risolve quasi immediatamente in una caduta idolatrica, che è sempre, in ultima analisi, una forma di “egolatria”. Ancora Pascal: «La natura dell'amor proprio e di questo *io* umano è di non amare che sé e di non considerare che sé»; anche senza seguire il nostro autore sulla via di un radicalismo giansenista e “iperagostiniano”³⁷, possiamo lasciarci ammaestrare almeno da un insegnamento fondamentale:

«In una parola, l'*io* ha due qualità: è ingiusto in sé, in quanto si fa centro di tutto; è scomodo agli altri, in quanto li vuole asservire; infatti ogni *io* è il nemico di tutti gli altri e vorrebbe esserne il tiranno»³⁸.

L'equazione fra monoteismo e intolleranza viene così decostruita in modo radicale: la pulsione egocentrica (anche senza riconoscerle, con Pascal, la pervasività assoluta di una “seconda natura”) è la radice sotterranea che alimenta ogni artificio idolatrico e, proprio per questo, im-

³² *Ibi*, 603, pp. 359-361.

³³ *Ibi*, 483, p. 273.

³⁴ *Ibi*, 839, p. 469.

³⁵ Cfr., tra l'altro, il frammento 393: *ibi*, p. 215.

³⁶ *Ibi*, xv, p. 473.

³⁷ Sulle radici dell'“iperagostinismo” moderno, cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io. La ricostruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 147-261.

³⁸ B. Pascal, *Pensieri*, cit., 136, p. 99.

mette nella convivenza un fattore destabilizzante, dovuto allo scontro fra forze individuali originariamente tiranniche. A questo paradossale ribaltamento ne consegue un secondo, che inverte il rapporto tradizionale tra ateismo e idolatria: non è l'ateismo la forma di antitesi estrema alla fede religiosa, rispetto alla ingenua e primitiva rozzezza dell'idolatria; al contrario, l'opposizione più radicale alla fede in un Dio personale trascendente è proprio la pretesa di una cattura idolatrica cui il soggetto umano sembra pronto a inchinarsi, con un atto che celebra la superiore autonomia del proprio *ego*, disposto a onorare solo le divinità che egli stesso crea, in una ricerca insaziabile dello specchio adeguato a raccogliere e riflettere la proiezione infinita del proprio desiderio.

Rispetto a questa deriva idolatrica, l'ateismo – inteso soprattutto come fenomeno culturale inestricabilmente connesso al secolarismo moderno – mantiene viva la questione fondamentale della trascendenza, che invece l'atto idolatrico cerca disperatamente (nel senso della *Malattia mortale* di Kierkegaard) di azzerare. Si potrebbe affermare con Dostoevskij 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»³⁹. Levinas arriva addirittura ad affermare una singolare forma di “prossimità negativa” con il credente: «Sulla via che conduce a Dio c'è una stazione senza Dio»; in questo senso, «il vero monoteismo deve rispondere alle legittime esigenze dell'ateismo»⁴⁰. In tale prospettiva si comprende il senso dell'antitesi fra fede e idolatria, che attraversa da cima a fondo la Bibbia e che non pochi autori contemporanei (da Scheler a Bonhoeffer) hanno ripreso, anteponeandola all'antitesi fra fede e ateismo.

4. *Post-ateismo e idolatria*

Contrariamente a quanto pensa Searle, in un'epoca di post-ateismo il ritorno degli idoli finisce paradossalmente per essere non solo tollerato sul piano teorico, ma addirittura incoraggiato, beneficiando dello

³⁹ F. Dostoevskij, *I demoni*, II, Garzanti, Milano 1973, p. 437.

⁴⁰ E. Levinas, *Amare la Torah più di Dio*, in Id., *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 204, p. 180.

“sdoganamento” postmoderno del politeismo e accreditandosi come una forma alternativa di religiosità post-monoteistica. A questo riguardo si possono individuare, a titolo esemplificativo, tre diverse linee di attenzione specifica a questo fenomeno.

La prima linea denuncia l'intolleranza che sarebbe alla base di ogni critica anti-idolatrca. Secondo Cantwell Smith, ad esempio, la «qualità intrinsecamente peggiorativa del nostro concetto di idolo [...] inglobata nell'eredità cristiana dai giudei e da san Paolo»⁴¹ avrebbe una motivazione fondamentale: «L'incapacità cristiana (e giudaica) nel comprendere, e ancor più nell'apprezzare ciò che avviene nella vita spirituale delle comunità che si servono di immagini»⁴².

L'argomento è per molti versi sorprendente: «Il fedele venera non “l'idolo”, ma Dio (presente) in quella forma, chiamata “idolo” da coloro che non sanno comprendere»⁴³. Si può semmai accettare tale concetto solo in senso traslato, per indicare «l'umano attaccamento a qualcosa di mondano»⁴⁴ in cui viene meno il riferimento al trascendente, addebitabile in realtà a ogni pretesa veritativa ed esclusivista da parte delle religioni (compreso il cristianesimo). In ultima analisi, «il cristianesimo – per alcuni la teologia cristiana – è stato il nostro idolo»⁴⁵.

Si può perciò concludere che «non vi è una differenza fondamentale, di principio, fra una dottrina o una statua»⁴⁶, anche se, di fatto, non tutte le forme di risposta alla trascendenza sono ugualmente efficaci o accettabili; perché mai dovrebbe essere idolatrca un'immagine sensibile e non potrebbe esserlo un dogma? Addirittura, sembra di poter capire, la pretesa di catturare la trascendenza può essere più subdola e pretestuosa in una dottrina che in un pezzo di legno o di marmo. Se con questo si vuole semplicemente ribadire il potere del *logos* rispetto alla *physis* non si può non essere d'accordo, a patto però di assumere tale differenza in senso integrale: mentre una statua può veicolare dei contenuti positivi o negativi in ragione della intenzionalità semantica

⁴¹ W. Cantwell Smith, *L'idolatria. In prospettiva comparativa*, in J. Hick - P.F. Knitter, *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994, p. 137.

⁴² *Ibi*, p. 138.

⁴³ *Ibi*, p. 140.

⁴⁴ *Ibi*, p. 145.

⁴⁵ *Ibi*, p. 150.

⁴⁶ *Ibi*, p. 143.

di cui gli esseri umani possono di volta in volta caricarla, un sistema di pensiero gode di un singolare privilegio epistemologico, basato sulla capacità di autoaccreditarsi riflessivamente; nel bene e nel male: una dottrina totalitaria e razzista non può essere posta sullo stesso piano della parabola evangelica del padre misericordioso.

Dinanzi ad ogni idolo – materiale o dottrinale – abbiamo a che fare dunque con un’evocazione salvifica impropria; per questo è illusorio pensare di poterne disinnescare la carica eversiva, classificandola come il frutto di una intolleranza epistemologica, addebitabile soltanto a chi vuole in questi modo demonizzare gli “altri”. Al di là di questo, l’idolo può essere prodotto da chiunque intenda incapsulare l’intenzionalità trascendente di gesti, pensieri o parole, pretendendo di “addomesticarla” e con questo proclamare la propria signoria sull’infinito. Tutto allora può essere idolatrico: non solo una statua, non solo l’abuso del dogma in senso discriminatorio, ma anche l’atto relativistico in nome del quale ci arroghiamo il diritto di neutralizzare qualsiasi intenzionalità religiosa e addirittura la pretesa di equiparare una statua e una dottrina (non a caso motivata con un’altra dottrina!).

Una seconda linea, per certi versi di segno contrario, tende a riprendere l’ammonimento anti-idolatrico facendone un criterio di liberazione da qualsiasi forma di soprannaturalismo religioso e il presupposto per il recupero di una religiosità naturale. È il caso del libro di M. Jonhston, *Saving God. Religion after Idolatry*⁴⁷, al centro del quale sta una preoccupazione di fondo: salvare Dio da ogni nostra pretesa di cattura idolatrica. Chi adora un idolo lo considera una vera e propria incarnazione di Dio, quindi molto più che una sua semplice rappresentazione. Al centro delle tre grandi religioni monoteistiche troviamo, è vero, una forte carica anti-idolatrica, rivolta contro le altre forme di politeismo; tuttavia Johnston ritiene che proprio la pregiudiziale anti-idolatrica ci consente di purificare i monoteismi tradizionali dal loro soprannaturalismo (cioè dalla credenza in interventi spirituali che violano le leggi della natura) senza perdere il nucleo più profondo della dimensione religiosa.

Una visione di Dio purificata dall’idolatria è rintracciabile, secondo l’autore, in una prospettiva panenteista, che egli riconosce al culmine di

⁴⁷ Cfr. M. Jonhston, *Saving God. Religion after Idolatry*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2009.

un processo di progressivo superamento del politeismo, dell'enotheismo (che pone uno degli dei al di sopra degli altri) e del monoteismo (che accompagna il culto di tale Dio con la negazione di tutti gli altri). A differenza del panteismo, il panenteismo vorrebbe rompere 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 non supplica il Dio che resta dopo lo svuotamento del pantheon, ma è un ritorno a Dio prima degli dei⁴⁸: cioè all'Essere sommo, inteso come automanifestazione che si rende presente alle cose e costituisce il regno del senso. Il divieto dell'idolatria insegnerebbe quindi a coniugare la trascendenza di tale Essere sommo con una visione del mondo come sua manifestazione: Cristo risorto sarebbe il primo frutto di una vittoria collettiva sulla morte che rende idolatrica l'attesa di un altro mondo. C'è un modo di oltrepassare la morte, quindi, nel rifiuto naturalistico dell'anima: esso nasce dalla scoperta che al cuore delle nostre vite non ci sono entità mentali separate⁴⁹. La domanda di salvezza dunque ad essere legittima, anche a prescindere dai dogmi dei monoteismi tradizionali: il panenteismo sarebbe la nuova bandiera di questa forma di naturalismo religioso, che sembra mettere tra parentesi lo scandalo del male e la irrinunciabile responsabilità della persona umana.

Una terza linea, che si colloca nel solco della tradizione cristiana, è stata recentemente rilanciata dal libro di Fabrice Hadjadj, *La fede dei demoni: ovvero il superamento dell'ateismo*, apparso nel 2009⁵⁰. L'autore, scrittore e filosofo francese, convertito al cattolicesimo dopo un passato ateo e anarchico, mette in guardia contro l'idolatria e invita a guardare oltre l'ateismo: in quanto nega l'esistenza di Dio, l'ateismo non è il peggior rifiuto possibile di Dio, né, d'altro canto, è facile essere atei sul serio. In fondo, si distrugge sempre un idolo per costruirne un altro: i soldi, il piacere, l'arte, la scienza... Il rischio però è di sacralizzare proprio questo gesto di rottura, in una sorta di integralismo della tra-

⁴⁸ Cfr. *ibi*, p. 123.

⁴⁹ 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 Johnston dedica un'altra opera: cfr. *Surviving Death*, Princeton University Press, Princeton 2010.

⁵⁰ Cfr. F. Hadjadj, *La fede dei demoni: ovvero il superamento dell'ateismo*, Marietti, Genova 2010.

sgressione: per un verso, infatti, l'ateo coerente non vorrebbe fare della professione di ateismo un altro dio; per altro verso, tuttavia, egli teme la sicurezza che denuncia nel credente ed è perciò portato ad oltrepassare continuamente tale professione.

La prima parte del titolo del libro (*La fede dei demoni*) evoca un tema caro ai Padri della Chiesa. La fede autentica è un combattimento nel quale il credente deve misurare la propria fede con la fede dei demoni, come ci ricorda la Scrittura: «Tu credi che c'è un Dio solo? Fai bene; anche i demòni lo credono e tremano!»²⁰ (Gc 2,19). Non esiste un solo articolo di fede della cui verità essi dubitano. La vera battaglia si combatte dunque sul piano spirituale e “Satan est très spirituel”, anzi la spiritualità è “il suo trucco”; l'essere diabolico non è così lontano come s'immagina: il demonio che sa e non ama è più vicino al credente che non cerca che all'ateo in ricerca. Denunciando la natura letteralmente diabolica dell'idolatria, l'autore riporta quindi in primo piano il tema scomodo e spinoso della demonologia, invitando a interrogarsi soprattutto intorno alla radice del male che alligna al fondo dell'uomo. Per questo, solo attraverso una lotta instancabile contro le idolatrie la nostra fede può essere costantemente purificata: la conversione è una prova che dura sino alla morte.

Siamo dunque in presenza di approcci del tutto diversi. Cantwell Smith invita a liberarsi dall'ossessione per l'idolatria, in quanto espressione di un cristianesimo dogmatico e intollerante, mentre Johnston pensa che proprio l'ammonimento anti-idolatrìco possa liberarci dal soprannaturalismo cristiano. Hadjadj, infine, si distingue dalle posizioni precedenti soprattutto perché sottrae la scelta idolatrìca a un'interpretazione in chiave puramente epistemologica o di storia delle religioni, facendone invece la forma estrema – in questo senso diabolica – di rivolta contro Dio. Non uno sbaglio, dunque, ma un vero e proprio peccato; anzi *il* peccato per eccellenza.

Prima di provare a esplicitare questa tesi, però, merita di essere discusso un nodo di fondo, che è alla base di equivoci ricorrenti, ai quali nemmeno Cantwell Smith e Johnston sembrano sfuggire: di per sé l'atto idolatrìco non può essere interamente associato alla nozione di politeismo né interamente dissociabile dalla nozione di monoteismo. Anzitutto, l'idolatria travalica i confini del politeismo. Rispetto al ca-

rattere prevalentemente descrittivo della semantica politeistica, l'idolatria dice di un investimento salvifico sproporzionato sul finito, frutto di un atto umano disordinato. Secondo la Bibbia nessuna realtà creata è intrinsecamente idolatrica: l'idolo non esiste in natura, ma è sempre frutto di prevaricazione umana, individuale o collettiva.

Può aiutarci a cogliere quest'aspetto un riferimento al modo in cui Agostino identifica la nozione di *civitas terrena*: a differenza della *civitas Dei caelestis*, la quale, come la Gerusalemme celeste di cui parla l'Apocalisse, *de caelo descendit*, nella *civitas terrena*, che nasce e muore sulla terra, Dio non precede la *civitas*, ma è piuttosto la *civitas* che precede e crea i propri dei⁵¹. Da questo punto di vista, la dura requisitoria contro il politeismo pagano, alla quale è dedicata la prima parte del *De civitate Dei*⁵², va letta come la denuncia di un'aberrazione antropocentrica in cui viene meno la differenza fra finito e infinito. È l'atto idolatrico, dunque, che ha bisogno di una proiezione politeistica per legittimarsi, fino al punto da relativizzare il cielo del monoteismo, riducendolo a una variabile mistificata e arrogante del politeismo.

D'altro canto (e per lo stesso motivo), non è il monoteismo in quanto tale, nonostante la sua plausibilità epistemologica, che può preservare dall'idolatria. Se è vero che ogni politeismo è idolatrico, è altrettanto vero che il monoteismo esclude l'idolatria in linea di principio, ma non in linea di fatto: si può adorare il penultimo come se fosse l'ultimo, ma anche l'ultimo come se fosse il penultimo! Sul piano del costume, il riferimento più immediato è alla distorsione del culto dei santi, che assume il riferimento a tali figure perdendone il valore esemplare di rimando alla trascendenza; si potrebbe ricordare quanto Erasmo da Rotterdam scrive a proposito dello stravolgimento del culto mariano nella tradizione cattolica:

«Quanta non è la folla di coloro che offrono una candelina alla Vergine Madre di Dio, persino a mezzogiorno, senza alcun bisogno, e quanto pochi invece coloro che cercano di assomigliarle nella castità della vita, nel pudore, nell'amore delle cose celesti?»⁵³.

⁵¹ Su questo aspetto cf. anche J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 1971, p. 278.

⁵² Rimando in proposito al mio saggio *The Violence of Idolatry and Peaceful Coexistence. The Current Relevance of civ. Dei*, in «Augustinian Studies» XLI, 1(2010), pp. 203-218.

⁵³ Erasmo da Rotterdam, *Elogio della Follia*, § 47, Einaudi, Torino 2002, p. 145.

Più in generale, in tali casi siamo in presenza di un'assolutizzazione del sacro, che diventa un idolo interno alla vita religiosa con il quale si cerca di compensare con un eccesso di religione un deficit di fede. Come scrive Levinas, «il sacro è [...] la penombra in cui fiorisce quella magia che al Giudaismo fa orrore [...] il Niente condensato in misteri, bolle del Nulla nelle cose»⁵⁴. Quando l'*homo religiosus* autorizza forme aggressive di conflittualità, anche nell'ambito di una religione monoteistica, c'è sempre di mezzo una tentazione idolatrica: l'apparato teologico si trasforma in una gabbia, la tradizione in una tomba, il dialogo in un monologo. Si può ancora ricordare Pascal:

«Ci si fa un idolo della stessa verità: perché la verità al di fuori della carità non è Dio, essa è una sua immagine e un idolo, che non bisogna amare, né adorare; e ancor meno bisogna amare o adorare il suo contrario che è la menzogna»⁵⁵.

La ragione è sempre la stessa: «L'uomo non è mai la vittima di Dio, ma Dio è sempre la vittima dell'uomo»⁵⁶.

5. *Differenza e differenze*

Al di là di ogni particolare congiuntura storica, l'interpretazione dell'idolatria solleva dunque una serie di questioni che investono il senso più profondo della riflessione filosofica e teologica. A tre di esse, in particolare, vorrei dedicare le ultime pagine di questo intervento. Una prima questione è di ordine ontologico-metafisico e investe quella che potremmo considerare come una proliferazione indifferenziata delle differenze, variamente ripresa e declinata dal pensiero contemporaneo. La contrazione degli orizzonti, ben esemplificata dalle metafore postmoderne della disseminazione e delle piccole narrazioni, presuppone non solo il drastico ridimensionamento di ogni pretesa di esercitare un controllo sull'intero, ma anche la delegittimazione della differenza tra finito e infinito, la quale – proprio per questo – assume in sé il carattere vertiginosa-

⁵⁴ E. Levinas, *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma 1985, pp. 86-87.

⁵⁵ B. Pascal, *Pensieri*, cit., 597, p. 353.

⁵⁶ R. Girard, *Vedo Satana cadere come la polvere*, Adelphi, Milano 2001, p. 248. Su quest'aspetto rimando al mio libro *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

mente metafisico di una differenza infinita; l'indifferenza alle differenze è precisamente il prezzo che si è disposti a pagare al relativismo.

Deleuze, in particolare, ha messo in guardia contro l'illusione di poter dominare la differenza, assoggettandola al concetto:

«Per liberare la differenza, occorre un pensiero senza contraddizione, senza dialettica, senza negazione: un pensiero che dica sì alla divergenza; un pensiero affermativo il cui strumento è la disgiunzione; un pensiero del molteplice – della molteplicità dispersa e nomade che non limiti né raggruppi nessuna delle costrizioni dello stesso»⁵⁷.

Ormai lasciate alle spalle le ambizioni del principio di analogia, sempre secondo Deleuze,

«già appare, nell'univocità, che non sono le differenze a essere e a dover essere. È l'essere che è Differenza, nel senso in cui esso si dice della differenza. E non siamo noi ad essere univoci in un Essere che non lo è; siamo noi, è la nostra individualità che resta equivoca in un Essere, per un Essere univoco»⁵⁸.

In questo modo, si può scorgere che

«al di sopra della specie, c'è tutto il brulichio degli individui: questa smisurata diversità che sfugge ad ogni specificazione, e cade al di fuori del concetto, altro non è se non la ripresa della ripetizione»⁵⁹.

Nel venir meno della differenza metafisica entra in crisi di legittimazione anche la differenza interpersonale che qualifica i legami di reciprocità. Ne è ben consapevole lo stesso Derrida:

«Noi siamo innanzitutto, in quanto amici, amici della solitudine, e vi chiamiamo a condividere quel che non si condivide, la solitudine. Tutt'altri amici, amici inaccessibili, amici soli perché incomparabili e senza misura comune, senza reciprocità, senza uguaglianza. Senza orizzonti di riconoscenza o di riconoscimento, quindi. Senza parentela, senza prossimità, senza *oikeiôtes*»⁶⁰.

L'idolatria non è altro che un atto di rivalsa nei confronti della sterilizzazione metafisica delle differenze e dell'atomismo sociale prodotto

⁵⁷ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971, p. XIII.

⁵⁸ *Ibi*, pp. 70 s.

⁵⁹ *Ibi*, p. X.

⁶⁰ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995, p. 50.

dal venir meno di una “misura comune”: si reagisce a questi esiti insostenibilmente leggeri – e per questo umanamente insostenibili – producendo dei surrogati salvifici, che si moltiplicano a getto continuo per sopperire alla loro dichiarata ed effimera inconsistenza. Nell’epoca delle piccole narrazioni, ci basta riconoscerci come figli di un dio minore, cercando (disperatamente, direbbe Kierkegaard) di compensare la rinuncia al fondamento con la moltiplicazione delle scelte. C’è probabilmente una relazione fra differire senza Differenza e idoli senza Trascendenza.

In questa prospettiva si può rileggere il tema nietzscheano della morte di Dio. Come ci ricorda anche Marion, il “dio morto” non è altro che un idolo concettuale fabbricato da mani di uomo: «Idole: production du “dieu/Dieu” (Platon/christianisme) à partir de la vérité, de la volonté de vérité comme figure de la volonté de puissance»⁶¹. Anche secondo Gauchet,

«la morte di Dio non è l’uomo che diventa Dio, riappropriandosi della sua assoluta disposizione cosciente di se stesso che Dio gli aveva prestatato; è al contrario l’uomo espressamente obbligato a rinunciare al sogno della propria divinità. Quando gli dei si eclissano, allora si svela realmente che gli uomini non sono dei»⁶².

In questo strato elementare dell’esperienza personale del credere è contenuto – “ancorato”, si potrebbe dire con Taylor – l’avvertimento di una differenza incolmabile fra umano e divino.

D’altro canto, come ricorda anche 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»⁶³. In questa prospettiva si può interpretare la condanna a morte di Gesù: «La sua differenza offende. Chi crede di essere costui? Il re degli Ebrei? Un profeta?»⁶⁴. Nel nome della Legge, si preferisce invece isolare e “addomesticare” ritualmente il sacro, anche se «odiare la diffe-

⁶¹ J.-L. Marion, *L’Idole et la Distance*, Librairie générale française, Paris 1991, p. 50. Questo passaggio è ricordato anche da E. Falque, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004, p. 66.

⁶² M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, cit., p. 292.

⁶³ M. Meyer, *Piccola metafisica della differenza. Religione, arte e società*, Il Melangolo, Genova 2009, p. 41.

⁶⁴ *Ibi*, p. 50.

renza, condannarla a morte, suona come conferma di una colpevolezza intrinseca»⁶⁵. Tutto si gioca allora, in ultima analisi, sulla possibilità di resistere a ogni rimozione della differenza:

«Anziché liberare gli uomini dalla differenza, come si sarebbe potuto pensare, la religione sembra rafforzarla per mezzo della storia, rendendo la differenza più trascendente che mai»⁶⁶.

Si tratta quindi, anche secondo de Certeau, di liberarci dall'«imperialismo sociale dell'identità»⁶⁷. Del resto, «l'intera Bibbia ci presenta la storia del popolo eletto come la storia di una fedeltà che viene risvegliata e approfondita dal pungolo della differenza»⁶⁸ e «lo stesso movimento si sviluppa nel cristianesimo. La differenza resta la molla spirituale dell'unione»⁶⁹. In questo senso, il Vangelo, in quanto «sacramento del Dio Altro», «resiste alla tentazione idolatrica di ridurlo alle nostre idee e alle nostre parole»⁷⁰. Per questo, la fedeltà al mistero cristiano autorizza una risoluta

«apologia della differenza [...] Non c'è cristianesimo là dove viene abolita una distanza irriducibile (tra Dio e gli uomini, attraverso quella che ci distingue da noi): solo essa ci fa capire la natura dell'unione»⁷¹.

È singolare che un analogo riconoscimento provenga anche da autori che appartengono a una linea di pensiero molto diversa: secondo Žižek, ad esempio, a differenza del politeismo, solo nel monoteismo cristiano il dogma trinitario assume la differenza come differenza “pura”, in quanto tematizza

«il divario in quanto tale, la scissione dell'Assoluto stesso, la scissione che non solo separa (l'unico) Dio da se stesso, ma che è essa stessa Dio [...]. È per questa ragione che il cristianesimo, proprio a causa della trinità, è il solo vero monoteismo: la lezione della trinità è che Dio coincide pienamente con

⁶⁵ *Ibi*, p. 51.

⁶⁶ *Ibi*, p. 58.

⁶⁷ M. de Certeau, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 183.

⁶⁸ *Ibi*, p. 176.

⁶⁹ *Ibi*, p. 177.

⁷⁰ *Ibi*, p. 180.

⁷¹ M. de Certeau, *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, Qiqajon, Magnano 1993, pp. 82-83.

la scissione tra Dio e uomo, che Dio È questa scissione – questo è Cristo, non il Dio dell'aldilà separato dall'uomo da una scissione, ma la scissione in quanto tale, la scissione che separa contemporaneamente Dio da Dio e l'uomo dall'uomo»⁷².

Un secondo ordine di questioni investe il piano antropologico.

«Si tratta – è ancora Meyer – della differenza che io sono rispetto a me stesso [...] È l'alterità che io sono ma, dal momento che di alterità si tratta, io nel contempo non lo *sono*»⁷³.

In questo senso

«la differenza si è imposta [...] come problema stesso dell'uomo o, in altri termini, dell'umano come problema. Negoziare la differenza è la sola strada praticata dall'io per costruire se stesso. Con ciò ne va dell'individuo come della società»⁷⁴.

Siamo così passati alla ricerca di un riscontro antropologico della differenza; o, se si vuole, come ci ricorda anche Otto, della differenza fra rivelazione interiore e rivelazione esterna:

«Qualsiasi religione che voglia essere qualcosa di più che semplice fede nella tradizione e nell'autorità, puntando invece, come fa in particolare il cristianesimo a differenza di tutte le altre religioni, alla convinzione, a un convincimento intimo e personale, vale a dire alla conoscenza interiore della sua verità, deve presupporre dei principi conoscitivi in base ai quali essere riconosciuta autonomamente come vera»⁷⁵.

Alla fine, tutto si riporta al cuore della differenza che l'essere umano è a se stesso e deve misurarsi, come ci ricorda Housset, con la questione posta da Paolo: «Che cosa possiedi che tu non l'abbia ricevuto?» (*1 Cor 4,7*). Per questo,

«contre les idoles du moi toujours renaissantes, le devenir soi consiste à laisser travailler en soi cette question tranchante, pour comprendre peu à peu, avec

⁷² S. Žižek, *Il cuore perverso del cristianesimo*, Meltemi, Roma 2006, p. 33.

⁷³ M. Meyer, *Piccola metafisica della differenza*, cit., p. 25.

⁷⁴ *Ibi*, p. 31.

⁷⁵ R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, a cura di A.N. Terrin, Morcelliana, Brescia 2011, p. 211.

chaque d'événement, que c'est là où je m'oublie dans la réponse à l'ailleurs que je me trouve: être, c'est aimer, et aimer, c'est être cette démesure de l'intériorité»⁷⁶.

Rispetto all'antitesi tra fede e ateismo, assunte come opzioni in qualche modo "esterne" nei confronti di una presunta neutralità dello statuto antropologico, fede e idolatria si collocano agli antipodi nella medesima scala del credere e per questo confermano l'intenzionalità religiosa come condizione costitutiva dell'umano. Il divario tra fede monoteistica e fede idolatrica attesta che non si può non credere e nello stesso tempo rimanda a una fondamentale "anomalia antropologica": più che spettatore passivo dinanzi allo scenario esteriore delle differenze "piccole", l'essere umano è in sé abitato da una "Differenza grande", che ne identifica la costituzione fondamentale e la vocazione originaria. La persona è l'unico essere in cui finito e infinito si toccano. L'incontro con colui che è «interior intimo meo et superior summo meo»⁷⁷ attesta la "capienza infinita" dell'interiorità spirituale, caratterizzata da una sproporzione metafisica che sfugge a qualsiasi cattura rappresentativa: «Si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti»⁷⁸.

In quest'invito ad assumere la differenza come strutturalmente costitutiva dell'umano s'incontra anche Kierkegaard, secondo il quale «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, secondo il filosofo danese, riesce a "contenere" questa sintesi paradossale, fondata su un dislivello assolutamente asimmetrico. L'infinito non è quindi una dimensione "esterna", alla quale un io compiutamente autosussistente può aprirsi o meno, indifferentemente; l'io è il «terzo positivo», in quanto «il rapporto si mette in rapporto con se stesso»⁷⁹. La "malattia mortale" è figlia della disperazione, in quanto nasce dal vano tentativo di negare l'io come 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

⁷⁶ E. Housset, *L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Cerf, Paris 2008, p. 371.

⁷⁷ Agostino d'Ippona, *Confessiones* III,6,11.

⁷⁸ Agostino d'Ippona, *Sermones* 52,6,16.

⁷⁹ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1970, p. 215.

com'egli non vuol essere, è il suo tormento, il tormento di non poter sbarazzarsi di se stesso»⁸⁰.

In quest'avvertimento del filosofo danese è implicito il passaggio all'ultima questione. In quanto si consuma "davanti a Dio", l'atto idolatrico è molto di più che un errore epistemologico o una riduzione inadeguata dell'orizzonte antropologico: è un inganno diabolico in cui si riflette e amplifica la prima rivolta delle creature angeliche contro Dio. Questo giustifica la tensione dolorosa che investe, nell'Antico Testamento, la vocazione del profeta:

«L'assoluto di Dio, sul quale il profeta fonda la sua vita, non può essere affermato e testimoniato agli uomini se non nella totale rinuncia a qualsiasi altro valore, in nome della fedeltà all'unico bene. Chi è cosciente di essere stato inviato da Dio sa che egli domanda di esporsi senza difese al giudizio che può provocare la morte»⁸¹.

Questa minaccia drammatica è riconosciuta, tra gli altri, anche da Agostino, che su questo punto incrocia la meditazione delle Scritture con la demonologia neoplatonica, attribuendo alla figura di Cristo una discontinuità assoluta rispetto a qualsiasi altra forma di mediazione tra il divino e l'umano. Il *De divinatione daemonum* affronta in modo specifico la *quaestio* intorno al potere divinatorio dei demoni, in linea con la tradizione ebraica, che intendeva i demoni come veri e propri agenti del male, una diabolica corte di Satana, costituitasi con la ribellione a Dio. Nell'*epistola* 102 a Deogratias, Agostino parla di *dii falsi, hoc est daemones, qui sunt praevaricatores angeli*, i quali non avrebbero mai chiesto per sé alcun sacrificio se non avessero saputo che essi sono dovuti all'unico vero Dio; proprio questo è il discrimine fra *vera religio* e *noxia superstitio*⁸², al quale corrisponde l'antitesi fra *pia humilitas* e

⁸⁰ *Ibi*, p. 225.

⁸¹ P. Bovati, "Così parla il Signore". *Studi sul profetismo biblico*, EDB, Bologna 2008, p. 84.

⁸² «Hoc sane nec in ista brevitate praetereundum est, quod templum, sacerdotium, sacrificium, et alia quaecumque ad haec pertinentia, nisi uni vero Deo deberi nossent dii falsi, hoc est daemones, qui sunt praevaricatores angeli, numquam haec sibi a cultoribus suis, quos decipiunt, expetissent. Verum haec cum exhibentur Deo, secundum eius inspirationem atque doctrinam, vera religio est: cum autem daemonibus, secundum eorum impiam superbiam, noxia superstitio» (*ep.* 102,18).

*impia superbia, sive hominum, sive daemonum*⁸³, che rappresenta una chiave ermeneutica fondamentale del *De civitate Dei*. Al primato di ordine epistemologico del monoteismo si collega il primato della vera religione rispetto all'idolatria. Anche ridimensionando le ingenuità demonologiche di Agostino, alla base del suo pensiero resta un riferimento forte, che invita a prendere sul serio il senso drammaticamente diabolico di ogni culto idolatrico, frutto di un atto di empietà che si consuma contro Dio, destinato a ritorcersi in modo autolesionistico contro il suo autore. Non potendo rovesciare l'ordine creaturale, l'atto stesso del rovesciamento provoca la caduta del peccatore: è questa la radice nihilistica del male, in cui la creatura sperimenta una sorta di rovesciamento autodistruttivo *dell'ordo amoris*.

Come scrive Marion,

«telle est en effet la loi de l'idolatrie: je deviens toujours ce que je vise et possède; si donc je vise moins que Dieu, je deviendrai moins que Dieu, je deviendrai moins que lui, *donc moins que moi*»⁸⁴.

Anche Maria Zambrano conferma questa deriva:

«Il divino eliminato come tale, cancellato sotto il nome familiare e conosciuto di Dio, appare nella storia come molteplice, irriducibile, avido, diventando in definitiva un "idolo". Poiché la storia sembra divorarci con la stessa insaziabile e indifferente avidità degli idoli più remoti. Avidità insaziabile perché indifferente. L'uomo si sta rimpicciolendo, ridotto nella sua condizione a semplice numero, degradato alla categoria della quantità»⁸⁵.

Dunque l'opzione idolatrica non è un atto facoltativo e indolore rispetto a un presunto "grado zero" dell'umano, ma un vero e proprio azzeramento dell'io, frutto di una profanazione autodistruttiva della Differenza. Se la differenza fra monoteismo e politeismo può spesso ridursi a un'alternativa fra opposti paradigmi religiosi, nessuno può contemplare la differenza tra fede e idolatria come uno spettatore disinteressato: essa riveste un ineludibile carattere autoimplicativo, in cui il soggetto si scopre costantemente messo in gioco. La battaglia decisiva

⁸³ Cfr. *ep.* 102,20.

⁸⁴ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, PUF, Paris 2008, p. 178.

⁸⁵ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, p. 18.

si combatte proprio su questo terreno e nessuno può illudersi di sottrarsi in modo indolore. Ancora Pascal: «Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo: non bisogna dormire fino a quel momento»⁸⁶.

ABSTRACT

A “return of polytheism”, typical of our era, seems to be legitimated by the postmodern acceptance of polytheism, which bears it out as an alternative form of post-monotheistic religiosity. This challenge raises a number of arguments that precede the distinction between polytheism and monotheism: at ontological level, the neutralization of the metaphysical difference between finite and infinite corresponds to the undifferentiated proliferation of differences. At anthropological level, the antithesis between faith and idolatry confirms the religious intentionality as part of human status, which is constituted by the Difference. Finally, at ethical-religious level, the idolatrous act is a self-destructive resetting of that status rather than an external possibility against a supposed zero-degree of the human being.

Il “politeismo di ritorno”, tipico del nostro tempo, appare legittimato dall’avallo postmoderno del politeismo, che lo accredita come forma alternativa di religiosità post-monoteistica. Questa sfida pone una serie di questioni che precedono la stessa distinzione fra politeismo e monoteismo: sul piano ontologico, alla proliferazione indifferenziata delle differenze corrisponde la neutralizzazione della Differenza metafisica fra finito e infinito; sul piano antropologico, l’antitesi tra fede e idolatria attesta l’intenzionalità religiosa come costitutiva di uno statuto umano abitato dalla Differenza; sul piano etico-religioso, l’atto idolatrico, più che una possibilità esterna rispetto a un presunto “grado zero” dell’umano, rappresenta un azzeramento autodistruttivo di tale statuto.

⁸⁶ Pascal, *Pensieri*, cit., 736, p. 413.